

Culture

Polygamie à la française ou l'occident exotisé

Dominique Legros



Volume 16, Number 1, 1996

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1084102ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1084102ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Legros, D. (1996). Polygamie à la française ou l'occident exotisé. *Culture*, 16(1), 33-54. <https://doi.org/10.7202/1084102ar>

Article abstract

This article explores the forms of knowledge generated by exotic anthropology. The subject discussed is Western monogamy as observed from outside, and more specifically the form it has recently taken in France. The institution of monogamy is first analysed from the perspective of an African social critic who underlines its negative side-effects so as to emphasize the importance for Africa to preserve its polygamous institutions. The paper goes on by adopting the Anglo-Saxon definition of marriage in order to reveal that in a nation officially monogamous such as France, « l'union libre » de facto allows French citizens to enter into true forms of polygynous and polyandrous marriages. In the last section, the author shows that this analysis would have yielded different results had it been made from the perspective of French alliance theory.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1996

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Polygamie à la française ou l'occident exotisé¹

Dominique Legros *

We need to anthropologize the West: show how exotic its constitution of reality has been; emphasize those domains most taken for granted as universal...; make them seem as historically peculiar as possible...

Paul Rabinow (1986: 241).

Cet article est une exploration des effets de connaissance résultant de l'approche exotique en anthropologie. L'objet d'étude est la monogamie occidentale telle qu'elle peut être vue du dehors, et plus particulièrement la forme qu'elle a récemment prise en France. La monogamie est d'abord analysée du point de vue d'un intellectuel africain qui en critique les effets pervers pour mieux souligner l'importance de conserver en Afrique l'institution de la polygamie. L'étude reprend ensuite la conception anglo-saxonne du mariage pour montrer qu'en France, terre officiellement monogame, l'union libre autorise en fait les citoyens à entrer dans des relations matrimoniales polygynes et polyandres vraies. On constate enfin qu'une analyse fondée sur la théorie française de l'alliance aurait conduit à des résultats opposés.

This article explores the forms of knowledge generated by exotic anthropology. The subject discussed is Western monogamy as observed from outside, and more specifically the form it has recently taken in France. The institution of monogamy is first analysed from the perspective of an African social critic who underlines its negative side-effects so as to emphasize the importance for Africa to preserve its polygamous institutions. The paper goes on by adopting the Anglo-Saxon definition of marriage in order to reveal that in a nation officially monogamous such as France, «l'union libre» de facto allows French citizens to enter into true forms of polygynous and polyandrous marriages. In the last section, the author shows that this analysis would have yielded different results had it been made from the perspective of French alliance theory.

Le spectre de sa mort annoncée hante l'anthropologie classique à l'occidentale. Elle aurait été fondée sur une fausse problématique de l'*exotique* qui à terme la condamne ; plus grave, la divergence culturelle à laquelle elle s'est intéressée serait aujourd'hui en train de disparaître pour céder la place à un phénomène sans précédent de mondialisation et d'homogénéisation des cultures.

En portant, avant tout, intérêt aux pratiques qui lui semblent étranges, l'anthropologie occidentale aurait *exotisé* les cultures des *Autres* et en aurait donné des représentations caricaturales sinon méconnaissables. Où est la vérité, demande Fabian (1983 : 135), lorsqu'un spécialiste de Bali rapporte que la carte des canaux d'un système d'irrigation n'est rien d'autre que le schéma de la parenté du peuple dont les champs sont arrosés par le système? N'attribue-t-on pas ainsi à l'*Autre* un *exotisme* aussi extraordinaire qu'inexistant? En outre l'*exotisation* transformerait la différence culturelle qui se manifeste entre des contemporains (observé et observateur) en une distance temporelle enfermant à tort l'observé dans des conceptions étranges et dépassées. Ces critiques entraînent aujourd'hui l'abandon de la discipline telle qu'elle a été conçue à ses débuts – ce, du moins en Amérique du Nord. Cette rupture prend la forme d'un refus d'essentialiser la différence. Certains affirment que toute société, même très petite, a une

culture aussi *plurielle* qu'une large société d'immigrants telle celle des États-Unis (dans les micro-sociétés, les différences internes proviennent de l'opposition entre les sexes, les générations, les sous-groupes sociaux ou régionaux, etc. ; voir Rosaldo, 1993:207-214). La définition classique de la culture qui suppose une certaine homogénéité est donc intenable, et, par suite, il en est de même pour le postulat classique selon lequel chaque société possède *une* culture spécifique — phénomène qui justifiait que l'on comparât les sociétés entre elles (Rosaldo, 1993). Dans la même mouvance, on en arrive à la conclusion logique que l'ethnologue doit se restreindre à ce qu'elle a réellement pu directement observer. Elle s'interdit de généraliser quant à la culture toute entière et se limite à *l'ethnographie du particulier*, c'est-à-dire à la réalité telle que vécue par les seuls informateurs réellement contactés (Abu-Lughod, 1991).

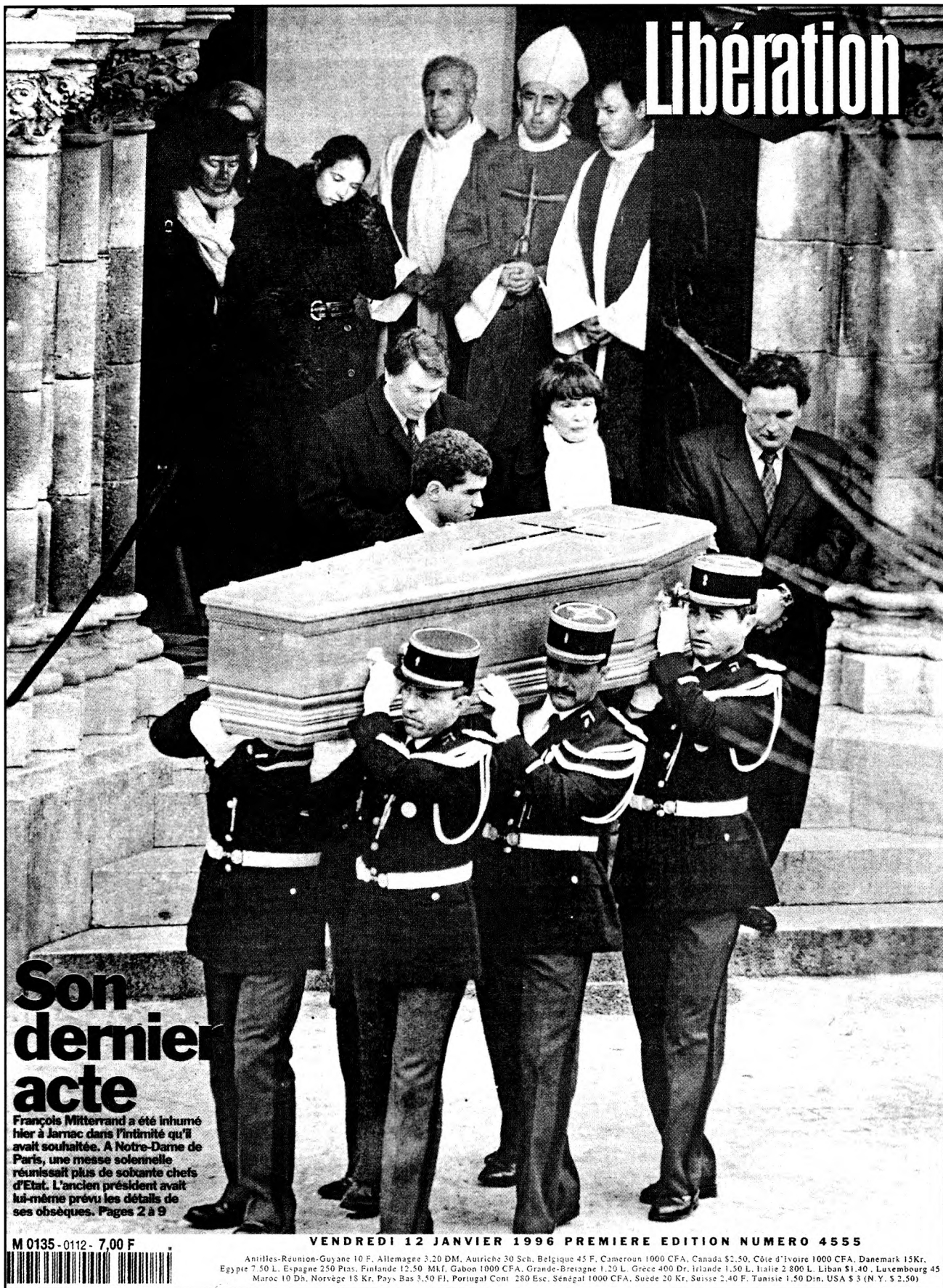
Chez d'autres encore, plus jeunes, le rejet de l'anthropologie classique se traduit purement et simplement par le refus du terrain *exotique*. En demeurant chez soi et en y étudiant les phénomènes contemporains, on élimine le risque de *l'exotisation* — et aussi l'inconfort et le coût d'un long séjour à l'étranger. Ce repli stratégique paraît d'autant plus justifié que le globe semble se mondialiser et s'homogénéiser ne laissant pour toutes divergences culturelles que des différences de degré — différences qui se retrouvent par ailleurs dans les sociétés plurielles du monde occidental où *l'Autre* s'installe et s'intègre désormais en nombre.

Le constat critique qui est à la source de ces réactions est cependant quelque peu erroné. Il est vrai que la croyance en une homogénéisation du monde se fonde sur une expérience réelle ; mais n'est-ce pas celle des classes moyennes aisées dont le contact avec *l'exotique* se résume à celui que donne à voir le tourisme de masse à forfait et à la semaine, sur les plages privées et gardées d'hôtels quatre étoiles où toute différence est soigneusement gommée? En fait, on sait bien que derrière ces havres de repos le monde se transforme, mais en perpétuant sa fragmentation selon de nouveaux critères et non en s'homogénéisant (Marcus and Fischer, 1986:133-34). Rosaldo a sans doute raison d'affirmer que l'identité peut varier en fonction des sous-groupes d'une société. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'au delà de ces variations régionales ou socio-économiques, existent et continueront de se manifester des *écarts* culturels plus fondamentaux entre l'identité d'un sous-groupe X ici et celle d'un sous-groupe Z là-bas, aux confins du monde et dans une modernité et une historicité autres (chez les Ilongot chers à Rosaldo par exemple). À ces *écarts* correspondent des groupes qui sont *exotiques* ou culturellement *étrangers* l'un par rapport à l'autre et de ces différences résulte ce que Fabian appelle la « simultanéité *problématique* de formes de conscience différentes et contradictoires» (1983:146)² — une des dimensions concrètes du monde contemporain, qui est d'ailleurs celle sur laquelle achoppent régulièrement les tentatives occidentales de mondialisation. L'approche *exotisante* ne saurait par

Photo ci-contre. Les funérailles du président Mitterrand, Janvier 1996. En premier plan, le cercueil du président porté par six gendarmes. Derrière le cercueil, en second plan, Mme Danièle Mitterrand, la première épouse du président, accompagnée des deux fils qu'elle eut de lui. Elle vivait à Paris dans l'appartement de la famille, rue de Bièvre. À l'arrière-plan, à la sortie de l'église, Mme Pingeot, la seconde épouse (morganatique) du président, accompagnée de Mazarine, la fille qu'elle lui donna. Elle logeait avec sa fille dans une annexe du Palais de l'Élysée.

Dans la logique du texte de Maillu, on imagine le commentaire qu'il aurait pu écrire sur cette photo s'il avait été correspondant de Presse: *Le président français, qui a arrangé lui-même les détails de ses funérailles, semble avoir voulu signifier qu'il n'y avait rien d'extraordinaire à être polygame. Il l'avait d'ailleurs affirmé à des journalistes peu avant sa mort. Ne justifie-t-il pas ainsi nos traditions africaines au moment où l'on voudrait qu'on y renonce. Honorons le pour le courage qu'il a eu, à l'inverse de tant d'autres, de ne pas vouloir cacher la fille qu'il eut de sa deuxième épouse et de ne pas en faire une enfant bâtarde, mais une fille reconnue. Admirons le beau geste de Danielle Mitterrand, sa première épouse, et de son fils Robert qui a déclaré: «Mazarine, on l'aime. C'est une Mitterrand». L'Occident semble être en passe de se civiliser.*

Libération



Son dernier acte

François Mitterrand a été inhumé hier à Jarnac dans l'intimité qu'il avait souhaitée. A Notre-Dame de Paris, une messe solennelle réunissait plus de soixante chefs d'Etat. L'ancien président avait lui-même prévu les détails de ses obsèques. Pages 2 à 9

M 0135 - 0112 - 7,00 F

VENDREDI 12 JANVIER 1996 PREMIERE EDITION NUMERO 4555

Aniilles-Reunion-Guyane 10 F, Allemagne 3,20 DM, Autriche 30 Sch, Belgique 45 F, Cameroun 1000 CFA, Canada \$2,50, Côte d'Ivoire 1000 CFA, Danemark 15Kr, Egypte 7,50 L, Espagne 250 Ptas, Finlande 12,50 MkF, Gabon 1000 CFA, Grande-Bretagne 1,20 L, Grèce 400 Dr, Irlande 1,50 L, Italie 2 800 L, Liban \$1,40, Luxembourg 45 F, Maroc 10 Dh, Norvège 18 Kr, Pays Bas 3,50 Fl, Portugal Cont 260 Esc, Sénégal 1000 CFA, Suède 20 Kr, Suisse 2,40 F, Tunisie 1,50 Din, USA \$ 3 (N.Y. \$ 2,50)

Nous remercions le journal Libération pour l'autorisation de reproduire sa page couverture du 12 janvier 1996 et Patrick Artinian pour la permission de reproduire sa photo.

conséquent manquer de cette *divergence culturelle* si nécessaire à la constitution de ses objets. Et c'est dans la mesure où ces *écarts* demeurent et demeureront que nous pouvons continuer à parler de *l'Autre* et de *Nous*, non pas loin s'en faut pour essentialiser chacun des termes de l'opposition, mais pour souligner la pérennité de l'existence d'*écarts* et non des termes qui instituent l'*écart* et qui eux se modifient sans cesse. Ce, afin d'éviter un ethnocentrisme à rebours aujourd'hui commun : assimiler l'identité de *l'Autre* à la *sienne* pour atténuer les risques que comporte le déballage des divergences et d'appliquer ainsi en théorie ce que l'impérialisme tente en pratique : dénier aux *Autres* leur spécificité et les valeurs souvent fort différentes pour lesquelles ils combattent (Sahlins, 1994:381;1995). L'occidentalisme inhérent à l'idée du village planétaire n'est pas un remède à l'orientalisme (Rabinow, 1986:241).

Plus sérieuse est en apparence la critique portant sur la problématique de l'anthropologie classique. En *exotisant l'Autre*, elle amplifie démesurément certains de ses traits culturels et donne ainsi de sa culture une image déformée, sinon éclatée. Trop souvent, les descriptions qu'elle produit sont à la réalité de l'observé ce que la forme cubiste d'un portrait par Picasso est à la forme du modèle vivant dont il s'est servi : le nez peut y remplacer l'oreille ; chez Boon, tel qu'évoqué par Fabian, le système d'irrigation «représente» le système de parenté.

Peut-on prendre de telles libertés avec l'observation première et immédiate? L'exo-anthropologue a-t-il comme l'artiste le droit de s'écarter du concret tel qu'il se donne à voir en surface pour mieux en «représenter» la réalité autrement? Pour les tenants de la rupture, s'accorder une telle licence est aujourd'hui inacceptable. On ne peut continuer à «jouer» avec le réel des *Autres*.

Dans cet article, j'aimerais au contraire montrer que l'acte de décès ainsi signé a quelque chose d'un peu frivole. En dépit des apparences, les tableaux disloqués produits par *l'exotisation* sont en fait (lorsqu'ils sont réussis) ceux qui génèrent le savoir le plus provoquant de l'anthropologie. Certes, tout comme un portrait cubiste, ils transfigurent et «déshumanisent» l'objet observé ; mais en procédant ainsi, ils donnent à voir de l'humain un côté qui est normalement invisible. Je me propose d'étayer cette thèse en portant un regard autre sur la monogamie occidentale et de l'exotiser, ou si l'on veut de *l'anthropologiser*, de la *disloquer* à la manière classique, en l'observant du dehors. À cette fin, j'adopterai dans un premier

temps le regard critique qu'un auteur africain, David Maillu, porte sur la monogamie en général. Dans un deuxième temps, à partir de la conception anglo-saxonne qui lie l'existence du mariage à la légitimité de la filiation, je déconstruirai la conception française qui, elle, se base sur la notion d'alliance. Du point de vue de cette perspective anglo-saxonne étrangère à son objet français, on constatera qu'il est possible d'affirmer que la monogamie n'exclue pas en France l'existence de fait de *mariages polygames vrais*. On ne reconnaîtra peut-être pas d'emblée le système matrimonial occidental et plus précisément français dans ces deux peintures exo-éclatées, mais on verra que la représentation «cubiste» qu'elles en donnent est beaucoup plus «réaliste» que ne le serait une description collant à l'ordre apparent des mots et des choses. Après cette démonstration, et en conclusion, je reviendrai sur une problème important : faite du point de vue de la théorie de l'alliance, l'analyse des mêmes données aurait aboutie à des conclusions fort différentes. Mais il ne sera pas là de mon propos d'aborder la question du statut heuristique de théories anthropologiques opposées.

En choisissant *d'anthropologiser* une institution occidentale, je tente délibérément de placer le lecteur européen ou euro-américain dans la situation de *l'observé* – une position inhabituelle pour lui – et ainsi porter son attention sur deux points : d'une part, l'anthropologie classique déforme la réalité telle qu'elle est vécue par *l'observé* (on constate plus facilement les dénaturations opérées par la vision exo-anthropologique à propos de la culture dans laquelle on vit que pour la culture de *l'Autre*, dont on ignore forcément comment elle est vécue et en quoi l'anthropologie la dénature) ; d'autre part, cette déformation met néanmoins en lumière pour *l'observé* des aspects du réel dans lequel il vit et qui lui étaient jusqu'alors cachés, mais qui n'en étaient pas pour autant moins réels que ceux dont il était conscient.

1. LE REGARD D'UN AUTRE: MAILLU OU LA MONOGAMIE EXOTISÉE PAR UN KENYAN

Anthropologiser l'Occident est une entreprise difficile. Les concepts anthropologiques ont été développés en Europe et en Amérique, et ils ne sont trop souvent que des notions dérivées de la manière dont les sous-cultures euro-américaines distinguent arbitrairement entre ce qui est normal et *va sans problème*, et ce qui est étrange ou *exotique* et *pose question* : les pratiques des *Autres* (voir

Moffatt, 1992:222). L'épistémè de l'anthropologue occidental ne saurait donc directement donner le recul nécessaire à une observation de soi – la distance qui donnerait à voir, comme Rabinow nous y invite, le côté *exotique* qu'ont nos institutions aux yeux des autres. Pour cette raison, se *défamiliariser* de la notion de monogamie demande qu'on passe par des observations faites à son propos en dehors de l'Occident. À cette fin, je recours à un ouvrage écrit voilà quelques années par David G. Maillu (1988), un intellectuel Kenyan qui refuse l'introduction d'une telle norme matrimoniale dans son pays en affirmant qu'elle se traduirait, comme elle l'a fait dans l'aire culturelle de souche européenne, par l'attribution d'un statut social fondamentalement injuste à un grand nombre de femmes et d'enfants. Curieuse critique dont il faut détailler l'argumentaire pour en saisir la pertinence.

Pour Maillu, les Européens comme les Africains s'adonnent à la polygamie : autrement dit, au nombre d'hommes qui en Afrique sont polygynes correspond en Europe et en Amérique un certain nombre d'hommes qui eux aussi sont liés à plusieurs femmes en même temps par le biais de ce qu'on pourrait appeler le système *épouse plus maîtresse(s)* (*ibid.*:30-31). Le cas de l'ancien président français Mitterrand est un exemple type (même s'il n'était pas connu de Maillu) : tout en demeurant marié à sa femme légitime, Danièle, de qui il eut deux fils, François Mitterrand prit une maîtresse (Madame Pingeot) avec qui il eut une fille (Mazarine). En Europe, le nombre des hommes s'adonnant sous une forme ou sous une autre à de telles *pratiques* polygynes représente probablement une faible proportion de l'ensemble de la population masculine. Mais de tels ordres de grandeur sont également vrais dans une bonne partie de l'Afrique, où les mariages monogames sont largement majoritaires. Ce en quoi l'Europe se distingue de l'Afrique n'est donc ni dans les pratiques ni dans les chiffres, mais plutôt dans des postures différentes face à une même pratique et dans des postures dont l'histoire est très ancienne.

Tandis que nombre de civilisations africaines reconnaissaient que la multiplicité des unions étaient autant de liens matrimoniaux qu'il fallait gérer en les légitimant (les normes varièrent selon les lieux), l'Europe chrétienne se refusait à admettre de tels comportements et à en légitimer l'existence (Duby, 1981 et Duby dans Goody, 1985:6). Se lier à plusieurs femmes en même temps fut proscrit. On se refusa à envisager la question des conséquences sociales négatives qu'entraîne la *dé-légitimation* de la polygynie. La *pratique* n'en dis-

parut pas pour autant comme le prouve l'histoire de la féodalité et de la royauté, et plus récemment celle du président Mitterrand, mais elle se perpétua sous une forme cachée à laquelle Maillu donne le nom de système de *l'épouse plus maîtresse(s)*. Évoquer une polygynie européenne progressivement devenue souterraine est historiquement justifié. Dans l'ancien droit romain le *concubinat* était une union d'ordre inférieur, mais une union régulière (Weill et Terré, 1983:587). «Concubine» désignait celle qui n'avait pas été épousée selon toutes les règles (absence de dot par exemple) ou la compagne supplémentaire qui n'avait pas les mêmes prérogatives que l'épouse en titre. À la fin de l'Empire romain les enfants de la concubine avaient droit à l'héritage. Le concubinage visait les mêmes buts que la polygynie dans les sociétés où il est possible de prendre une épouse supplémentaire à statut entier pour obtenir un héritier (Goody, 1985:83-84). C'est en éliminant peu à peu les privilèges traditionnels de la concubine et de sa progéniture, que l'Église fit en Occident de la concubine une maîtresse et de ses enfants des bâtards, et qu'elle put dès lors ne plus s'inquiéter outre mesure des *pratiques* polygynes européennes.

La critique que Maillu adresse aux systèmes de mariage strictement monogames porte sur les effets pervers de l'opposition aux comportements polygymes – sur des effets qui sans être voulus n'en sont pas moins présents. Pour lui, tout système strictement monogame est contraint d'opérer une distinction entre épouses ou époux légitimes et maîtresses ou amants, entre enfants légitimes et enfants illégitimes ou bâtards. Il crée ainsi nécessairement deux classes de citoyens et citoyennes : l'une avec tous les droits ; l'autre sans pratiquement aucun.³

Maillu décrit nos institutions comme un exo-ethnologue, telles que nous les verrions si nous pouvions les observer de loin. Nous-mêmes n'emploierions jamais ses tournures de phrase, mais elles ont cependant le mérite de problématiser ce qui nous semble aller de soi : elles ont en cela une valeur heuristique. Dans les sections qui suivent, je résume une partie de l'argument de Maillu, tout en conservant le style de ses observations (*ibid.*:30-31) et tout en précisant d'avance qu'il prend exclusivement un point de vue masculin qui peut, chez lecteurs et lectrices, créer une certaine gêne.

En Occident, lorsqu'un homme tombe amoureux d'une deuxième femme et qu'il souhaite éviter à la première les tracasseries d'un divorce et la pauvreté qui en résulterait, la deuxième femme

doit demeurer une épouse secrète. Pour que les choses ne se compliquent pas outre mesure, l'homme demande généralement à sa deuxième femme de ne pas lui donner d'enfant. Si elle s'avérait enceinte, soit par accident, soit par envie de donner naissance, son bébé sera selon la loi un enfant illégal – un être humain de deuxième classe qui portera le nom de *bâtard* et qui sera socialement désigné comme tel tout au long de sa vie. Un *bâtard* n'a aucun droit vis-à-vis de son père : ni droit à être secouru en cas de besoins matériels, ni droit à son groupe familial, ni même droit à son patronyme. Un enfant né d'une deuxième ou d'une troisième épouse grandit dans la honte d'être illégitime. Il est généralement mécompris et rejeté par l'ensemble de sa parenté. Lorsqu'il prétend exercer des droits sur son père, il devient l'objet d'une féroce opprobre de la part de sa parenté en ligne patrilinéaire ; il est de surcroît presque toujours débouté par les tribunaux, car les lois lui donnent tort par avance. Son statut est inférieur à celui de tous ses frères et soeurs nés de la première épouse de son père et, comme si cela n'était pas assez, en droit, il est considéré comme n'ayant avec eux aucun lien de parenté.

Dans la culture occidentale, la deuxième épouse n'a nul droit sur son mari (peu importe le temps, le bonheur et les enfants qu'elle a pu lui donner). Elle ne peut légalement exiger de lui une part d'héritage (la part qui lui permettrait de continuer à vivre convenablement au cas où il mourrait avant elle). Elle ne peut non plus demander à ce qu'il la fasse entrer dans le cercle de ses parents et amis. Il lui est interdit de participer aux cérémonies qui marquent les moments importants de la vie officielle de son époux (elle doit comprendre pourquoi et accepter). Il lui est impossible de porter le nom de son mari. Elle ne peut en aucun cas s'afficher au marché ou dans la rue, et encore moins se promener avec lui main dans la main. Elle doit éviter toute rencontre avec la première épouse et doit reconnaître que les aspirations sociales de celle-ci sont toujours prioritaires par rapport aux siennes. De toutes les femmes avec qui le mari commerce, seule l'*épouse certifiée* a des droits légaux à son endroit. Socialement isolées, les deuxième ou troisième épouses sont dans une quarantaine permanente.

Pour demeurer respectable, le mari est contraint de présenter une fausse image de lui-même : en public tous ses comportements doivent être calculés pour donner l'impression qu'il n'a qu'une femme et qu'une seule. Dans l'une et l'autre de ses vies conjugales, il doit dissimuler une grande par-

tie de ce qu'est sa nature profonde et cacher sans cesse ce que sont ses vrais sentiments. Il lui faut constamment prétendre, sinon mentir. En tout temps et en tout lieu, il lui est nécessaire de nier l'existence d'un deuxième mariage et la présence d'enfants lui venant d'un deuxième lit. Pire, dans le «deuxième contrat de mariage» (qui en Europe ou en Amérique ne peut bien sûr être signé), il est entendu qu'il a l'entière liberté d'abandonner sa deuxième épouse sans même l'en avertir. Ceci n'entraîne pour lui aucune responsabilité financière ou sociale. N'est-il pas inhumain qu'une société traite ainsi les femmes qui ont rang de deuxième épouse? Que dire du statut de deuxième classe qu'elle attribue aux enfants de ces femmes?

Dans la mesure où il y aura en tout temps et en tout lieu des hommes qui se lieront simultanément à plusieurs femmes, Maillu se pose les questions suivantes. Entre l'Afrique d'une part et l'Amérique et l'Europe de l'autre, quelle aire culturelle possède le système de mariage le mieux adapté aux réalités de la vie, le plus juste vis-à-vis de *toutes* les femmes et de *tous* les enfants? L'Afrique, où peuvent librement se pratiquer mariages monogames et mariages polygames? Ou l'Occident, qui, avec son intransigeante monogamie, produit de graves inégalités de statut entre femmes d'une part ou entre enfants de l'autre?

La méthode de Maillu consiste à s'interroger sur les résultats sociologiques de la *prohibition* de la polygynie plutôt que sur la monogamie *en soi*. Cette dernière n'est, de son point de vue, que le corrélat de l'interdit en question. Il brosse ainsi de notre institution matrimoniale un tableau où nous ne retrouvons plus tout à fait notre système, et où, pourtant, nous reconnaissons dans les grands traits qu'il nous en donne le produit d'observations assez justes. Et c'est ainsi que la monogamie en tant que système se trouve *défamiliarisée* à nos yeux. L'approche n'est pas sans évoquer celle du structuralisme, qui lui aussi, en matière de règles de mariage, s'interroge en premier lieu sur ce qui chez l'*Autre* semble être dans notre perspective un ensemble de tabous inexplicables (voir Lévi-Strauss, 1983 [1956]).

Certains objecteront que l'exo-ethnographie de Maillu est anachronique. Aujourd'hui, presque toutes les sociétés occidentales ont non seulement légalisé le divorce mais l'on aussi rendu facile à obtenir. Un homme peut donc rompre ses liens avec sa première épouse et se marier *ensuite* à celle qui est devenue le nouvel objet de son amour. Il existe maintenant pour lui un moyen de rester à

l'intérieur des frontières de la monogamie tout en vivant plusieurs passions au cours de sa vie (bien entendu la même chose vaut pour les femmes, mais Maillu s'intéresse avant tout aux pratiques masculines). Cependant, pour être juste, il faut admettre que tous ne peuvent ou ne veulent pas se servir de l'outil du divorce. Pour employer la terminologie de Maillu, l'existence d'une «deuxième épouse» ne pousse pas la totalité des «premières épouses occidentales» à solliciter le divorce (une femme y perd en moyenne 20 % de ses disponibilités pécuniaires tandis qu'un homme y gagne 10 %). Le couple présidentiel français, formé par Danièle et François Mitterrand, fournit un bon exemple de cette tendance à ne pas vouloir se *dé-mari*er du premier conjoint. On ne peut donc affirmer que le système *épouse plus maîtresses* ait entièrement disparu (il existe des classes sociales où le divorce ne fait pas encore partie des moeurs acceptables).

En outre, en divorçant et en se remarquant reste-t-on réellement dans le cadre de pratiques strictement monogames? Nombre d'Occidentaux ne le croient pas. Ainsi, pour les catholiques, un mariage ne saurait être dissous que par la mort d'un des conjoints (sauf si l'union déroge aux règles d'inceste, etc., auquel cas le mariage est nul). De leur point de vue, divorcer pour ensuite se remarier est donc une pratique polygame, puisqu'un mariage continue d'exister tandis qu'un second ou un troisième est contracté. Et, lorsque l'Église catholique parle de polygamie par le biais du divorce, elle croit véritablement à ce qu'elle affirme. On en trouve indirectement la preuve dans ce qu'elle oblige ses prêtres à refuser les sacrements à tous ceux qui se remarient après un divorce civil.

L'anthropologie occidentale considère les faits différemment. Elle préfère accorder au phénomène résultant des divorces le vocable de *monogamie sérielle*. Mais n'adopte-t-elle pas là une conception idéologique et non critique quant à la nature de nos systèmes de *dé-mariage* et de *re-mariage*? Ne manque-t-elle pas en cela d'objectivité? Pour Maillu qui, tel le Perse de Montesquieu, observe de loin nos pratiques, et les analyse dans une perspective mondiale, avec la neutralité et le détachement de l'observateur étranger, il serait plus exact de parler de *polygynie sérielle* pour les hommes et de *polyandrie sérielle* pour les femmes. Sur ce point, l'*anthropologisation* à laquelle il nous soumet est particulièrement lucide.

Selon la tradition et la loi du monde des Blancs, lorsqu'un mari désire prendre une deuxième épouse, il divorce d'avec sa première femme de façon à préparer le terrain pour la deuxième épouse. S'il en désire une troisième, il divorce de la seconde pour permettre à la troisième de s'installer, etc. Et la Femme blanche pratique la polyandrie en divorçant son premier mari pour en épouser un second ; en divorçant du second pour se marier à un troisième, et ainsi de suite (Maillu, 1988 : 29).⁴

On objectera que nous n'expliquons jamais nos *dé-mariages* en affirmant que nous «désirons une deuxième ou un troisième épouse» et qu'il nous faut pour cela «préparer le terrain par un divorce d'avec la première ou la deuxième». Nous affirmons plutôt que nous ne pouvons plus supporter la première ou la deuxième. Mais comme l'existence de relations extra-maritales est souvent la cause des demandes en divorce, n'y a-t-il pas là une certaine hypocrisie? En fait, ne désirons-nous pas déjà une deuxième femme lorsque nous commençons à détester un peu la première et à en aimer une seconde en secret? Comme le disait avec humour un certain Samuel Johnson qui vivait au XVIIIe siècle :

Il est tellement contre nature pour un homme et une femme de vivre en état de matrimoine que toutes les raisons d'intérêt qui les poussent à rester ensemble, et toutes les contraintes qu'une société civilisée impose pour qu'ils ne se séparent pas, paraissent à nos yeux tout à fait insuffisantes pour les faire demeurer ensemble... [En l'absence de société], lorsqu'un homme voit une autre femme qui lui paraît plus désirable, il quitte la première (dans G. B. Hill, 1934, Vol. 2, p. 165).⁵

Si cette observation est juste, la manière dont Maillu nous *anthropologise* ne dévoile-t-elle pas alors mieux que nos propres explications la véritable cause de nos deuxième ou troisième remariages? Christopher Lasch, auteur de *The Culture of Narcissism : American life in a Age of Diminishing Expectations*, n'hésiterait probablement pas à faire sienne une telle analyse. Pour lui (1978 : 320-322, *passim*), nos pratiques banalisent, pire, tournent en dérision notre ancienne tradition de la famille nucléaire monogame et la notion de responsabilité vis-à-vis des enfants qui allait de pair. On pourrait ajouter ici que la moitié d'entre

nous sautons tout simplement d'un «bonheur» à l'autre en refusant de voir que la présence d'enfants continuera à nous maintenir dans un certain type de «rapport de parenté» avec nos anciens conjoints.⁶ D'autre part, on refuse de considérer que la deuxième union aura nécessairement ses propres difficultés (nul doute à propos de points d'achoppement différents) et que celles-ci pourront aussi provoquer un troisième mariage. Sacha Guitry, dont le cynisme visait toujours assez juste, disait que le mariage consiste nécessairement à passer un temps énorme à discuter de problèmes qu'on n'aurait jamais eus si on était resté célibataire.

Maillu n'a donc pas entièrement tort de prétendre que nous cachons sous une forme *sérielle*, des pratiques à la fois polygynes et polyandres. En fait, sa lecture de notre système de *dé-mariage/remariage* est celle-là même que faisait l'Église chrétienne de pratiques semblables vers la fin du premier millénaire. Elle aussi percevait que derrière répudiations et remariages, qui étaient alors monnaie courante dans l'aristocratie, se dissimulaient en fait des unions polygames. C'est d'ailleurs pourquoi elle en vint, d'une part, à s'opposer totalement à l'idée qu'un divorce puisse s'octroyer et, d'autre part, puisque l'institution du divorce n'aurait su exister, à traiter les cas de mariages incongrus (inceste, bigamie, etc.) comme autant de mariages nuls et non avenus au moment même où on les avait célébrés, civilement ou religieusement. Autrement dit, elle préféra établir qu'une tradition ou un rite religieux était automatiquement dépourvu de son *efficacité symbolique* dès lors qu'il servait à consacrer une union impossible (pour le détail, voir Duby, 1981 ; Goody, 1985:53-59).

Si l'on voulait à tout prix refuser de parler de polygamie *sérielle* parmi nous et insister sur la notion de monogamie *sérielle*, un homme comme Maillu pourrait tout aussi bien s'opposer à ce qu'on parle de polygamie chez lui et présenter avec une pointe d'humour son système comme étant plutôt de la *monogamie micro-cyclique* (après tout, dira-t-il en jouant sur les mots, l'homme est chaque nuit «monogame» en ce qu'il ne dort en général qu'avec une seule de ses épouses à la fois). Laquelle de ces diverses structures est socialement la plus réaliste? Le système de *l'épouse plus maîtresse(s)* avec la cohorte de femmes de deuxième classe et de *bâtards* qu'il produit inévitablement? La *monogamie sérielle* avec la succession de divorces et les déchirements entre parents et enfants qui l'accompagnent? La *monogamie*

«boulimie conjugale» de certains sans instituer de ruptures brutales et sans priver les uns, les unes et les enfants de leur droit à une famille et à une certaine stabilité?

On dira que dépendre nos pratiques comme de la polygamie et non comme de la monogamie sérielle consiste à affirmer qu'un verre est plutôt à moitié plein qu'à moitié vide. Ne demeure-t-il pas alors une différence entre, d'une part, nos sociétés qui tolèrent le système de *l'épouse plus maîtresse(s)*, qui acceptent le divorce, mais qui n'encouragent toutefois ni l'un ni l'autre et, d'autre part, toutes les sociétés où, au contraire, le mariage polygame fait partie du droit positif?

Voilà quelques décennies, nous aurions dû répondre qu'il y avait bien une telle différence. Cependant, il serait faux aujourd'hui de continuer à le prétendre, car il existe au moins un pays occidental – la France – pour lequel cette nuance ne vaut plus. Depuis que cette nation a imposé par voie législative que les enfants *bâtards* aient des droits égaux à ceux des enfants légitimes (lois du 3 janvier 1972 et du 8 janvier 1993), elle a d'un point de vue extérieur indirectement donné à ses citoyens la possibilité juridique de contracter des unions véritablement polygames. Ce changement n'a pas été voulu par les législateurs, et la plupart des Français en ignorent probablement jusqu'au fait même (seule l'Église catholique a pressenti qu'il en serait ainsi et s'est opposée pour cette raison aux réformes). Toutefois, d'un point de vue anthropologique extérieur, en l'occurrence dans une perspective anglo-saxonne, il n'en est pas moins vrai que l'adoption de ces lois a *de facto* donné aux Français et aux Françaises la possibilité de contracter des mariages pleinement polygames tout à fait comparables à certains de ceux qui prévalent ailleurs, dans d'autres sociétés du monde.

2. ANTHROPOLOISER LE MARIAGE FRANÇAIS À PARTIR DE CONCEPTIONS ANGLO-SAXONNES

La plupart des anthropologues français définissent le mariage en termes d'alliance. Cette approche a donné en anthropologie comparative les excellents résultats que l'on connaît, mais l'appliquer au contexte français lui-même fait disparaître toute distance entre observateur et observé. En effet, la théorie de l'alliance est largement calquée sur la conception populaire du mariage qu'ont les français, conception dont les termes remontent au moins à l'époque romaine chrétienne si l'on se fonde sur l'explication déjà structuraliste que Saint Augustin donne de la prohibition de l'inceste (*De civitate Dei*, 413-426 après J.-C., livre XV, chapitre 16 ; cf. Saint Augustin, 1958: 350-353). Comme cette approche ne tient pas compte du lien entre mariage et filiation légitime, elle est aveugle aux bouleversements apportés au système matrimonial français par les modifications du droit sur le statut des enfants illégitimes. C'est d'ailleurs probablement à cause de l'aveuglement qu'elle produit sur cette question que la plupart des modifications législatives proposées (mais non pas toutes, on le verra plus loin) ont été acceptables et possibles. On conçoit mal autrement comment le parlement français relativement conservateur de 1972 aurait promulgué de tels textes.

Voilà pourquoi il est impossible, dans le cadre de la théorie de l'alliance, de rendre évidentes les nouvelles possibilités matrimoniales introduites par les lois de 1972 et 1993. Cette impossibilité nous fait renoncer à la théorie de l'alliance pour lui préférer l'approche Anglo-Saxonne qui lie clairement mariage et légitimité des enfants. Ce faisant, je suis conscient d'introduire une disjonction entre l'objet observé tel qu'il est localement conçu en France et l'outil anglo-saxon avec lequel je le déconstruis pour le donner à voir différemment. Mais l'introduction d'une telle distance n'est-elle pas la caractéristique de l'exo-anthropologie dont le présent article se propose, entre autres choses, d'illustrer la valeur heuristique?

Comment conçoit-on le mariage Outre-Manche? L'anthropologue britannique Kathleen Gough (1959) en a proposé une définition aujourd'hui devenue classique. Je la reprends à mon compte en expliquant pourquoi:

Le mariage est une relation liant une femme à une ou plusieurs personnes assurant qu'un enfant né de cette femme (dans

des circonstances non prohibées par les règles de cette relation) acquiert les pleins droits de naissance normalement accordés aux membres de sa société ou de sa strate sociale (*ibid.*: 32).⁷

Le choix des termes est savamment pesé. «Une ou plusieurs personnes» (et non pas *hommes*) permet de tenir compte de cas tels celui des Nuer, où deux femmes peuvent contracter un mariage grâce auquel sont légitimés les enfants que l'une d'entre elles peut avoir de ses amants. «Plusieurs» est destiné aux mariages de groupe tels qu'ils sont pratiqués chez les Nayars de l'Inde ainsi qu'à la vraie polyandrie fraternelle, etc. La clause «dans des circonstances non prohibées....» permet de tenir compte de cas tel celui d'un mari répudiant un enfant (et lui faisant perdre ses pleins droits de naissance) parce que son épouse l'a eu d'un amant, ceci sans pour autant divorcer d'avec cette épouse. «Pleins droits de naissance (full birth-status rights)...» renvoie à toutes les relations sociales et à tous les droits de propriété qu'un enfant acquiert à sa naissance en vertu de sa légitimité – ces droits sont transmis à travers le père ou la mère. Dans un système patrilineaire, ils incluent les droits de l'enfant vis-à-vis d'un *pater* en tant que personne et également vis-à-vis du groupe de ce *pater*. Dans un système matrilineaire les droits sont relatifs au groupe du frère de la mère de l'enfant et donc de celui de sa mère, etc. Bien que Gough ne l'évoque point, ajoutons ici que la notion de «pleins droits de naissance» ne signifie pas forcément égalité des droits entre enfants légitimes. Dans certains systèmes monogames, le premier né peut-être privilégié par rapport à ses frères et soeurs. Dans certaines structures polygynes, le statut des enfants des différentes épouses peut varier en fonction du rang accordé à chacune de ces épouses. Dans de tels cas, il faut donc considérer les droits moins importants attribués à certains des enfants comme les «pleins droits de naissance» de ceux qui, dans ces sociétés, naissent en deuxième ou troisième position, etc.

Là où un enfant acquiert des droits de naissance pleins parce que sa mère entretient une relation conjugale spécifique avec une personne (ou plusieurs personnes), cette relation conjugale doit être définie comme un mariage entre la mère et cette personne (ou ces personnes) – peu importe le caractère étrange que la forme de son union peut avoir à nos yeux. C'est à cette condition que les relations des femmes nayars à leurs nombreux amants doivent être considérées comme des rela-

tions nouées à l'intérieur d'un système de mariages de groupe et non pas comme une forme libertaire de concubinage ou de promiscuité généralisée (en dépit des apparences premières). C'est également en fonction de ce critère qu'il est possible de parler de mariage à propos du type d'union que deux femmes nuer instituent parfois entre elles. Lorsque la relation d'une femme à une ou plusieurs personnes ne conduit pas à un enfant doté de droits de naissance pleins mais, au contraire, à un enfant privé d'une bonne partie de ces droits sinon de tous, par définition, cette relation est dans la culture en question l'antithèse du mariage; la société l'affirme elle-même en attribuant un statut inférieur à l'enfant. Finalement, le critère de la légitimité des enfants permet d'imaginer comment une société pourrait se débarrasser de l'institution du mariage telle que Gough la définit. Il suffirait pour cela qu'elle cesse d'une part d'attribuer des droits de naissance en fonction de la paternité (ou plus exactement qu'elle renonce à ce dernier concept) et d'autre part qu'elle accorde des droits de naissance pleins et entiers en vertu du seul fait d'être né d'une femme, indépendamment de toutes relations conjugales entre celle-ci et telle ou telles personnes.

Il existe dans l'univers anglo-saxon des variantes de cette définition. Elles incluent des critères plus nombreux: le mariage donne au mari un monopole sur la sexualité de son épouse et à la femme un monopole sur celle de son mari; il institue des droits d'héritage réciproques entre époux; il établit des relations d'affinité significatives entre un homme et les frères de son épouse, etc. À multiplier les critères, surtout lorsque ceux-ci sont manifestement dérivés des caractéristiques du mariage tel qu'il existe en Occident, on rend cependant la définition inopérante dans nombre de contextes non-occidentaux. L'avantage évident de la définition de Gough est qu'elle ne retient qu'un seul critère – celui du statut de l'enfant en fonction des relations d'«alliance de fait» ou de «mésalliance» de la mère au moment où elle a conçu et donné naissance. Gough reconnaît que dans telle ou telle société d'autres droits peuvent accompagner le mariage (droit d'héritage réciproque entre co-parents par exemple), mais ceux-ci sont pour elle secondaires, puisque dans de nombreuses sociétés, celle des Nayars pour ne citer qu'un cas, les conjoints ne sont en définitive liés par aucune obligation de ce genre (*ibid.*:33). En insistant sur ce qui est le plus universel dans l'union matrimoniale (lorsque l'institution existe!), cela nous permet de constater en quoi des formes

de liens particulièrement inhabituels ou même choquants (à nos yeux) sont en fait autant de formes de mariage que nous n'avons jamais su concevoir ou même imaginer. En retour, on verra que sa définition possède une même valeur heuristique pour notre société – sans doute parce qu'elle est un des rares moyens grâce auquel nous pouvons nous l'observer à distance, avec un certain détachement scientifique; en bref, parce ce qu'elle nous permet de nous *anthropologiser*.

Afin de démontrer en quoi les lois de 1972 et 1993 ont indirectement donné à la France contemporaine la possibilité du mariage polygame, examinons d'abord les droits de naissance de l'enfant tels qu'ils ont été définis avant 1972 en fonction de la nature des «relations conjugales de fait» de la mère. Par la suite, on se penchera sur ces mêmes droits tels que les nouvelles lois les ont maintenant refondus. Afin de mieux faire percevoir l'ampleur du bouleversement, je contraste la situation telle qu'elle était vers 1900 avec ce qu'elle est aujourd'hui en 1996 (quelques modifications mineures survenues entre 1900 et 1972 auraient par ailleurs compliqué bien inutilement l'exposé)⁸. Pour éviter les malentendus, je parle comme Maillu de *mariage certifié* pour le mariage tel qu'il est entendu localement en France, et de mariage tout court lorsque le sens relève de la définition anthropologique anglo-saxonne que j'utilise.

Durant la période 1890-1910, le Code civil fait plusieurs oppositions conceptuelles fondamentales en ce qui concerne notre sujet. Le *mariage certifié* est d'abord distingué du *concubinage* par les droits de naissance qu'il attribue: les enfants du *mariage certifié* sont *légitimes*, les enfants du *concubinage* sont *illégitimes*, ou, dit autrement, des *bâtards*. Le Code différencie aussi entre *concubinage simple* et *concubinage adultère*. Le *concubinage* est *simple* si aucun des conjoints n'est lié à une tierce personne par un *mariage certifié*; il est *adultère* si l'un des concubins se trouve lié à un deuxième conjoint par un *mariage certifié*. L'enfant illégitime né du *concubinage simple* est un *enfant naturel simple*. L'enfant né du *concubinage adultère* est un *enfant adultérin*.

Considérons en premier les droits de naissance de l'enfant naturel simple. Tout d'abord le Code civil stipulait que l'enfant naturel n'était apparenté qu'à ses seuls auteurs (géniteur et génitrice) et non à leurs familles respectives. L'enfant naturel n'avait aucun lien légal avec ses grands-parents de

fait, ses oncles et tantes, ses cousins, etc., et la loi lui interdisait de surcroît de chercher à en établir. Bien entendu, il ne pouvait hériter d'aucun de ceux-ci. Il ne pouvait hériter que de ses seuls père et mère et seulement à l'intérieur de certaines limites. L'infériorité de sa condition par rapport à celle de l'enfant légitime était alors profonde : lorsqu'il trouvait en face de lui des enfants légitimes (le père ou la mère avait perdu son conjoint certifié et n'était entré en concubinage que par la suite), des ascendants, ou certains collatéraux, sa part dans la succession de ses auteurs était inférieure à celle que recevait l'enfant légitime (en concours avec des ascendants, il ne recevait que les trois quarts de la succession; en concours avec deux frères ou deux sœurs légitimes, que le sixième). Il était interdit d'augmenter cette part par le biais de donations entre vifs consenties par les père et mère. Bien plus, si l'enfant était reconnu par un de ses auteurs après le mariage de ce dernier avec une tierce personne, il était privé par l'article 337 de tous ses droits successoraux. Précisons qu'avant 1896, l'enfant naturel simple n'était pas un *héritier* mais un *successeur irrégulier* et que dans la législation de l'Ancien Régime, avant la révolution de 1789, il n'avait droit qu'à des aliments (Weill et Terré, 1983:469, 2, a; 650; 655, 1 ; 656)⁹. En droit français, la liberté de tester est considérablement plus restreinte que dans le droit anglais ou québécois. On ne peut, par exemple, déshériter aucun de ses propres enfants, etc. Un testament qui ne se conforme pas aux stipulations de la législation est en principe nul.

Pour l'enfant adultérin, les droits de naissance étaient encore plus limités. La loi retirait en principe à la concubine ou au concubin marié (selon un *mariage certifié*) toute possibilité d'établir une filiation avec les enfants nés de la relation concubine adultérine –même lorsque père ou mère se présentait volontairement à l'état civil pour la reconnaître. La filiation de la mère adultère avec son enfant adultérin pouvait être *constatée* (et non pas *reconnue*) lorsque le mari *certifié* désavouait l'enfant né de l'adultère de sa femme, mais cette *constatation* ne donnait pratiquement aucun droit à l'enfant adultérin. Soulignons qu'en droit français comme en droit romain *le pater is est quem nuptiae demonstrant*, autrement dit «l'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari de la mère» (art. 312, 1 du Code civil), sauf si ce dernier est en mesure de désavouer l'enfant preuves à l'appui. L'enfant adultérin n'avait droit ni au nom de son père ni à la succession de ses auteurs ; il ne pouvait prétendre qu'à des aliments. Lorsque la concubine ou le

concubin adultérin divorçait d'avec son conjoint *certifié* et que les deux concubins se mariaient entre eux (*mariage certifié*), il leur demeurait impossible en droit de légitimer les enfants dont ils avaient été les auteurs lors de leur état de concubinage (*ibid.*:469; 469, 2,b; 534). En 1904, durant la discussion d'un projet de loi sur l'adultère, le Sénat s'opposa avec force à ce qu'on permette de telles légitimations qui, selon son avis, aboutiraient à une consécration *post-facto* de la polygamie (*ibid.*:678). En 1915, les législateurs firent savoir une fois encore qu'ils ne voulaient pas donner à un homme la possibilité de légitimer des enfants qu'il aurait eus de diverses femmes avec lesquelles il aurait commercé à une même époque (*ibid.*: 679). Comme l'ont fait remarquer deux juristes, le Code civil faisait alors de l'enfant naturel simple *un enfant humilié* et de l'enfant adultérin *un véritable paria* (*ibid.*:469, 2).

Au vu de ces données, comment catégoriser le *concubinage* et les *pratiques* qui, dans la France de 1900, liaient simultanément une personne à plusieurs personnes du sexe opposé? Manifestement, même dans le cas d'un concubinage *simple* et *monogame*, les dispositions du Code civil interdisent qu'on parle de *mariage*, que ce soit dans le sens local, dans le sens de la *common law* ou encore dans le sens anthropologique anglo-saxon, qui est pourtant large: en vertu de la loi, tous les enfants qui naissaient du concubinage étaient automatiquement privés des «pleins droits de naissance normalement accordés aux membres de sa société ou de sa strate sociale (Gough, 1959:32). Par voie de conséquence, il n'y avait pas à cette époque de polygynie ou de polyandrie vrais dans les cas de concubinage *simple* impliquant plus de deux personnes en même temps et, *a fortiori*, dans les cas de relations de concubinage adultérin (par définition, au moins deux conjoints *certifiés* et au moins un(e) concubin(e)). Dans notre perspective anglo-saxonne, il aurait fallu pour cela que les enfants nés de ce que les Français appelaient le concubinage aient eu des droits de naissance pleins et entiers – des droits égaux à ceux des enfants nés du *mariage certifié*. Or, ils ne les avaient pas, tant s'en faut (même les enfants naturels simples n'entraient pas dans les familles de leurs pères et mères et n'avaient pour toute parenté ascendante que leurs auteurs). En fait, en déposédant tous les enfants du concubinage simple ou adultérin de leurs droits de naissance pleins, les dispositions du Code civil visaient délibérément à assurer à la *forme monogame* du mariage un monopole absolu. Cet attachement intransigeant à un idéal culturel avait cependant un coût très lourd puisque, chaque

année, il produisait automatiquement une cohorte de citoyens de deuxième classe – une caste d'enfants délibérément humiliés pour des «fautes» dont pourtant seuls leurs parents s'étaient rendus coupables aux yeux de la société. Au début du siècle, le nombre de ces enfants représentait de 8,07 % à 8,70 % de tous les enfants nés en France (Weill et Terré, 1983 : 473, 2, n. 4). La mention «bâtard» était parfois inscrite sur leur certificat de naissance, un document qu'ils devaient produire tout au long de leur vie.

Comment s'étonner alors de l'interrogation de Maillu sur nos pratiques matrimoniales? En effet, que penser de nos sociétés qui n'hésitent pas à punir sévèrement une proportion significative de leurs enfants pour tenter de forcer tous leurs citoyens adultes à se conformer à une règle de monogamie, règle dont elles savent par avance qu'elle ne sera jamais entièrement respectée et ne saurait l'être (sinon pourquoi avoir prévu des sanctions)? L'interrogation est la suivante : lorsqu'un peuple impose une monogamie stricte, n'est-il pas encore un peu «incivilisé», sinon un peu «sauvage», ou à tout le moins enfermé dans des tabous irrationnels? En quoi la monogamie serait-elle plus légitime que la polygamie si pour en assurer le respect, il faut légiférer que certains enfants auront dès leur naissance moins de droits que d'autres? Une morale qui s'exerce en prenant des enfants en otage, n'introduit-elle pas elle-même une fissure dans sa propre définition de ce qu'est la moralité?

Et à dire vrai, ce sont des remarques de ce genre, faites au fil des ans par quelques juristes français, qui ont finalement conduit, en 1972, à une refonte en profondeur des droits de naissance accordés aux enfants nés du concubinage simple ou adultère. Corrélativement, c'est l'ampleur de cette refonte qui nous autorise à affirmer que la France permet maintenant à ses citoyens de pratiquer en toute quiétude soit la polygynie soit la polyandrie dans une forme vraie, comparable à celle que pratiquent d'autres sociétés dans le monde. Par forme vraie, j'entends un type d'union qui, du point de vue de la définition du mariage que nous avons adoptée, constitue un mariage polygame et non pas un simple fait de pluri-concubinage.

La modification du droit qui conduit à cette conclusion est condensée en une formule du nouveau Code civil (art. 334, 1): «L'enfant naturel a en général les mêmes droits et les mêmes devoirs que

l'enfant légitime dans ses rapports avec ses père et mère» (*ibid.*:590). La réserve introduite par «en général» est relative aux enfants adultérins, mais elle est minime. Nous y reviendrons plus bas. L'enfant naturel simple hérite maintenant de ses parents comme s'il était un enfant légitime. Le concubinage prend le nom d'*union libre* et l'on parle à son propos de *vie maritale*. Si père et mère entrent, par la suite, dans une union de *mariage certifié* et que des enfants légitimes naissent de cette union, ces derniers n'ont pas plus de droit de naissance ou d'héritage que leurs frères et sœurs *naturels* nés au moment de l'*union libre*. Les enfants naturels reçoivent maintenant la totalité de la succession de leurs auteurs et non plus, comme auparavant, les trois quarts seulement; il est entendu qu'ils partagent cette succession à égalité avec leurs germains légitimes, s'il en existe (*ibid.*:655; 655, b). Plus important, l'enfant naturel simple entre désormais dans la famille de ses auteurs (*ibid.*:474, 2, b) : ceux qui, autrefois, étaient pour lui ni des cousins, ni des oncles ou tantes, ni des grands-parents, sont aujourd'hui de *plein droit* des membres de sa parenté (*ibid.* : 474, 1; 2, b). Si ses parents meurent alors qu'il est encore mineur, les grands-parents (ou selon le cas les oncles, etc...) peuvent hériter des droits et devoirs parentaux (*ibid.*:263, 224, 590, 652). Mieux, il existe désormais une *successibilité réciproque* entre l'enfant naturel et la parenté de chacun de ses auteurs – jusqu'au sixième degré en ligne collatérale (*ibid.*:655, b), et semble-t-il, sans limite en ligne ascendante ou descendante. La *successibilité* est *réciproque* car l'enfant naturel ayant dans les familles de ses auteurs les droits successoraux de l'enfant légitime, la loi accorde réciproquement aux membres de ces deux familles des droits à la succession de l'enfant naturel au même titre qu'à celle d'un enfant légitime (*ibid.*:474, 2, b, 1).

Qui plus est, les dispositions du nouveau Code civil n'interdisent en aucune façon à un homme ou à une femme d'entrer dans plusieurs *unions libres* à la fois. Un homme peut donc officiellement reconnaître plusieurs enfants qui lui sont nés la même année de plusieurs de ses *conjointes libres* et il peut même dans ce cas transmettre à chacun d'eux son patronyme (*ibid.*:43, 474). Il peut donc, le plus légalement du monde, devenir le *pater* de tous les enfants de toutes les femmes avec lesquelles il entretient des relations maritales pendant une même période, et ces enfants *entrent* tous automatiquement dans sa famille où ils conservent entre eux, et éventuellement entre-eux et leur demi-germains légitimes, des droits de succession égaux. Mieux encore, l'homme et ses *conjointes libres* ont

droit pour chacun des enfants à l'entière panoplie des aides que l'État dispense aux familles: allocations familiales, allocation pour jeune enfant, complément familial, aide sociale, allocations de garde d'enfant, d'assistance maternelle, parentale d'éducation, de rentrée scolaire, et bourses d'enseignement secondaire. Ces aides représentent en France des sommes relativement importantes. Autre détail intéressant: comme dans le mariage *certifié*, les conjointes *libres* peuvent prendre pour nom *d'usage* le patronyme de leur conjoint *libre*. Finalement, à la mort de leur *pater*, tous les enfants nés de lui et de conjointes différentes peuvent prétendre au *capital-décès* payé par les caisses de Sécurité sociale de l'État (*ibid.*:597, b, 2; Berthon et Hartwig, 1994:105, 113). Les mêmes considérations indiquent que la femme a, vis-à-vis de plusieurs *conjointes libres simultanés*, les mêmes droits qu'un homme a vis-à-vis de plusieurs *conjointes libres*. En l'absence de toute indication contraire dans le droit, elle et ses *conjointes libres* peuvent tout à fait établir une filiation légitime non seulement entre la mère et l'enfant mais aussi, à leur choix, entre l'enfant et l'un des *conjointes* de la mère sans pour autant que le *pater* ainsi désigné soit nécessairement le géniteur de l'enfant (comment le saurait-on sans tests médicaux). La jurisprudence et le Code comprennent par ailleurs certaines dispositions minimales pour le cas où les multiples amants d'une femme ne s'entendent ni avec la femme ni à propos de leurs responsabilités respectives quant à l'enfant (Weill et Terré, 1983:668).

Que penser alors du statut de ce qui se nomme désormais en France *l'union libre*? Peut-on continuer à parler de concubinage par opposition à mariage? Nous l'avons constaté, en 1900, concubinage et mariage étaient deux formes d'union de statut radicalement différent puisque les enfants naturels étaient automatiquement privés d'une partie des droits de naissance des enfants légitimes. Aujourd'hui, au contraire, l'enfant naturel détient les mêmes droits de naissance que l'enfant légitime. On ne peut donc plus traiter *l'union libre* comme un cas de *concubinage vrai*. En effet, comment ne pas constater que ce qui permettait autrefois une distinction valide entre *mariage* et *concubinage* a complètement disparu du Code civil. Dans la perspective anthropologique anglo-saxonne, *l'union libre* moderne à la française relève de ce que partout ailleurs dans le monde on nommerait inéluctablement un mariage: elle permet à l'enfant de recevoir des droits de naissance pleins et entiers, y compris le droit à un *pater*. Lorsqu'une femme ne souhaite nullement entrer dans l'institu-

tion de *l'union libre* et préfère avoir des relations secrètes et passagères avec des amants, ses enfants ont, dans le contexte de la parenté bilatérale française, des droits de naissance diminués du droit à un *pater* et des nombreux droits et privilèges qui accompagnent ce premier droit. Dans ce cas, on peut sans doute continuer à parler de concubinage, mais dans ce cas seulement.

En effet, imaginons que tous les Français abandonnent la pratique du *mariage certifié* et que cette institution disparaisse totalement. Pourra-t-on alors affirmer que la France n'a plus aucune institution de mariage? Évidemment non, puisque selon le critère de Gough il faudrait pour cela que l'enfant reçoive ses pleins droits de naissance du seul fait d'être né d'une femme. Or, dans cette France dépourvue de *mariage certifié* ce ne serait pas vrai. Pour que l'enfant y reçoive des droits de naissance pleins, y compris par conséquent le droit à un *pater*, il faudrait encore et toujours que la mère soit dans une relation d'*union* avec au moins une autre personne – d'*union libre* en l'occurrence. Comme *l'union libre* d'une femme à au moins une personne est ce qui assurerait (Gough utilise «to provide») à l'enfant des droits de naissance pleins et entiers, on voit dès lors que *l'union libre* institue bel et bien un lien de mariage tel qu'il est défini au sens anthropologique anglo-saxon. (Dans cette perspective, le concept de mariage est probablement indissociable de celui de *pater*, un rôle qui, rappelons-le, est cependant occasionnellement rempli par une femme – chez les Nuer, par exemple). Donner à *l'union libre* le statut de *concubinage* serait totalement aporétique puisque nous n'aurions plus alors de distinction entre, d'une part, *l'union libre* et, d'autre part, les pratiques *concubines* contemporaines évoquées à l'instant (la femme et ses amants secrets) – pratiques aux résultats si différents pour le statut des enfants. En fait, contrairement au *concubinage vrai* d'autrefois, *l'union libre* contemporaine est le pendant français approximatif du *common law marriage* britannique et nord-américain qui a, lui, l'avantage de ne pas se dissimuler sous un vocable mystificateur.

L'union libre étant un lien de mariage, comment alors ne pas parler de *polygynie vraie* lorsqu'un homme entretient un rapport d'*union libre* avec plusieurs femmes en même temps et de *polyandrie vraie* dans le cas d'une femme simultanément liée à plusieurs hommes. Le nouveau Code civil n'interdisant pas la concurrence des *unions libres*, on voit maintenant en quoi il a ouvert pour chaque Française et Français la possibilité de

devenir pleinement polygames s'ils le désirent et le peuvent. Aujourd'hui, tout comme dans l'Afrique traditionnelle chère à Maillu, lorsqu'un Français et plusieurs Françaises s'accordent pour vivre ensemble maritalement, leur enfants viennent au monde avec des droits de naissance pleins et entiers, y compris le droit au nom de leur père et des droits égaux à sa succession, etc. Tout comme dans quelques rares civilisations, une Française qui s'entend avec plusieurs hommes peut également en toute légalité fonder une famille polyandre. Entre 1900 et 1990, le nombre de citoyens français nés hors du *mariage certifié* est passé de 8 % à 25 % (Berthon et Hartwig, 1994:114). Combien de ces 25 % naissent aujourd'hui de relations qui sont *de facto* polygames? Peu sans doute, mais il n'est pas impossible qu'ils représentent une fraction significative des enfants naturels si l'on en juge par le nombre probable de relations de type *épouse plus maîtresse(s)* qui existaient déjà autrefois. Ce chiffre n'est peut-être pas très éloigné de celui de certaines des sociétés que nous qualifions de polygames (voir Murdock, 1949), non pas, faut-il le rappeler, parce que la monogamie y est absente, mais parce qu'on y permet, à côté de mariages monogames qui sont largement dominants, un certain degré de polygynie ou de polyandrie. Comment pourrait-on s'attendre en outre à ce que les Français aient déjà réalisé tout le potentiel d'une institution aussi récente pour eux? Cette question me force à être prudent dans mes estimations en me fondant, à tort ou à raison, sur l'ampleur probable du système antérieur de l'*épouse plus maîtresse(s)*, lequel comportait des pénalités et n'était pas donc pas d'une pratique très évidente. L'ironie de cette histoire est que d'un autre côté le gouvernement français s'oppose à la polygynie chez ses travailleurs immigrants musulmans ou autres et leur interdit de faire venir en France plus d'une de leurs épouses.

Jusqu'ici, j'ai délibérément omis le sort fait par le nouveau Code civil aux enfants naturels *adultérins*. Leur cas est en effet un peu différent de celui des enfants naturels simples. S'il est vrai que pour l'essentiel leurs droits de naissance sont eux aussi alignés sur ceux des enfants légitimes, le Code prévoit tout de même trois exceptions importantes: (1) l'enfant adultérin ne peut être élevé au domicile conjugal avec ses frères et soeurs légitimes qu'avec le consentement du conjoint [certifié] de son auteur (Weill et Terré, 1983:474, 1, 1, b; 657); (2) pour la succession de son père, s'il est en compétition avec la conjointe *certifiée* de celui-ci, il ne reçoit que la moitié de ce qui en son absence aurait été dévolu au conjoint; (3) s'il est en con-

cours avec des enfants légitimes, il ne reçoit que la moitié de la part à laquelle il aurait eu droit si tous les enfants du défunt, y compris lui-même, avaient été légitimes (*ibid.*:658, 1, 2, 3). Il n'est plus un vrai paria comme autrefois, car il a des droits, y compris le droit d'être reconnu et de recevoir le nom de son père, même du vivant de la conjointe *certifiée*. Il hérite partiellement ou même entièrement (si le conjoint *certifié* est décédé et s'il n'y a pas d'enfants légitimes). De plus, il est apparenté aux consanguins de son auteur (Weill et Terré, 1983:43, 2; 45; 474, 1, 1, a; 601; Berthon et Hartwig, 1994:104, 113, 114, 117). À ce titre, Mazarine, la fille adultérine du président Mitterrand, est une parente légale des Mitterrand. À l'occasion de sa naissance, François Mitterrand avait droit à trois jours de congés payés comme pour tout enfant adultérin ou non (pour ce droit, voir Berthon et Hartwig, 1994:104)). Vu les circonstances, on peut imaginer qu'il ne s'est pas prévalu de ce droit.

Est-ce à dire cependant que la relation adultère est toujours du concubinage et pas encore tout à fait du mariage? Si on répond par l'affirmative, comme on le devrait, on crée un paradoxe gênant: un homme marié ayant plusieurs maîtresses constitue aux yeux des Français le cas le plus flagrant de ce qu'est un homme polygame. C'est d'ailleurs sans doute pourquoi l'épouse légitime est autorisée à s'opposer à ce que la maîtresse de son mari prenne elle aussi pour nom d'usage le patronyme de ce dernier (pour ce droit donné à l'épouse légitime, voir Berthon et Hartwig 1994 : 113). Peut-on résoudre la difficulté en définissant la relation adultère comme un mariage de deuxième ordre? Il semble que oui, puisque nous avons vu que les pleins droits de naissance des enfants peuvent dans certains systèmes polygynes varier en fonction du statut des différentes épouses. Si l'analogie est justifiée, on parlera donc de la famille du président Mitterrand comme d'une famille polygyne morganatique avec dispersion de l'habitat des épouses.

En France, l'alignement des droits de naissance des enfants naturels sur ceux des enfants légitimes a été inspiré par le *British Family Law Reform Act* de 1969 et par la loi allemande du 19 août 1969 (Weill et Terré, 1983:472). Il serait intéressant de vérifier si ces derniers textes juridiques ont, eux aussi, produit par inadvertance les mêmes résultats.¹⁰

3. ANTHROPOLOGISER CULTURE ET HISTOIRE

L'*anthropologisation* de soi est un exercice salutaire. En faisant de la monogamie le trait culturel d'un *Autre* et en observant cet *Autre* de l'extérieur, on réalise à quel point la prendre pour une institution allant de soi suppose l'évacuation d'un phénomène qui en est indissociable et qui est lui en contradiction avec le principe chrétien selon lequel toute personne naît innocente: l'attribution automatique d'un statut de *bâtard* à tous les enfants naturels pour que les couples qui ne se soumettent pas à l'instrument de contrôle qu'est le mariage *certifié* sachent d'avance qu'ils seront sanctionnés à travers leurs enfants. L'*enfant bâtard* est indissociable de la monogamie stricte (entre autres systèmes) puisque supprimer la sanction négative qu'il représente, comme vient de le faire la France, entraîne *ipso facto* la transformation du concubinage en un système d'*unions libres* correspondant à des mariages vrais qui confèrent *ipso facto* le statut de polygamie vraie à ce qui, auparavant, n'aurait su être analysé que comme du *pluri-concubinage*. L'*enfant bâtard* est en fait une scorie que rejette inévitablement tout système aux options matrimoniales trop étriquées. L'approche exo-anthropologique nous permet de saisir en retour en quoi la «sauvagerie» que constitue l'*abâtardissement* systémique d'enfants innocents ne peut être supprimée sans ré-introduire polygynie et polyandrie comme modes possibles d'unions légitimes. Imaginons, par exemple, le parlement français légiférant aujourd'hui pour que l'*union libre* ne puisse plus engendrer de polygamie vraie. Le texte de loi devra affirmer qu'une seule union peut être admise comme ayant le statut d'*union libre*. Cependant, comment pourra-t-il éviter qu'un anthropologue anglo-saxon ne lui démontre que toute union s'ajoutant à cette *union libre* unique est aussi mariage? La réponse est évidente: en privant de leurs droits de naissance pleins les enfants nés des *unions libres complémentaires*, c'est-à-dire en retournant à la case départ, celle de l'enfant *bâtard*.

Se pourrait-il que les sociétés acceptant à la fois polyandrie et polygynie ne s'opposent pas tant à la monogamie vraie (la plupart de leurs membres la pratiquent) qu'aux effets pervers qu'une imposition trop aveugle de ce type d'union leur ferait payer: la production d'êtres humains déçus à vie, cela au nom d'un idéal culturel dont on devrait savoir par avance qu'il sera trop inflexible pour être imposé à tous les membres une société.

S'il en est ainsi, la transformation d'institutions telles que celles du mariage pourrait bien dépendre avant tout des contradictions internes qui se développent entre ce qu'elles imposent d'une part et d'autre part les moyens qu'elles emploient pour exclure les autres possibles. En ce sens l'évolution des formes de la famille et du mariage serait largement indépendante de l'histoire des systèmes économiques (voir à ce propos Legros, 1988). Cette évolution relèverait de la très longue durée et prendrait la forme de boucles: la *solution* d'une contradiction en début de cycle devenant la contradiction de la fin du cycle; la *contradiction* du début de cycle la solution à la contradiction de la fin de cycle. En tout cas, l'Europe semble donner l'exemple d'une telle possibilité. En début de cycle, lorsque les premiers chrétiens formèrent une secte, répudiation et polygynie furent péremptoirement définies comme injustes. L'évangile en interdit la pratique en proscrivant divorce et remariage:

Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, et quiconque épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère (Luc, 16:18)

La secte s'attaqua également à l'esprit de clocher qui résultait d'une solidarité familiale trop forte:

Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, à sa mère, à sa femme, à ses enfants, à ses frères et à ses soeurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple (Luc, 14:26).

La version anglaise est encore plus frappante:

Quiconque ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et soeurs, oui, même la vie elle-même, ne peut être mon disciple (*ibid.*)¹¹.

Cependant, la mise en pratique de ces grands principes eut tout d'abord des effets désastreux pour l'institution de la famille. Les païens donnent des comportements des premiers fidèles une description peu flatteuse:

Le mari expulse sa femme de sa maison, le père déshérite son fils, le maître autrefois aimable demande à l'esclave de disparaître hors de sa vue; c'est pour quiconque une grande insulte que de se faire appeler par ce nom détesté [de chrétien] (Tertullian cité par Pagels, 1995: 150).

Néanmoins, lorsque le Christianisme s'imposa vers le IV^e siècle, il proscrivit peu à peu, au nom de sa morale, concubinage, polygamie, endogamie, adoption, divorce : autant de procédés qui dans l'empire romain avaient permis aux groupes familiaux sans héritier légitime de se reproduire et de se perpétuer (Duby dans Goody, 1985:6). Dès lors, les couples infertiles ne purent plus se créer d'héritier et léguèrent leur biens à l'Église (Goody, 1985). Celle-ci s'enrichit considérablement et parvint grâce à cette puissance financière à éliminer les mouvements religieux différents qui la concurrençaient. Quoiqu'il en soit, la monogamie sans possibilité de divorce devint le seul type de mariage possible et le resta durant quinze siècles traversant ainsi les époques économiques romaine, féodale, celle du capitalisme marchand de la Renaissance et de la monarchie absolue et finalement le premier siècle du capitalisme industriel et de l'impérialisme.

Cependant, deux mille ans après le début du christianisme, la France réintroduit la possibilité de la polygamie sous une forme proche de l'ancien *concubinatus* romain. Pourquoi? Non pour des raisons économiques, bien évidemment, mais parce que la résolution des problèmes de la polygamie romaine par la monogamie chrétienne stricte créa le problème des enfants *bâtards*. Après tant de siècles on en vint à oublier totalement que le concept d'enfant *bâtard* faisait partie des techniques destinées à éliminer la possibilité de la polygamie. On résolut le problème des enfants *bâtards* sans s'apercevoir, ou s'en vouloir s'avouer, qu'on réintroduirait ainsi la polygamie.

L'histoire de certaines institutions pourrait donc bien être déterminée par des débats éthiques sur lesquels il est impossible de trancher, avec le résultat que l'histoire pourrait se dérouler en forme de boucle. J'en vois la preuve dans la loi française de 1972 qui me semble être l'aboutissement de compromis faits au gré du temps et d'idées et de pressions sociales aussi diverses que contradictoires – une histoire qui serait la conclusion d'un très long cycle durant lequel on avança à tâtons, pour revenir deux mille ans plus tard à ce qui avait été proscrié en premier lieu.

Ce cycle de compromis commença après que l'Église parvint à interdire totalement divorces et remariages. Un fait s'imposa assez vite: proscrire la possibilité du divorce ne pouvait empêcher les couples de se désunir. Samuel Johnson, cité plus haut, le rappelait encore au XVIII^e siècle. L'Église

accepta donc très tôt un compromis : la séparation sans *dé-mariage* (l'Italie connaissait cette pratique voilà encore quelques années). Mais se séparer sans pouvoir divorcer entraîna des formes de relations encore plus condamnables d'un point de vue religieux que ne l'aurait fait une institution du *dé-mariage* et du *re-mariage*. Face à une Église entêtée et dogmatique, les sociétés civiles européennes, dont la France, n'avaient donc d'autre choix que de légaliser elles-mêmes le divorce, progressivement et avec précaution.

La possibilité d'une polygamie vraie resta cependant proscrite grâce, d'une part, à une distinction entre *mariage certifié* et concubinage et grâce, d'autre part, à l'attribution automatique du statut de *bâtard* aux enfants issus du concubinage. Mais récemment, on en vint à admettre que l'existence d'une caste d'*enfants humiliés ou de parias* posait des problèmes graves. Ce dilemme fut résolu lentement, mais on mit éventuellement fin à l'existence de la catégorie de l'enfant illégitime tout en espérant que les conséquences logiques de ce changement sur le statut du concubinage demeurent à jamais dans le non-dit. Pour cela, on différençia entre *mariage (certifié)* et *union libre*, entre famille *légitime* et famille naturelle – distinctions suffisantes pour mystifier les traditionalistes quant à la vraie nature de l'*union libre* et de la *famille naturelle*.

Que la réforme de, 1972 soit avant tout le produit d'un compromis sans principes réels est rendu manifeste par le statut qu'elle donne aux enfants naturels d'un homme marié ayant maîtresse. Dans le contexte français où les droits des enfants légitimes sont par définition égaux, donner à l'enfant de la maîtresse des droits de naissance absolument semblables à ceux des enfants de l'épouse légitime aurait rendu évident la légitimation de la polygamie, sinon en mot, en fait. Cinquante-cinq ans plus tôt, le Sénat avait déjà fait une observation à cet effet (Weill et Terré, 1983 : 679). Pour épargner une telle «horreur» à une société civile professant la monogamie depuis plus d'un millénaire, on fit donc des distinctions. Tout d'abord, le *mariage certifié* monogame serait valorisé et irait avec des droits pour l'épouse trompée par un mari infidèle (et vice versa), tandis que l'*union libre* irait sans obligation de fidélité entre conjoints et donc aussi sans droit aucun pour la maîtresse trompée ou abandonnée (*ibid.* 595, 1 ; Berthon et Hartwig, 1994:113). Deuxièmement, le législateur préserva pour le *mariage certifié* la plupart des droits et devoirs réciproques qui exis-

taient auparavant entre époux, mais il stipula que l'*union libre* ne comprendrait aucun de ces devoirs et droits, et en particulier aucun des droits de successibilité réciproque propres aux conjoints *certifiés* (Weill et Terré, 1983:593, 594 ; Berthon et Hartwig, 1994:128-130).¹² Troisièmement, nous l'avons déjà mentionné, on fit de l'enfant naturel adultérin un cas spécial en le privant d'une fraction des droits de naissance normaux dans le contexte d'un système d'héritage égalitaire. Cet enfant conserve donc un statut de *bâtard*, ou à tout le moins de *demi-bâtard* (ou faut-il créer le vocable d'enfant morganaïque?). Sur ce point, la loi va donc à l'encontre de son but : éliminer toutes formes de discrimination entre enfants naturels, naturels adultérins et enfants légitimes.

Pour compliquer, les droits de l'épouse adultère vis-à-vis de son enfant naturel furent distingués, au détriment de la femme, des droits masculins correspondants. Autrefois, l'homme pouvait désavouer un enfant de son épouse en fournissant des preuves d'infidélité, mais la femme ne pouvait désavouer la paternité du mari même si elle pouvait donner des preuves irréfutables de sa non-paternité à lui et de son infidélité à elle. Sa requête était irrecevable en droit, le père étant toujours par définition le mari de la mère, sauf, et seulement sauf, si le mari pouvait prouver le contraire. Le nouveau Code civil permet maintenant à l'épouse *certifiée* adultère de contester la paternité de son mari (Weill et Terré, 1983:560), mais, et c'est important, uniquement après qu'elle ait divorcé de ce mari, après qu'elle se soit re-mariée avec le géniteur de son enfant – le désaveu ne lui étant toutefois accordé que si elle souhaite légitimer son propre enfant adultérin pour établir en droit la filiation qui lie cet enfant à son amant plutôt qu'à son ex-mari (*ibid.*:561 ; 601). Autrement dit, la loi permet que les enfants des maîtresses d'un homme adultère comme le président Mitterrand, reçoivent son nom à lui et *entre* ainsi dans sa famille, tandis qu'elle interdit (*en l'absence de divorce et de désaveu*) à l'enfant adultérin *a matre* de recevoir le patronyme de sa mère ou de son géniteur et lui impose au contraire de prendre le patronyme du mari (*certifié*) de sa mère. Lorsque le président Mitterrand pratiquait une forme de polygynie morganaïque, la polyandrie correspondante n'était donc malheureusement jamais un moyen de revanche possible pour Mme Mitterrand, même du point de vue anthropologique anglo-saxon qui est ici le nôtre.¹³

Le texte de loi qui a été adopté est donc lui-même un objet «bâtard» puisqu'il laisse à l'enfant adultérin *a patre* le statut de *demi-bâtard* et qu'il confère à l'enfant adultérin *a matre* le curieux privilège d'être l'enfant légitime d'un *non-père* et le *non-enfant* de son vrai père. Il est encore «bâtard» en ce qu'il refuse aux conjoints de l'*union libre* des droits de successibilité réciproque – une disposition, qui vingt ans plus tard, commence à poser de graves problèmes aux législateurs (voir Berthon et Hartwig, 1994 : 97-141) : en effet, nombreux sont aujourd'hui les conjoints *libres* (dont le nombre n'a cessé de croître) qui se battent pour pouvoir hériter l'un de l'autre, comme mari et femme. Ils considèrent en effet que la vie en *union libre* devrait apporter aux conjoints les mêmes droits que le *mariage certifié*, comme elle le fait déjà pour les enfants.

La raison profonde pour laquelle l'enfant adultérin a conservé, aux yeux de la loi, un statut de *demi-bâtard* a déjà été clarifiée. Ajoutons que la législation a aussi voulu ménager la susceptibilité du conjoint certifié non-adultère (et des enfants légitimes) qui aurait pu croire, sur la foi du serment du mariage, que la monogamie exclue toute forme de mariages complémentaires et donc toute idée de segments familiaux additionnels pouvant venir à la succession (Weill et Terré, 1983:474, 1, 1 b ; 658 ; 658, 3). Mais ce n'est là que le corrélat de la raison première. Pourquoi a-t-on interdit à la mère adultère et à son amant de reconnaître leur enfant naturel? Cela dépasse l'entendement puisque dans le nouveau Code civil le mari adultère n'est plus sujet à un tel tabou avec sa maîtresse. Mais peut-être était-il encore culturellement impossible au début des années 1970 de concevoir qu'une Française puisse désirer un jour faire état dans sa famille de ce qu'elle est amoureuse d'un amant tout en continuant d'estimer son mari, et pourquoi pas, qu'elle puisse vouloir tirer fierté, publiquement, des diverses passions qu'elle suscite, à l'instar des femmes nayars polyandres de l'Inde du début du siècle dernier (voir Gough, 1959:26).

L'obligation de fidélité dans le mariage et sa non-obligation dans l'*union libre* est la plus belle illustration de la confusion humaine lorsqu'on doit décider de l'indécidable comme le cas se présente souvent en matière de culture. Alors que cette différence de droit était destinée dans l'esprit du législateur à conférer un plus grand prestige au mariage monogame *certifié*, c'est, ironiquement, cet aspect même de la loi qui permet aujourd'hui la

pratique (en *union libre*) du mariage polygame vrai. Mais, nous l'avons vu, le législateur ne pouvait guère faire autrement : s'il avait voulu permettre une seule union libre à la fois, il aurait recréé une nouvelle catégorie de bâtards.

La refonte générale des droits de naissance des enfants, opérée par la France, donne l'impression que les réformateurs n'ont pas su aller jusqu'au bout par crainte des changements culturels trop profonds et trop visibles qu'elle aurait apportés si elle avait été conduite à son terme ultime : soit l'élimination totale de la notion d'*enfant bâtard*. Certains juristes semblent avoir été conscients qu'y parvenir ouvrirait nécessairement la porte de la polygamie et, trop enfermés dans la morale occidentale, ils se sont refusés à franchir le Rubicon. C'était pourtant le prix qu'il fallait payer pour que tous les enfants naissent avec des droits égaux et pour que toutes les mères soient décemment traitées et honorées – maîtresses et conjointes *libres* comprises (on a tendance à penser qu'elles savaient ce dans quoi elles s'«embarquaient» et qu'elles ont ce qu'elles méritent, mais le mérite de l'exo-anthropologie est justement de révéler en quoi cette manière de penser provient d'un schème culturel qui aux yeux d'un *Autre* peut être insensée et inacceptable quant à la condition de la femme).

Quoiqu'il en soit, on voit combien le rythme de l'évolution des schèmes culturels peut différer de celui d'autres cycles historiques et procéder d'une logique qui lui est propre. Dans le cas présent la seule façon de sortir des contradictions émanants d'une solution adoptée voilà deux mille ans est de revenir en arrière et de reprendre des pratiques qui existaient avant le début de la réforme – réforme qui avait été précisément instituée pour éviter ce à quoi l'on revient aujourd'hui.

CONCLUSION

L'effet de connaissance produit par l'exo-anthropologie est issue d'un savoir toujours culturellement *positionné* et *disloqué*. Il est *positionné* en ce qu'il provient d'un réarrangement de l'ordre des parties de l'ensemble observé – d'une réorganisation faite en fonction des interrogations que suscite chez l'exo-observateur ce qui dans cet ensemble lui est le moins familier. Ce réarrangement est lui-même déterminé par l'écart culturel qui sépare son épistémè de celui de l'observé. Ce savoir est *disloqué*, car la restructuration opérée sort les parties de l'ensemble de leur place normale et leur attribue des poids différents de ceux qu'elles ont

dans la vie de l'observé. Le haut s'y retrouve en bas, le bas sur le côté, l'avant à l'arrière, rendant de cette manière visible ce qui autrement serait demeuré caché et invisible. C'est ce qui conduit un penseur africain comme Maillu à ne retenir de notre système de mariage que ce qui lui est étranger, ce qui l'interroge et le surprend lui : notre non-acceptation de la polygamie, ou plutôt son rejet, et la catégorie d'*enfant bâtard* qui en résulte. Poussée à son terme, la logique de Maillu le conduirait à réorganiser le classement des sociétés en fonction des *bâtards* qu'elles produisent : *bâtards a patre, a matre, a patre et a matre, demi-bâtards a patre, etc.* Sa tâche d'exo-anthropologue consisterait à dépeindre les systèmes de mariage non pour eux-mêmes, tels qu'ils se donnent à voir, mais dans les termes des systèmes de légitimité/illégitimité des naissances qui leur sont accessoires... Mais, c'est aussi pourquoi l'anthropologue dont la culture est monogame fait grand cas de la polygamie et déforme la réalité des sociétés qui la permettent en les classant comme polygames (alors qu'elles sont principalement monogames) par opposition aux sociétés qui ne la permettent pas et qu'il appelle monogames (alors que ces sociétés pratiquent elles aussi la polygamie mais en refusant de se l'avouer). En procédant ainsi, l'ethnologue ne perçoit pas, qu'à l'instar de Maillu, il ne retient de l'*Autre* que le trait culturel qui l'intrigue le plus, lui, l'observateur étranger. Il finit ainsi par réifier ce qu'il observe dans les termes de ce qui le surprend et par présenter de l'*Autre* un tableau qui s'apparente à une forme cubiste et non à de la peinture réaliste: il donne une position d'avant-scène à la polygamie, alors qu'elle n'était pour l'observé qu'un accessoire du système. Sachant sa propre société principalement monogame, mais également assez sage pour accepter les unions polygames, l'observé s'étonne, à la lecture de l'ethnographie, du trait culturel retenu comme marquant. Il est interpellé par la dislocation que fait un observateur étranger d'une pratique et d'une politique sociales qui allaient de soi. Le regard de cet étranger le force alors à s'interroger et à porter sur cet *Autre* qu'est pour lui l'observateur, ou plutôt sur sa culture, un regard tout aussi exo-anthropologique et distant. *Et c'est précisément de cette confrontation de perceptions différemment disloquées et différemment positionnées que naît la connaissance anthropologique la plus décapante.*

Ainsi, au terme de cette étude, une féministe occidentale pourra continuer à affirmer que les sociétés qui permettent la polygynie sont injustes pour les femmes (si elles excluent, par exemple, la

polyandrie). Elle ne pourra plus cependant proposer comme solution la monogamie stricte à l'européenne sans avertir que, d'un même point de vue féministe, ce système produit inévitablement des injustices graves pour un grand nombre d'enfants et pour leurs mères (des femmes, elles aussi). Dans les sociétés occidentales, lorsque certains voudront mettre un terme à ce qu'ils considèrent comme des injustices produites par la catégorie d'*enfants bâtards*, ils sauront que le remède consiste, entre autres choses, à accepter qu'un peu de polygamie vraie puisse se produire en retour.

Bien avisés étaient, avant qu'on les colonise, certains peuples tels les Athapaskan Tutchone du Yukon avec lesquels je travaille. En matière de *matrimonium*, ils échappaient à tout «intégrisme» en acceptant que polygynie, polyandrie et monogamie soient dans une même société des options légitimes et concurrentes. Et si leur antique refus d'opter pour une option ou une autre évoque la postmodernité, il en est bien ainsi.

Dernier point important et crucial. Les conclusions qui viennent d'être tirées dépendent entièrement de la définition anglo-saxonne du mariage. Aurait-on pu déceler les possibilités de mariages polygames introduites par la refonte du droit français relatif aux enfants illégitimes en se fondant sur la théorie de l'alliance? Serions-nous parvenus, comme Paul Rabinow nous y invite, à montrer en quoi la constitution de la réalité est tout aussi culturellement contingente et arbitraire dans un pays occidental qu'elle l'est chez les *Autres*? Absolument pas, car les auteurs de la réforme de 1972 ont introduit dans la loi une disposition qui est mineure du point de vue anglo-saxon adopté ici, mais qui est fondamentale si le mariage est principalement conçu comme une *alliance entre groupes*. Cette disposition, qui peut facilement passer inaperçue, stipule que dans l'*union libre* les père et mère d'un homme ou d'une femme ne sont pas les beau-père et belle-mère du conjoint *libre* de cet homme ou de cette femme (Weill et Terré, 1983 : 590). Par extension, l'ensemble des parents d'une conjointe *libre* ne sont pas des alliés pour son conjoint et vice versa. Si l'on fait primer la perspective de la théorie de l'alliance, ce point de droit interdit donc, tant à l'analyste qu'à l'indigène, de traiter l'*union libre* comme une *alliance* matrimoniale véritable et *a fortiori* les unions *libres* concurrentes comme des mariages polygames vrais. Pourquoi en va-t-il ainsi? Probablement parce que la théorie de l'alliance est dans le contexte français une problématique endotique

calquée sur le modèle indigène français du mariage. Comme les auteurs de la réforme de 1972 pensaient forcément dans les termes de ce modèle (même s'ils n'en connaissaient pas nécessairement ses expressions théoriques), ils ont créé *dans le cadre de ce modèle* le petit détail juridique qui fournit aux indigènes et à leurs élites intellectuelles un moyen de s'opposer à ce qu'on parle de polygamie officielle chez eux. Cependant cette parade ne vaut que *dans ce cadre seulement*. En effet, comme nous l'avons constaté en nous plaçant d'un point de vue un tant soi peu étranger, celui des Anglo-Saxons par exemple, la réalité de l'union libre contemporaine à la française se présente tout autrement.

Nous sommes donc à nouveau confrontés à la valeur heuristique de la perspective exotique en anthropologie. Mais ceci introduit en même temps un problème fort différent. Quel statut accorder à l'anthropologie si ses diverses théories produisent des vérités opposées à propos d'un même objet? Celui de la science? À ce terme, on imagine aisément qu'une question aussi difficile doit être réservée à un autre essai.

Notes

1. L'idée de cet essai date de 1972 époque à laquelle je lisai pour la première fois l'article de Kathleen Gough (1959) sur les Nayars de l'Inde et la définition du mariage. À la lecture de ce texte je me rendis compte que la loi sur les nouveaux droits des enfants naturels que la France venait d'adopter permettait indirectement, du point de vue anglo-saxon de Gough, des mariages polygames entre Français. Je m'en suis alors entretenu avec Mme Gough, mais des contretemps nous interdirent de conclure notre discussion. Le présent texte incorpore néanmoins certaines des suggestions qu'elle m'a faites. Mes remerciements à Chantal Collard et à Christine Jourdan pour leurs critiques constructives et à Sophie Lanctot pour une lecture attentive qu'elle a fait du texte.

On verra que cette analyse oppose les pratiques conjugales non officielles des Occidentaux et en particulier des Français à la codification à laquelle ces pratiques ont été soumises, d'abord par le droit canon et ensuite par le Code civil. Elle semble en cela se rapprocher des préoccupations épistémologiques exprimées par Pierre Bourdieu dans sa théorie de la pratique (1972, 1986). En réalité il en va tout autrement, bien que je sois par ailleurs en plein accord avec Bourdieu sur la question des problèmes que soulève la disjonction entre l'univers de certains observés (fluide, vague et indéterminé résultant d'un habitus et non d'un code) et la représen-

tation légaliste qu'en donne l'exo-anthropologue dans ses écrits (l'habitus y dévient un ensemble de règles inconscientes aussi déterminantes et rigides que celles d'un code légal – une défiguration de la réalité de l'observé qui se trahit par des phrases telles que «la coutume dicte...» alors que cette dernière est en réalité constamment ré-ajustée au cas par cas).

Le problème soulevé par Bourdieu porte principalement sur l'incompréhension que l'anthropologue venant d'une société à usages hautement codifiés manifeste dans son observation de la praxis des sociétés où peu de choses sont réellement codifiées (chez les Berbères par exemple). Voir cependant dans Jeffrey Alexander (1995: 128-194) les apories où conduit l'opposition entre habitus et cod. «Polygamie à la française...» porte au contraire sur une société où des normes sont continuellement produites et explicitées par le droit et la jurisprudence et l'article soumet cette codification à une exo-lecture à partir du point de vue d'une autre société qui elle aussi codifie explicitement mais différemment. En fait, cet essai particulier n'a de commun avec Bourdieu qu'un seul point: une observation objective faite de l'extérieur transfigure si on n'y prend garde la réalité de l'observé. Pour le reste il s'éloigne de la théorie de la pratique en ce qu'il reconnaît une valeur heuristique aux ambiguïtés de l'interaction entre individus de cultures différentes et aux transfigurations des faits qui en résultent — ceci tant pour l'observateur que pour l'observé.

2. Citation originale: «*The Problematic simultaneity of different, conflicting, and contradictory forms of consciousness*» (Fabian, 1983: 146).
3. Pour Goody (1985) les catégories de maîtresses et d'enfants bâtards ont été imposées par l'Église pour que les couples sans enfants meurent sans les héritiers légitimes que leur auraient donnés des concubines à la romaine et pour que l'Église puisse ainsi recevoir des legs de plus en plus nombreux. Parmi les autres institutions ayant servi à la même fin on devrait compter la proscription de l'adoption, du divorce, et de l'endogamie, etc. Résumé à sa plus simple expression l'argument semble gros, mais voir Goody. Si cet argument est juste, il interdit d'interpréter les lois relatives à la proscription de la polygamie comme étant destinées, ainsi qu'on l'affirme parfois, à protéger l'héritage des enfants et des épouses. Ou bien ce droit vise essentiellement à donner à l'Église le moyen de retirer aux familles le plus grand nombre d'héritages possibles au profit de l'Église, ou bien il est réellement censé protéger familles et lignages, mais pas les deux à la fois.
4. Citation originale: «In the Whiteman's world, tradition and law, when a husband wants a second wife, he divorces his first wife in order to clear the

ground for the second wife. If he wants a third wife, he divorces the second to make way for the third, and so on. And the White woman engages in polyandry by divorcing her first husband to marry the second; divorcing the second to marry the third, and so on» (Maillu, 1988:29).

5. Citation originale «It is so far from being natural for a man and woman to live in a state of marriage, that we find all the motives which they have for remaining in that connexion, and the restraints which civilized society imposes to prevent separation, are [sic] hardly sufficient to keep them together... [In the absence of society], when the man sees another woman that pleases him better, he will leave the first» (Samuel Johnson dans G. B. Hill (dir.), 1934, vol. 2, p. 165, March 31, 1772).
6. La terminologie de certaines langues inuit comprend des termes spéciaux pour désigner les ex-époux ou épouses; la nôtre ne le fait pas, mais peut-être le devrait-elle.
7. Citation originale: «Marriage is a relationship established between a woman and one or more other persons, which provides that a child born to the woman under circumstances not prohibited by the rules of the relationship, is accorded full birth-status rights common to normal members of his society or social stratum» (Gough, 1959:32).
8. Pour les dispositions du code civil et de la jurisprudence, je me fonde sur le manuel de droit de Weill et Terré intitulé Droit civil: les personnes, la famille, les incapacités (1983). Pour les termes de la loi de 1993, je renvoie à Maîtres Berthon et Hartwig (1994).
9. Pour ce manuel de droit, les références sont celles des numéros des paragraphes.
10. Il s'agit là d'un nouvel objet de recherche fascinant pour des exo-anthropologues en quête de terrain exotique dans leur propre société, mais c'est un sujet que je laisse à d'autres, redoutant la complexité de l'analyse pour les variantes de la culture européenne où des traditions différentes (voir Augustins, 1989) et une plus grande liberté de tester (voir Todd, 1990, 1994) peuvent facilement contredire les droits promulgués par le législateur ainsi que leurs effets indirects.
11. Citation originale: «Whoever does not hate his father and mother, wife and children, brothers and sisters, yes, even life itself, cannot be my disciple» (Luc, 14 : 26).
12. Notons en passant que l'absence de droit d'héritage réciproque entre conjoints libres ne retire pas à l'union libre son caractère de mariage puisque le critère des droits liant les époux est écarté par les

Anglo-Saxons, pour des raisons comparatives, de ce qui définit le mariage de la façon la plus universelle.

13. Heureusement, cela ne l'a pas empêché de vivre elle aussi «ce que la vie lui a offert», comme elle l'a récemment affirmé avec un brin d'humour dans une interview en réponse à une question sur les frasques de son célèbre mari (on espérait pas moins de cette femme tranquille et forte qui a également continué à aimer et à estimer son mari).

Références

ABU-LUGHOD, L.

- 1991 *Writing against Culture, Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard G. Fox (dir.), Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press: 137-162.

ALEXANDER, J. C.

- 1995 *The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu, Fin de siècle social theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Jeffrey C. Alexander, Londres: Verso: 128-217.

AUGUSTINS, G.

- 1989 *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre: Société d'Ethnologie (Université de Paris-X-Nanterre).

BERTHON et HARTWIG, Maîtres

- 1994 *Les droits du couple: mariage et union libre*, Numéro spécial de *Que choisir: Revue publiée par l'Union Fédérale des Consommateurs* (France), janvier/février 1994.

BOURDIEU, P.

- 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz.
- 1986 *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64: 5-19.

DUBY, G.

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

FABIAN, J.

- 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New-York: Columbia University Press.

GOODY, J.

- 1985 *L'évolution de la famille et du mariage en Europe* (Préface de George Duby), Paris: Armand Colin.

GOUGH, K. E.

- 1959 *The Nayers and the Definition of Marriage*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89: 23-34.

HILL, G. B. (dir.)

- 1934 *Boswell's Life of Johnson* (révisé par L. F. Powell), Oxford: Clarendon Press (6 volumes).

LASCH, C.

- 1978 *The Culture of Narcissism: American Life in a Age of Diminishing Expectations*, New-York: Norton.

LEGROS, D.

- 1988 *A propos des bandes patrilocales: illusions théoriques et réalités ethnographiques*, *Journal de la Société des Américanistes*, 74: 125-161.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1983 *La famille* [1956], *Le regard éloigné*, Claude Lévi-Strauss, Paris: Plon: 65-92.

MARCUS, G. E. et M. M. J. FISCHER

- 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.

MAILLU, D. G.

- 1988 *Our Kind of Polygamy*, Nairobi: Heineman Kenya.

MOFFAT, M.

- 1992 *Ethnographic Writing about American Culture*, *Annual Review of Anthropology*, 21: 205-229.

MURDOCK, G. P.

- 1949 *Social Structure*, New-York: Macmillan.

PAGELS, E.

- 1995 *The Origin of Satan*, New-York: Random House.

RABINOW, P.

- 1986 *Representation and Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Clifford J. et G. Marcus (dirs), Berkeley: University of California Press: 234-261.

ROSALDO, R.

1993 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis, With a New Introduction*, Boston, Mass.: Beacon Press [2ième édition].

SAHLINS, M. D.

1994 Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History, *Assessing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (dir.), New-York: McGraw-Hill: 377-395.

1995 "Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience, *Plenary Session, 22nd Annual Meeting of the Canadian Anthropological Society/Société Canadienne d'Anthropologie*, Montréal, May 27-29.

SAINT AUGUSTIN

1958 *The City of God* [413-426 A.D.], Garden City, N.-Y.: Image Books, Doubleday.

TODD, E.

1990 *L'invention de l'Europe*, Paris: Le Seuil.

1994 *Le destin des immigrés: assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris: Le Seuil.

WEILL A. et F. TERRÉ

1983 *Droit civil: Les personnes, la famille, les incapacités*, Paris: Dalloz (Jurisprudence Générale Dalloz).

