

@

**Marcel GRANET**

**CATÉGORIES MATRIMONIALES  
et  
RELATIONS DE PROXIMITÉ  
DANS LA CHINE ANCIENNE**

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,  
collaborateur bénévole  
Courriel : [ppalpant@ugac.ca](mailto:ppalpant@ugac.ca)

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"  
fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi.  
Site web : <http://classiques.ugac.ca>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.  
Site web : <http://bibliotheque.ugac.ca>

## **Catégories matrimoniales et relations de proximité** dans la Chine ancienne

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,  
collaborateur bénévole,  
Courriel : [ppalpant@uqac.ca](mailto:ppalpant@uqac.ca)

à partir de :

### **CATÉGORIES MATRIMONIALES ET RELATIONS DE PROXIMITÉ DANS LA CHINE ANCIENNE, par Marcel GRANET (1884-1940)**

Annales sociologiques, collection de l'Année sociologique, série B,  
fascicules 1-3, 1939. Librairie Félix Alcan, Paris, 254 pages.

Police de caractères utilisée : Verdana, 11 9 et 8 points.  
Mise en page sur papier format Lettre (US letter), 8.5"x11".

Édition complétée le 23 juillet 2007 à Chicoutimi, Québec.

**Catégories matrimoniales et relations de proximité**  
dans la Chine ancienne

# TABLE DES MATIÈRES

[\[Préambule\]](#)

I. — [REMARQUES PRÉLIMINAIRES](#)

II. — [LE SYSTÈME TRADITIONNEL DES PROXIMITÉS](#)

1. [Les proches internes](#)

Communauté de nom et communauté de culte. — Double aspect des règles concernant les empêchements au mariage. — Mesure de la proximité. Système des catégories de deuil. — Tableau des catégories de proximité. — Principes de la proximité à l'intérieur d'un groupe cultuel. — Degrés et étages.

2. [Les proches externes](#)

Proches internes et proches externes. — Le système des appellations. — A quelles conditions un régime d'équivalences entre générations peut-il fonctionner ? — Horreur de l'obliquité et principe de la constance des appellations.

III. — [FORMES ARCHAÏQUES DU SYSTÈME DES PROXIMITÉS](#)

1. [Fraternités et dynasties agnatiques](#)

Nouveauté du pouvoir paternel. — Cercles de proximité. — Cousinages et fraternités. — Recul du statut communautaire. — Empiètements du principe dynastique.

2. [Le régime des proximités verbales](#)

Statuts, rangs et appellations. — Appellations personnelles et indicatifs de génération. — Indicatifs de génération et indicatifs de destination matrimoniale. — Obligation exogamique et prédestination matrimoniale.

3. [Les compétitions entre « noms »](#)

Pérennité théorique des « noms » et des systèmes d'alliances. — Rayonnement du « nom » et recrutement des clientèles. — Esprit de bande, démesure et conventions de jeu. — Utilisations indiscrettes des pratiques compensatrices.

4. [Régime d'équilibre entre les générations et les « voisinages »](#)

Essence et terroir. — La séparation des sexes. — Division en quatre catégories et système du chassé-croisé.

# Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

## IV. — LE SYSTÈME DES RETOURS DIFFÉRÉS

1. Alliances à sens unique
2. Disposition en circuit et liberté de manœuvre

Solution chinoise et solution australienne. — Complication du système de cohésion.

@

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Je me propose de montrer que, dans l'ancienne Chine, pour ce qui est du mariage, ou, tout au moins, de certains mariages, les choses se passaient comme si les individus se trouvaient répartis en catégories indicatives de leur destin matrimonial.

Cette théorie, qui permet seule, me semble-t-il, d'interpréter aisément diverses traditions ou coutumes importantes, se ramène à une double thèse : 1° Certaines habitudes chinoises impliquent que les membres des groupes qui s'alliaient par mariage, étaient répartis en huit catégories ; 2° Les usages impliquant cette répartition ont succédé à un système archaïque d'alliance (caractérisé par ce qu'on appelle *le mariage entre « cousins croisés »*), tout se passant alors comme si les membres des groupes alliés se distribuaient en quatre catégories.

Les *catégories matrimoniales* de l'ancienne Chine rappellent, au moins par leur nombre, les classes *matrimoniales* des indigènes de l'Australie actuelle. Ceux-ci, dans les tribus où se pratique *le mariage entre « cousins croisés »*, se répartissent en quatre classes, et en huit classes dans celles où ce système d'alliance est abandonné. Il est généralement admis que l'organisation en huit classes a toujours été précédée par une organisation en quatre classes.

On connaît l'intérêt que sociologues et ethnographes ont porté au système australien des classes matrimoniales. La comparaison des organisations en quatre et en huit classes a servi non seulement à discuter (en la liant au problème de l'exogamie) la question des formes premières de *la prohibition de l'inceste*, mais encore à prendre parti (en la liant au problème de l'antériorité du principe utérin ou du principe agnatique) sur la thèse du recrutement de la parenté commandé, dans ses formes premières, par *un principe unilatéral de*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*filiation*. L'importance des questions débattues est capitale pour l'histoire de la famille et du mariage, mais les faits utilisés dans la discussion risqueront d'être estimés assez minces (par ceux au moins qui se refusent à accorder aux choses australiennes une sorte de primauté) tant que le système des classes observé en Australie pourra apparaître comme une curiosité ethnographique limitée à une civilisation isolée et de masse assez faible. Peut-être le débat prendrait-il plus d'intérêt si l'on devait reconnaître qu'une civilisation aussi massive que la chinoise a connu jadis des usages impliquant une répartition en catégories matrimoniales.

Je vais essayer d'établir que tel est bien le cas. — Mais (si j'ai raison) on va voir que les faits chinois invitent à envisager les questions débattues d'un point de vue assez différent. Ils ne conduisent nullement à imaginer que l'organisation de la parenté a été d'abord régie par un principe *unilatéral* de *filiation*. Ils ne poussent pas non plus à penser que les habitudes, en matière matrimoniale, ont été d'abord dominées par la volonté d'*interdire*, en vertu de certaines règles de filiation, certains mariages. Ces habitudes apparaissent comme l'expression d'une tendance à régler la *circulation* de ces prestations particulièrement efficaces que sont les prestations de femmes, de manière à obtenir des *retours* réguliers favorables au maintien d'un certain équilibre entre groupes traditionnellement associés.

En bref, pour indiquer tout de suite le sens de mes conclusions, je ne crois pas que les Chinois se soient donné des règles impérieuses et d'esprit négatif ; ils n'ont pas cherché à développer tout un système de tabous et de contraintes : ils ont obéi à des usages qui, dès le principe, ne répondaient qu'à des intérêts *positifs*, et dans lesquels *la part du jeu* s'est accrue aussitôt que la structure sociale, du moment qu'elle se compliquait, devenait susceptible de plus de souplesse. Ce ne sont pas des *interdictions aggravées délibérément* qui expliquent,

## **Catégories matrimoniales et relations de proximité** dans la Chine ancienne

en Chine, le passage du système des quatre catégories matrimoniales au système des huit catégories. Dans ces deux systèmes se sont successivement traduits *les commerces habituels* nécessaires à la cohésion de groupes qui, sans chercher à rompre de vieilles solidarités, arrivent cependant, dès que leur association prend une forme plus complexe, à augmenter leur liberté de manœuvre.

@

# Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne



## REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Je viens d'indiquer comment le problème traité se présente en fin d'étude : au moment où on peut en formuler la solution, celle-ci semble comporter quelques corollaires d'un intérêt, assez large. Au point de départ, cependant, le problème se présente indépendamment de toute question d'ordre théorique : il apparaît, en lui-même, comme un problème de fait — directement posé par un détail de la technique rituelle. D'où, peut-être et si l'on prend quelques précautions, la possibilité d'en chercher, de manière très objective, la solution.

*Les Temples seigneuriaux des Ancêtres dans la Chine féodale sont remarquables par une disposition symétrique assez particulière, à savoir ce qu'en termes indigènes on nomme « l'ordre tchao mou ». Comment s'explique cette symétrie ?*

Tel est le problème initial : problème de détail, problème de fait. Mais on va voir tout de suite qu'il ne s'agit pas d'une simple question d'architecture : la symétrie particulière dont on voudrait rendre compte est imposée par des règlements d'ordre juridique ou religieux. — Ces règlements se présentent comme liés à un vaste ensemble d'usages. Cependant, ce que les Chinois appellent « l'ordre *tchao mou* » revient, pour l'essentiel, aux règles suivantes :

A) Les tablettes représentant les ancêtres agnatiques doivent être disposées en DEUX rangées dites l'une *tchao* et l'autre *mou* ; et 1° EN AUCUN CAS les tablettes de proches appartenant à deux générations consécutives (père et fils, oncle et neveu) ne peuvent être disposées dans la même rangée [si le père ou l'oncle sont classés dans la rangée *tchao*, le fils ou le neveu devront appartenir à la rangée *mou*] ; 2° tous les membres d'une même génération (frères aîné et cadets) doivent —



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

en principe — être classés, *eux et leurs femmes* (femmes d'aîné et de cadets), non seulement dans la même rangée (*tchao* ou *mou*), mais sur un même étage de la rangée.

B) Certaines familles nobles n'ont le droit de conserver (tout au moins dans des chapelles distinctes) que les tablettes des aïeux des deux générations les plus récentes qui sont l'une *tchao* et l'autre *mou*. En ce cas, les rangées *tchao* et *mou* ne comprennent chacune qu'un étage, celui du père (et des oncles), celui du grand-père (et des grands-oncles). Au contraire, dans les familles seigneuriales, les rangées *tchao* et *mou* se subdivisent, chacune en DEUX étages et, 1° EN AUCUN CAS, le Temple d'une maison seigneuriale ne peut contenir plus de DEUX étages de tablettes dans chaque rangée, les tablettes des aïeux plus anciens que le trisaïeul devant toutes être placées, confondues dans un coffre de pierre, auprès de la tablette du Fondateur de la maison seigneuriale. [(Si nous désignons par I le chef de culte) l'une des deux rangées contiendra les tablettes des aïeux de la génération du trisaïeul (V) et celles de la génération du grand-père (III), et l'autre rangée les tablettes des aïeux de la génération du bisaïeul (IV) et celles de la génération du père (II), toutes les tablettes des ascendants agnatiques étant, en principe, accompagnées par les

V	IV
III	II

*tablettes de leurs femmes*. Chaque rangée *tchao* ou *mou* ne contiendra donc que des proches qui sont, les uns par rapport aux autres, dans le rapport de petit-fils à grand-père, les femmes étant, les unes par rapport aux autres, dans le rapport de petite-bru à mère de beau-père] ; 2° bien que les aïeux d'une maison seigneuriale doivent, EN PRINCIPE, avoir leurs tablettes rangées à un même étage quand ils appartiennent à la même génération, certaines exceptions sont prévues ; quand la tablette d'un proche se trouve ne pouvoir figurer à

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

l'étage réservé à la génération de ce proche, une règle impérieuse impose de la classer avec les tablettes de la génération des grands-parents. [Une tablette qui devrait figurer en II ne pourra, en cas d'empêchement, figurer qu'en IV, une tablette qui devait figurer en III ne pourra figurer qu'en V.]

Ainsi ( $\alpha$ ) à la distinction, *première* et absolue, entre proches *tchao* et *mou*, qui témoigne d'une opposition *essentielle* entre membres de deux générations consécutives (pères et fils), s'ajoute ( $\beta$ ) une distinction, *seconde* et non pas absolue, entre grands-pères et petits-fils ; elle atteste que, si le petit-fils doit être rapproché du grand-père, il suffit cependant qu'il figure dans la même *rangée* que celui-ci : il doit, en certaines circonstances, être rapproché non du grand-père, mais du trisaïeul.

$\alpha$ ) De l'opposition *essentielle* entre pères et fils, on peut (surtout si l'on tient compte, comme je l'ai fait ailleurs, de nombreuses données symétriques que fournissent mythes et rites) conclure que *la filiation agnatique n'a point été en Chine le principe premier de la parenté*.

$\beta$ ) Cependant, si l'on ajoutait que la parenté s'est recrutée d'abord en vertu d'un principe utérin, on expliquerait bien l'opposition entre pères et fils que « l'ordre *tchao mou* » rend manifeste, tout aussi bien que le rapprochement des grands-pères et des petits-fils, mais on ne rendrait point compte du fait qu'il convient, en certains cas, de faire une distinction entre grands-pères et petits-fils. En effet, dans un système utérin — du moins quand existe une division du groupe en deux sections (ou phratries), ou quand on se marie entre « cousins croisés », — le grand-père et le petit-fils agnatiques appartiennent nécessairement au même sous-groupe : pour quelle raison conviendrait-il de les distinguer ?

Si l'organisation du Temple ancestral ne faisait qu'opposer les membres de deux générations consécutives (bipartition simple d'une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

section exogame), il suffirait pour l'expliquer de supposer que les Chinois ont d'abord admis la filiation utérine, tout en pratiquant le mariage entre « cousins croisés » — ce qui correspondrait à une division en *quatre* « *classes matrimoniales* » (deux par groupe exogame). Or, à la première bipartition semble s'ajouter une bipartition secondaire. Celle-ci ne correspond-elle pas à quelque chose qui puisse être comparé à une organisation en « *huit classes* » ? Telle est l'hypothèse qu'il s'agit de vérifier.

@

Pour vérifier cette hypothèse, je vais être obligé de poursuivre une longue enquête à travers l'Histoire. — Les documents historiques, quand on les questionne, répondent avec moins de docilité que des indigènes soumis à l'enquête sur le terrain — et ceci n'est point un désavantage. Que ces documents ne se prêtent point trop à répondre comme on le voudrait, c'est tant mieux. Mais c'est tant pis, lorsque, incomplets, ils ne répondent pas là où il le faudrait. Je ne vais disposer que de faits enregistrés au gré des hasards historiques, faits fragmentaires et, qu'aucune enquête directe ne peut venir compléter. Avant d'aborder de front le problème, je devrai, pour réunir les observations qui permettront de le bien situer, procéder, si je puis dire, à l'aide d'expérimentations indirectes. Je procéderai en examinant la fortune d'un lot d'usages que la tradition chinoise présente comme liés à l'institution de « l'ordre *tchao mou* ». Ce ne sera pas un questionnaire dirigé, mais l'histoire même d'une série de faits institutionnels qui éclairera la signification de ces faits et renseignera objectivement sur leur degré d'importance. Le problème que je veux traiter offre en lui-même quelque intérêt. Son intérêt principal tient peut-être au fait que, par chance, on peut arriver à le résoudre avec quelque rigueur, du moins si l'on prend certaines précautions méthodiques — sur lesquelles je dois insister.

Le point de départ est une certaine disposition symétrique des tablettes dans les Temples ancestraux. Tant dans les dispositions rituelles que dans les arrangements mythologiques, rien (on le sait, je pense) n'a plus d'importance que les faits de symétrie et rien plus de signification. Au reste, c'est à l'institution de « l'ordre *tchao mou* » que les Chinois rattachent un grand nombre de règles traditionnelles. *Elles concernent les sacrifices, le deuil, l'arrangement des cimetières, les assemblées familiales, le droit de succession, les limites et les degrés de la parenté, le système des appellations, tant entre parents qu'entre alliés, ainsi que — prenons-en note — les réunions matrimoniales et le conubium.* En bref, l'opinion indigène affirme une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

connexion entre « l'ordre *tchao mou* » et un ensemble de coutumes si vaste qu'il correspond à peu près à ce que nous appellerions le droit de la famille et le droit du mariage. D'autre part, si les Chinois rattachent à l'institution de « l'ordre *tchao mou* » tant de coutumes fondamentales et durables, ils attribuent à cette institution l'antiquité la plus haute. Elle leur est venue des Fondateurs de la civilisation nationale. Ils la vénèrent donc, ne cessant de répéter qu'elle est l'œuvre des Anciens Sages. Ils n'ont pas à l'expliquer. Elle s'explique d'elle-même par les heureux effets des règles qui s'y rattachent et dont la plupart n'ont pas cessé d'être respectées. Pour nous, nous cherchons une explication. Nous ne la trouverons ni dans la date (hypothétique) de l'institution, ni même (ou surtout) dans les heureux effets des usages affirmés connexes. Mais nous voilà avertis : pour traiter un problème limité dans son objet, nous aurons à examiner et à suivre dans un long développement historique un lot très varié de coutumes et de traditions.

A qui cherche la solution d'un problème de fait, le devoir s'impose de procéder à une revue complète des groupes de faits, et, dans chaque groupe, de tous les faits. Pareille revue devra différer entièrement de ces énumérations copieuses, grâce auxquelles les amplifications dialectiques d'une thèse construite idéologiquement sont habillées de tout un luxe de références. On constate trop souvent, en pareil cas, que l'amas de références qui voudrait se présenter comme un système de faits, ne correspond qu'à un arrangement de fiches. Il est connu, pourtant, que faits et documents ne conservent ni valeur concrète, ni force probante si on les exténue ou les fausse par des sélections hâtives qui préparent des regroupements artificiels. Les faits ne demeurent des faits que tant qu'on n'a pas disjoint les ensembles documentaires qui laissent apparaître leurs interdépendances et leurs imbrications. Certes, si on les transforme en « faits de fichiers », c'est-à-dire en rubriques abstraites, ils pourront, au gré de chaque auteur, être utilisés à toutes fins. Mais si l'auteur peut alors donner l'illusion qu'il prouve une thèse, il est certain qu'il arrive tout au plus à exemplifier son opinion. Éviter les sélections arbitraires que risque d'imposer à tout observateur — historien ou ethnographe — le système d'opinions explicites ou implicites qui lui est particulier, est un devoir premier — facile en l'espèce à remplir : je n'aurai pour cela qu'à partir des groupements de faits tels qu'ils se présentent dans les traditions indigènes. Je ne suppose pas que ces groupements traduisent nécessairement des connexions profondes. Ils ne font que traduire des interprétations habituelles. Et toute interprétation, même indigène, même traditionnelle, même constante, ne peut être, dès l'abord, tenue pour explicative. Mais, en partant du groupement indigène des faits, j'aurai moins de chances de pécher par paresse psychologique ou suffisance sociologique. Je ne viderai pas, dès le début, chaque fait de son sens, en le classant, au risque de le mal décrire, dans telle ou telle rubrique de sciences à leur début et qui

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

ne sont encore que des programmes de sciences. Je n'introduirai pas de préoccupations européennes, momentanées, dans l'analyse de faits chinois susceptibles de me renseigner sur des réalités sociales et des états mentaux que j'ai à *reconnaître* et ne puis avoir la prétention d'identifier tout de suite. — Une conséquence dont je m'excuse est que le désir d'employer, pour la description, des formules objectives m'amènera à abandonner certaines expressions consacrées dans l'usage des ethnographes.

En partant des groupements quasi naturels de faits que signalent les traditions indigènes, j'aurai quelque chance de procéder à des revues qui ne seront pas trop incomplètes. Bien que l'institution de « l'ordre *tchao mou* » remonte à l'antiquité, je ne pourrai me contenter d'envisager les coutumes et les traditions connexes ni, *uniquement*, sous leurs aspects anciens, ni, *d'abord*, sous ces aspects. Un fait ne doit pas être soustrait du système dans lequel il s'agence ; de même, les agencements de faits ne doivent pas être considérés indépendamment du mouvement qui entraîne l'ensemble d'une civilisation. Pour discerner les connexions les plus profondes, le moyen le plus sûr est de considérer les groupes de faits, tant séparément que dans leur ensemble, en observant les variations des détails et des agencements et en notant les concordances et les discordances de ces variations. Il est, naturellement, hors de question d'essayer de tracer les diverses courbes de façon continue. Il suffira, pour une bonne expérimentation, de noter les variations aux moments privilégiés où un à-coup s'est produit dans le mouvement qui entraînait la civilisation chinoise : fondation de l'unité impériale, édification d'un État républicain moderne. Nulle comparaison ne sera plus profitable que celle des états successifs par lesquels ont simultanément passé en Chine les institutions présentées comme connexes, car nulle part la comparaison n'est plus justifiée. Si importants qu'aient pu être dans l'histoire chinoise à-coups ou révolutions, une continuité et une indépendance, relatives sans doute, mais plus grandes et plus certaines que partout ailleurs, signalent assurément la civilisation chinoise. Cette civilisation, même avant de s'étendre largement, était entourée de civilisations parentes et même proches parentes. Il est donc possible d'élargir le domaine des comparaisons, sans manquer pour cela à la règle de l'unité du champ d'observation. — Je ne me priverai point de ce secours, mais j'éviterai cependant que les rapprochements auxiliaires viennent masquer l'intérêt premier d'une enquête qui porte, par chance, non pas uniquement sur une coupe statique de faits institutionnels, mais sur la fortune d'un système d'habitudes sociales.

Au cas où il apparaîtrait que les habitudes dont les traditions chinoises affirment la connexité forment vraiment (soit toutes, soit certaines d'entre elles) un ensemble solidaire, pour arriver à déceler les interdépendances constitutives de ce système, il ne suffira pas d'examiner ce qu'il devient quand il est entraîné dans le mouvement

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

général de la civilisation indigène. Il faudra encore, au regard de chacun des aspects successifs du système et de ses éléments, prendre note de la composition et des rapports des groupes humains assujettis à tout ou partie de ces habitudes. Or, il y a lieu de prévoir que ces groupes, pris en eux-mêmes, n'étaient ni stables, ni parfaitement homogènes, et que, pris en bloc, leurs rapports mutuels ont été variables et complexes. De la même façon que pour le système des pratiques, il y aura lieu, pour le corps des pratiquants, de tenir compte des agencements et des variations d'agencement, tant des groupes que des sous-groupes. C'est à propos des agencements de la société et de leurs variations que se présentent, de façon concrète, non seulement le problème de l'extension des usages et de leur généralisation ou de leur survie, soit spécialisée, soit localisée, mais surtout la question, essentielle, de leur valeur effective, — c'est-à-dire de leur crédit — et des principes de ce crédit — c'est-à-dire de la somme, variable, d'*exigences* par lesquelles se manifeste, se maintient, se crée l'autorité particulière à telles habitudes ou tels ensembles d'habitudes.

J'ai dû insister sur ces principes, car les conditions de l'enquête et la nature des documents, comme celle des faits, imposent, pour le problème qui m'occupe, de leur prêter une attention particulière.

Je ne puis tenter d'expliquer « l'ordre *tchao mou* » qu'à condition de ne point accepter les affirmations des érudits indigènes : c'est pour eux un dogme que toutes les institutions rituelles de la Chine ancienne ont été inventées, en bloc, par les Sages. Ce dogme trahit une conception aristocratique de l'Histoire. Il a le mérite de mettre en évidence un fait : les *rites (li)*, considérés aux temps féodaux de la Chine comme un privilège des classes *nobles*, s'opposent aux *coutumes (sou)* qui ne valent, assure-t-on, que pour le peuple. Quand, avec les Ts'in et les Han, la Chine, peu avant l'ère chrétienne, tendit à s'organiser en Empire, lettrés et fonctionnaires formèrent une sorte de corporation qui prit figure de classe, parce qu'on s'y astreignit à vivre *noblement*, en *affectant* de pratiquer un *rituel* archaisant. Mais, tout en patronnant les *rites*, les Empereurs promulguèrent des *lois (lu)*. Les *lois* des diverses dynasties, comme les *rites* des Anciens Sages, *affectent* d'ignorer les coutumes.

La *loi*, pas plus que le *rite*, n'a, en Chine, ce caractère d'impératif, catégorique et universel, que nous prêtons à nos lois religieuses ou civiles. Tant que les *lois* ont été édictées par les Empereurs, elles se sont présentées comme des proclamations sacrosaintes. Elles servaient à rendre publique la sagesse du Fils du Ciel et visaient à l'édification du peuple, étant entendu que le propre de la Vertu impériale est d'agir par le seul effet de son prestige et sans qu'il y ait besoin de la compléter par des mesures *effectives* de coercition. Les *lois*, une fois proclamées, il importait seulement, en matière administrative, qu'elles parussent appliquées, et, pour celles qui concernaient

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

L'ordre public, qu'elles ne parussent point violées. D'où, pour toutes, une propension à en limiter l'application aux seuls cas où l'*infraction* pourrait déterminer un *scandale*, soit que s'étant produite à proximité du Souverain, il pût paraître délicat de la dissimuler, ou politique de la révéler, soit que — les procédures privées n'ayant pas réussi à arrêter le trouble — il y ait eu atteinte manifeste à l'ordre public. L'inobservation délictuelle, ou plutôt l'*infraction scandaleuse*, entraînait, même dans les matières que nous jugeons civiles, une sanction (en apparence) pénale (en fait : fiscale). Cette sanction *compensait* un attentat à la majesté du Fils du Ciel, engagée par la proclamation de l'édit. Pour marquer cette majesté, et aussi pour éviter de faire trop souvent apparaître l'inefficacité du prestige impérial, les sanctions prévues étaient dures ou atroces, si bien qu'aux avantages des procédures privées venait s'ajouter, comme une prime, la chance de se dérober, grâce à elles, à des sanctions délibérément excessives. Par suite — et, surtout pour les espèces considérées comme touchant à l'ordre public (comme l'étaient les affaires concernant le mariage et la parenté) — le magistrat — administrateur *responsable* du bon ordre et administrateur *coupable* dès que cet ordre s'avérait violé — cherchait à éviter les *interventions d'office*. Il se gardait particulièrement d'évoquer les litiges qui n'engageaient que de petites gens (*siao jen*) : les évoquer n'eût servi qu'à rendre *scandaleusement* apparente l'inefficacité des sacro-saintes proclamations de l'Empereur.

La *majesté* attribuée aux *lois* impériales comme la *vertu anoblissante* prêtée aux *rites*, ont fait qu'en Chine, tandis que *lois* et *rites* étaient abondamment édités et commentés à fins édifiantes et non pas en vue d'une application universelle et obligatoire, la vie réelle de la nation a été normalement régie par les *coutumes*, sous la condition qu'utilisées dans des procédures strictement privées, ces coutumes demeuraient chose ignorée (en principe) des fonctionnaires asservis (en principe aussi) aux *rites* et aux *lois*.

Ce régime a présenté un avantage. Perpétuellement recrées par le moyen d'*arbitrages sur cas d'espèces*, les *coutumes* ont été préservées du figement qu'eussent sans doute entraîné rédactions à fins juridiques et commentaires à fins morales. Mais pour toute enquête qui veut porter sur l'histoire réelle des mœurs, et non sur les principes d'une morale officielle affectant de s'opposer aux règles vulgaires, une difficulté se présente. Si l'on présume (à l'opposé des dogmes chinois) que les règles rituelles ou légales tirent leur explication, non de la sage volonté des Auteurs de la civilisation nationale, mais des coutumes réelles, tant vulgaires que nobles, et des interactions de ces coutumes, comment arriver à déceler les liens des rigides prescriptions de type rituel ou légal (seule matière publiée et commentée) avec des *coutumes* dont l'esprit des mœurs chinoises a voulu que, restant flottantes, elles fussent, autant qu'il se peut, soustraites à des divulgations jugées attentatoires au

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

prestige des Auteurs des *rites* et des *lois* ?

A toute difficulté, dès qu'elle est aperçue, il y a espoir de solution. Rites et lois ignorent officiellement les coutumes. Mais, dans la mesure où, *pour réserver leur prestige*, il leur faut ne pas s'exposer à des atteintes sacrilèges, ils en tiennent compte, *tacitement*. Ils renseignent, et quand ils édictent et quand ils évitent d'édicter, mais il est particulièrement instructif de leur prêter attention lorsqu'il apparaît qu'ils s'abstiennent de commander. Ils indiquent alors la voie où il faut chercher les pratiques qui présentent le maximum de valeur *obligatoire* bien qu'on soit invité à les tenir pour des usages *tolérés* ; ce sont des pratiques normales : les réglementations officielles ont été contraintes de les respecter sous peine de voir détruire leur propre crédit. — De la valeur heuristique de ces aphorismes, je vais donner tout de suite une preuve. Je la donnerai à l'occasion d'un document dans lequel apparaissent les effets de la plus récente révolution qu'ait subie la Chine.

@

La Chine n'a subi aucune révolution — pas même aux premiers siècles avant l'ère chrétienne quand elle s'organisait en Empire — qui ait eu l'importance de celle dont sortit (à date inconnue), avec la fondation des burgs féodaux, l'opposition des mœurs nobles et paysannes, — aucune, sauf, peut-être, la révolution que provoque, de nos jours, le contact des usages chinois et des usages occidentaux. En se constituant en République, la Chine a inauguré une ère nouvelle. A ces temps nouveaux devait, comme de juste, correspondre une discipline neuve des mœurs. Les vieilles dynasties royales avaient publié des *rituels* (*li*) et les dynasties impériales des *lois* (*lu*). La République a donc publié une série de *codes*. Ces codes (comme nous l'apprennent les conseillers occidentaux du Gouvernement chinois qui ont collaboré à leur rédaction) conservent, dans une large mesure, le caractère de sages conseils et d'« exemples ». Mais, bien que le Législateur ait plutôt songé, nous dit-on, à répandre un « enseignement moral » que visé à faire « appliquer » des prescriptions, il s'inspire d'une conception de la Loi qui ne veut point différer des conceptions occidentales. Le caractère impératif et universel des règles légales est affirmé, tandis qu'est reconnue la



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

valeur de la coutume « à défaut de disposition légale » et qu'inversement les règles rituelles sont ignorées, du moins en principe. — D'autre part, surtout en matière civile, les règles édictées ont été adoptées après un examen approfondi de ce que les rédacteurs estimaient être le *droit naturel* et en profitant tant des exemples des codes occidentaux jugés les plus savants que des résultats des sciences les plus estimées.

En particulier, c'est en tenant compte « des données médicales les plus modernes » qu'a été rédigé l'article 983 du Code civil, article important, car il concerne les empêchements au mariage.

Or, si toute distinction entre « parenté par les hommes » et « parenté par les femmes » est abolie par le code nouveau, qui ne veut plus tenir compte ni du *nom de famille*, ni de la *transmission de ce nom*, et si le législateur ne connaît (en sus des époux et des *alliés*) que des *parents par le sang* dont il suppute la proximité par degrés comptés à la romaine, — l'article 983 *prohibe* le mariage des cousins et cousines (dits *t'ang hiong ti tseu mei*) du 4<sup>e</sup> DEGRÉ qui sont des enfants de frères — et il *autorise* le mariage des cousins et cousines (dits *piao hiong ti tseu mei*) du 4<sup>e</sup> DEGRÉ, qui sont des enfants de frère et de sœur, ou des enfants de sœurs, — cependant que (la parenté par alliance n'étant, en l'espèce, arrêtée qu'au 5<sup>e</sup> degré) le mariage est néanmoins autorisé entre alliés du rang de cousins (4<sup>e</sup> DEGRÉ).

Autrement dit : si forts qu'aient pu être ses intentions révolutionnaires et son désir de tenir compte de conventions occidentales et de théories sociologiques ou biologiques, d'une part, le LÉGISLATEUR A DU (rompant avec sa propre nomenclature) maintenir une distinction traditionnelle entre des cousins *égaux par le degré et le sang*, savoir les cousins dits *t'ang*, c'est-à-dire *agnatiques* et *porteurs du même nom de famille*, et les cousins dits *piao*, ou *externes* (terme de droit indigène, que nous pouvons rendre provisoirement par *cognats*) qui (*en fait*) ne peuvent porter le même nom de famille

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

(enfants d'un frère et d'une sœur) ou qui portent (*normalement*) des noms différents (enfants de sœurs) — et, d'autre part, bien qu'il ait d'abord tenu à réunir dans une même catégorie tous les *parents par le sang*, opposés en bloc aux *alliés*, le LÉGISLATEUR A DU, après les avoir distingués des agnats, confondre avec certains *alliés* certains parents par le sang qui ne sont que *cognats*.

Transposons ceci en termes concrets : 1° les Chinois modernes, pour ce qui est des collatéraux, n'aperçoivent pas plus d'incompatibilité matrimoniale — même à un degré aussi proche que le 4<sup>e</sup> entre parents par le sang (s'ils ne sont point *agnats*) qu'entre *alliés*, pourvu que ces proches appartiennent au *rang des cousins* ; 2° symétriquement, ils aperçoivent une incompatibilité entre des proches sensiblement plus lointains, tant *alliés* (5<sup>e</sup> degré) que *cognats* (8<sup>e</sup> degré), dès que ces proches *ne sont point placés* (oncles et nièces, tantes et neveux non-agnatiques) *ou* CENSÉS PLACÉS (oncles et nièces, tantes et neveux par alliance) *au même niveau du tableau généalogique*.

Traduisons maintenant en termes positifs : si proches que soient l'*affinité* ou la *parenté par le sang* — frères et sœurs exceptés — il y a compatibilité matrimoniale entre tous collatéraux non-agnatiques dès qu'ils sont censés appartenir à *la même génération* (rang des cousins) ou, plutôt, leur mariage, si cette condition est remplie, paraît NORMAL. En effet, si malgré leurs préventions théoriques, les auteurs du code républicain ont dû se résigner à bouleverser leur nomenclature et leurs classifications pour éviter d'interdire les mariages entre tous *cousins* (alliés ou consanguins) *autres qu'agnatiques*, c'est que les mariages de ce type, loin d'être simplement *tolérés*, constituent une *pratique normale* dont le *crédit* est supérieur à toute *autorité* qu'une disposition légale peut tenir du prestige du Législateur.

*Le mariage entre PROCHES COUSINS (non-agnatiques) est une pratique en faveur dans la Chine moderne : telle est l'observation que*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

permet d'enregistrer l'examen de l'article 983 du Code civil promulgué en 1931.

Le même article permet de faire une observation non moins importante. Le fait à recueillir est signalé [non pas, comme tantôt, par une indication explicite conservant le souvenir d'une nomenclature théoriquement abolie, et gardant néanmoins sa valeur traditionnelle] mais *de façon entièrement implicite* par une disposition artificieuse du texte.

L'article 983 se termine par une clause formulant un principe en apparence très sévère à propos des effets de la dissolution d'un mariage : toutes les prohibitions de mariage prévues entre alliés subsistent *même après la dissolution du mariage qui a créé l'alliance*. Or, l'article 983 ne formule d'interdictions de mariage entre alliés que dans les cas : 1° où ils figurent dans la ligne directe et 2° où, l'éloignement n'étant pas supérieur au 5<sup>e</sup> degré, ils n'appartiennent pas à la même génération. Se trouvent donc interdites (non seulement l'union avec le conjoint veuf ou divorcé de tout ascendant ou descendant, mais encore) l'union avec l'épouse, veuve ou divorcée, d'un oncle, grand-oncle, neveu, petit-neveu, ou l'époux, veuf ou divorcé, d'une tante, grand-tante, nièce, petite-nièce (jusqu'au 5<sup>e</sup> degré) — ainsi que l'union (à l'intérieur des mêmes degrés) avec la tante ou grand-tante, la nièce ou petite-nièce d'une femme dont on est veuf ou divorcé, l'oncle ou grand-oncle, le neveu ou petit-neveu d'un homme dont on est veuve ou divorcée. Quand il envisage les effets possibles de la dissolution du mariage, *dès qu'il s'agit de personnes n'appartenant point à la même génération*, le Législateur s'affirme extrêmement sévère. Il ne se refuse point à une extrême tolérance *dès qu'il s'agit, inversement, de personnes appartenant à la même génération*. Il prend soin, en effet, de ne point faire figurer le mot *allié* dans le paragraphe relatif aux personnes de même

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

génération, ne nommant en ce cas que les *parents* en ligne collatérale. *Se trouvent donc permises non seulement l'union d'un veuf ou divorcé avec toute cousine de sa première femme, d'une veuve ou divorcée avec tout cousin de son premier époux, — mais encore l'union avec la sœur de la femme défunte ou divorcée, l'union avec le frère du mari défunt ou divorcé.*

Une question se pose : la rédaction de l'article est-elle artificieuse ou maladroite ? On devrait la déclarer étrangement maladroite si le Législateur n'avait point prévu que l'interprétation *littérale* de son texte autorisait le mariage en secondes noces avec un frère du mari ou une sœur de l'épouse. On doit, au contraire, affirmer que le Législateur a su utiliser habilement un artifice de rédaction s'il apparaît qu'il a consciemment désiré que de telles unions soient permises.

Sur ce point aucun doute ne semble possible. — Le mariage d'un veuf avec la sœur de sa première épouse a été, de tout temps, non seulement permis, mais bien vu ; et, de tout temps, cette pratique a été suivie dans les milieux *nobles* et les classes dirigeantes de la nation. Aussi bien, jamais aucune loi impériale n'a-t-elle interdit d'épouser la sœur d'une épouse défunte. Les lois impériales, il est vrai, ont toujours prohibé l'usage symétrique. L'union avec le frère d'un mari défunt est considérée par elles comme un crime. Pareille union, en effet, *dès l'époque féodale*, était condamnée, au nom des *rites*, c'est-à-dire de la morale officielle *régissant* les classes *nobles*. Seulement, s'il arrive qu'une *infraction scandaleuse* vienne le contraindre à appliquer la loi, le Législateur impérial, laissant voir quelque embarras, note que les contrevenants sont des « *paysans ignorants* ». La coutume, en effet, dans les milieux *paysans* (sujets lointains des *lois*), a toujours fait désirer (le fait est attesté au moins pour certaines provinces) qu'un cadet héritât de la veuve de son aîné, de même que l'usage, dans les milieux *nobles*, obligeait la famille d'une épouse défunte à envoyer, pour la remplacer auprès du veuf,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

une de ses cadettes. — Le Législateur républicain n'ignorait point ces usages : que pouvait-il décider ? Prétendre abolir la coutume du *sororat*, usage invétéré des classes dirigeantes (c'est-à-dire des sujets les plus proches de la Loi), ç'eut été multiplier les possibilités de ces *infractions scandaleuses* qui rendent manifeste le manque de prestige du Législateur — et comment s'y risquer, surtout quand on promulgue un code d'esprit nouveau où l'on proclame que le juge, loin d'être un pacificateur, est tenu de « dire le Droit » ? Il est vrai que l'on désirait préconiser, à titre d'*édification*, des règles inspirées par la morale la plus sévère. Mais, pour faire éclater cette intention, la clause de l'article suffisait bien, qui, en matière d'empêchements au mariage entre alliés, déclare nuls les effets de la dissolution d'une première alliance. L'esprit rigoriste des dispositions légales se trouvant ainsi affirmé, il suffisait, pour ne point aller contre les coutumes *nobles*, de *diviser en deux paragraphes* les règles relatives aux proches qui ne font point partie de la ligne directe — de nommer les alliés à côté des parents par le sang dans un paragraphe ne concernant que les individus appartenant à des générations différentes — et, *dans le paragraphe où sont visés des individus appartenant à la même génération, de s'abstenir de nommer les alliés*. Tout aussitôt (et du fait qu'à l'imitation des codes européens on rédigeait en employant des termes à valeur générale), une conséquence suivait : de même que, usage distingué, le sororat *demeurait légal*, de même le *lévirat*, usage rustique, *se trouvait légalisé*. Moins exposée par suite à se voir bafouer, la Loi gagnait, en prestige, le prestige des rites restant sauf puisque l'esprit libéral des principes édictés demeurait *implicite* et qu'au contraire *s'affirmait explicitement* dans la clause une morale rigoriste.

*Le sororat ainsi que, dans des milieux différents, le lévirat conservent, pour les Chinois d'aujourd'hui, la valeur d'habitudes éminemment respectables* : telle est la seconde observation qui

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

ressort de l'analyse de l'article 983 du Code civil républicain.

Grâce à l'adresse de sa rédaction, le Législateur républicain a réussi à tenir compte des mœurs et même à s'inspirer d'un esprit démocratique. Mais (fait précieux pour l'observateur) quand il légalise le lévirat en même temps que le sororat, il nous renseigne sur la profondeur des habitudes sociales qui sont le fondement de ces deux usages — et il en fait sentir la solidarité. A cette dernière, sans son secours, nous aurions pu ne pas prêter attention, puisque la législation impériale qui tolérait le sororat, proscrivait le lévirat. La même antithèse se retrouve dans l'antiquité chinoise. La tendance qui continue de pousser les veufs à épouser la sœur de leur femme défunte dérive (je me borne à indiquer l'idée, ayant fourni ailleurs faits et démonstration) d'une obligation effectivement respectée par les nobles de l'époque féodale. Tout homme, dans les familles aristocratiques, devait, *par un seul mariage*, épouser à la fois deux sœurs : aînée et cadette. Or, à la même époque, les rites — qui prescrivaient aux nobles *la polygynie sororale* — leur interdisaient le lévirat et, à plus forte raison, *la polyandrie fraternelle*. Certains détails rituels, il est vrai, montrent qu'une épouse et le frère cadet de son mari étaient tenus à des règles de conduite rappelant les obligations imposées aux fiancés — et, d'ailleurs, l'Histoire nous signale des cas assez nombreux de lévirat, mais toujours en blâmant ces désobéissances des nobles à leurs rites. Quant aux rustres, l'Histoire n'en daigne point parler ; elle ne permet point de répondre à la question : la polygynie sororale des nobles avait-elle pour pendant, chez les paysans, la polyandrie fraternelle ? — On sait que cette dernière est attestée de nos jours dans des populations voisines de la Chine. Mais les ethnographes occidentaux ont noté, en Asie orientale (peut-être sans distinguer suffisamment les milieux) des cas de polygynie sororale là où dominait la pratique de la polyandrie fraternelle, et les faits de sororat qu'ils ont observés ne sont guère moins fréquents que ceux de lévirat. Les Chinois, cependant, ont recueilli, depuis une haute antiquité, des observations sur leurs voisins barbares. Les Barbares du Nord, de l'Ouest et du Sud, à en croire les témoignages recueillis aux temps des dynasties impériales les plus anciennes et répétés par les modernes, pratiquaient tous le lévirat. En revanche, même quand les témoignages ont été recueillis aux temps des dynasties les plus récentes, il n'est dit d'aucun d'eux qu'ils pratiquaient le sororat. Par exception, toutefois, un ouvrage (mais qui, par bien des côtés, se présente comme une fiction romanesque) signale que certains Barbares du Sud connaissent et suivent les règles de la polygynie sororale avec autant de raffinement que les nobles de l'ancienne Chine les mieux soumis aux rites. L'intention de l'auteur paraît fort claire : il veut faire honte à ses contemporains, en opposant à leurs mœurs dégénérées les purs usages conservés par les Barbares. Inversement, quand, chez les Barbares, les documents

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

chinois signalent la seule pratique du lévirat, n'y a-t-il pas lieu de penser — non pas certes que le sororat n'était toléré ni à date ancienne, ni à date moderne, dans des populations ou des pays où les Occidentaux l'ont observé à l'époque actuelle, — mais, tout au contraire, que les auteurs imbus de la tradition aristocratique de la Chine, n'ont voulu remarquer, chez des Barbares méprisés, que des usages méprisés et dont on se gardait bien de reconnaître qu'ils étaient, en Chine même, suivis dans les milieux paysans ? — Nous sommes ainsi conduits à présumer qu'en Chine et dans une large portion de l'Asie orientale, et non seulement de nos jours, mais à époque très ancienne, lévirat et sororat, polygynie sororale et polyandrie fraternelle constituent des pratiques liées, bien que préférées, les unes ou les autres, dans des milieux différents, et que ces pratiques, anciennes et persistantes, reposent sur des habitudes sociales très profondes. Un vieux mythe chinois nous montre *la polygynie sororale se combinant avec le lévirat*, et ceci dans la classe *noble*, puisque le mythe met en scène le frère cadet d'un des Fondateurs de la Civilisation chinoise, lequel complota de faire périr son aîné afin de lui succéder et d'*hériter* des deux sœurs épousées, *en un seul mariage*, par le héros. D'autre part, certains détails significatifs des rites nobles du mariage ne s'expliquent que si, en des temps archaïques, le mariage fut, en Chine, une union collective liant un groupe de frères à un groupe de sœurs. — De la vaste extension et de la longue persistance du lévirat et du sororat, comme de leur légalisation *simultanée* par le récent code républicain, nous pouvons, en tous cas, tirer une indication précieuse : *un cadet, une cadette doivent suivre le destin matrimonial de l'aîné.*

Le Législateur républicain entendait s'inspirer d'un esprit juridique très moderne et faire preuve, en même temps, de la morale la plus rigoriste. Pour marquer la valeur qu'il attribue aux liens d'alliance, il proclame le principe que la dissolution de l'alliance n'entraîne point la disparition des empêchements au mariage que cette alliance a créés. Néanmoins, il autorise, *parce qu'ils sont de la même génération*, le mariage entre alliés aussi proches que beaux-frères et belles-sœurs — et légalise ainsi lévirat et sororat, pratiques de caractère archaïque. De même, pour marquer la valeur qu'il attribue aux liens résultant de la parenté par le sang, il interdit le mariage entre des collatéraux aussi lointains que ceux du huitième degré. Néanmoins, il autorise *parce qu'ils sont de la même génération*, le mariage entre les cousins et les cousines les plus proches, s'ils ne sont point agnats. Pour ce qui est des proches alliés de même génération, le Législateur a dû tenir compte d'habitudes anciennes et persistantes ; n'est-ce pas aussi pour ne point heurter de vieilles habitudes qu'il se résout à tolérer l'union de collatéraux très proches de même génération ? Et si, dans les deux cas, ce sont de vieilles habitudes sociales qui paraissent commander la tolérance du Législateur, ne devons-nous pas présumer — *quand nous voyons, dans un cas comme*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*dans l'autre, les interdits cessent dès qu'il s'agit de personnes appartenant à la même génération — que les habitudes respectées ne sont point sans rapport entre elles. On aperçoit aisément qu'en favorisant l'union d'un veuf ou d'une veuve avec la sœur ou le frère du conjoint disparu, on tend à perpétuer l'alliance pour toute la durée de la génération qui l'a conclue. Symétriquement, quand on favorise l'union entre certains cousins, on tend à perpétuer les alliances conclues par les générations précédentes. Dans un code qui, comme tous les codes modernes, voit dans le mariage un contrat uniquement soumis à des règles restrictives prescrivant certains empêchements, l'article relatif à ces empêchements fait apparaître que les alliances matrimoniales, si elles sont, en effet, soumises à certaines règles négatives, sont principalement commandées par des habitudes qui se formulent en préceptes positifs. — Un système des prédestinations ne commande pas moins les mariages qu'un système d'interdictions.*

*Le système des interdictions semble dominé par l'idée de proximité. Le système des prédestinations, au contraire, tient surtout compte des générations. Or, c'est aussi des générations que tient avant tout compte l'institution que nous nous proposons d'expliquer : cet « ordre tchao mou » où les Chinois voient le principe de leur organisation domestique, car ils rattachent à lui les règles qui définissent les différents types de proximité et, tout aussi bien, celles qui président aux alliances matrimoniales.*

On voit pourquoi j'ai insisté sur l'article 983 du Code civil républicain. Son analyse fournit un point de départ à notre enquête en faisant apparaître la vitalité de certaines habitudes sociales. Elle nous invite, d'autre part, à préférer pour l'exposé un ordre déterminé. Les règles positives et négatives qui président aux alliances matrimoniales, devront être considérées par nous en tenant compte des différences de temps sans perdre de vue les différences de milieux. Nous les considérerons, en remontant l'ordre historique, de manière à marquer les effets qu'ont pu avoir sur elles les différentes révolutions que la Chine a subies. La plus récente de ces révolutions, comme l'analyse de l'article 983 vient de le montrer, ne semble guère avoir atteint toute la partie positive de ces règles, à savoir les règles qui paraissent correspondre à un système de prédestinations. C'est là, sans doute, un indice de l'importance sociale de ce système. Quant au système d'interdictions, on peut croire qu'il a été davantage touché, puisque le



## **Catégories matrimoniales et relations de proximité** dans la Chine ancienne

Législateur a essayé de formuler les règles *négatives* du droit nouveau, en classant les types de proximité à la manière occidentale — mais non pas sans être obligé, pour distinguer entre les divers cousins, d'en revenir aux classifications chinoises. Que les termes juridiques occidentaux se soient trouvés insuffisants pour traduire les faits chinois, cette constatation est pour nous d'importance. Elle nous ordonne de ne pas commencer l'enquête avant d'avoir analysé de façon objective les conceptions chinoises relatives aux types de proximité et à la mesure des proximités.

@

# Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne



## LE SYSTÈME TRADITIONNEL DES PROXIMITÉS

@

Le Législateur républicain se borne à opposer ligne directe et collatéraux, parents par le sang et alliés. Il ne tient compte (en théorie) ni de la communauté de culte, ni de la communauté de *nom* (*sing*), ni de la transmission du *nom*. Les principes traditionnels suivis par les Législations impériales étaient entièrement différents. La plus grande importance était attachée tant à la communauté de nom qu'à la communauté de culte.

### 1. Les proches internes

@

*Communauté de nom et communauté de culte.* — Le Législateur républicain ne s'est pas risqué tout de suite à ignorer la communauté de culte. Le Code pénal de 1933 ne punit, que « le commerce charnel avec un consanguin en ligne directe ou en ligne collatérale jusqu'au 3<sup>e</sup> degré ». C'est en fonction de la parenté par le sang, et uniquement en fonction de cette parenté, qu'il caractérise et punit l'inceste. Au contraire, le Code pénal promulgué en 1928 ne punissait que « le commerce charnel consenti entre parents du culte ancestral au-dedans du 4<sup>e</sup> degré ». *Il évitait de punir comme incestueuses les relations entre les proches consanguins que n'unissait point la communauté de culte* — tandis que, inversement, il punissait comme incestueuses les relations entre des personnes qu'unissait la communauté de culte, mais qui n'étaient pas nécessairement liées par la consanguinité. Ce qui, jusqu'en 1928, constituait le crime d'inceste, c'était donc le fait de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

ne point respecter l'éloignement sexuel auquel sont obligés ceux qui, consanguins ou non, participent au même culte. Mais il n'y avait crime que s'il existait entre ces personnes *une certaine proximité*.

Les lois impériales n'ont jamais cessé d'interdire l'union en raison de la communauté de culte. Mais tout à la fin de la dernière des dynasties impériales, la loi s'est décidée à ignorer, en matière d'inceste, la communauté de *nom*. Les juristes de la dynastie mandchoue, quand ils interdisaient le mariage entre personnes de même *nom*, se croyaient obligés de justifier l'interdit en affirmant que, tant qu'il y avait communauté de *nom*, il n'était point sûr qu'il n'y ait point eu communauté de culte, c'est-à-dire, dans leur pensée, soupçon de souche commune. Si, malgré la communauté de *nom*, la différence de souche pouvait être prouvée, ils admettaient — au moins dans le cas de « pauvres paysans » — que la sentence devait être portée d'après les circonstances. Ils jugeaient, cependant, nécessaire d'intégrer à la loi l'ancien principe rituel : « *deux personnes portant le même nom de famille ne peuvent se marier* ».

@

*Double aspect des règles concernant les empêchements au mariage.* — Ainsi, jusqu'en 1910, les *rites*, puis, au nom des rites, les *lois* impériales ont prohibé les mariages entre tous les individus porteurs du même *nom* de famille (*sing*) et d'autre part les *lois* les prohibaient aussi entre certains individus considérés comme *proches* (*ts'in*).

Ces prohibitions s'opposent par la façon dont sont définies les personnes visées. Celles-ci, dans un cas, sont énumérées d'une façon qui *semble* limitative et désignées avec précision par l'indication des liens qui signalent leur proximité. Dans l'autre cas, l'interdiction s'étend indistinctement à un groupe entier de personnes du seul fait qu'elles font partie de ce groupe et sans que les rapports individuels

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

entrent en cause. Elle équivaut à une *règle d'exogamie* comparable à la règle exogamique suivie par un grand nombre de sociétés qualifiées de primitives ou d'archaïques. L'autre, au contraire, semble s'apparenter aux règles qui, dans les législations des sociétés dites civilisées, interdisent certains mariages entre parents qu'on qualifie d'*incestueux* et que la morale condamne. — Ces deux espèces d'interdictions matrimoniales sont souvent présentées comme indicatives de civilisations de niveaux ou de types différents et l'on suppose qu'elles remplissent, dans des sociétés *dissemblables*, des rôles *analogues*.

Leur coexistence durable dans la civilisation chinoise est le premier fait à noter.

@

*Mesure de la proximité. Système des catégories de deuil.* — La proximité est l'une des causes d'empêchement au mariage. Mais il ne faut pas confondre les *proches* et les *parents*. Nous éviterons d'employer ce dernier terme et essayerons de définir ce que, d'après les conceptions chinoises, il faut entendre par *proximité*.

Jusqu'en 1931, les Chinois se sont servis, pour mesurer la proximité, d'un système *en apparence* très particulier. Il revient non pas à marquer des *degrés*, mais à établir des *catégories*.

Ce système est très ancien. Il se fonde sur un chapitre du *Yi li* intitulé : « Les vêtements de deuil ». Le *Yi li* est un rituel, promulgué, dit la tradition, par les Fondateurs de la dynastie royale des Tcheou, un millier d'années avant l'ère chrétienne. *Il ne valait que pour les nobles*. Le chapitre sur les vêtements de deuil énonce des règles qui diffèrent selon le rang dans la hiérarchie nobiliaire. Il paraît prouvé qu'à l'époque féodale, et dès le VI<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ces règles diverses étaient effectivement suivies. Les règles particulières au dernier rang de la noblesse (*che*) ont pris *officiellement* valeur de *règles communes* au moins à partir du VII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. sous la dynastie des T'ang. Les dynasties récentes, jusqu'aux Ts'ing, ont publié en tête de leurs codes des *Tableaux du deuil* où se retrouvent, à part de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

légères modifications, les règles prescrites par le *Yi li* pour les nobles ordinaires. Le Code pénal républicain de 1928 (abrogé en 1933) s'inspirait encore directement de ces règles.

A l'époque féodale et dans l'esprit des rédacteurs du *Yi li*, le deuil était l'une des principales occasions où s'affirmaient la *piété* domestique et la *fidélité* vassalitique. Les cérémonies des funérailles se rattachaient, chez les nobles, au rituel du culte des Ancêtres. Ce culte, privilège de la noblesse, était (en exceptant le culte des Ancêtres seigneuriaux, auquel les vassaux participaient), célébré par les soins d'un *collège* (*tsong*) de *proches*, en l'honneur des aïeux agnatiques et de leurs femmes. Les collèges cultuels (*tsong*) ne groupaient, en principe, que *des agnats, plus leurs femmes*. Aussi, à l'exception d'un petit nombre de proches non agnatiques, le deuil n'était-il porté, quand un proche ou sa femme mouraient, que par des agnats et leurs femmes. Les agnats *proches* et tenus à subir le deuil se distribuaient en *5 catégories* que signalait, indice d'observances plus ou moins dures et, aussi, d'une quarantaine plus ou moins longue, un détail du vêtement, porté au début des cérémonies funéraires. A l'intérieur des *catégories* de deuil qui notaient d'abord la dureté ou la *qualité* du deuil, il y avait des *variétés* définies par la durée ou, si l'on veut, la *quantité* du deuil. C'était, aux temps féodaux, la *qualité* (plus que la quantité) du deuil qui *paraissait* exprimer la proximité.

En bref, *la proximité se mesure qualitativement*, à l'intérieur d'un groupe agnatique, *par le moyen d'une distribution en catégories*.

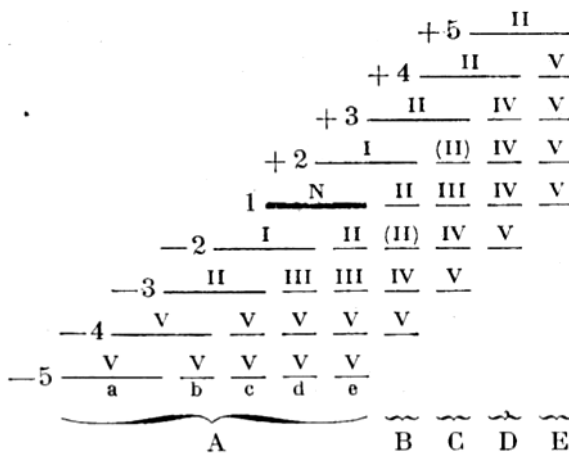
@

*Tableau des catégories de proximité.* — Pour comprendre ce système (que je décrirai sous sa forme achevée, à l'aide des tableaux de deuil des lois de la dernière dynastie impériale), il faut éviter de le schématiser en construisant un arbre généalogique à l'europpéenne, c'est-à-dire qu'on trace pour faire apparaître d'abord les degrés. Il convient d'imaginer un schéma qui tienne compte d'une donnée essentielle du droit chinois de l'époque féodale, à savoir : tout père distingue entre ses fils l'un d'eux (en

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

principe le fils aîné de la femme principale — *filis principalis* — qui sera son *continuateur culturel* — et il ne considère ses autres fils (*filis secundaries*) que comme des fondateurs de *lignées secondaires*. Les fils qui ne continuent point leur père semblent, par avance, frappés du caractère de collatéralité signalant les lignées qu'ils fonderont : on pourrait dire que les fils secondaires sont déjà, pour leur père, des collatéraux. Il convient donc, en construisant le tableau destiné à figurer les cinq catégories de proches agnatiques d'isoler une *ligne directe* constituée par une succession de *premiers-nés*.



Dans cette intention (et ne considérant que les agnats mâles), je représenterai par un trait chaque proche (père, fils appartenant à la ligne aînée...) ou chaque classe de proches (frères, cousins...) et je donnerai une longueur à peu près double aux traits figurant les proches de la ligne aînée (*lignée axiale*) que je placerai à gauche. J'éviterai de marquer les flèches indiquant la

connexion de père à fils en disposant les traits en colonnes, étant entendu que chaque agnat, ou plutôt le trait qui le figure, se trouvera placé au-dessous du trait figurant son père. Ce procédé me permettra de placer sur une même *horizontale* les *collatéraux* également distants de la souche et composant l'une des *générations* du groupe agnatique, cependant que chaque *colonne* représentera une *lignée*, les colonnes des lignées collatérales étant verticales, et oblique la colonne de traits plus longs placés à gauche qui représentera la lignée axiale où je logerai le sujet du deuil (N, figuré par un trait renforcé). La *génération* du *sujet* du deuil (N) formant la génération de base, sera numérotée 1, à gauche de l'horizontale, celle de son père étant numérotée + 2 et celle de son fils — 2, etc. De même, je placerai en bas des colonnes, pour servir d'indices aux lignées secondaires, en partant de la droite, les lettres E, D, C, B et [correspondant à tous les ascendants de N et à ses descendants (lignées a, b, c, d, e) face à une accolade (embrassant ces minuscules)] la lettre A qui servira d'indice à la lignée axiale. Enfin, je figurerai par un chiffre romain (I, II, III, IV, V) la catégorie du deuil portée par N pour ses proches, ce chiffre étant placé au-dessus du trait représentant l'objet du deuil. Grâce à ce système de coordonnées et de symboles, il apparaîtra tout de suite (V étant marqué sur le trait commun à la *colonne* E et à l'*horizontale* + 4) que le deuil pour le frère d'un bisaïeul (+ 4 E) est de la V<sup>e</sup> catégorie, ou encore que le deuil est le même (V) pour l'arrière-petit-fils de ce proche

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

(1 E) et aussi pour l'arrière-petit-fils du frère de l'aïeul (— 2 D).

@

*Principes de la proximité à l'intérieur d'un groupe culturel.* — Si l'on examine le tableau, on constatera immédiatement que les règles du deuil s'inspirent de principes différents quand il s'agit, d'une part, d'ascendants et de descendants, et, d'autre part, de collatéraux.

a) *Ligne directe.* — Dans le premier cas, les obligations du deuil ne correspondent aucunement à une *proximité* définie par la quantité de sang commun. Le deuil diffère pour le petit-fils *ainé* (—3Aa) [deuil II] et les petits-fils *cadets* (—3Ad) ou *filis de cadets* (—3Ae) [deuil III] — tandis que tous les arrière-petits-fils (—4A) sont confondus avec les arrière-arrière-petits-fils (—5A) [deuil V] et qu'inversement un même deuil, mais un deuil plus fort [deuil II] — tout au moins pour ce qui est de la *qualité* — est porté pour le trisaïeul (+5A), le bisaïeul (+4A) et aussi l'aïeul (+3A). S'opposant à cette *inégalité de traitement à degrés égaux* [deuil II pour le trisaïeul et deuil V pour l'arrière-arrière-petit-fils — deuil II pour le bisaïeul et deuil V pour l'arrière-petit-fils — deuil II pour l'aïeul et deuil III pour le petit-fils qui ne succède pas directement au grand-père], un principe de réciprocité signale au contraire les rapports d'un fils aîné et de son père quand ce père est *lui-même* un fils aîné [deuil I]. Cette réciprocité est due au fait que, si je suis fils aîné et chargé de continuer la lignée de mon père, je dois, considérant que la continuation de cette *lignée majeure* A se fera par l'intermédiaire de mon propre fils aîné, ne pas traiter celui-ci comme un simple descendant *de moi-même*, mais comme le *droit* héritier de *son* grand-père : fils aîné de fils aîné, mon fils, puisqu'il continue *mon* père, doit être *honoré (tsouen) par moi à l'égal de mon père*. Le mot (*tsouen*) qui signifie *honorable*, signifie aussi *ascendant*, mais il s'applique encore à tous les représentants de la *lignée principale* qui forme l'axe du groupe culturel. D'où l'adage (réduit à un redoublement de mots : *tsouen tsouen*) : « honore (qui tu dois) honorer », par lequel

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

on résume les devoirs particuliers aux membres d'une lignée, devoirs qui, bien qu'ils dérivent d'un principe unique, se caractérisent tantôt par l'inégalité, tantôt par la complète réciprocité.

b) *Collatéraux*. — Un adage symétrique : « (traite en) proches (tes) proches (*ts'in ts'in*) », résume les obligations entre agnats appartenant à des lignées différentes. Pour eux la *réciprocité* s'impose dans tous les cas.

c) Aussi le *tableau* précédent peut-il être simplifié en supprimant tous les étages marqués du signe —. Il sera alors entendu que le chiffre romain placé sur le trait figurant tel ou tel agnat indique à la fois le deuil que N porte pour cet agnat et le deuil que cet agnat porte pour N. Par exemple le chiffre IV placé sur « +3D » apprend que le deuil (de N) pour le frère de l'aïeul (+3D) est de la IV<sup>e</sup> catégorie et que le deuil (de +3D) pour le petit-fils du frère est identique (IV). Ou encore le chiffre II placé sur « +2B » fait voir que l'oncle frère du père (+2C) et le neveu, fils du frère (N), sont liés par une proximité que symbolise le deuil II, autrement dit qu'ils sont des proches de la catégorie II.

		+ 5	—		
		+ 4	—	V	
		+ 3	—	IV	V
		+ 2	—	(II)	IV
1	—	N	—	II	III
		A	—	B	C
			—	D	E

Examinons d'abord le tableau ainsi réduit ; il apparaît immédiatement [si (provisoirement) on ne tient pas compte d'une exception, savoir le deuil entre oncle et neveu (deuil *renforcé* au dire des commentateurs du Yi li et qui bien qu'écrit II devrait s'écrire III, aussi ai-je placé ce II entre parenthèses)] que 1° *les chiffres sont identiques dans chaque colonne, et 2° se suivent en diminuant régulièrement sur chaque horizontale*. Reportons-nous maintenant au premier tableau [en évitant d'y considérer les deuils pour les descendants (A), et en ne considérant que les deuils pour les collatéraux (B, C, D, E)]. Au-dessous de l'horizontale 1 (génération de N, génération de base), les chiffres (neveu excepté) diminuent régulièrement d'UNE unité dans chaque colonne quand on passe à l'horizontale inférieure.

*C'est qu'à chaque génération UNE lignée secondaire se détachant*



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*de la lignée principale, est venue s'intercaler entre elle et les lignées antérieurement détachées.*

La catégorie de deuil I étant réservée au groupe formé par un père et son fils principal, autrement dit cette catégorie caractérisant une lignée I<sup>e</sup>, la lignée II<sup>e</sup>, c'est-à-dire celle dont le détachement se produit à la génération de base, mais qui est issue d'un membre de la génération + 2, est classée dans la catégorie II (deuil entre frères). De même (toujours en considérant la génération de base) est classée dans la catégorie III (deuil entre cousins germains) la lignée III<sup>e</sup> issue d'un membre de la génération +3 et détachée à la génération suivante ; dans la catégorie IV (deuil entre cousins issus d'un même bisaïeul) la lignée IV<sup>e</sup> issue d'un membre de la génération +4 ; dans la catégorie V (deuil entre cousins issus d'un même trisaïeul) la lignée V<sup>e</sup> (et dernière) issue d'un membre de la génération +5.

Autrement dit, *dès qu'on numérote les catégories de deuil*, il apparaît que, pour deux collatéraux, le nombre indicatif de la catégorie est significatif *de l'écartement des lignées auxquelles ces collatéraux appartiennent respectivement.*

@

« *Degrés* » et *étages*. — On pourrait formuler ces constatations d'une manière plus abstraite, en disant, que la proximité entre collatéraux se définit en comptant dans la lignée de l'agnat le plus éloigné de l'auteur commun — non pas le nombre des intervalles (*degrés*) entre générations depuis cet agnat jusqu'à l'auteur commun — mais le nombre des générations (*étages*), le point de départ et le point d'arrivée comptant chacun pour une unité. (C'est ce que j'ai voulu rendre sensible en numérotant non pas 0, mais 1 la génération (de N) prise pour base.)

En adoptant cette formulation, on rapprocherait le système chinois du système dit du droit canon : et il est vrai que, *pratiquement*, ils

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

diffèrent uniquement par le fait que le comput canonique se fait *dempto stipite* et le comput chinois *non dempto stipite*. Mais, si l'on pense à une explication, le rapprochement serait maladroit (ou plutôt devrait être fait en sens inverse). En sus du fait qu'on sait peu de choses sur les origines du système du droit canon, il faut considérer que ses exégètes en faussent la signification dès qu'employant la formule « *dempto stipite* », ils le rapprochent du système romain. C'est pour ce dernier seul qu'on peut parler d'intervalles ou de *degrés* : comme on les compte dans les deux lignées, le total des degrés donne (quand il s'agit de consanguins) une indication sur la proportion de sang commun. Pour le comput canonique où l'on ne considère que l'une des lignées, il ne faut pas plus parler de *degrés* que pour le système chinois ; tout se borne à *mesurer l'écartement de deux lignées* à l'étage de l'arbre généalogique où se trouve placé celui des deux collatéraux qui est le plus distant du tronc : on s'occupe *non de la proximité des INDIVIDUS, mais, uniquement, de la proximité de leurs LIGNÉES*.

Je n'ai pas à rechercher pourquoi le comput canonique aboutit, par rapport au système chinois, à la différence d'UNE unité <sup>1</sup>. Mais, dans le

---

<sup>1</sup> Je me bornerai à signaler que la famille celtique, sous sa forme irlandaise, est divisée en *lignées* — au nombre de *quatre* : 1° l'*indfine* (famille de la fin) comprend, avec le *trisaieul*, les collatéraux qui sont ses fils, petits-fils et arrière-petits-fils (soit *quatre* générations) ; 2° la *iarfine* (famille lointaine) comprend, avec le *bisaieul*, les collatéraux qui sont ses fils, petits-fils et arrière-petits-fils (*quatre* générations) ; 3° la *derbfine* (famille certaine) comprend, avec le *grand-père*, les collatéraux qui sont ses fils, petits-fils et arrière-petits-fils (*quatre* générations) ; 4° la *gelfine* (famille de la main = CINQ générations) comprend le *père avec son fils* et les fils, petits-fils et arrière-petits-fils de ce dernier. On remarquera que seule la *gelfine* comprend cinq générations ; c'est que cette lignée prend son départ *au niveau du père* : autrement dit, le tableau généalogique ne comporte point de lignée collatérale *issue du frère*. — Comme, d'autre part, la parenté s'arrête dans chaque lignée à la quatrième génération (tandis qu'en Chine elle s'arrête à la cinquième) et que, cependant, elle remonte jusqu'au trisaieul, on peut admettre que *quatre* mesure la distance avec le trisaieul comme avec les collatéraux issus de lui, trois la distance avec le bisaieul et les collatéraux issus de lui, deux la distance avec l'aïeul et les collatéraux issus de lui, et un la distance *entre père et fils comme entre frères*. La seule différence avec le système chinois est l'absence de distinction entre Fils continuateur et fils (secondaires) fondateurs de lignées mineures.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

cas chinois, la raison pour laquelle la proximité entre frères doit être nombrée par II (et non par 1) est entièrement claire. Dans un groupe de frères, l'un, *fil principal*, représente et représente SEUL la lignée du père, *lignée axiale* ; les autres, *fil secondaires*, sont des fondateurs de *lignées mineures* par rapport à celle dont elles sortent (*et dont, à chaque génération, elles vont s'écarter*) : les lignées dont ils sont fondateurs devant, dès cet instant et à cet instant, se numéroter II, la proximité entre frères devra se signaler par la II<sup>e</sup> catégorie de deuil.

Nous verrons plus loin que le système (*déjà très savant*) du *Yi li* a subi au cours des siècles des perfectionnements de détail. Ces perfectionnements ont permis d'étendre aux ascendants (sinon aux descendants) le procédé d'évaluation des proximités *d'abord conçu pour mesurer les seules proximités collatérales*. Il suffira pour l'instant d'enregistrer un fait : pour mesurer les *proximités agnatiques*, on n'a point commencé par considérer les relations particulières aux *ascendants* et *descendants* ; on n'a pas considéré isolément la *ligne directe* ni fait d'abord état des *degrés* et de la transmission du *sang*. Ce n'est point l'idée de *filiation* qui commande *seule* le système.

Au moins autant que des *filiations*, c'est-à-dire des *lignées* (*colonnes* verticales), le tableau des *catégories de deuil* tient compte des *étages* (lignes horizontales), c'est-à-dire des *générations*.

## 2. Les proches externes

@

*Proches internes et proches externes*. — Le tableau de deuil est valable pour tous les groupes agnatiques. La *proximité non agnatique* existant entre deux individus qui appartiennent à des groupes culturels différents, peut donc être *mesurée* sur le modèle de la *proximité agnatique*. Il suffit pour cela de noter *un point de contact* entre les

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

deux tableaux sur lesquels ces individus se trouvent portés.

Si je suis le petit-fils de la sœur (n) de N, j'appartiendrai au groupe culturel du mari de cette femme (mon grand-père agnatique). Ce groupe, en vertu de la règle exogamique, se distinguera par le nom (*yi sing*) du groupe de N. Je figurerai donc sur un autre tableau que N, mais sur un tableau tout semblable, et, entre ces deux tableaux, ma grand'mère (n) servira de *trait d'union*. Je saurai dès lors que le frère de ma grand'mère, bien que je ne porte pas pour lui le deuil (IV) qui m'est imposé pour le frère de mon grand-père, est, pour moi, un proche (externe) de la IV<sup>e</sup> catégorie. — C'est en tenant compte des proximités ainsi mesurées que les lois impériales ont fixé l'échelle des peines en cas de contraventions aux règles interdisant les mariages entre proches (*ts'in*) de noms différents (*yi sing*).

Deux observations se présentent :

a) Le législateur mesure la proximité au moyen du système des catégories de deuil même quand aucun deuil n'est imposé. *Le deuil* (yeou fou) est, normalement, *le signe de la proximité agnatique*. Entre non-agnats, l'absence du deuil (wou fou) n'est aucunement preuve de non-proximité. Très peu nombreux sont les proches externes soumis au deuil, mais — de même qu'on prévoit des peines en cas de mariage entre agnats et agnates *au dedans de la V<sup>e</sup> catégorie* — on interdit (*sauf certaines exceptions significatives*) tout mariage entre proches non agnatiques et, de plus, des peines sont prévues pour des contrevenants dont la proximité est *de la V<sup>e</sup> catégorie*. Les peines édictées sont généralement moins dures que dans le cas des agnats. Parfois pourtant la différence est à peine marquée. On mérite la décapitation si l'on épouse la sœur de son père (deuil II) et la strangulation si l'on épouse la sœur de sa mère (deuil IV). — *C'est un fait que les groupes culturels se recrutent per masculos. Il ne suit pas que la filiation par les mâles soit le principe unique de la proximité.*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

b) *Pas plus qu'elle ne résulte de la seule filiation agnatique, la proximité ne résulte de la seule consanguinité.*

*D'une part*, le groupe cultuel comprend, non seulement des agnats, mais leurs femmes. Une *proximité* est reconnue : 1° entre des hommes et des femmes dont nous dirions, quand elles sont épouses de collatéraux ou de descendants, qu'elles sont des *alliées*, et 2° entre des femmes dont nous ne pourrions dire qu'elles sont *alliées*, puisque, si nous déclarons que la femme de notre oncle paternel est notre *alliée*, nous ne considérons pas cette femme comme l'*alliée* de notre femme — tandis que les Chinois qui classent la femme de leur oncle paternel (au même rang que cet oncle) dans la II<sup>e</sup> catégorie de deuil, estiment que la proximité entre leur propre femme et la femme de leur oncle, à peine moins grande, est de la III<sup>e</sup> catégorie. La même différence d'une unité se retrouve quand on mesure la proximité entre un agnat et une agnate selon que cette dernière est ou non mariée (c'est-à-dire annexée à un autre groupe cultuel), ou entre deux agnates selon qu'aucune des deux n'est mariée ou que l'une d'elles ou les deux le sont. Une fille porte pour la sœur de son père (*parente consanguine*) le même deuil (II) qu'elle porte pour la femme du frère de son père (*alliée*) ; une fois mariée, elle ne portera plus, pour ces deux femmes (de même que pour son oncle paternel), que le deuil III. Ainsi 1° la *proximité collatérale* paraît susceptible de diminution dans le cas de *consanguins* quand il s'agit d'agnates ou encore d'agnats et d'agnates et que celles-ci entrent par mariage dans un autre groupe ; 2° quand il s'agit d'agnats et de femmes d'agnats (*sauf certaines exceptions significatives*), ce que nous appellerions *l'affinité* vaut la *consanguinité* ; 3° quand il s'agit de femmes d'agnats, il s'en faut de peu que le rapprochement dû à leur entrée, par mariage, dans le même groupe — lien si faible à notre sens que, chez nous, il ne produit *pas d'affinité* — vaille tout autant que la *consanguinité*. — Notons tout de suite que — *du moins au regard de la loi* — le mariage

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

ne rapproche pas l'époux des collatéraux de l'épouse : *l'affinité*, dans ce cas, est, *en principe*, de valeur *nulle*, tandis que, dans le cas inverse, *l'effet de contagion* ne s'arrête pas à la première alliance.

*D'autre part*, comme, en dehors du groupe cultuel, *la proximité collatérale* a nécessairement pour point de départ un mariage, il y aurait *faute grave de terminologie* à parler de *parents par les femmes*, en les opposant aux simples *alliés*. En effet, sur les deux tableaux qu'un mariage relie à la façon d'un *trait d'union*, figurent, de part et d'autre, des agnats *avec* leurs femmes. Nous dirions, si je suis fils de la sœur (n) de N, que N, frère de ma mère (n), est un *consanguin* qu'il faut classer parmi les *parents maternels*. Les lois chinoises ne s'occupent que de déterminer ma proximité avec cet oncle (dont dérivera ma proximité avec sa femme). Elles voient en lui un *proche de nom de famille différent* (*yi sing ts'in*) et le qualifient à l'aide de l'expression « *wai yin* » — qu'elles emploient *aussi* pour le mari de ma sœur (*allié*). Dans cette expression, le terme *wai* (*extérieur*) indique que le proche fait partie, non de mon groupe cultuel, mais d'un *groupe externe* et le terme *yin* (*allié par mariage*) qu'un mariage a établi un trait d'union entre nos groupes respectifs. Le fils de ma sœur (*consanguin, parent par les femmes*), le mari de ma sœur (*allié*), le frère de ma mère (*consanguin, parent maternel*) se trouvent confondus dans la rubrique des *wai yin, proches* (de *nom* différent) appartenant à des groupes *alliés*. Bien plus, les femmes des *proches externes* (épouses des consanguins et épouses d'alliés) sont elles-mêmes considérées comme des proches. — Ainsi, dans ce cas encore, *l'affinité* ne s'oppose pas à la *consanguinité*.

Pour résumer : *les lois chinoises — qui ne distinguaient pas des consanguins agnatiques les épouses de ces agnats* (ascendantes ou alliées) — *ne distinguaient pas, non plus, des époux des agnates* (alliés) *les descendants de ces agnates* (consanguins) *et les confondaient, les uns et les autres, dans la rubrique des proches*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

externes où se rangeaient encore des épouses de consanguins et même d'alliés. Elles se bornaient à définir des proximités en opposant en bloc les *proches externes* aux *proches* composant un même groupe culturel (*t'ong tsong*). Entre ces derniers, *proches internes*, la *proximité collatérale* résulte de l'écartement actuel de leurs lignées respectives. Le même système permet de classer les *proches externes* en catégories.

@

*Le système des appellations.* — Si l'on classe par catégories au lieu de compter des degrés, c'est qu'essentiellement la proximité résulte moins de liens individuels que de rapports entre groupes. — Le système des appellations s'accorde parfaitement avec les principes du tableau des proximités. Même quand on veut énumérer — et que l'idée est de définir plutôt que de classer — on s'inspire, pour désigner les proches, des principes mêmes de ce tableau.

Tout proche est désigné par (un mot ou) une expression signalant la place qu'il occupe dans le tableau, c'est-à-dire, le plus souvent, par un *binôme* évoquant les deux coordonnées qui déterminent cette place, à savoir : la *génération* (étage, horizontale) et la *lignée* (colonne, verticale). Les mots « *fou* » (« Père ») et « *tseu* » (« Fils ») suffisent, à eux seuls, pour situer le proche considéré dans la *ligne* directe (*axiale*) et dans la *génération* immédiatement supérieure (+ 2) ou inférieure (—2). Mais ces mêmes mots serviront aussi à indiquer que le proche, s'il n'est pas un père ou un fils, fait partie des générations +2 ou —2. Les deux termes, essentiellement, situent à un certain étage (celui des « Pères » ou des « Fils ») ; il faut qu'on leur prête une signification plus étroite pour qu'ils renseignent, par surcroît, sur la lignée. S'il y a lieu de préciser la lignée, on spécifiera les mots « *fou* » et « *tseu* » en les faisant précéder de vocables (qui ont varié avec les temps), mais qui (toujours, du *Yi li* à l'âge moderne), indiquent la lignée dont fait partie le proche désigné en signalant

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

l'étage où cette lignée s'est séparée de celle du proche qui désigne. Je désignerai, par exemple, par le binôme « *tsong-tsou fou* » l'oncle qui est le petit-fils de mon bisaïeul, car ce proche (+2D) appartient à la *génération* ( $\pm 2$ ) des « *fou* » (« *Pères* ») et à la *lignée* (D) *détachée à l'étage* de mon *grand-père* (*tsong-tsou*). De même pour désigner le *neveu* (−2D) qui descend de ce proche, j'emploierai le binôme « *tsong-tsou kouen-ti-tche-tseu* », dans lequel, « *tsong-tsou* » indiquant toujours que la *lignée s'est détachée à l'étage* de mon *grand-père*, l'expression « *kouen-ti-tche-tseu* » apprend que le proche ainsi désigné appartient à la *génération* des « *Fils* » (*tseu*) [étant (non pas fils de moi-même, mais) *fils* d'un collatéral de *ma* *génération* (*kouen-ti*)].

Ainsi, pour désigner un proche, on emploie une expression qui doit renseigner à la fois sur la lignée et la génération auxquelles il appartient. Cet usage confirme l'indication qu'on peut tirer du tableau des catégories de deuil, savoir que ce qui commande la représentation de la proximité, c'est la considération des lignées jointe à celle des générations. Mais l'examen des binômes indicatifs de proximité suggère une remarque importante : dans la composition de ces binômes, la considération des lignées s'avère chose accessoire (valeur de *spécificatif*) par rapport à celle des générations (valeur de *rubrique*). Or, quand il s'agit de proches externes, c'est toujours le système des catégories de deuil qui permet de mesurer les proximités. De même, quand il s'agit de désigner les proches externes, on y réussit encore en employant un système d'appellations établies *sur la même formule* que dans le cas des proches internes. Pour les ascendants, les mots sont les mêmes et l'on se borne à les faire précéder du terme *wai*, qui signifie « externe ». J'appelle *tsou* (ou *tsou-fou*) le père de mon père ; le père de ma mère, qui est un proche externe, sera donc appelé par moi *wai tsou* (ou *wai tsou-fou*) : grand-père externe. Pour les autres proches, la distinction se fera entre les



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

internes et les externes par le fait que pour ces derniers, au lieu du terme *fou* (« Père » = oncle paternel), proche de la génération immédiatement supérieure, — terme réservé aux agnats, — on devra employer le terme « *kieou* » (« *Oncle maternel* ») = proche externe de la génération de la mère) — et qu'au lieu du terme *tseu*, (« Fils » = fils d'un frère) proche de la génération immédiatement inférieure, — terme réservé aux agnats — on devra employer le mot *tche* (« Fils d'une sœur » = proche externe de la génération des fils).

L'usage conjugué, quand il s'agit de proches externes (*wai yin*), du système des catégories de proximité et d'un système d'appellations bâti selon la même formule que pour les proches internes suppose — puisque les binômes indicatifs de proximité tiennent essentiellement compte de la *génération* — qu'entre les générations des divers groupes culturels unis par des alliances matrimoniales *doit* se maintenir un certain *régime d'équivalences*.

@

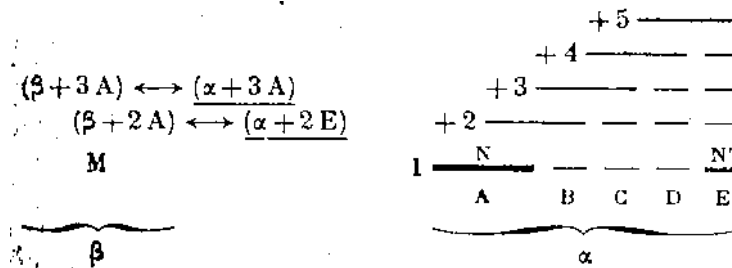
*A quelles conditions un régime d'équivalences entre générations peut-il fonctionner ?* — Même si nous ne considérons que *deux* groupes alliés — tels qu'ils ne soient point pris, l'un comme l'autre, dans un vaste réseau d'équivalences résultant d'alliances *variées* avec plusieurs groupes similaires — il est aisé d'apercevoir que le *régime* établi entre eux risquera d'être troublé dès qu'ils ne seront plus reliés par un *unique* trait d'union. Pour que le *régime* demeurât parfait, il faudrait que les traits d'union nouveaux fussent constamment tracés de la même manière que le premier : il faudrait qu'ils fussent toujours *parallèles* et toujours disposés de façon à former une *colonne droite*.

Il y aura perturbation dès qu'un nouveau trait d'union soit se trouvera tracé obliquement, soit sortira de la colonne (ou, enfin, dès qu'une nouvelle alliance péchera à la fois par *obliquité* et *désaxement*). — Pour se rendre compte des effets et les distinguer, il suffira de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

considérer les deux premières occurrences.

1° *Désaxement*. — Je suis M du groupe  $\beta$  (lignée A) et mon grand-père ( $\beta + 3A$ ) s'est marié dans le groupe  $\alpha$ . Je considérerai donc le frère de la femme de mon grand-père (grand-oncle maternel) comme occupant dans le tableau du groupe  $\alpha$  une place symétrique ( $\alpha + 3A$ ) à celle que, dans le tableau de mon groupe, occupe mon grand-père. Il suffira que je me figure à la place ( $\alpha + 1A$ ) du petit-fils (N) de ce proche externe pour que je sois capable de répartir en *catégories* fixes tous les membres du groupe  $\alpha$  et capable aussi de leur distribuer les *appellations* significatives de ma proximité avec eux. — Mais mon père ( $\beta + 2A$ ) a, lui aussi, pris femme dans le groupe  $\alpha$  et cette femme n'est point fille du frère de ma grand'mère — c'est-à-dire sœur d'«  $\alpha + 2E$  » (cas où le deuxième trait d'union serait à la fois parallèle au premier et placé droit sous lui) — mais une cousine de cette fille, savoir la sœur d'«  $\alpha + 2E$  ». Le trait d'union ( $\longleftrightarrow$ ) qui figure la deuxième alliance est *parallèle* au premier, car, celui-ci ayant relié une génération +3 de  $\beta$  à une génération de  $\alpha$  qui doit dès lors être numérotée +3, l'autre trait relie deux générations méritant le signe +2. Mais ce trait ne peut être considéré comme placé *droit au-dessous* du premier, car l'un relie à une lignée A et l'autre à une lignée E du groupe  $\alpha$ . Il y a *désaxement* et simplement désaxement. Quel en est l'effet ?

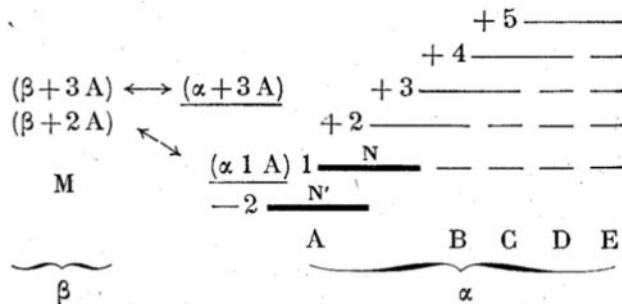


Si je dois, en raison du mariage de mon grand-père, distribuer *catégories* et *appellations* en me figurant placé au poste de N dans la colonne A, je dois, en raison du mariage de mon père, me figurer posté dans la colonne E à la place de N', fils de mon oncle maternel ( $\alpha + 2E$ ) — c'est-à-dire *au même étage* du tableau, mais *dans une autre colonne*. Que j'envisage les choses de l'un ou l'autre point de vue, rien ne sera changé en ce qui concerne mon trisaïeul externe, dont sortent à la fois les lignées A et E. Mais je compterai, dans le même groupe, deux bisaïeuls externes, l'un ( $\alpha + 4A$ ), père de ma grand'mère, l'autre ( $\alpha + 4E$ ) grand-père de ma mère. Comment les distinguer par des appellations ? Il est vrai que tous deux sont frères ; à tous deux l'appellation de *wai tseng-tsou-fou* pourra convenir : je n'aurai qu'à me contenter d'employer la *rubrique* (en détachant du binôme la partie *spécificative*). Seulement, selon que je les considère de N ou de N', l'un ou l'autre de ces *ascendants* fera tour à tour, sur le tableau, figure de *collatéral*. De même, le père de ma mère ( $\alpha + 3E$ ), si je

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

le considérais de N, ne m'apparaîtrait que comme le *neveu* de mon bisaïeul ( $\alpha + 4 A$ ) et il me faudrait le classer dans la catégorie V, alors que, vu de N', il doit figurer, avec la qualité d'*ascendant*, dans la catégorie II. Inversement, «  $\alpha + 3A$  », frère de ma grand'mère, apparaîtrait, vu de N', comme un collatéral très éloigné. Comme cette analyse sommaire suffit à le montrer, le *désaxement* (dont résulte, pour un individu, le fait que, dans un même groupe, il ressortit à deux lignées distinctes) aboutit à brouiller les *catégories*, mais, bien qu'il entraîne une indétermination entre les qualités d'*ascendant* et de *collatéral*, il ne suffit pas à ruiner le système des *appellations* : la partie spécifique du binôme étant seule incertaine, la *rubrique* (*indicative de la génération*) demeure *constante* ;

2° *Obliquité*. — Je suis encore M, et mon grand-père ( $\beta + 3 A$ ) a épousé la sœur de «  $\alpha + 3A$  », mais mon père ( $\beta + 2 A$ ) — au lieu d'épouser la fille du frère de sa mère ( $\alpha + 3 A$ ) — a épousé, dans le même groupe et *dans la même lignée A*, une fille qui n'est pas de la génération + 2, mais de la génération 1, c'est-à-dire la propre sœur de N. Il n'y a pas *désaxement*, car les deux traits d'union relient toujours les mêmes lignées et se superposent verticalement. Seulement le deuxième trait allant d'une génération + 2 à une génération 1, n'est point parallèle au premier qui unit deux générations + 3. Quel est l'effet de l'*obliquité* (et de la seule obliquité) ?



Il apparaît tout de suite que M devra *classer* et *appeler* en considérant les proches du groupe  $\alpha$ , comme dans l'occurrence précédente, de deux points de vue ; mais, au lieu d'être posté à distance de

N et sur le même étage, N' (poste résultant du deuxième mariage) s'inscrira *dans la même colonne* mais à un *étage inférieur*. Dès lors les *catégories* de proximité n'étant pas sensiblement moins brouillées (il y aura la différence d'une unité entre les proximités mesurées de N et de N'), et la distinction entre *ascendants* et *collatéraux* demeurant *constante*, le système des *appellations* se trouvera *entièrement* ruiné. Si, d'un point de vue comme de l'autre, «  $\alpha + 3 A$  » demeure un ascendant, il n'y aura plus moyen de dire s'il est du rang des *grands-pères* ou du rang des *bisaïeuls* et la même incertitude s'étendra à tous les proches du groupe et qui deviendront *indénommables* : il n'y aura aucun moyen ni de les *désigner* ni de les *appeler*.

Pour éviter toute obliquité et tout désaxement, il suffirait que les mariages se fissent *toujours* entre cousins et cousines non agnatiques.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Nous connaissons, attestée par la législation républicaine, la faveur qui entoure, en Chine, de telles unions. Cette faveur a-t-elle son origine dans une ancienne obligation ? — Réserveons cette question et bornons-nous, pour l'instant, à faire le point.

De l'analyse du système traditionnel qui permet aux Chinois de distinguer les proches et de mesurer les proximités, il ressort qu'on fausserait les conceptions chinoises si l'on faisait interférer les distinctions — essentielles pour les Occidentaux — entre *parents paternels* et *parents maternels*, entre *consanguins* et *alliés*, et même la distinction — pour nous primordiale — entre COLLATÉRAUX et LIGNE DIRECTE. Toutes ces distinctions apparaissent secondaires dans le système chinois que commande une opposition entre *proches internes* et *proches externes*. D'une part, la notion de *degré* (en tant qu'elle est liée à la préoccupation de mesurer le sang commun) est primée par la notion de catégorie — si bien que les *rappports entre individus* semblent moins retenir l'attention que les *rappports entre groupes*. D'autre part, l'idée de *filiation* ne domine point le système. Les *filiations* (lignées) n'étant jamais envisagées entièrement à part des *générations* (étages), l'idée de filiation se dégage mal. Bien plus, le *système des appellations* fait ressortir que *l'appartenance à une génération* présente plus d'intérêt que *l'appartenance à une lignée*.

Dans une organisation domestique qui paraît commandée par le principe de la *transmission agnatique du nom*, la solidarité serait-elle plus profonde entre membres d'une même génération (*fraternités* et *cousinages*) qu'entre membres d'une même lignée (*dynastie de pères et de fils*) ? La question que voilà posée peut être traduite sous la forme : des perturbations résultant de deux alliances qui pécheraient par désaxement *ou* par obliquité, lesquelles sont le plus redoutées ?

En effet, le *désaxement*, à lui seul, provoque un bouleversement des lignées qui, pour tel individu, rend ambiguë l'appartenance à telle ou telle *lignée* : il brouille la distinction entre ascendants et collatéraux.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

L'*obliquité*, en revanche, détermine un bouleversement des *appellations* et rend incertaine, pour tel individu, l'appartenance à telle ou telle *génération* : elle ruine la constitution interne des générations comme leur ordre hiérarchique.

Quelles alliances interdit-on ? *S'il se trouve qu'on défende absolument les alliances obliques, mais que, dès qu'il n'y a pas soupçon d'obliquité, on tolère le désaxement*, il faudra conclure : *pourvu qu'aucune confusion ne soit possible en matière d'appellations ni aucune incertitude en ce qui concerne les générations, leur constitution et leur ordre, peu importe qu'il y ait ambiguïté en matière de lignées et indétermination au sujet du classement des proches externes parmi les ascendants ou les collatéraux.*

Pour vérifier que cette conclusion s'impose, il suffit d'examiner les règles concernant les empêchements au mariage.

@

### *Horreur de l'obliquité et principe de la constance des appellations.*

— Les Chinois distinguent deux espèces de proches et ils n'en distinguent que deux : les *proches internes* et les *proches externes*. De même, pour ce qui est des principes d'empêchements au mariage, les lois impériales énoncent deux règles et n'en énoncent que deux.

Ces règles sont d'abord remarquables par le fait qu'elles ont la même *extension*. Elles valent, *dans les deux cas*, pour *tous les proches* sans considération de proximité. C'est seulement lorsque les lois impériales s'occupent de distribuer les peines réprimant les atteintes à ces règles, qu'elles dressent une *liste limitative* des proches punissables. Les proches sont alors énumérés par catégories, mais, notons-le, *l'échelle* des peines ne suit pas strictement *l'échelle* des *catégories de proximité* : on tient encore compte du fait que différent ou ne différent pas les *générations* auxquelles appartiennent les contrevenants. Aux peines prévues pour les différents cas s'ajoute une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

sanction pécuniaire ; celle-ci s'applique à tous les proches, qu'ils figurent ou non sur la liste d'incrimination : les présents de noces sont toujours confisqués. En effet, classés ou non parmi les infractions châtiées, les mariages prohibés sont indistinctement frappés d'annulation : les conjoints doivent être séparés et leur mariage, qu'on annule, permettant de les convaincre du délit de fornication, ils retombent tous, de ce chef au moins, sous le coup de la loi. La formule : « qu'il y ait entre eux obligation de deuil (*yeou fou*) ou qu'il n'y en ait pas (*wou fou*) », répétée pour les proches tant *externes* qu'*internes*, marque, dans les deux cas, la volonté de ne pas fixer de limite à l'interdiction.

*Seulement*, tandis qu'*aucune* exception n'est prévue pour les *proches internes*, à savoir les individus qui font partie d'un même groupe culturel (*t'ong tsong*), il est spécifié, quand il s'agit des *proches* appartenant à des groupes culturels différents (*wai yin*), *proches externes*, que, seuls, sont interdits les mariages entre individus ressortissant à des *générations* différentes (*tsouen pei*).

Autrement dit : deux règles de même portée déterminent les empêchements au mariage entre les *proches* soit *internes*, soit *externes*. La première équivaut à l'*interdiction de toute endogamie* à l'intérieur de chaque groupe culturel. Symétriquement, l'autre règle interdit, entre membres de groupes culturels différents, tout mariage qui constituerait une *alliance oblique*. A l'*horreur de l'endogamie*, sanctionnée par les lois, correspond, également sanctionnée par les lois, l'*horreur de l'obliquité*.

Nous pourrions dès maintenant, répondant à la question posée tout à l'heure, conclure que : dans les conceptions chinoises, l'*importance accordée aux proximités* entre individus que rapprochent soit leur culte (*t'ong tsong*), soit leurs alliances (*wai yin*), est chose secondaire par rapport au respect dû à un certain ordre des *générations*. Cet ordre, tant dans l'agencement interne des groupes que dans l'agencement de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*leurs rapports, semble posséder une sorte de valeur constitutionnelle.*

Cependant, un examen plus détaillé des faits (et de leurs variations selon les milieux), tout en fournissant des expériences de contrôle, va permettre de préciser et de mieux établir ces conclusions. En effet, s'il est légitime de tirer de l'analyse des dispositions légales des indications sur les normes admises par une certaine société, il importe de vérifier s'il y a ou non accord entre les principes dont le Législateur s'inspire quand il *ordonne* et les directives auxquelles *obéissent* les divers milieux sociaux assujettis aux lois édictées. Mais il ne suffira pas de constater un rapport d'ensemble entre les principes de la réglementation et les directives des actes. Il conviendra encore de déterminer si le respect de ces directives égale, n'atteint pas ou dépasse la somme d'exigences réclamée par la Loi.

*L'horreur de l'obliquité* qui inspire les *lois* impériales, commande les règles concernant les empêchements au mariage entre proches externes. Elle conduit aussi à interdire toute union qui *paraîtrait* oblique avec la *veuve* d'un proche externe. On ne peut épouser ni la veuve du frère de sa mère, ni la veuve du fils de sa sœur. Les veuves interdites ne sont pas des proches *par elles-mêmes*, elles ne sont que les *alliées* de proches externes. Mais, puisque mon oncle maternel et mon neveu utérin sont classés dans une autre *génération* que moi, mon mariage avec leur veuve est *entaché d'obliquité* par le seul fait que, le premier mariage étant supposé régulier, il suit que ces veuves étaient, dès le principe, classées dans une génération autre que la mienne. Ceci suppose que *la valeur constitutionnelle reconnue à l'ordre des générations n'est point reconnue par les seuls alliés qui sont proches externes (wai yin), mais par tous les alliés (wai yin) de ces proches.*

Il semblerait cependant que le Législateur ait voulu laisser quelque jeu. La portée absolue de la règle relative aux *proches externes* n'est point étendue à la règle concernant leurs veuves. Seules sont interdites les veuves dont l'époux défunt et le prétendant étaient liés par des obligations de deuil (*yeou fou*).— Le Législateur s'est-il montré débonnaire ou rigoriste ?

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Une autre disposition — *dont la portée n'a point de limite* — va montrer la puissance *contagieuse* de *l'horreur de l'obliquité*. Elle fera aussi entrevoir que le Législateur se borne à faire état d'un principe qu'il n'a point forgé, mais qu'il sait utiliser à titre d'*artifice* juridique.

*Même en dehors de toute obligation de deuil (wou fou), quand deux personnes doivent être considérées comme proches (ts'in) en raison d'une relation verbale (ming fen) (et SURTOUT) quand cette proximité verbale s'est signalée par des appellations réciproques impliquant une différence de générations (tsouen peï), le mariage leur est interdit.*

*Le soupçon d'obliquité* qui peut alors entacher les unions suffit à entraîner (avec la confiscation des présents de noces et la bastonnade qui punit la fornication constatée) l'annulation du mariage et la séparation des conjoints. — Quand il punit de telles unions, le Législateur pèche-t-il par rigorisme ?

Il apparaît bien que non, sitôt qu'on examine les dispositions pénales qui suivent l'énoncé du principe. Celui-ci sert à *motiver* les pénalités édictées dans divers cas que les lois relatives aux *proches externes* ne permettaient point d'atteindre. En effet, *au regard de la loi*, seuls sont considérés comme *proches externes* les proches de la femme du père (mère) et de la femme du grand-père agnatique (grand'mère, mère du père). Les *lois* affectent de ne point reconnaître pareille qualité aux proches de la femme et aux proches des femmes de descendants (*brus*). En fait, elles ignorent si peu ces proximités qu'elles prennent soin d'interdire, en ce cas comme dans le cas des *proches externes* reconnus, toute espèce d'*alliance oblique*. Les mariages (avec la sœur du gendre ou) avec la sœur de la *bru* sont prohibés et punis par la bastonnade ; interdiction (et punition) s'étendent, quand il s'agit des sœurs de brus, jusqu'à la sœur de l'arrière-arrière-petite bru.



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Pour *motiver* ces prohibitions qu'aucune proximité *officiellement* reconnue ne justifie, le Législateur a cherché un biais. Il *couvre* son verdict d'une formule vénérable. — L'artifice est révélé par le fait qu'il classe sous une même rubrique des espèces de nature entièrement différente. Sous cette même rubrique, en effet, il interdit et punit très durement le mariage entre les enfants respectifs du premier lit d'un veuf et d'une veuve unis en secondes noces. Il n'y a, en ce cas, aucun *soupçon d'obliquité* ; il y a uniquement (suspicion de) *proximité verbale*. Seulement, comme dans les espèces précédentes (mais pour d'autres raisons), le Législateur se croyait obligé d'édicter et se trouvait embarrassé pour justifier son édit.

Il est remarquable qu'il ait songé à classer sous la même rubrique deux types d'espèces si différents, et remarquable aussi qu'il y soit parvenu. — Il y est arrivé grâce à une rédaction artificieuse de la règle justificative. J'ai rendu cet artifice sensible en écrivant en capitales le mot « SURTOUT » que j'ai placé entre parenthèses, *car le texte chinois* — où il faut bien *sous-entendre* ce « SURTOUT », sans quoi, pour le deuxième type d'espèces l'interdiction ne serait point motivée — *se garde bien de l'exprimer*. L'artifice juridique se *soude* à un artifice syntactique, tous deux également précieux pour l'observateur. Les deux types d'espèces *artificiellement soudés* ont pu être réunis sous la même *rubrique légale* parce qu'ils semblaient *se ranger naturellement* dans une même *catégorie de notions*. *L'horreur de l'obliquité* (dont le Législateur s'inspire, car elle est ressentie par le peuple assujetti à la Loi), *n'est qu'un aspect d'un principe* (que vénère le peuple des sujets et dont le Souverain s'autorise pour légiférer), *à savoir : le principe de la constance des appellations*.

C'est ce que va montrer le rapprochement d'usages réguliers que la *loi* ne sanctionne pas et d'une glose insérée sous la rubrique que je viens d'analyser.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

L'interprète envisage successivement le cas où les enfants du premier lit sont, pour le veuf, une fille et, pour la veuve, un fils, puis le cas inverse. Il répète gravement dans les deux cas le même raisonnement (que je me bornerai à rendre plus explicite sans m'astreindre à le répéter). Si la fille du deuxième époux d'une veuve épousait le fils du premier lit de cette femme, la veuve remariée qui, avant le mariage des jeunes gens, a été *appelée* seconde-MÈRE (marâtre : *heou*-MOU) par la jeune fille, devrait être *appelée* BELLE-MÈRE (KOU) par cette *fille* devenue la femme de son fils (*bru*), — cependant que le père de la jeune femme, d'abord appelé *second*-PÈRE (parâtre : *heou*-FOU) par le jeune homme devrait, une fois sa fille épousée par ce dernier, être appelé BEAU-PÈRE (KIEOU) par le jeune mari. L'interprète désire inspirer pour un mariage (qu'il *veut* faire apparaître coupable) un sentiment d'horreur dont on comprend bien la nature quand on note qu'il évite, par pudeur sans doute (je ne l'ai pas suivi), d'employer les termes KOU et KIEOU. Le premier signifie *à la fois* « belle-mère » et « sœur du père » et le deuxième *à la fois* « beau-père » et « frère de la mère ». *Appeler* KOU, « belle-mère », la deuxième épouse de son père équivaut à *crier* que le père a épousé sa sœur, car on doit appeler KOU cette sœur. *Appeler* KIEOU, « beau-père », le deuxième mari de sa mère, équivaut à *crier* que la mère a épousé son frère, car on doit appeler KIEOU ce frère. Comment ne pas interdire aux jeunes gens un mariage qui *projetterait* sur le mariage des parents *un soupçon d'inceste*? De par *l'efficace* des *appellations*, le premier mariage se trouverait *maudit* à chaque instant. La reconnaissance de la *proximité verbale* conduit à confondre dans la même horreur un inceste *verbal* et un inceste *effectué*. — Car j'ai eu tort d'écrire « soupçon d'inceste ». *Les appellations créent les proximités et tout se passe comme si elles avaient le pouvoir d'entraîner la réalisation des rapports de fait impliqués en droit par ces proximités.*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*Les appellations doivent demeurer constantes. Tout changement dans les relations verbales ruine l'ordre constitutionnel tout autant qu'une infraction patente et scandaleuse.*

Ainsi peut se formuler le principe auquel l'interprète a cru devoir se référer. Mais pourquoi cherche-t-il à *couvrir* son verdict ? Il le dit lui-même : les mariages entre enfants du premier lit d'un veuf et d'une veuve unis en secondes noces sont *chose fréquente* parmi le peuple. Mais ce *malheur* est-il dû, comme l'interprète le proclame, au fait que « *le peuple stupide* ne connaît ni *rites (li)* ni *règles légales (fa)* » ? Non pas ! Le peuple respecte des usages que la loi ne sanctionne pas et qu'inspire pourtant, *compris avec plus de rigueur encore*, le principe de la constance des appellations. *Seulement ce principe ne joue que LORSQU'IL SE CONFOND avec l'horreur de l'obliquité.* L'ordre constitutionnel, en effet, que le principe de la constance des appellations est fait pour défendre, c'est *essentiellement* l'ordre constitutionnel des générations.

Une fille, qui a une sœur, se marie ; son beau-père, qui est veuf, peut-il épouser *la sœur de sa bru* ? Un homme, qui a une sœur, se marie. Son beau-père, qui est veuf, peut-il épouser *la sœur de son gendre* ? Dans les deux cas, *l'usage* ET *la loi* répondent : non. Ni un homme, ni une femme ne pourraient appeler leur sœur « *belle-mère* » — *les appellations varieraient* ET *les générations se décaleraient* — il y aurait *alliance oblique*. — Une veuve se remarie avec un veuf ; le fils du veuf, né du premier mariage, peut-il épouser l'ancienne belle-mère de sa marâtre ? *La loi se tait.* Le premier mariage n'a établi apparemment aucune *proximité verbale* entre la première belle-mère de la veuve remariée et le nouveau beau-fils de cette femme. *L'usage, cependant, est formel.* Chacun jugera l'alliance impossible. Elle serait *oblique* ; ni une femme ne peut se voir condamnée à traiter comme membre d'une génération supérieure à la sienne un homme qu'elle a

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

commencé par traiter comme un représentant d'une génération inférieure à la sienne ; ni un homme ne peut se voir autorisé à épouser une personne qu'il doit placer sur le même *rang* que sa grand'mère. — Ma tante, paternelle ou maternelle, s'est mariée, puis est morte ; son époux, après s'être remarié, est mort ; puis-je épouser sa veuve ? *L'usage est formel* : il y a empêchement. Chacun sent que l'alliance serait *oblique*, car il faut bien supposer que les mariages précédents ont respecté l'ordre constitutionnel des générations : la remplaçante de ma tante, puisque, en la remplaçant, elle s'est révélée membre de sa génération, ne peut être rangée dans la mienne. *La loi, cependant, se tait*. Entre moi et cette veuve, n'y aurait-il aucune *proximité verbale* ? La loi n'en note pas. C'est que la loi ignore, ou feint d'ignorer, *le parler familial*, comme elle prétend ignorer *la coutume vulgaire*. Mais le vulgaire, précisément, n'ignore point qu'il existe des expressions pour désigner la seconde épouse d'un homme d'abord marié à une tante, paternelle ou maternelle. Et les termes qui servent d'*appellations* pour les tantes, paternelles ou maternelles, entrent dans les expressions servant d'*appellations* pour leurs remplaçantes. J'éviterai donc d'épouser la remplaçante de ma tante : je ne veux pas provoquer un *décalage des générations*, je ne veux pas, non plus, m'unissant à une femme que j'ai dû appeler en me servant du terme « tante », commettre un *inceste verbal*.

Ainsi, il est fréquent que l'usage commande impérieusement, cependant que la loi se tait. *Dans son horreur des alliances obliques, le vulgaire se montre plus rigoriste que le Législateur*. La vérification, dont j'indiquais plus haut la nécessité, se trouve faite.

Entre l'usage et la loi, il y a accord sur le principe. Un mariage que n'entache pas le vice d'endogamie, n'est valable que si, par surcroît, il ne ruine pas l'ordre des générations. Mais il arrive que la loi se taise et ne punisse pas : elle ne traite point comme coupables les contre-

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

venants — en fait : elle s'efforce d'ignorer la contravention — dans de nombreux cas où le mariage, parce qu'il est *oblique*, est, en principe, frappé d'annulation. Ces cas se rangent sous deux classes :

1° Moins rigoureuse que l'usage, *la loi*, en règle *générale*, *se tait* (comme l'ont montré les exemples donnés dans un paragraphe précédent) lorsque l'obliquité résulte de deux alliances dont la première ne serait créatrice de *proximité* qu'à condition d'admettre que les proches de la femme ou ceux de la femme d'un descendant deviennent les proches du mari ou ceux d'un ascendant du mari. La loi affecte d'ignorer les proximités qui se créent ainsi, car elle part du principe (propre à la morale officielle) que l'ordre primordial est l'ordre domestique, à savoir l'ordre *interne* des groupements culturels : cet ordre, qu'on peut qualifier de patriarcal, paraît entièrement fondé sur le respect dû par les descendants à leurs ascendants. La loi s'incline cependant devant l'usage quand (*exception particulièrement remarquable, comme on verra plus loin*) elle *consent* à prohiber formellement le mariage avec les sœurs de brus ou de petites-brus, etc. ;

2° *La loi se tait encore*, même en cas de proximité reconnue par elle, lorsque l'épouse descend d'une proche avec qui le mariage eût été possible. Se conformant à l'usage, elle permet d'épouser les *filles* d'oncles maternels et les *filles* de tantes paternelles et maternelles. Mais, tandis que l'usage s'oppose absolument (en raison de leur *obliquité*) au mariage avec les *petites-filles* de ces oncles et tantes, la loi s'abstient de punir. Elle ne punit point, par exemple, le mariage avec *la fille de la fille* d'un oncle maternel, alors qu'elle punit le mariage avec *la fille de la fille* d'un oncle paternel : *l'obliquité*, cependant, est du même ordre et *la distance* identique dans les deux cas. *Si la loi est ici encore moins rigoriste que l'usage, c'est qu'elle oublie, tandis que l'usage ne l'oublie point, la logique du principe des empêchements entre proches externes.* Puisqu'il me faut permettre

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

d'épouser une cousine externe (*piao*), pourquoi interdirai-je d'épouser sa fille, *moins proche que la mère* ? Telle semble être la pensée du Législateur qui tient compte des *catégories de proximité*, en même temps qu'il pense au *respect dû aux ascendants*. Il défend, en effet, une morale aristocratique et s'efforce de rattacher toutes les règles au devoir de piété filiale. *Même lorsqu'il considère les proches dits externes, il envisage les proximités en fonction de l'organisation culturelle des proches dits internes*. Il pense, si je puis dire, *en termes de filiation* qui se réfèrent à *un ordre agnatique*. Songe-t-il à faire intervenir le principe de la constance des appellations ? C'est qu'il lui paraît une arme opportune pour combattre des usages vulgaires. — Aussitôt il confère au principe une portée qu'il n'a point.

L'usage, en effet, non seulement juge normal le mariage des enfants de premier lit d'un veuf et d'une veuve mariés en secondes noces, mais il admet parfaitement qu'une fille, après être venue habiter dans la maison du second mari de sa mère, devienne la femme de son frère utérin, né, dans cette maison, du second mariage. *Tous mariages (entre non agnats) qui ne sont point obliques paraissent normaux*. C'est par rhétorique (et grâce à la tricherie d'un « et surtout » sous-entendu) que l'interprète assimile, en ce cas, *l'inceste verbal* à un *inceste effectué*. Aucun *soupçon* d'inceste ne sera projeté sur le mariage des parents si, dès le début de la vie commune, les enfants qui vivent dans leur maison, voient en eux un couple de supérieurs (*tsouen*) dont l'un a, dès l'abord, le *statut* de père du jeune mari et l'autre le *statut* de belle-mère de la jeune épouse [comme c'est le cas — usage tout à fait courant et accepté par la loi — lorsqu'une *fiancée* est élevée, dès son jeune âge, dans la maison des futurs beaux-parents, ayant été, le plus souvent, choisie de façon que (comme dans le cas de la sœur utérine) elle soit l'aînée de son futur et puisse l'élever avant de l'épouser]. La *faveur* du vulgaire pour de telles unions (*que précède une cohabitation*) donne à penser que les jeunes

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

gens — loin de voir simplement leur union *tolérée* — sont *tout de suite* considérés comme *prédestinés* à s'épouser. L'usage, en tout cas, a une force telle que les lois impériales ont fini, en partie, au moins, par s'incliner. L'interdiction d'épouser la sœur d'alliance (sinon la sœur utérine) a été abrogée en 1910, dès avant la chute des Ts'ing.

En revanche, *l'inceste verbal équivaut absolument à l'inceste effectué lorsqu'il y a alliance oblique*. En effet, la *remplaçante* d'une tante paternelle ou maternelle mérite entièrement de se voir attribuer le *statut* de tante. C'est une *règle absolue* qu'une deuxième épouse porte le deuil pour les parents de la première. *Substituée à celle-ci*, elle est pour eux comme une fille retrouvée. L'usage obéit rigoureusement à sa *logique* quand il interdit le mariage avec cette *tante substituée*. Le Législateur cependant, qui raisonne en dehors de cette logique, ne sent point la nécessité d'édicter. Il ne se sent point obligé de défendre une atteinte réelle à l'ordre constitutionnel des générations ; il n'éprouve point profondément l'horreur que les alliances obliques inspirent parce qu'elles provoquent le décalage des générations ; il n'éprouve point profondément l'horreur qu'inspirent les variations d'appellations par lesquelles ce décalage se manifeste. Quand il lui arrive, en d'autres cas, de motiver les décisions qu'il veut *accréditer* en utilisant les principes logiques des règles vulgaires, c'est uniquement par artifice, artifice de politique, artifice de rhéteur.

@

Artificieusement et arbitrairement utilisés par le Législateur (dont les idées sur le fondement de l'ordre réel de la société qu'il prétend façonner, sont à la fois gauches et partiales), la règle de la *constance des appellations* et la règle du *parallélisme des alliances* peuvent à bon droit être considérées comme les deux aspects d'un principe d'organisation *logique* et *concrète* qui commande effectivement l'organisation sociale. Le respect d'un *ordre constitutionnel des générations* en forme l'armature véritable.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Cet ordre, on n'en peut guère douter, répond mieux à des habitudes campagnardes qu'à des habitudes urbaines. Le respect qu'on lui porte s'entretient aisément dans des communautés étroites, plus difficilement, dans la population dispersée à travers les quartiers d'une ville, avec plus de peine encore dans la classe officielle : le dépaysement constant des fonctionnaires impériaux, et, dès l'époque féodale, l'instabilité relative des nobles ne sont point particulièrement favorables à la conservation des liens traditionnels entre *proches externes*. Cependant, même dans les milieux « distingués » (*wen*), nous pouvons apercevoir par quels procédés « l'ordre établi » est pourvu d'autorité et comment est protégé le système des *noms* et des *statuts*. Deux hauts personnages du XI<sup>e</sup> siècle de notre ère avaient épousé deux sœurs. L'*aînée* mourut et le veuf, aussitôt, de se remarier avec une sœur *puînée* restée fille. Sur quoi, il reçut du mari de la *cadette* ce dystique malicieux : « L'ancien gendre devient le nouveau gendre — et, l'époux de l'aînée, l'époux de la puînée ! » L'ordre des relations était interverti ; le coup fut immédiatement marqué par qui de droit et le perturbateur payé par le plus sévère ridicule. Ce modèle permet d'imaginer les *plaisanteries* villageoises destinées à *déconsidérer* l'époux d'une « seconde tante » ; on voit à quelles sortes de *malédiction*s ou de *brimades verbales* serait exposé qui oserait commettre un *inceste verbal*.

C'est dans une étroite communauté rustique que les *appellations* demeurent *indélébiles*, et c'est là qu'elles ont leur pleine *efficace*. Et c'est aussi le *parler vulgaire* qui conserve les expressions dans lesquelles la qualité *contagieuse* des appellations et, tout autant, la nature *contagieuse* des proximités apparaissent nettement. *Le régime des proximités verbales* a pu se conserver [et s'est formé, sans doute], dans des milieux différents, par leur étroitesse et leur simplicité relative, de ceux où s'instaura un régime caractérisé par l'*entière indépendance* que semblent posséder les groupes culturels.



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Dans des milieux plus larges et plus ouverts, *le nom de famille (sing)* prend une importance extrême. La transmission agnatique du *nom* conduit à octroyer plus d'intérêt aux *filiactions* qu'aux *fraternités*. Elle pousse à déposséder de leurs privilèges les *générations* au profit des *lignées*. Elle amène, enfin, à une *représentation fermée de la parenté*, qui aboutit à faire retirer la qualité de *proches* à tous ceux des *proches externes* qui ne sont point les *alliés (wai yin)* des pères et grands-pères — *seigneurs* du groupe fermé, seules autorités légales de ce groupe et seuls auteurs de ses connexions légitimes. — Mais le régime des *parentés agnatiques* s'est-il développé hors de l'influence du régime des *proximités verbales* ?

@



## FORMES ARCHAÏQUES DU SYSTÈME DES PROXIMITÉS

@

La Législateur républicain nous a permis de constater la puissance de certaines habitudes sociales. Les mariages entre cousins non agnatiques sont entourés d'une faveur particulière. Cette faveur ne s'explique que par une tendance à perpétuer les alliances conclues entre groupes domestiques. — Le Législateur impérial est dominé, quand il décrète et quand il justifie ses décrets, par une haine des alliances obliques qui régit effectivement les mœurs. Cette haine ne s'explique que par l'importance sociale unanimement accordée au maintien d'un régime d'équivalences entre générations : on semble lui prêter la valeur d'un véritable ordre constitutionnel de la société. — Restent à examiner les formes archaïques du système chinois des proximités, c'est-à-dire (puisque nous ne possédons aucun document nous renseignant *directement* sur l'état de la société chinoise avant la révolution qui établit l'ordre féodal) à tenter de découvrir dans les institutions de l'âge féodal les traces de leur forme passée.

### 1. Fraternités et dynasties agnatiques

@

Les observateurs, quand ils décrivent les institutions domestiques, n'échappent pas toujours au préjugé qui pousse à considérer les familles comme des groupements indépendants — ce qui les détourne d'examiner si la constitution *interne* de ces groupes ne dépend point de leurs rapports mutuels. — Pour les ritualistes et les juristes chinois,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

qui nous renseignent sur la société féodale, ce préjugé est impérieux. C'est pour eux un dogme que les institutions politiques elles-mêmes, *patriarcales* dès l'origine, ont pour fondement le devoir de piété filiale. Les Sages ont constitué la société en définissant, pour commencer, les rapports de père à fils. Le deuil (I) de trois ans est dû par le seigneur pour le suzerain, par le vassal pour le seigneur, par le fils pour le père. Mais le seigneur, mais le suzerain n'ont-ils point un père ? Voilà pourquoi (nous dit-on) le *Yi li* commence son chapitre sur les catégories de deuil en indiquant d'abord le deuil pour le père. C'est là le deuil-type. Toutes les proximités (civiles ou privées) semblent devoir se définir en pensant aux relations de père à fils. Le deuil que doit porter un individu pour un proche lui est imposé comme un devoir de participation au deuil que porte, en ce cas, son propre père. Le deuil pour le frère du père est (comme pour le frère) le deuil II, alors que l'écartement des lignées devrait faire ranger l'oncle (comme le cousin) dans la catégorie III. C'est, explique-t-on, qu'on ne doit point voir dans le défunt un *oncle* de soi-même, mais le *frère* du père.

@

*Nouveauté du pouvoir paternel.* — « Les frères du père ne formaient qu'un seul corps (*yi ti*) avec le supérieur [*tsouen* = le père — celui qu'on doit *honorer* comme le *supérieur* type]. » Cette glose du *Yi li* est précieuse, car elle renseigne sur les conceptions des ritualistes. Elle est plus précieuse encore parce qu'elle trahit un fait relevant de conceptions plus anciennes. Ne montre-t-elle pas que les liens entre frères ne sont pas moins fondamentaux que les liens de fils à père ? Un triple adage cité dans la même glose est significatif. Il rapproche les liens dérivant de la filiation — ainsi que les liens créés par le mariage — des liens unissant les collatéraux. *Tous paraissent résulter d'identités substantielles.* « Le père et les fils forment un même corps ; l'époux et l'épouse forment un même corps ; les (frères) aîné et cadets forment un même corps. Le père et les fils sont la tête

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

et les pieds ; l'époux et l'épouse, les deux parts (du tronc — côtes de gauche et de droite) ; et les frères, les quatre membres. » Une certaine consubstantialité (d'origine communiale) est le fondement commun de ces proximités diverses. Mais des rapports essentiellement égalitaires caractérisent les communautés conjugale et fraternelle. Formées de contemporains, elles se disposent sur l'horizontale. Quand il y a disposition en colonne et différence d'étages (*tsouen peï*), comme dans le cas du père et du fils, le sentiment d'un ordre hiérarchique se mêle au sentiment d'une consubstantialité. Un autre adage (qu'utilise la rhétorique féodale et qui n'est ni moins ancien ni moins prestigieux, car de nombreux mythes l'illustrent de la façon la plus réaliste) veut que les vassaux soient les jambes et les pieds du seigneur. Des communions égalitaires pourvoient d'une substance commune les membres d'un groupe féodal qui sont égaux en rang ; des communions inféodantes, réglées par le protocole, unissent les vassaux au seigneur en marquant les différences de dignité (*tsouen peï*). Entre père et fils, membres de générations différentes (*tsouen peï*), la consubstantialité se crée aussi, à l'aide de communions inféodantes et protocolaires. Ce sont des agapes égalitaires (analogues aux agapes des communautés rustiques) qui, entre membres d'une même génération, entretiennent l'identité substantielle.

J'ai montré ailleurs que le fils est, au sens féodal de l'expression, l'homme de son père. Le pouvoir paternel est, par essence, un pouvoir seigneurial. Il résulte, non de la simple paternité, mais d'un lent procédé d'inféodation. On ne mérite le nom de fils que lorsqu'on emploie tous les instants de sa vie à s'affilier à son père. Le rapprochement du fils et du père s'obtient au moyen d'artifices rituels dispendieux, lents et compliqués. Seuls, dit le *Yi li*, savent honorer (*tsouen*) leur père les nobles qui vivent à la cour du seigneur, c'est-à-dire ceux que le seigneur, en leur octroyant la noblesse, a autorisés à bâtir un temple ancestral. L'ordre agnatique s'est constitué à l'époque

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

lointaine (commencée dès avant les VIII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) où s'est généralisé en Chine le système des chefferies et des seigneuries, où se sont fondés les burgs, où, dans ces burgs, se sont organisés conjointement le culte quasi-public des ancêtres de la maison seigneuriale et le culte quasi-privé des ancêtres dans les familles nobles. Les groupes culturels recrutés agnatiquement ont reçu une organisation hiérarchisée, car un ordre hiérarchique commandait l'organisation de la cité. — Cependant, même quand l'ordre féodal paraît fermement établi, deux principes demeurent en concurrence en matière de succession.

L'un est le principe de la succession de père à fils (avec privilège accordé à la primogéniture), principe dont dérivent le système des catégories de proximité et le tableau des deuils. L'autre principe fait passer le pouvoir — dans la famille comme dans la cité — en suivant l'ordre des âges, du frère premier-né jusqu'au frère dernier-né. Ce n'est qu'après la disparition de tous les représentants d'une génération que la succession *s'ouvre* pour passer à la génération suivante, car, les cadets n'étant point censés succéder à leurs aînés et ne faisant que les remplacer, le passage successif des frères au pouvoir ne compte que pour un seul règne.

Le principe de la succession fraternelle, qui s'oppose au principe de la succession par droit de primogéniture, est considéré à la fois comme archaïque et comme particulier aux familles rustiques, alors que le respect de la primogéniture caractériserait les familles nobles, ainsi que l'ordre véritablement policé dont le règne n'aurait commencé qu'avec les Tcheou (dernière dynastie royale). C'est aux Fondateurs de la dynastie Tcheou qu'on attribue la rédaction du *Yi li* et la promulgation des tableaux du deuil que contient ce rituel. Nous avons vu que les règles du deuil dans la ligne directe s'inspirent de l'adage « *tsouen tsouen* » [honore (qui tu dois) honorer] et, pour les collatéraux (tenus à une réciprocité parfaite) de l'adage « *ts'in ts'in* »

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

[(traite en) proches (tes) proches]. Ces mêmes adages, fait remarquable, sont toujours donnés comme les fondements, le premier, de la succession par primogéniture, le deuxième, de la succession de frère à frère. Or, le terme « *ts'in* », par lequel s'expriment les devoirs de stricte réciprocité imposés aux collatéraux et qui signifie « proche », est le seul terme chinois qui évoque une notion analogue à notre idée de parenté.

Même quand la parenté (agnatique) semble fondée sur le devoir de piété filiale, une solidarité indivise entre collatéraux — et spécialement entre collatéraux de même génération — continue de paraître l'essentiel des liens de proximité. Au reste, même dans l'organisation domestique décrite par le *Yi li*, apparaît encore l'importance première du principe communautaire.

@

*Cercles de proximité.* — Le tableau des catégories de deuil du *Yi li* a été retouché par la suite, principalement sous la dynastie des T'ang. Les seuls changements importants concernent le bisaïeul et le trisaïeul. Ces changements marquent un perfectionnement sensible du système déjà très savant du *Yi li*.

Le tableau du *Yi li* n'embrasse que sept générations. Ni le fils de l'arrière-petit-fils (— 5A), ni le père du bisaïeul (+ 5A) n'y figurent. Les T'ang mentionnent ces deux proches. Comme, dès le *Yi li*, la proximité collatérale s'étend à des fils d'arrière-

				+ 5	
				+ 4	II    V
			+ 3	II	IV    V
		+ 2	I	(II)	IV    V
	I	N	II	III	IV    V
- 2	I	II	(II)	IV	V
- 3	II	III	IV		
- 4	V				
- 5					
	A	B	C	D	E

d'ailleurs, quand on parle du groupe des proches agnatiques, c'est, très anciennement, au moyen de l'expression « *kieou tsou* » : les neuf

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

*générations*, qu'on le désigne], on peut croire que le fait s'explique par le simple souci d'énumérer complètement. Mais, il y a une *innovation* véritable lorsque, après avoir prescrit pour le trisaïeul un deuil de la catégorie II et de la durée de trois mois — tel était anciennement, le deuil dû pour le bisaïeul — on prescrit pour ce dernier un deuil de la même catégorie, mais d'une durée portée à cinq mois.

Si l'on tient compte des *durées*, la *catégorie II* comprenait anciennement trois *variétés*. A la *variété 1* correspondait un deuil de trois ans — deuil porté pour la mère (II) en cas de prédécès du père (I) — *égal pour la durée* au deuil de la *catégorie I*. Une *variété 2* correspondait à une durée de un an caractéristique de la *catégorie II* (ou II<sup>2</sup>). L'autre variété comportait trois mois de deuil, durée caractéristique de la *catégorie V*; nous pourrions, la signalant par l'indice 5 (II<sup>5</sup>), la nommer la *variété 5*. La variété créée par les T'ang peut, par suite, être qualifiée de *variété 4*; en effet elle impose cinq mois de deuil, durée caractéristique du deuil de la *catégorie IV*. —

Deuil entre agnats (à partir de la dynastie T'ang)		+ 5 — II <sup>5</sup>			
		+ 4 — II <sup>4</sup>	V		
		+ 3 — II <sup>3</sup>	IV	V	
		+ 2 — I	(II)	IV	V
	1 —	II	III	IV	V
— 2	I	II	(II)	IV	V
— 3	II	III	IV	V	
— 4	V	V			
— 5	V				
	A	B	C	D	E

Qu'on se reporte au tableau et qu'on tienne compte *d'abord*, non plus de la qualité, mais de la quantité du deuil. Il apparaît que — à partir

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

des T'ang — le deuil (II<sup>5</sup>) pour le trisaïeul (*génération* + 5) est (dans la catégorie II) un deuil (*variété* 5) égal, pour la durée, au deuil (*catégorie V*) mérité par les membres de la lignée (E) issue de cet ancêtre et dont l'écartement, par rapport à la lignée axiale, doit, à la génération de base, être mesuré par *l'indice V*. De même, le deuil (II<sup>4</sup>) (catégorie II, *variété* 4) pour le bisaïeul (*génération* + 4) a la durée (cinq mois) du deuil (*catégorie IV*) porté (jusqu'à la génération de base) pour tous les membres de la lignée (D) qui (à cette génération) mérite *l'indice IV* si l'on mesure sa distance à la lignée axiale. Tout se passe, dès lors, comme si *le calcul de la proximité dans la ligne directe*, pour les ascendants au-dessus du grand-père, *se faisait de la même manière que pour la proximité collatérale* (c'est-à-dire en comptant par *étages, non dempto stipite*).

Il est remarquable qu'on ait attendu plus de dix siècles avant de s'aviser de ce perfectionnement du système et remarquable qu'on n'ait pas poussé plus loin la systématisation ni au moment de la réforme, ni dans la période de plus de dix siècles qui l'a suivie. Il est clair qu'on ne pouvait rendre le système parfaitement cohérent : il eût fallu modifier les deuils pour le père et le grand-père, grave attentat puisqu'on aurait dû les abaisser, l'un et l'autre, d'une *variété*. Mais rien n'empêchait de modifier le deuil pour les descendants et — fils et petits-fils secondaires restant classés dans les catégories II et III — *de promouvoir à la catégorie IV le fils du petit-fils*, au moment où on rendait explicite le droit de l'arrière-arrière-petit-fils au deuil V. Or, à la promotion du bisaïeul n'est jamais venu correspondre la promotion de l'arrière-petit-fils. *Lui et son fils, bien qu'appartenant à la LIGNE DIRECTE n'ont pas cessé d'être relégués dans la dernière catégorie des COLLATÉRAUX.*

*Mais le bisaïeul et le trisaïeul, bien qu'appartenant, à titre d'ASCENDANTS, à la LIGNE DIRECTE, n'étaient-ils pas, eux aussi, classés, en fait, parmi les COLLATÉRAUX des dernières catégories ?*



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Une note embarrassée du *Yi li*, à l'article concernant le bisaïeul (+ 4A) explique qu'il ne conviendrait pas de porter pour lui le deuil (de *cinq mois*) de la IV<sup>e</sup> catégorie, car c'est là un deuil pour collatéral [(pour) *hiong-ti*, m. à m. : (pour proche de l'espèce des) *frères* (et des cousins)] : on réserve donc à cet ascendant un deuil de la II<sup>e</sup> catégorie — mais on n'impose ce deuil que pour une durée de *trois mois*... Explication toute artificielle ! Pourquoi une sorte de promotion touchant la qualité du deuil aurait-elle été accompagnée (jusqu'aux T'ang) d'une sorte de rétrogradation touchant la durée de ce deuil ?... Les faits forment un ensemble significatif. D'une part, on ne fait aucune distinction entre le bisaïeul et son père, et aucune distinction entre l'arrière-petit-fils et son fils. D'autre part, pour ce qui est de la durée du deuil, on traite de la même manière bisaïeul, arrière-petit-fils, arrière-arrière-petit-fils, trisaïeul. Bien plus, on se sent des devoirs identiques (qualité et durée : deuil V) à l'égard de son arrière-petit-fils (*descendant*) et de l'arrière-petit-fils de son frère (*collatéral*) [on confond aussi tous ses *filis*, sauf le principal, avec ses *neveux*] et, de même, on ne porte pas (à partir des T'ang) un deuil moins long pour le frère du bisaïeul (*collatéral*) que pour le bisaïeul (*ascendant*). Et l'on nous informe, par surcroît, que le deuil IV est le deuil type pour collatéraux — alors qu'on porte pour les *cousins* le deuil III. — Qu'est-ce à dire, sinon que la répartition en 5 catégories est une construction savante et qu'elle porte le témoignage d'une révolution opérée dans l'ordre domestique ?

*Tant au delà des cousins (deuil de neuf mois) qu'au delà des grands-pères (deuil d'un an) et des petits-fils (deuil de neuf mois), il se fait, dans le groupe des proches, une coupure nette* <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Dans la famille irlandaise dont il a été question plus haut, on distingue aussi deux cercles. L'un comprend les descendants d'un même grand-père ; l'autre comprend, avec les collatéraux issus d'un même trisaïeul (ou d'un même bisaïeul), le bisaïeul et le trisaïeul eux-mêmes.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

a) Les agnats dont l'auteur commun appartient au rang des grands-pères (*génération* + 3) forment un groupe cultuel d'un caractère particulier : dans l'organisation de ce groupe restreint, le principe de hiérarchie manifeste sa puissance. Ascendants et descendants sont classés à part et leurs rapports sont distingués par l'inégalité de leurs droits et de leurs devoirs respectifs. — L'organisation hiérarchisée du groupe s'accorde avec la prépondérance accordée à l'idée de filiation ;

b) Les agnats dont l'auteur commun est plus éloigné que le grand-père, demeurent des proches tant que cet auteur n'est pas d'un rang supérieur au trisaïeul (*génération* + 5). Mais dès que la proximité culturelle ne résulte plus d'un lien de commune dépendance à l'égard (d'un père ou) d'un grand-père, l'aspect hiérarchisé du groupement devient moins sensible, cependant que s'efface la distinction entre ascendants, descendants, collatéraux. Un principe communautaire semble l'emporter sur le principe de hiérarchie. Non seulement on ne trouve pas la moindre trace de la notion de *degrés* (l'arrière-petit-fils n'a jamais été distingué de son fils et le bisaïeul ne l'a été que tardivement de son père), mais encore les règles de la distribution en *catégories* ne sont appliquées qu'en apparence et *grâce à l'artifice qui présente la qualité du deuil comme plus importante que sa durée*. — On est obligé de conclure que la distinction entre les catégories V (deuil d'une saison) et IV (deuil d'un peu plus d'une saison) est due à un effort supplémentaire de la systématisation savante — sinon il faudrait admettre que le bisaïeul (*ascendant*) a commencé par bénéficier d'un deuil *moins long* que son frère (*collatéral*). Je crois plus satisfaisant d'imaginer que les *catégories* IV et V se confondaient jadis en une *classe* unique (classe 13). Dans cette classe de deuil se trouvaient indistinctement confondus tous les proches, ascendants, descendants, collatéraux, qui ne méritaient point de figurer dans le groupe étroit (classe A) de ceux que réunissaient des devoirs

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

communs à l'égard d'un même grand-père.

La répartition des proches en cinq catégories enregistre une révolution. Des sous-groupes étroits se sont vus reconnaître une certaine individualité et une autonomie relative : il les doivent, sans doute, à l'organisation hiérarchisée qu'ils sont seuls à posséder. Il apparaît, en tout cas, qu'avant d'imaginer cinq catégories de proximité, on s'est borné à répartir les proches en deux classes, ou, si l'on veut, en deux cercles dont l'un (cercle enveloppant) avait, si je puis dire, pour rayon la distance qui sépare d'un trisaïeul, tandis que la distance qui sépare du grand-père indiquait le rayon du cercle (ou plutôt des cercles) intérieur.

Comment s'explique *la double frontière* des proximités ? Bornons-nous, pour l'instant, à noter que le trisaïeul est le grand-père du grand-père et que l'ordonnance des temples ancestraux prévue par « l'ordre *tchao mou* » implique que les deux rangées, *mou* ou *tchao*, comportent, en tout, soit deux étages (deux générations), soit quatre étages (quatre générations) de tablettes. Pour l'instant, l'important est de remarquer que, dans les deux cercles de proximité, règnent des principes différents : dans le plus vaste, une indistinction d'allure communautaire, dans le plus étroit la hiérarchisation.

L'ordre communautaire, qu'on constate dans le cercle le plus vaste, n'a-t-il pas prédominé d'abord, même à l'intérieur des cercles les plus resserrés ?

@

*Cousinages et fraternités.* — La force des liens entre frères est l'un des traits significatifs de la civilisation chinoise. La solidarité fraternelle impose des devoirs d'assistance très rigoureux. Tout Chinois se sent des droits, qu'il sait faire reconnaître, sur le pécule qu'un de ses frères peut avoir amassé. Mais les devoirs de solidarité entre frères sont présentés comme une conséquence des devoirs de piété filiale, témoin

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

la règle qui s'oppose au partage de la succession paternelle tant que le deuil du père n'est point terminé. L'idéal serait que les frères réussissent à ne jamais se séparer. La désunion entre frères ne peut guère avoir pour cause, assure-t-on, que la mésentente entre belles-sœurs. Aussi — fait important — les parents combinent-ils les mariages de leurs enfants en s'efforçant de réunir les meilleures conditions pour éviter toute rivalité dans le lot d'épouses que se partagera la nouvelle génération.

Le *Yi li* témoigne de l'importance conservée non seulement par les *fraternités*, mais aussi par les *cousinages*.

« Bien que les frères, nous dit-il, doivent résider dans des demeures différentes, ils sont obligés de mettre en commun leurs ressources (*t'ong ts'ai*). Si l'un d'eux a quelque surplus, il le remet à l'aîné (chargé du culte du père et qui, à ce titre, mérite l'appellation de *tsong* ou de *tsong tseu*). En cas d'insuffisance, il reçoit le nécessaire de cet aîné. » — Le deuil pour les frères dure une année, et, un peu moins d'une année, le deuil pour les cousins : la différence est à peine marquée. — C'est pourtant uniquement de façon indirecte que nous sommes renseignés sur les devoirs impliqués par le cousinage. Une veuve encore assez jeune pour mériter un mari (c'est-à-dire qui a moins de cinquante ans), peut, quand elle a un fils de moins de quinze ans (c'est-à-dire encore incapable d'être fait majeur), se remarier et emmener son fils vivre auprès du nouveau mari. L'enfant considérera ce dernier comme un parâtre (*heou fou*) et sera tenu envers lui à certaines obligations de deuil — mais non du simple fait de la cohabitation. Un lien ne sera créé entre eux que dans le cas où le parâtre aura fait bâtir un temple ancestral, et fourni à son beau-fils les moyens d'y célébrer des sacrifices saisonniers en faveur du père défunt (l'épouse remariée se gardant d'assister aux cérémonies dont bénéficie le premier mari). Mais ceci ne peut être réalisé qu'à une double condition : il faut que le beau-fils et le parâtre n'aient, *ni l'un ni*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*l'autre*, de proches de la III<sup>e</sup> catégorie (cousins). Si le parâtre avait des *cousins* (III), il ne serait point autorisé à distraire de ses ressources les frais résultant d'une sorte de tutelle. Réciproquement, si l'enfant avait des *cousins* (III), les obligations dont le parâtre doit se charger, incomberaient à ces proches.

Les cousins ne sont point, comme les frères, tenus de vivre en considérant leurs ressources privées comme choses communes en droit. Ils sont néanmoins soumis à un certain statut communautaire.

@

*Recul du statut communautaire.* — Quelques adages significatifs font apercevoir les raisons qui, à l'encontre d'un vieux statut communautaire, empêchent les cousins de vivre en partageant leurs ressources et les frères de pratiquer une entière commensalité. « Les frères sont les quatre membres (d'un même corps, *yi ti*) ; la règle statutaire (*yi*) pour les frères est donc qu'il n'y ait entre eux nulle séparation (*fen*), et pourtant (en dépit de ce statut d'indivision) il y a séparation (*fen* : non point partage, mais cessation de cohabitation et de commensalité) ; c'est qu'il faut respecter (*pi*, m. à m. : céder devant) les devoirs *particuliers* (*sseu*) du fils. Si le fils n'avait point de *partialité* (*pou sseu*) pour son père, *il n'achèverait pas de se conduire en fils.* » Le mot *sseu*, que j'ai rendu, faiblement, par les expressions « partialité » et « devoirs particuliers », s'applique aux choses appropriées et, par suite, soustraites à tout autre, interdites à autrui. On se rappelle la règle : sauf son fils principal, un homme doit confondre ses fils avec ses neveux (deuil II), mais il faut être soi-même un aîné pour avoir le droit de traiter son fils aîné en fils principal (deuil I). *Un cadet ne peut SOUSTRAIRE du groupe de ses neveux* — qui sont les uns pour les autres des COUSINS — *aucun de ses fils, fût-il l'aîné. En revanche, fût-il cadet, tout fils doit SOUSTRAIRE son père* (deuil I) *du groupe de ses oncles* (deuil II) — qui sont les uns pour les autres — des FRÈRES. Il le doit s'il veut accomplir entièrement les

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

devoirs de la piété filiale, c'est-à-dire s'il veut, *au moment du deuil* (et plus tard en célébrant le culte), pourvoir son père de *l'individualité* requise pour mériter le *statut d'ancêtre* et le droit de recevoir personnellement des honneurs cultuels. Si donc les frères (les cadets se séparant de l'aîné) doivent éviter de cohabiter et de vivre en commensaux, c'est afin que les fils de chacun d'eux (obligés dès lors à ne point former une communauté de COUSINS) puissent, si j'ose dire, se gagner un père qui soit à eux (*sseu*), à eux seuls. L'adage chinois est délicat à interpréter parce qu'il se trouve formulé avec la préoccupation de tenir compte de faits *éventuels*, savoir : la constitution, grâce aux rites de la piété filiale, des autorités ancestrales. Mais il traduit avec force une situation juridique intéressante : quand l'autorité est constituée par un héritage de *sacra*, et dès que la succession se fait en vertu du principe de primogéniture, la situation juridique des frères devient extrêmement ambiguë : *cadets, ils sont subordonnés à l'aîné, déjà chef du culte du père, tout en appartenant à leur propre premier-né, chef éventuel de leur propre culte*. D'où les deux règles antithétiques : un cadet confond tous ses fils, même l'aîné, avec ses neveux ; inversement, tout « Fils » ne distingue point l'oncle aîné d'entre les oncles cadets, mais distingue son père, fût-il cadet (deuil I) de tous ses oncles, y compris l'aîné (deuil II).

On aperçoit avec quelle difficulté une *organisation patriarcale* se dégage de *l'organisation indivise* de la famille.

La difficulté du passage est soulignée par un autre adage. Le fils d'un seigneur (*kong*) ne pouvait, quand il était cadet, porter le titre de seigneur (*kong*) et devait être appelé « fils de seigneur » (*kong tseu*). Ses propres fils (aîné et cadets) ne pouvaient eux-mêmes être appelés que « petits-fils de seigneur » (*kong souen*). N'étant point seigneurs, ni le fils de seigneur, ni le petit-fils de seigneur ne peuvent présider aux sacrifices du seigneur, leur père ou grand-père. On dit donc qu'ils

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

ne peuvent traiter celui-ci en « Ancêtre paternel » (*ni*), ou « grand paternel » (*tsou*). Il n'est point LEUR père ou grand-père. Symétriquement, le fondateur d'une seigneurie ne peut traiter en vassaux (*tch'en*) ni les proches de la génération de son père (*tchou fou*), ni même ceux de sa propre génération, et ces derniers ne pourront pas non plus être traités en vassaux par le fils qui lui succédera. Seul le PETIT-FILS d'un fondateur traite en vassaux tous ses proches.

Ce principe équivaut strictement à la règle qui, dans l'organisation domestique, veut que seul un premier-né fils de premier-né puisse être traité en fils principal. On le voit : seul celui qui se trouverait qualifié pour être *le chef d'un cousinage* peut posséder *le statut d'un chef autonome*. Il faut avoir un GRAND-PÈRE, qu'on puisse considérer comme entièrement A SOI, pour posséder une entière autonomie. Ne ressort-il point que l'autorité seigneuriale du chef de famille — qui, en raison de la transmission par primogéniture, a ruiné les cousinages et affaibli les communautés fraternelles — s'est constituée dans le cercle étroit de la parenté qui enferme les *cousins* descendants d'un même grand-père ?

Les rédacteurs du *Yi li* ont beau proclamer que l'autorité paternelle et la piété filiale sont les fondements de toute proximité, les faits qu'ils nous ont transmis révèlent l'importance première des fraternités et des cousinages. Ils montrent même que l'autorité s'hérite moins du père que du GRAND-PÈRE, auteur commun des cousins.

Or, les règles de « l'ordre *tchao mou* » conduisent aux mêmes conclusions. Le passage de *l'organisation indivise* à *l'organisation patriarcale* oblige à accorder plus d'importance aux *lignées* qu'aux *générations*. Et cependant, bien qu'ils soient des *fondateurs de lignées*, les cadets ne peuvent être *appropriés* par leurs propres *lignées* : ils ne doivent point être distraits de la *communauté* que forme leur *génération*. La règle vaut non seulement pour la disposition

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

du cimetière, mais pour l'arrangement des tablettes. Tout cadet (eût-il fondé une maison seigneuriale) doit être enterré non dans son fief, mais dans le fief de l'aîné et auprès de l'aîné. Tout cadet (eût-il reçu un titre nobiliaire supérieur à celui de l'aîné) doit voir sa tablette placée dans le temple où celle de l'aîné se trouve et (sinon sur le même étage) toujours dans la même rangée que celle-ci. — De même, les règles de l'« ordre *tchao mou* » attestent la prééminence des liens entre grands-pères et petits-fils. La tablette du petit-fils ne pourra figurer que dans la rangée où figure celle du grand-père. Au cours du stage par lequel s'ouvre la carrière ancestrale, c'est associée à la tablette du grand-père que celle du petit-fils recevra ses premiers honneurs culturels. Lorsque, au cours des sacrifices, on donnera, pour qu'il puisse manger et boire, un représentant à l'ancêtre, ce représentant devra être choisi parmi les membres de la génération des petits-fils. S'il existe une réciprocité parfaite dans les obligations de deuil incombant au père et au fils quand tous deux sont des aînés (deuil I), si le père, en ce cas, doit voir dans son fils un *représentant* de son propre père, de même qu'il doit, dans les cérémonies du culte, s'incliner devant son fils lorsque celui-ci *représente* l'aïeul (ou plutôt qu'il *incarne*), c'est qu'entre petit-fils et grand-père existe, signe de la consubstantialité qui unit aussi bien *les membres d'une communauté de COUSINS* que *les représentants de deux générations NON CONSÉCUTIVES*, une *identité* — que fils et père ne possèdent pas.

@

*Empiètements du principe dynastique.* — Les tablettes du père et du fils ne peuvent figurer dans la même rangée du temple ancestral. Si l'une est du côté *tchao*, l'autre doit être du côté *mou*. Grands-pères et petits-fils ont des génies identiques. Pères et fils, de nombreux mythes illustrent le fait, sont pourvus de génies différents. Entre ces représentants de deux générations consécutives, une affiliation n'arrive à se créer qu'au moyen d'une longue suite d'artifices rituels.



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

J'ai signalé ailleurs les efforts dispendieux qui ont abouti à réaliser l'inféodation du fils au père. Il sera pourtant utile de rappeler certains empiétements par lesquels l'esprit de lignée et le principe d'autorité dynastique se sont employés à ruiner le statut d'indivision qui unit en communautés les membres d'une même génération. — *L'intérêt de ces empiétements tient au fait qu'ils constituent une atteinte au principe de « l'ordre tchao mou ».*

En vertu de cet ordre, les épouses des membres d'une même génération doivent avoir leurs tablettes placées dans la rangée (et, en règle générale, si chaque rangée comporte deux étages, à l'étage) où figurent les tablettes de leur mari. Ainsi, l'arrangement du temple où un groupe agnatique célèbre le culte de ses ancêtres, tout en mettant en évidence l'importance des lignées, respecte le statut communautaire des fraternités. Il fait, en outre, ressortir que, *si les frères forment une communauté, une autre communauté existe entre belles-sœurs.* Précisément, le mot « *li* » qui sert à une femme pour désigner sa sœur cadette, lui sert aussi pour désigner l'épouse d'un frère cadet du mari. Il y a donc de fortes raisons d'admettre que la règle de la polygynie sororale (obligatoire pour les nobles de l'époque féodale), la pratique du sororat (connue de ces nobles et conservée de notre temps encore dans les classes distinguées), la fréquence du lévirat (constaté, de nos jours, chez les paysans, méprisé par les classes officielles de la Chine impériale, mais dont l'Histoire atteste que la noblesse féodale ne s'y refusait point) ont leur principe dans une forme archaïque d'unions collectives distribuant — *apparemment en suivant l'ordre des âges : l'aînée à l'aîné, la cadette au cadet* — un lot de sœurs à un lot de frères. Et l'on peut même présumer que la coutume noble de la polygynie témoigne d'une évolution analogue à celle dont est sorti le droit de primogéniture. Quand l'esprit féodal a fait sentir ses premiers effets dans la famille comme dans la cité, ce sont, dans l'ordre domestique, les communautés fraternelles qui ont

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

commencé à s'orienter vers une organisation hiérarchique. L'aîné en a bénéficié et, cessant de n'être que le *premier parmi ses pairs*, a pris vis-à-vis des cadets figure de *seigneur*. Il suffit d'admettre qu'il a fait éclater son autorité nouvelle en s'appropriant la meilleure part du lot de sœurs jadis distribué à la communauté fraternelle, pour que s'éclaire aussitôt une règle essentielle de l'institution polygynique : *le lot d'épouses auquel a droit un simple noble ne peut comprendre plus de deux sœurs, mais l'une d'elles doit être une aînée*. Cette règle, de toute évidence, ne peut être mise en pratique en faveur de *tous* les nobles, aînés et *cadets* : il n'y a pas plus d'aînées que d'aînés. Elle ne peut recevoir une application générale qu'en faveur (au moins en principe) des *seuls aînés*. Dès lors s'expliquent les interdits que les ritualistes ont pu, après leur avoir prêté la valeur de préceptes moraux, présenter comme des conséquences d'une condamnation ancienne et formelle du lévirat. Les frères *cadets* et la belle-sœur *aînée* ne doivent ni s'adresser la moindre parole, ni avoir le moindre contact. Si l'on voit sa belle-sœur tomber dans un puits, a-t-on, pour la sauver, le droit de la toucher ? Ce problème, débattu par les casuistes, laisse voir, par son caractère forcé, ce qu'il peut y avoir de très profond à la fois et de très artificiel dans les interdictions de ce type. On sait, au reste, que les intrigues entre cadets et belle-sœur aînée n'ont jamais été rares, bien que les lois impériales aient prévu des peines sévères pour les coupables. Ces peines, fait significatif, sont sensiblement moins dures que si les coupables appartenaient à des générations différentes. Fait plus remarquable encore : la langue ancienne emploie pour désigner les rapports sexuels entre agnats et femmes d'agnats, *s'ils sont de la même génération*, le mot *pao* (*récompenser, se revancher*), terme consacré pour toutes les prestations réciproques. Bien plus souvent, on peut le croire, que les anecdotes historiques ne le laisseraient supposer, les cadets *se sont revanchés* des *empiétements* de l'aîné — au moins après sa mort. Il se

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

pourrait que la pratique du lévirat ait *compensé* l'institution de la polygynie sororale.

Les ethnographes chinois se plaisent à affirmer (au moyen d'une formule stéréotypée) que chez tous les voisins barbares de la Chine, « le cadet épouse la veuve de l'aîné ». Ils complètent presque toujours ce centon accusateur par un centon non moins méprisant : (après la mort du père), « le fils épouse sa marâtre ». Pour de semblables *unions obliques* les Chinois anciens n'employaient certes pas le mot *pao* ; mais ils avaient pour les désigner un terme spécial (*tcheng*) <sup>1</sup>. Qu'elles n'aient pas été moins habituelles dans leur noblesse féodale que chez les Barbares méprisés, l'Histoire le prouve par des exemples assez nombreux. Au reste, que le fils aîné, en succédant, ait, par droit d'héritage, pris pour femme l'épouse en secondes noces de son père, le fait, si criminel qu'il ait pu paraître aux protagonistes de la piété filiale, n'est, comme le fait d'épouser, sitôt veuve, une belle-sœur aînée, qu'une conséquence d'une règle de l'institution polygynique. Bien plus nettement encore que dans le cas du lévirat, les documents conservés vont en fournir la preuve. — Chose curieuse, ce trait, qui semble monstrueux d'impiété filiale [mais le lévirat, trait qui semble monstrueux d'impiété fraternelle, n'est-il point la *compensation* de la polygynie sororale et des empiétements de l'aîné ?], n'a point d'autre raison que de *compenser* les empiétements perpétrés par le chef de famille — non pas à titre d'aîné et au détriment de la communauté fraternelle — mais à titre de père et au préjudice du chef futur de la génération suivante.

Le folklore historique, équitable, vilipende un nombre sensiblement égal de fils qui

---

<sup>1</sup> Le mot *tcheng* s'écrit avec la clé du feu et évoque l'idée d'une montée d'air chaud. Le mot *yin* qui s'écrit avec la clé de l'eau et qui évoque l'idée de l'écoulement des eaux, s'emploie pour noter tous les débordements sexuels. Rien n'assure que *yin*, par opposition à *tcheng*, ait, avant de prendre une acception générale, spécifié les rapports sexuels entre un agnat et l'épouse d'un agnat, appartenant à une génération inférieure.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

ont débauché, sitôt veuve, *l'épouse en secondes nocés* de leur père, et de pères qui, *pour l'épouser en secondes nocés*, ont débauché la fiancée de leur fils. — Dans tous ces cas (où les héros sont toujours des seigneurs fieffés), les fils qui épousent leur marâtre héritent et règnent, tandis que, tôt ou tard, finissent mal ceux dont la fiancée a été promue au rang de marâtre. Dès qu'il s'est approprié l'épouse destinée à son fils, le père s'arrange pour passer l'héritage à la progéniture de celle qui, destinée à être sa bru, aurait dû lui donner *non des fils, mais des PETITS-FILS*.

La plus vénérable des chroniques de la Chine ancienne s'ouvre par un récit où l'on voit un prince de Lou épouser en secondes nocés la fiancée du fils déjà destiné à lui succéder. Dès que sa seconde épouse lui eut donné un nouvel héritier, il décida d'en faire son successeur ; mais (se bornant à le *dégrader*) il ne fit point tuer le premier-né. Celui-ci, le père étant mort avant que le nouveau successeur désigné fût en âge d'exercer le pouvoir, prit en mains les affaires de la seigneurie. Pour peu d'années, il est vrai : il fut assassiné dès que le successeur choisi par le père fut en âge de régner. Les historiens discutent en ritualistes pour décider lequel des deux princes était qualifié pour compter comme un règne son temps de pouvoir [car le passage au pouvoir des membres d'une même génération ne doit compter que pour un règne : les tablettes des frères ne doivent point (en vertu de « l'ordre *tchao mou* ») être séparées]. Lequel des deux princes avait-il droit à se voir considéré comme le chef ou la tête de sa génération ? *Le premier-né* ou *le puîné* ? *Le fils du premier lit* ou *celui du second lit* ? L'Histoire, au nom des rites, a pris parti pour le fils du second lit, *fruit d'une union oblique*. Notons tout de suite que *la seconde épouse provenait de la même famille que le lot des épousées en premières nocés dont faisait partie la mère du fils évincé*. Avant d'être promue au rang de marâtre, elle fut fiancée, selon toute apparence, au fils d'une de ses tantes paternelles (kou), et, si l'union prévue s'était accomplie, l'alliance eût été renouvelée sans nulle obliquité ni nul désaxement. Mais remarquons avant tout que *le premier-né* (victime d'un assassinat, et contre lequel Histoire et Ritualistes prennent parti), respectueux des décisions de son père, ne fit rien pour *répliquer* à ses *empiétements*.

Les choses ne se passaient pas toujours ainsi. Un prince de Wei — dont nul ne conteste le droit à compter pour un règne son temps de pouvoir, bien qu'il l'eût commencé en épousant, sitôt veuve, la femme en secondes nocés de son père — fiança le fils qu'il eut (*en premières nocés*) de cette femme *remariée* avec lui, avec une fille qui (dans ce cas encore) *provenait de la même famille que la mère du fiancé*. Dès que cette fille arriva à Wei, le prince régnant la prit pour lui. Dérobant, pour l'épouser, la *fiancée* de son fils après avoir épousé (*tcheng*) sa propre *marâtre*, il eut ensemble, dans son harem, deux femmes, parentes l'une de l'autre, mais *de générations différentes*, selon toute apparence (si l'union prévue pour le fils n'était

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

point oblique), et dont l'une avait rang de *tante* (*kou*, sœur du père) et l'autre de *nièce* (*tche*, fille du frère). Pas pour longtemps cependant. Dès qu'il obtint des enfants mâles de celle qui, destinée à être sa bru, aurait dû lui donner des PETITS-FILS, *et non des fils*, il choisit un de ces enfants (*ce n'était point l'ainé*) comme successeur et, plus logique que le prince de Lou, fit tuer *son premier-né* — si bien que la mère de celui-ci se suicida, débarrassant ainsi son mari d'une épouse *héritée du harem paternel* et laissant toute autorité à la nièce *dérobée par avance au harem filial*. — Notons ici un premier trait démontrant la solidarité persistante des communautés fraternelles : deux frères du *premier-né* (l'un du premier lit, et l'autre, qui n'était rien moins que le *premier-né* de la seconde femme) essayèrent de lui sauver la vie et périrent avec lui. Quand s'ouvrit la succession, le pouvoir revint donc à un *cadet*, né de la seconde femme, laquelle, en vraie marâtre, s'était montrée fort active pour obtenir la mort de celui qui avait été son fiancé. Mais tous les cadets nés du premier mariage ne s'étaient point laissés massacrer. Ces cadets engagèrent la lutte contre leur demi-frère. — Je ne devrai pas dire demi-frère, mais parler de *quasi-frères* : frères puisqu'ils étaient nés d'un père commun, mais ayant, si l'on tient compte des mères, *rangs* de neveu ou d'oncles, puisque la mère de l'un était une nièce de la mère des autres. — Cette lutte entre des communautés de *quasi-frères* ne fut point sans péripéties. Un représentant de la progéniture de la *tante* réussit pour quelques années à chasser du pouvoir le fils de la *nièce*. Il ne semble pas qu'on ait considéré comme un règne le temps où il exerça l'autorité. Si celle-ci finit par revenir à un membre de son groupe, *c'est parce qu'intervint la famille dont provenaient, tante et nièce, la femme qui, deux fois mariée, termina sa carrière matrimoniale en épousant celui dont elle avait été d'abord la marâtre et la femme qui, destinée par ses fiançailles au fils, commença par épouser le père. La famille intervint pour obliger un cadet du fiancé, progéniture, comme ce dernier, de la tante, à épouser (tcheng), veuve de son propre père, la nièce de sa propre mère — et le pouvoir échut finalement à un enfant né de cette union. Les empiètements paternels se trouvèrent compensés dès qu'un fils (cadet) de la première épouse, marâtre jadis épousée par son beau-fils, eut lui aussi épousé sa propre marâtre, remplissant ainsi, puisque cette femme fut d'abord la fiancée de son frère aîné, l'office d'un lévir. Ce ne fut qu'après cette (double) revanche que l'ordre fut rétabli. Il le fut lorsque fut restauré le régime d'équivalences entre générations. Or, c'est l'action des PROCHES EXTERNES qui CONTRAIGNIT à cette restauration.*

N'est-ce point là la preuve que le régime de la *parenté agnatique* n'a pu fonctionner à l'intérieur de chaque groupe culturel qu'en se

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

pliant aux règles impérieuses et sans doute premières qui commandent *les alliances entre groupes* et confèrent une *valeur constitutionnelle* au respect de l'ordre des générations ? Mais, s'ils devaient subir le contrôle des *proches externes*, les *groupes d'agnats* tendaient à affirmer leur indépendance. C'est à assurer, au détriment de l'esprit communautaire, de la solidarité fraternelle et *du droit des générations*, le triomphe de l'esprit dynastique et *du droit des lignées*, que s'emploie, encore incertaine et limitée, *l'autorité du père*, quand il cherche à *se débarrasser* du contrôle des *proches externes*, et, du même coup, à *empiéter* sur les droits d'une *génération rivale* : celle de ses fils.

Les exemples d'*empiètements paternels* qu'a transmis l'Histoire sont limités à la classe des seigneurs et présentés comme des *abus princiers*.

On sait, cependant, que, tout au moins dans le Sud de la Chine, l'autorité d'un potentat local et, plus tard, celle du fondateur de la Chine impériale, durent s'employer pour empêcher les femmes âgées d'épouser les jeunes gens, et les vieillards les jeunes filles. Il est sans doute légitime d'interpréter ces pratiques, signalées comme propres aux gens de peu et non pas aux nobles, comme des conséquences de la « promiscuité sexuelle » qui règne souvent dans les *grandes familles indivises*. Et il n'est point sans intérêt de rappeler ici que les ethnographes chinois se plaisent à accuser les Barbares méridionaux de tolérer que « pères et fils se baignent ensemble » c'est-à-dire, pour traduire leur langage, de tolérer la promiscuité sexuelle ou, pour mieux dire, les communions de *fraternisation*, entre personnes de *générations différentes*. Les mêmes ethnographes aiment à raconter que les Barbares, tant du Sud que de l'Est, sacrifient toujours leur (fils) *ainé* dans l'espoir, dit-on, que ce sacrifice leur procurera abondance de *fils* (cadets). Cette coutume — on le dit aussi, et les deux interprétations ne s'excluent nullement — tient au désir qu'a le mari de n'avoir de sa femme que des fils qui soient à lui. L'*ainé* de ses enfants (usage conservé chez des populations dites arriérées du Sud de la Chine), une femme doit l'obtenir — et cela pour que son mariage soit définitivement consacré — non de celui qui sera son mari définitif (celui-là, semble-t-il, est toujours un garçon de la même génération), mais d'un *premier* mari, avec lequel elle n'a de rapports que pendant un temps défini et *au début* de sa carrière sexuelle. La vie commune avec le mari définitif débute avec la naissance du premier enfant et l'abandon du *procréateur*, auquel, pour

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

cette raison, on donne le nom de « mari d'affliction », ou encore (car la femme n'a eu avec lui que des rapports secrets) le nom de « mari de la brousse ». L'expression « union dans la brousse » désigne, du reste, les rapports sexuels que peut avoir une femme avant que le mariage ne soit consacré et pendant une période où (comme il est interdit en Chine à une femme de parler au *cadet* du mari) il lui est défendu de converser avec le mari de son âge, le mari définitif. Il est curieux que les anciens Chinois aient aussi qualifié par l'expression « union dans la brousse » un mariage célèbre (dont, par miracle, naquit un Sage), celui d'un vieillard avec une jeune fille.

@

Les thèmes de la puissance (et des débauches) des vieillards — de la richesse (et des débauches) des douairières — du beau-père amoureux — du (fils) aîné sacrifié sont des thèmes de folklore, en même temps qu'ils correspondent à des pratiques invétérées. Rien d'étonnant, si on les retrouve chez des Barbares méprisés et, tout aussi bien, dans les plus hautes classes de la noblesse chinoise. Le pouvoir paternel, pour se consolider, les communautés fraternelles, pour se défendre, n'inventèrent point des artifices juridiques, mais puisèrent dans la vie coutumière et le folklore. Constater que, dans les cours princières de la Chine féodale, il arrivait à une femme de passer sa carrière sexuelle au service de *deux maris de générations différentes (père et fils)* n'est point sans intérêt et il n'est point sans intérêt de constater, symétriquement, qu'il arrivait aux hommes d'épouser successivement (et parfois de détenir ensemble dans leur harem) *deux épouses de générations différentes (tante et nièce)*.

*Mais voici le grand intérêt des faits chinois.* Le fils qui débauche la seconde femme de son père, c'est là un trait folklorique chez les Chinois, mais, chez les Barbares, dit-on, c'est un usage régulier et quasi-légal — cependant que, chez les Chinois, c'est aussi un trait folklorique (volontiers combiné avec le trait précédent dont il paraît strictement *complémentaire*) que le thème du père débauchant la fiancée de son fils, nièce (le plus souvent) de sa première femme ; *mais, chez les mêmes Chinois, c'est un usage consacré, mieux que*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

légal, *rituel*, de composer le lot de femmes épousées en un seul mariage de deux sœurs, dans le cas des simples nobles, et, quand il s'agit des nobles de plus haut rang, d'adjoindre à ces sœurs une de leurs nièces. La règle était que les simples nobles, dont le lot d'épouses ne comprenait (en principe) que deux femmes de la même génération, étaient autorisés, une fois veufs (c'est-à-dire après extinction *totale* du lot d'épousées), à contracter un second mariage ; inversement, on interdisait aux nobles de plus haut rang de contracter un second mariage : aussi, dès le premier, mettait-on à leur disposition deux générations d'épouses. Dans le folklore historique où l'on voit des princesses appartenir à deux générations d'époux, on voit les princes contracter deux mariages, et, pour le second, enlever à leur (fils) aîné (souvent sacrifié) la nièce de leur propre femme. Mais quand les rites, ordonnant aux seigneurs une stricte monogamie, leur octroyèrent, dès leur premier (mais unique) mariage, des lots d'épouses composés de deux sœurs plus leur nièce, comment firent, pour se marier, les (fils) aînés de seigneurs ? Pouvaient-ils encore considérer comme une *marâtre*, et l'épouser après veuvage, la nièce, mariée au père en même temps que ses tantes ? Cette union étant jugée abominable, ils devaient, aînés destinés à des aînées, prendre femme ailleurs que dans la famille de leur mère. Les rites, en effet, décidaient que la nièce adjointe au lot polygynique devait être la fille du frère aîné de ses tantes. Les rites, on le voit, en composant le lot seigneurial d'une aînée, d'une cadette et de leur nièce, fille de (frère) aîné, ont consacré les empiètements du pouvoir paternel.

Tandis que les rites, puis la loi interdisent le mariage compensateur avec la *marâtre* (la peine prévue par les lois impériales est la décapitation), les rites ordonnent, du moins aux nobles de haut rang, d'adjoindre à leur lot d'épouses celle qui devrait être fiancée et mariée à leur (fils) aîné. Or, d'une part, il reste sur les pratiques anciennes suffisamment de témoignages pour qu'on puisse affirmer que la



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

polygynie a commencé, dans toutes les classes, par être strictement une *polygynie sororale*, et, d'autre part — si c'est dans les classes sociales où *l'autorité paternelle* (parce qu'elle s'y double d'une autorité proprement *seigneuriale*) a pris anciennement et conservé le plus de force, que le lot d'épouses *doit* comprendre *une nièce*, — il a été admis que le lot de deux épouses attribué à tout noble, même du plus bas rang, peut être composé soit d'une aînée et d'une cadette, soit *d'une aînée et de sa nièce*. Bien plus, lorsqu'ils s'occupent de déterminer un ordre de préséance entre les enfants nés d'un lot polygynique, les ritualistes formulent la règle :

« *Dans les familles vulgaires où règne le principe « ts'in ts'in » (c'est-à-dire, on l'a vu, où l'autorité passe successivement de l'aîné au puîné et où prédomine l'ordre communautaire), on donne la préférence au fils de la cadette ; dans les familles distinguées où règne le principe « tsouen tsouen » (c'est-à-dire où l'autorité se transmet immédiatement de père à fils aîné et où prédomine l'esprit de lignée), on donne la préférence au fils de la nièce (car cette nièce doit être aînée et, fille d'aîné).*

On ne saurait mieux marquer les progrès de l'ordre aristocratique au détriment d'un vieux principe d'indivision.

Le développement de l'institution polygynique est dû au succès des *empiètements paternels* : *la rivalité matrimoniale entre les chefs de deux générations consécutives s'est terminée par la victoire qui a rendu légales les unions obliques au seul profit des chefs de la génération régnante*. Signalée par une annexion de la femme destinée à l'aîné, annexion qui prélude à celle du *fils aîné* et conditionne celle des cadets subordonnés à cet *aîné*, *la victoire des pères sur les fils* s'est accompagnée d'une victoire des hommes sur les femmes, le triomphe de la *parenté agnatique* se trouvant ainsi lié à la reconnaissance du *privilège masculin*. Quand les pères font authentifier par les rites leur droit à détourner pour eux la *future* du

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

fils et font déclarer sacrilège l'usage *compensateur* d'un premier mariage avec une marâtre, les hommes se trouvent avoir fait déclarer légale la possession (en une même union) d'*épouses appartenant à deux générations consécutives*, mais alors les femmes — condamnées à rencontrer dans les lots polygyniques des compagnes appartenant à une génération rivale — voient limiter leur carrière sexuelle et ne peuvent plus exercer leur influence sur *deux générations consécutives de maris*. Aussi le triomphe de l'*ordre agnatique* correspond-il à un affaiblissement de l'influence des *proches externes*. Des empiètements du père qui empêchent le fils d'épouser la fille du *frère aîné* de sa mère, résulte une *instabilité du système d'alliances entre groupes*, laquelle favorise l'*indépendance de chacun des groupements agnatiques*. Cette instabilité et cette indépendance sont des nouveautés et, d'ailleurs, demeurent toutes relatives, puisque, avant de devenir légaux, les *empiètements paternels* ont été longtemps contrariés par des *revanches filiales* et que, jamais, les mœurs n'ont cessé d'être commandées par l'*horreur de l'obliquité*. Lorsque le privilège masculin a pu, de même que l'autorité paternelle, être présenté comme un fait premier et qu'on a nié (de façon théorique) les droits féminins, tout en tenant pour secondaires les solidarités persistantes entre frères comme entre sœurs, peut-être a-t-il paru sans importance que les tablettes de deux femmes de générations différentes, nièce et tante devenues co-épouses, puissent être placées *ensemble* à côté de la tablette du mari commun. « L'ordre *tchao mou* » voulait, certes, que l'épouse fut rangée à côté de l'époux, mais il exigeait que deux personnes de générations consécutives ne fussent jamais réunies dans la même rangée. Ce que cet ordre exigeait *pour les agnates* comme pour les agnats, comment admettre qu'il ne l'ait point exigé *pour les femmes d'agnats*? Mortes avant mariage, une tante et une nièce ne pouvaient avoir leurs tablettes rapprochées dans la même rangée. Faire d'elles des co-épouses et classer leurs tablettes

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

côte à côte près de celle du mari commun, c'était porter atteinte au principe de « l'ordre *tchao mou* ».

Les dynasties agnatiques ont (complètement pour ce qui est de la théorie, et, pour ce qui est de la réalité, de façon plus apparente que profonde) gagné la joute engagée contre les cousinages et les fraternités. La famille chinoise n'a jamais pris une organisation strictement patriarcale. Le statut d'indivision n'a point été remplacé par un ordre purement monarchique. *Mais l'esprit de génération a reculé devant l'esprit de lignée.* Obtenus d'abord dans les classes détenant le pouvoir politique, les progrès de l'esprit dynastique résultent d'empiétements dont certains atteignent l'ordre vénérable qui préside au culte des ancêtres. Ils ne sont point allés jusqu'à ruiner cet ordre. Un décalage de générations a pu devenir légal dans le cas de co-épouses qui, par leur naissance, ne ressortissaient point toutes du même rang. Cependant les ritualistes ont toujours condamné les tentatives des princes féodaux qui, remplaçant un frère au pouvoir, prétendaient faire compter leur temps de gouvernement comme un règne distinct. *Et, tout au long de l'histoire chinoise, un chef de famille s'est toujours vu interdire de choisir un continuateur cultuel qui n'appartint pas au rang des « Fils ».* Les outrepassements suggérés par l'esprit dynastique au chef de la génération actuellement régnante attentaient à « l'ordre *tchao mou* », tout en s'expliquant par les solidarités qui sont à la base de cet ordre. La rivalité des générations consécutives traduit des sentiments qui fondent aussi la solidarité des générations alternées. Dérober à un fils sa prétendue et préférer à ce fils les enfants nés d'une femme qui devait appartenir au rang des « Brus », c'est tenir une conduite inspirée par des sentiments propres aux grands-pères et c'est aussi se refuser à respecter en son fils le représentant de son propre père. *Ces outrepassements tendent à détruire un régime équilibré de droits entre générations alternantes et,*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

en même temps, *un régime équilibré d'influences entre groupes alliés*. La permanence de *l'horreur de l'obliquité* exprime l'attachement qu'on garde pour ce deuxième aspect du régime d'ensemble. L'indépendance absolue que réclament les groupements agnatiques n'est qu'un idéal. Il s'accompagne d'une conception fermée de la parenté. Cette conception n'est point première. Il y a donc lieu de présumer que « *l'ordre tchao mou* », *tout comme le régime qu'il enregistre et consacre de droits équilibrés entre générations alternantes, a son principe dans une organisation de la société signalée, non par l'indépendance des dynasties agnatiques, mais par des combinaisons d'équilibre entre groupements alliés*.

### 2. Le régime des proximités verbales

@

Le parallélisme des alliances dont le prestige, dès une haute antiquité, est démontré par les règles de « *l'ordre tchao mou* », n'a jamais cessé d'être un principe respecté. A l'époque impériale, il commande, dans les lois et, plus encore, dans les mœurs, la réglementation du mariage. Pendant la même période, il se présente comme solidaire, nous l'avons vu, d'un autre principe : celui de la constance des appellations (*ming*). Tout incident qui ferait varier les appellations est redouté comme le pire scandale par les gens du peuple, plus encore que par les gens distingués. Or, il se trouve qu'à l'époque féodale une thèse a obtenu l'assentiment quasi-unanime des penseurs. Ils l'édictaient sous cette forme impérative : « Que les appellations (*ming*) soient correctes ! » Il apparaît, quand les Sages expliquent leurs thèses, que, pour eux, « correctes » équivaut à « stables ».

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*Statuts, rangs et appellations.* — Des vieilles discussions philosophiques, je ne retiendrai ici qu'un fait : lorsque les Sages parlent des « *appellations* », ils songent à des « *statuts* ». Dans leur idée, il suffit que les appellations demeurent correctes, c'est-à-dire stables, pour qu'une bonne ordonnance règne dans l'activité sociale comme dans l'activité de l'esprit. Cette thèse s'éclaire dès qu'on sait que le terme « *ming* » (appellation, nom) éveille l'idée d'un lot d'honneurs, d'une place dans la hiérarchie. Le *ming*, c'est le *rang* social. On honore ou l'on dégrade ; on qualifie et on situe, par la façon dont on « appelle », mais s'appliquer à « appeler » correctement, c'est faire mieux que témoigner du respect pour un ordre traditionnel : c'est s'employer activement à recréer cet ordre. La « correction » du langage n'est point le *signe* que l'ordre dure : elle est la *raison* de cette durée, elle est le *principe* de l'ordre. *Ce sont les appellations, pense-t-on, qui déterminent les rangs et les statuts.* Que les philosophes aient doté d'une telle efficacité les appellations, cela ne se conçoit que s'ils partageaient avec le vulgaire les sentiments analysés plus haut à propos de « l'inceste verbal ». Et, en effet, les Chinois de l'antiquité voyaient dans les mots autre chose que des signes commodes. Les emblèmes vocaux (*ming*) comme les emblèmes graphiques (*ming*) ont, non pas la simple utilité de désigner, mais la puissance d'évoquer et de réaliser. Les mots (*ming*) suscitent les réalités, fixent les destinées, provoquent des rapports, établissent des contacts. Ils font être et *appellent* à être. Aussi faut-il traduire par « appellation » le terme « *ming* », — lequel, au reste, désigne, essentiellement, le « *nom personnel* ». Le *nom personnel* qu'on reçoit après la naissance, en même temps que *de l'âme* et *de la personnalité*, est une *appellation* que *seuls* peuvent employer un père ou un chef (jamais un mari), c'est-à-dire les seules autorités qualifiées à donner *de l'être* et à disposer entièrement de la personne.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Or, le débat philosophique où il apparaît que, dans la pensée des sages, les « ming » (*appellations*), ce sont les honneurs, les statuts et les rangs, semble s'être institué à l'occasion des appellations dont les proches usent lorsque, en se qualifiant, ils proclament et réalisent leurs rapports de proximité.

On sait qu'en raison du préjugé patriarcal la différence des rangs dans l'ordre domestique — c'est-à-dire la simple différence des générations — s'exprime par le centon « *tsouen tsouen* » lequel signale proprement, en matière politique, une inégalité de statut. Partisans d'une organisation hiérarchisée, les sages de l'époque féodale préconisaient, comme de juste, une logique de la hiérarchie. Aussi leur thèse sur les « appellations » a-t-elle été promulguée sous la forme, qui est devenue classique : « *Princes ! (soyez) Princes ! — Vassaux ! (soyez) Vassaux ! — Pères ! (soyez) Pères ! — Fils ! (soyez) Fils !* » Les sages utilisent, comme on voit, un procédé d'expression qui est caractéristique de l'ancienne poésie chinoise, et que le parler populaire a fidèlement conservé : redoublant les mots afin de redoubler leur force impérative, ils entendent ordonner aux vassaux et aux fils d'obéir à leurs supérieurs en rang : les seigneurs et pères. Sans doute même, désirent-ils que, par l'effet d'une combinaison intuitive des termes rapprochés, on comprenne : que les fils de princes n'oublient jamais que leur Père est aussi leur Prince ! Mais, supprimez les appellations impliquant des rapports d'ordre féodal : il est clair que la formule : « *Pères ! Pères ! — Fils ! Fils !* » devrait, en raison de sa forme, se faire entendre comme un commandement ordonnant à un père de se cantonner dans son statut de père, à un fils dans son statut de fils. Elle signifierait que l'ordre s'obtient, non par une subordination inféodante, mais par le respect d'une démarcation entre générations consécutives. Que furent bien tels l'aspect et le sens de la formule initiale, que les appellations visées par la théorie aient d'abord été des appellations entre proches, la preuve nous en sera donnée par des

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

rituels vénérables, tel le *Yi li*.

Mais commençons par noter que la tradition, en vue de prêter un haut patronage à la théorie des appellations correctes, affirme que Confucius en inventa le principe et qu'il le formula à l'occasion de désordres *domestiques* dont il fut le témoin. Du temps de Confucius, dans la famille princière de Wei, les *situations (kiu)* ne s'accordaient plus avec les *appellations (ming)*, disent les historiens, les appellations de *père* et de *fil*s ayant été « mutées (*yi*) » — ceci, ajoutent-ils, en raison des intrigues d'un fils du premier lit et d'une seconde épouse. L'Histoire, si elle accuse cette femme d'une intrigue adultère avec son propre frère, se borne à insister sur sa haine de marâtre à l'égard du beau-fils, mais sans dire ni qu'il ait été son fiancé, ni qu'il ait comploté de se revancher d'un empiètement commis par le père. Ces traditions ont pour le moins un mérite : dans l'histoire féodale, elles le montrent, l'instabilité politique, qu'on dit provoquée par les appellations incorrectes, apparaît typiquement liée aux querelles domestiques des *générations rivales*.

« Les appellations, voilà le grand principe de l'ordre parmi les hommes » : cette affirmation, qui pourrait être signée d'un logicien de la hiérarchie, émane d'un ritualiste. Elle sert, dans le *Li ki*, de conclusion ajoutée à un adage qu'on retrouve, mot pour mot, dans le chapitre du *Yi li* sur les catégories de deuil : « a) Toute femme dont le mari appartient au *rang* des « *Pères* », doit être classée au *rang* des « *Mères* » ; b) toute femme dont le mari appartient au *rang* des « *Fils* », doit être classée au *rang* des « *Bru*s » ; c) si l'on désignait l'épouse d'un (frère) *cadet* en la *qualifiant* de « *Bru* », ne devrait-on pas désigner l'épouse d'un (frère) *ainé* en la *qualifiant* de « *Mère* » ? « L'ordre règne parmi les hommes » (ainsi que dit le *Li ki*) lorsque, d'une part, on prend soin, *entre proches*, de se *qualifier* au moyen d'appellations signalant une *distinction statutaire* quand il y a

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*différence de génération*, — lorsque, d'autre part (a, b), on prend soin, pour *qualifier une femme d'agnat*, d'employer une appellation signalant qu'on lui reconnaît le *statut* propre aux épouses des agnats de telle génération (« Mères » ou « Brus ») dans le cas où cette génération *diffère* de celle à laquelle, soi-même, on appartient *statutairement*, — et (c) lorsque, enfin, au cas où entre soi et le mari de la femme il y a *identité de génération (rang)* et simple *différence d'âge (grade d'aîné ou de cadet)*, on évite de transformer, par l'effet de l'appellation employée, cette simple *différence de grade* en une *distinction statutaire*. « L'ordre règne » si l'on *qualifie* de « Mères » les *seules* épouses d'agnats qui ont *rang* et *statut* de « Pères » — et de « Brus » les *seules* épouses d'agnats ayant droit à ce *rang* et à ce *statut* du fait que leurs maris appartiennent à la *génération* des « Fils ». Il suffit, pour que l'ordre dure, qu'un le recrée en confirmant, *par des qualifications correctes*, les distinctions statutaires qui rendent manifeste *l'ordre des générations*.

La signification et la portée de l'adage apparaissent plus clairement encore quand on considère l'occasion qui conduit les rédacteurs du *Yi li* à se référer à lui. Le *Yi li* s'y réfère à propos d'une série de cas supposant la règle : *le deuil est une obligation réciproque entre agnats et femmes d'agnats qui ne sont point classés dans la même génération* ; et il le cite après avoir énoncé un autre principe : *tout deuil est interdit entre beaux-frères et belles-sœurs*. L'adage vaut dès lors comme un raisonnement tendant à expliquer le second précepte. Un lecteur occidental peut trouver que le raisonnement s'arrête en chemin. L'auteur chinois cependant le considère comme décisif et complet. Il est, en effet, complet et décisif, sans qu'il y ait besoin de rien ajouter à l'adage, à la seule condition d'admettre que le dernier paragraphe équivaut à l'affirmation d'une règle et que, de cette règle, le lecteur doit avoir suffisamment conscience pour qu'il suffise de la lui rappeler en se bornant à indiquer les conséquences absurdes



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

qu'entraînerait sa non-observation. Cette règle peut être formulée ainsi : [(a) tandis qu'il existe une appellation (« Mères ») pour les épouses classées au rang des « Pères » et (b) une appellation (« Brus ») pour les épouses classées au rang des « Fils »] ; (c) AUCUNE APPELLATION (ming), AU SENS VÉRITABLE DU MOT, [c'est-à-dire ayant *valeur* de QUALIFICATIF] *ne peut être employée entre agnats et femmes d'agnats classés dans la même génération.*

Il n'existe en effet, 1° aucun terme (l'adage l'indique implicitement) permettant à un homme de *qualifier* la femme d'un (frère) aîné ou cadet ; 2° aucun terme permettant à une femme de *qualifier* le (frère) aîné ou cadet du mari. — L'absence de ces termes peut sembler, au premier abord, aller de soi, dès qu'on admet que la polygynie sororale a remplacé un système d'alliances unissant à un groupe formé d'un aîné et de ses cadets un groupe formé d'une aînée et de ses cadettes. Une fois établie, au profit de l'aîné, la polygynie, puis interdit l'usage compensateur du lévirat, les frères du mari (anciens co-époux et non pas beaux-frères), les sœurs de la femme (anciennes co-épouses et non pas belles-sœurs) devenaient *inqualifiables* [du moins si aucun terme correspondant à la situation nouvelle n'était créé — et l'on sait que, même acquise l'indépendance des ménages, la femme du (frère) aîné a continué à appeler cadette (*li* = sœur *cadette*) l'épouse du (frère) cadet (belle-sœur *cadette*)]. La situation nouvelle se serait trouvée consacrée par l'interdiction de tout deuil à l'égard de personnes *désormais inqualifiables* l'une par l'autre, ainsi que par l'interdiction qui leur aurait été faite de *s'interpeller* dorénavant : aussi bien les ritualistes considèrent-ils ces deux interdictions comme solidaires. La troisième phrase (c) de l'adage concluerait de façon décisive un raisonnement complet et l'interdiction de tout deuil pour un frère du mari ou une femme du frère se trouverait expliquée, si l'auteur, pour montrer que tout rapport entre ces personnes était (désormais) inconcevable, — après avoir *souligné* que la femme d'un

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

frère ne peut être traitée en « Mère » ou en « Bru » *sous peine de décaler l'ordre des générations* — avait *sous-entendu* (chose de tous connue) qu'elle ne peut, *non plus*, être traitée en « épouse » *sous peine de commettre un adultère verbal*.

L'adage cependant doit être interprété de façon assez différente. Deux remarques le montreront. 1° A l'époque féodale, la morale défend toute conversation avec les frères du mari ou les femmes du frère. Mais, de tout temps, la morale chinoise a déconseillé à un mari de converser, au moins publiquement, avec sa femme. De tout temps aussi, l'usage n'a point permis aux époux de *s'interpeller, pas plus en employant leur nom personnel (ming) qu'en employant un vocable qualifiant leurs liens conjugaux de façon trop évocatrice*. Crier qu'on est époux serait aussi indécent que d'avoir *en public* des rapports conjugaux. Il ne faut donc point voir dans les termes désignant un époux ou une épouse de véritables *appellations*. — L'interprétation indiquée plus haut ne peut donc être maintenue ; 2° D'autre part, dans le système d'alliances matrimoniales antérieur à l'institution polygynique, un *homme* ne voit dans *les SŒURS de sa femme* que des co-épouses, une *femme* dans *les FRÈRES de son mari* que des co-époux ; mais, pour *le mari*, *les frères* de la femme, et, pour *la femme*, *les sœurs* du mari sont véritablement des beaux-frères ou des belles-sœurs [unis, d'ailleurs, les uns aux autres, si (les alliances matrimoniales se faisant entre « *cousins* ») les sœurs du mari et les frères de la femme *s'appartiennent* à titre de co-épouses et de co-époux]. Or, aucun terme, qui ait la valeur d'une appellation, ne semble avoir été à la disposition de ces vrais beaux-frères et belles-sœurs, pas plus qu'à la disposition des pseudo-beaux-frères et des pseudo-belles-sœurs. Notons maintenant que : a) un homme a des vrais beaux-frères (et seulement des pseudo-belles-sœurs), une femme des vraies belles-sœurs (et seulement des pseudo-beaux-frères), si bien que les relations qu'on pourrait noter par les termes « beaux-frères » ou

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

« belles-sœurs » *n'existent qu'entre des personnes* que ne sépare pas la différence de sexe ; b) *quand il y a différence de sexe*, les relations sont soit des relations de frères à sœurs, soit des relations de co-époux à co-épouses. Or, si toute conversation, toute interpellation sont interdites entre époux et épouse (co-époux et co-épouses), entre frères et sœurs, aussi, tout contact, même verbal, est prohibé. L'impossibilité d'appellations entre contemporains de sexes différents est générale : elle résulte, non de tabous prohibant telles ou telles relations matrimoniales (celles entre frères et sœurs ou celles entre pseudo-beaux-frères et pseudo-belles-sœurs), mais de la règle considérée par les Chinois comme le fondement de l'ordre social, savoir celle qui ordonne la séparation des sexes ; c) *quand il n'y a pas différence de sexe*, les contemporains, s'ils appartiennent à une même communauté, s'interpellent à l'aide de termes impliquant un ordre de préséance ; ils proclament la place qu'ils occupent dans leur rang en raison de l'âge ou de la promotion, c'est-à-dire d'un simple grade. Quand on est appelé « aîné » ou « cadet », « aînée » ou « cadette » on est confirmé dans un grade, mais cette appellation ne crée pas des relations fraternelles : ces relations (de type communautaire) sont réalisées sans qu'il y ait besoin de les créer. Les aînés et les cadets en s'appelant « cadets » ou « aînés » ne se rendent point « frères », car leurs « beaux-frères » — membres d'une autre communauté fraternelle — sont aussi appelés par eux « cadets » ou « aînés ». Les termes signalant les grades ne varient point selon qu'il y a, ou qu'il n'y a pas différence de communauté. Il est même possible qu'ils n'aient point varié quand il y avait différence de sexe. Un homme appelle « ti » les cadets qui sont soit ses frères, soit ses beaux-frères [les beaux-frères qualifiés de « ti » étant, dans le principe, des maris de (sœurs) cadettes, si les attributions d'épouses se font par ordre d'âge] et le même mot (avec, quand on l'écrit, une différence tout artificielle) est employé par les femmes, lesquelles appellent « ti » soit une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

(sœur) *cadette* qui est leur compagne dans un lot polygynique, soit une (pseudo-belle-sœur) *cadette*, savoir une co-épouse attribuée à un (frère) *cadet* de leur époux.

Que des termes *communs* aient suffi pour marquer les *grades* entre gens appartenant ou non à la même communauté fraternelle et que ces termes aient pu être *neutres*, cela n'est point — tout *contact verbal* étant interdit entre *contemporains* de sexes différents — un indice de « promiscuité », mais, au contraire, une conséquence de *deux principes indissolublement liés* (aux yeux des Chinois) : *la règle d'exogamie, la règle de la séparation des sexes*. Mais qu'il n'ait point été nécessaire de créer pour les contemporains, frères et beaux-frères, sœurs et belles-sœurs, d'autres vocables que ceux signalant des grades, cela prouve que des *appellations* créatrices de *proximité* ne sont nécessaires qu'au cas où il y a lieu d'instaurer des relations (de type *statutaire* et non de type *communautaire*) entre personnes qu'*écarte* d'abord *la distance* séparant les *générations* dont ces personnes tirent respectivement leur statut, soit qu'elles y soient *intégrées* du fait de leur naissance, soit qu'elles s'y trouvent *classées* du fait de leur mariage. Dans ce dernier cas, ces appellations, en raison de la *règle d'exogamie*, doivent tenir compte de la *différence de sexe*. Aussi le *Li ki* — qui, après avoir cité l'adage, décrète : « Les appellations, voilà le grand principe d'ordre parmi les hommes », — décrète-t-il (pour introduire la citation) : « *Les appellations rendent manifeste la séparation des sexes.* » On peut, des lors, comprendre que l'adage, quand le *Yi li* le cite, vaille comme le raisonnement décisif et complet. Il s'agit d'expliquer les raisons de l'obligation ou de l'interdiction de deuil entre personnes de sexes différents — agnats et femmes d'agnats (autres qu'un époux et une épouse) — dont les rapports résultent d'un mariage qui n'est point *leur* mariage. Deux cas se présentent : 1° Si le mariage a été conclu par un agnat d'une génération supérieure (a) ou inférieure (b) à la vôtre, vous devez un

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

deuil à l'épouse et elle vous en doit un, car entre cet agnat et vous, puis, en raison du mariage, entre vous et cette femme, des *relations statutaires* ont été instaurées par des *appellations* créatrices de *proximités*, appellations qui, en conséquence de la séparation des sexes (et de l'exogamie), diffèrent pour l'agnat et sa femme, mais qui impliquent que, les classant tous deux à un même étage, vous reconnaissez à tous deux des statuts symétriques ; 2° Si le mariage a été conclu par un agnat de votre génération (c), vous ne devez aucun deuil à l'épouse et elle ne vous en doit aucun, car entre l'agnat et vous, contemporains du même sexe et du même groupe, existent des liens communautaires excluant *tout besoin d'appellations* créatrices de *proximités* — cependant que *toute possibilité d'appellation* est exclue entre vous et sa femme puisqu'il y a différence de sexe et que l'alliance conclue fait de cette femme et de vous deux contemporains. Il y a obligation de deuil, résultant d'un rapport statutaire entre un agnat et une femme d'agnat, si, classés dans des générations différentes, et tous rapports matrimoniaux, vu leur *obliquité*, apparaissant exclus, ils peuvent, *en se qualifiant*, proclamer leurs rangs statutaires et signaler entre eux une proximité. Mais, quand un agnat et une femme d'agnat se trouvent, du fait du mariage conclu, classés comme contemporains — c'est-à-dire quand ce mariage fait apparaître entre eux une *convenance* matrimoniale *préalable*, mais exclut (dans l'état des usages nobles) tout *rapprochement* conjugal *actuel ou éventuel* — leur qualité de « contemporains de sexes différents » leur défend de jamais *s'interpeller* et, *nulle* proximité ne pouvant, dès lors, s'établir entre eux, tout deuil doit leur être interdit. *On ne pourrait leur permettre le deuil qu'à condition de dissimuler leur qualité de « contemporains de sexes différents » non rapprochés par le mariage* — ce qui serait contrevenir à la règle primordiale (et rappelée par le *Li ki*) de la séparation des sexes — et ce qui aboutirait encore (puisqu'on les rapprocherait indûment par l'effet d'*appellations*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

incorrectes) à attenter à l'ordre constitutionnel des générations.

Il résulte de cette analyse qu'aux liens de type communautaire, liens qui existent sans qu'il y ait besoin de les créer, s'opposent des liens de type statutaire que créent les appellations. Les liens du premier type ne peuvent exister qu'entre contemporains. Les liens du second type ne peuvent être créés qu'entre personnes ressortissant à des générations différentes. Quand ces personnes sont des agnats, leurs rapports statutaires sont déterminés par l'ordre des générations. Quand ces personnes sont des épouses, *les rapports statutaires qu'elles ont avec les agnats* dépendent d'un *classement* résultant de leur mariage. Telle est la thèse du *Yi li* et du *Li ki*. La thèse des ritualistes, partisans convaincus du droit agnatique et du privilège masculin, ne pouvait se présenter autrement à une époque où les rites déconseillaient aux femmes les secondes noces et reconnaissaient à tout homme le droit d'épouser à la fois deux filles prises dans *deux générations différentes d'une même famille*. — Mais le *statut* d'une épouse a-t-il toujours dépendu uniquement de *l'appellation* méritée par son mari ? *N'est-ce point plutôt le mariage qui* dépendait d'abord des appellations méritées par l'un ET l'autre des époux ?

@

*Appellations personnelles et indicatifs de génération.* — « L'école des *appellations correctes* », pour défendre une logique de la hiérarchie, n'a guère eu qu'à forcer l'idée de « rangs » de façon à faire apparaître dans tout statut une situation de supériorité ou d'infériorité. Elle s'est bornée à transposer en un système logique un certain arrangement de la société quand elle a soutenu que les appellations évoquent les réalités par classes tout en spécifiant les rapports de ces classes entre elles : les appellations de proximité ne signalent-elles point un classement des personnes par catégories dont les rapports

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

sont définis statutairement ? Mais (prenant parti sur le problème de l'individuation) les logiciens ont encore soutenu que toute appellation exprime entièrement un type d'être parce qu'elle évoque tout ensemble la classe dont fait partie cet être et l'essence qui proprement le fait être. Auraient-ils imaginé cette thèse si les « appellations de proximité » qui s'appliquent à des *catégories* de proches, et les « appellations personnelles » qui prétendent signaler des *individualités*, n'avaient point été notées, les unes comme les autres, par le mot « *ming* » — et si, à ce double emploi du terme « *appellation* », n'avait point correspondu, dans la réalité sociale, une certaine équivalence entre *les deux espèces* d'appellations ?

Or, il le semble, si les « appellations de proximité » servent à confirmer *publiquement* chaque proche dans le rang où le place *sa naissance*, chaque individu possède une *appellation privée* qui lui est attribuée, *à sa naissance*, en tenant compte de la *génération* où il vient prendre rang.

Les *noms de famille*, en Chine, de nos jours encore, sont peu nombreux ; certains sont portés par des milliers d'individus (nés parfois dans des provinces différentes, dont certains sont très éloignées et communiquent peu) ; deux Chinois, jusqu'alors étrangers, quand ils se rencontrent, commencent, en se présentant, par vérifier s'ils portent ou ne portent pas le même *nom de famille* — disposés, si ce nom leur est *commun*, à se traiter en *proches* ; ils continuent la présentation en se communiquant leurs noms individuels : aussitôt, soit (considérant en ce cas leur âge) ils se traitent d'« aîné » et de « cadet », soit (*et, en ce cas, sans faire attention à l'âge*), ils se reconnaissent l'un à l'autre le statut de « Père » ou de « Fils ». Comment ont-ils réussi si facilement à *reconnaître leur proximité* et à *se classer* ? Dans les noms qui distinguent les individus, doit (en vertu d'une mode séculaire : l'usage des *pei fen tseu* = noms distingués d'après les générations) figurer un élément qu'on retrouve dans tous les noms des représentants d'une génération porteurs du même nom de famille : cet élément commun est un vocable qu'on doit emprunter à une sorte de *devise* familiale en se conformant à l'ordre des mots de la devise. S'il se trouve que, le *nom de famille* étant commun, les noms individuels n'empruntent aucun élément à une devise commune, on conclura que la *communauté de nom de famille* (laquelle, dès lors, intéresse moins) est due à quelque accident historique, car elle ne s'accompagne

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

point d'une *communauté de culte* : la devise dont les termes servent à marquer l'ordre des générations est inscrite sur un registre déposé dans le Temple ancestral, que tous ceux qui se reconnaissent une *proximité cultuelle* doivent consulter et connaître. La *proximité* est, comme on le voit, *rendue manifeste*, NON PAS TANT PAR LE NOM DE FAMILLE, *que par la DEVISE qui dicte les noms individuels*. Tout se passe comme si chaque groupement du type domestique *se distinguait* par un *lot* CARACTÉRISTIQUE d'*emblèmes* essentiellement *destinés* à classer *les générations*.

L'usage des *pei fen tseu* n'est sans doute pas antérieur à l'ère impériale, mais il s'inspire d'habitudes singulièrement archaïques et profondes dont, à l'époque féodale, diverses traditions et coutumes soulignent l'importance.

Tout nouveau-né *mâle*, quand le père en prenait possession, recevait de lui (du moins dans les familles nobles), *en même temps que le souffle*, une *appellation privée (ming)*. [On enregistrait aussitôt cette appellation, mais non pas sans en avoir informé préalablement l'ensemble des proches. Ceux-ci ont épié les cris de l'enfant et si (par exemple, en ne reconnaissant point en ces cris une voix humaine) ils en augurent mal, le nouveau-né ne prendra point *rang* dans la famille : *la voix* (non pas la voix du *sang*, mais la vertu du *souffle*) atteste la proximité.] Ainsi, l'entrée dans la portion *humanisée* de la famille s'obtient par l'*appel* du *nouveau-né*. De même l'*appel* du *nouveau-mort* conditionne l'entrée dans la portion *divinisée* de la famille. Extraite (par la criée du nom personnel) du corps, simulacre humain, l'âme-souffle — considérée comme le principe de la personnalité — est intégrée (par la criée du nom personnel) dans la tablette, simulacre divin. Aucun ancêtre ne conserve indéfiniment cet aspect divin de la personnalité que signale (simulacre individualisé uniquement par le fait qu'on y inscrit le nom personnel) une tablette exposée dans le Temple familial. Un moment vient où (extraite soit de la *rangée tchao*, soit de la *rangée mou*) la tablette doit être reléguée dans un coffre pour y demeurer à jamais, confondue avec les tablettes



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

des aïeux qui, *ayant perdu, AVEC LEUR RANG, leur personnalité*, ne forment désormais qu'une masse *anonyme*, car ils ne sont plus admis à figurer, *représentés*, dans les cérémonies du culte. Ils n'y figurent plus, humanisés pour un instant ou, plutôt, pour un instant *fusionnés* à des hommes (lesquels revêtent en cette occasion les vêtements portés, de leur vivant, par les défunts). On ne les *évoque* plus, les interpellant par leurs noms *personnels*, pour qu'ils se prêtent à cette *humanisation momentanée*. Ils ne reçoivent plus les *honneurs personnels* qui permettent à *tels* Ancêtres et à *tels* Vivants de se *confondre* en des instants sacrés. Mais, intégrée par la criée du nom personnel dans le simulacre divin de la tablette, l'âme-souffle reviendra occuper un simulacre humain, dès que, l'extrayant de la masse anonyme par la criée du nom personnel, on l'évoquera afin qu'elle se prête à une *réincarnation durable*. Les naissances s'obtiennent — comme les morts — en deux temps. *L'appel du nouveau-né* confirme l'humanisation et la naissance, comme *l'appel du nouvel-ancêtre* confirme la mort et la divinisation. Mais, auparavant, de même que, criant le nom personnel afin d'extraire l'âme-souffle (*houen*) du cadavre en la dissociant d'une âme corporelle (*po*), on doit procéder à *l'appel du nouveau-mort*, de même on doit procéder à *l'appel du nouveau-vivant* en criant le nom personnel de façon à associer à une âme corporelle (*po*) une âme-souffle (*houen*) d'abord *désincarnée* et puis *dépersonnalisée*. C'est de cette évocation (*tchao*) qu'à l'époque printanière des fiançailles et des pré-unions, on chargeait des couples de garçons et de filles se baignant, ensemble, aux fontaines dont les eaux (pendant l'hiver) enfermées (comme les âmes mortes) dans les Sources Jaunes, se mettent (passée la morte-saison) à rejaillir sur la terre des vivants : le rythme des réincarnations se trouvait donc rattaché au cycle saisonnier. Cet ensemble cohérent de mythes et de rites montre combien fortement *le nom personnel est lié à l'âme-souffle*.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Les âmes-souffles sont des principes *individuels* de vie. Toute une *génération* disparaît cependant du Temple ancestral dès que la tablette portant le nom de l'aîné se trouve reléguée dans le coffre de pierre : tout se passe comme si chaque cadet ne possédait qu'une *participation* d'âme-souffle. Mais alors (comme dans le système des *pei fen tseu*) les noms personnels (qui servent à évoquer les âmes-souffles), tout en étant, en quelque manière, les principes emblématiques de *l'individuation*, ne valent-ils pas, essentiellement, à titre d'*indicatifs de génération* ? Les âmes-souffles, d'autre part, sont soumises collectivement à un régime rythmé de désincarnations et de réincarnations. A ce cycle des âmes ne doit-il pas correspondre, non pas, comme dans le système des *pei fen tseu*, une devise formée de vocables en nombre quelconque, mais un *lot défini* d'appellations reparaissant *de façon cyclique* pour servir tout ensemble d'indicatifs de génération et d'emblèmes individuels ?

@

Les tablettes qu'on trouve dans un temple ancestral ne correspondent qu'à un nombre limité de générations, deux ou quatre, selon que, nourries plus ou moins richement par un collège cultuel plus ou moins noble, les âmes-souffles peuvent subsister pendant la durée de deux ou de quatre générations à l'état de personnalités divines. Dans les temples ancestraux se trouvent donc inscrits sur les tablettes des *noms* répartis tantôt en quatre *étages* et tantôt en deux, mais toujours disposés sur deux *rangées* (*tchao* et *mou*). Symétriquement, les vivants, quand ils assistent aux cérémonies du culte en qualité de fidèles, se groupent aussi, d'après leur génération, en deux *rangées* (*tchao* et *mou*). De même, quand ils y figurent en qualité de représentants des défunts, on doit les choisir de manière que chaque représentant appartienne à la rangée (*tchao* ou *mou*) où est classé l'ancêtre dont l'âme-souffle viendra *fusionner* avec sa propre âme-souffle : un Vivant ne peut représenter un Ancêtre que s'il occupe par

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

rapport à celui-ci (1) soit le *rang* des petits-fils (— 3), soit le *rang* des arrière-arrière-petits-fils (— 5). Les règles qui devaient être suivies quand se présentait l'occasion d'humaniser momentanément les ancêtres, les ancêtres ne devaient-ils pas, en principe, les suivre lorsque le temps venait pour eux de se réincarner durablement ? Un groupe cultuel comprend, nous dit-on, neuf générations : c'est que, pour définir les proximités, il faut bien *imaginer* une génération de base. Dans la réalité, le groupe ne comprend, face à quatre générations d'Ancêtres (*mes* père, grand-père, bisaïeul, trisaïeul), que quatre générations de Vivants (*moi*, mon fils, mon petit-fils, mon arrière-petit-fils) : telle est la raison pour laquelle le *Yi li* n'indique pas (car il n'a pas à les envisager) le deuil pour l'arrière-arrière-petit-fils (et pour le trisaïeul). *Ne serait-ce pas que mon arrière-arrière-petit-fils (— 5), mon trisaïeul (+ 5) et moi-même participons de la même âme-souffle et du même nom ?*

Une vérification se trouve possible grâce aux règles relatives au tabou du nom des défunts.

Dès que, par l'effet des rites du deuil, un défunt se trouve promu à la qualité d'Ancêtre, son appellation personnelle (*ming*) doit être tabouée. C'est là, nous dit-on, une manifestation de respect. On pourrait donc croire que le tabou dure aussi longtemps que les *honneurs personnels* reçus par l'Ancêtre : on pourrait croire que l'appellation personnelle du trisaïeul demeure tabouée. Il n'en est rien. C'est que, sous son apparence négative, la règle du tabou des noms correspond à une règle positive et à une règle double : les Vivants ont deux noms, et, deux noms aussi, les Ancêtres, savoir : une appellation privée (le *ming*) et une appellation de cérémonie.

L'appellation de cérémonie varie selon qu'on possède la qualité de Vivant ou la qualité d'Ancêtre, tandis que (fait essentiel) l'appellation

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

privée, reconnue dès l'entrée dans le groupe des Vivants, se conserve après l'entrée dans le groupe des Ancêtres. Les Vivants, après un stage qui dure jusqu'à leur majorité (durant ce stage ils ne possèdent qu'un nom, leur appellation personnelle, et c'est pour cette raison qu'on peut traduire « *ming* » par « nom d'enfance »), reçoivent, promus majeurs, pour qu'on puisse les désigner honorablement, un nom de cérémonie qui est leur nom *d'hommes faits* et que j'appellerais volontiers leur « *nom de promotion* ». Avant qu'ils ne soient *faits Ancêtres* et tant qu'ils ne méritent point une tablette définitive, les défunts subissent, comme les enfants, une sorte de stage pendant lequel ils n'ont point, eux aussi, d'autre nom que leur appellation personnelle. Au bout du stage, promus *Ancêtres faits*, ils reçoivent, pour qu'on puisse les désigner honorablement, un nom de cérémonie qu'on appelle « le nom de Temple », et qui est, lui aussi, un « *nom de promotion* ». C'est alors qu'on déclare taboue leur appellation personnelle.

Notons d'abord que ce tabou est annoncé par un héraut muni d'une clochette à battant de bois. C'est aussi avec une clochette à battant de bois qu'un héraut impose aux femmes certains interdits dont la violation empêche les embryons de venir à terme, ceci à l'époque de l'année où, de nos jours, les Chinois célèbrent leur grande Fête des Morts et où, dans l'antiquité, se clôturait le temps des fiançailles et des pré-unions grâce auxquelles on opérait des réincarnations par l'appel des noms-âmes-souffles. On sait, par ailleurs, que (dans les milieux nobles) le mariage n'était *parfait* et que les femmes n'étaient *faites épouses* et tenues pour capables d'enfanter *valablement* qu'après avoir été *présentées* aux Ancêtres.

Observons maintenant que l'appellation personnelle (*privée*) est, en fait, interdite, dans le courant des jours, soit qu'un Ancêtre la porte, soit qu'un Vivant la porte. Elle ne peut être employée qu'en de certaines occasions et, qu'il s'agisse d'un Ancêtre ou qu'il s'agisse d'un

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Vivant, ces occasions sont les mêmes.

1° Seuls ceux qui disposent d'un être *à la vie à la mort*, peuvent et *doivent* l'interpeller par son nom personnel. Inversement, ceux qui, *pour la vie ou la mort*, dépendent d'une personne, *ne doivent pas* l'interpeller par son appellation privée. Mais il y a une exception significative : parlant, à un Ancêtre ou à un Vivant, d'un Ancêtre ou d'un Vivant supérieurs à l'orateur et que celui-ci *ne doit pas* désigner par leur nom personnel, mais inférieurs à l'auditeur et que celui-ci *doit* interpeller par ce nom personnel, l'orateur est tenu d'employer l'appellation personnelle, l'auditeur étant toujours qualifié pour disposer *à la vie à la mort* de l'être désigné. Le droit d'employer une appellation privée est caractéristique, tant parmi les vivants que parmi les morts, du droit d'appeler à la vie comme d'appeler à la mort ;

2° On a déjà vu que, quand il s'agit d'opérer, en deux temps, le passage, tant de l'état de Vivant à l'état d'Ancêtre que de l'état d'Ancêtre à celui de Vivant, on doit, pour les Ancêtres invités à se réincarner comme pour les Vivants invités à se désincarner, employer le nom personnel pour *appeler à la vie ou à la mort*, c'est-à-dire à l'accès d'une certaine façon d'être qui implique l'abandon d'une autre façon d'être. Dans les deux cas, l'appel du nom *crée* l'être dont il assure les transformations et la continuation.

Ceci posé, les règles familiales du tabou du nom des défunts prennent tout leur sens et s'expliquent, en même temps que s'explique le fait qu'un même mot (*ming*) puisse désigner les appellations personnelles et les appellations de proximité.

La règle interdit *à tous les cousins descendant d'un même grand-père* de faire usage de l'appellation évoquant ce grand-père : nous avons là une preuve nouvelle de la puissance persistante des liens communautaires unissant un cousinage. A l'occasion des

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

communautés de cousins, nous avons noté qu'à l'organisation hiérarchisée du petit groupe de proches formé par les descendants d'un même *grand-père*, s'opposait l'indivision qui caractérise les rapports dans le grand cercle des proches où les ascendants eux-mêmes, bisaïeul et trisaïeul, semblent à peine être distingués de l'ensemble des collatéraux. Ceci, en matière de tabou des noms, se traduit par le fait qu'en aucun cas je ne dois considérer comme tabouée l'appellation personnelle de mon trisaïeul et que je ne serai tenu à tabouer l'appellation personnelle de mon bisaïeul que dans le cas où, étant en puissance de père, je m'abstiendrai, par respect pour mon père, d'employer le nom, taboué pour lui, de son propre *grand-père*.

Ainsi, même si j'appartiens à une famille dont le Temple ancestral contient les tablettes de quatre générations, c'est-à-dire des tablettes où sont inscrites les appellations personnelles (de mon père, de mon grand-père et celles) de mon bisaïeul et de mon trisaïeul, je ne devrai pas, malgré mon respect, m'abstenir d'employer les appellations de ces derniers. Je ne m'abstiendrai pas, moi qui représente *la première* et la plus haute génération dans le groupe des Vivants, d'employer l'appellation de celui qui, dans le groupe des Ancêtres, est aussi un représentant de *la première* et plus haute génération, mon TRISAIEUL. Je ne m'abstiendrai pas, non plus, (placé dans la même situation) d'employer l'appellation de mon bisaïeul, représentant de la *deuxième* génération dans le groupe des Ancêtres, c'est-à-dire de la génération symétrique à celle qui, dans le groupe des Vivants, comprend mon propre fils — dont cet ascendant est le TRISAIEUL. Or, c'est moi qui ai dû *appeler à la vie* — en criant un nom personnel — mon fils, c'est moi qui, procédant à l'appel du nouveau-né après avoir procédé à l'appel du nouveau-vivant, lui ai reconnu *rang* de « Fils » en lui attribuant, après inspection de son âme-souffle, une appellation personnelle ; c'est moi qui, ayant donné l'être à mon fils, dois, pour confirmer à

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

chaque instant que je dispose de son être, ne jamais cesser de pouvoir le désigner par cette *appellation privée*.

La double limite de la proximité, l'opposition des quatre générations de Vivants et des quatre générations d'Ancêtres (ainsi que la fixation à neuf des générations composant un groupement culturel), le cycle des désincarnations et des réincarnations opérées par l'appel d'un nom identifié à une âme-souffle, les règles familiales du tabou des noms s'expliquent ensemble si l'on admet que, malgré mon respect, je ne puis tabouer le nom de mon bisaïeul parce que ce nom m'a servi et me sert à *avoir* un fils en obtenant que mon bisaïeul soit réincarné dans ce fils dont il est le TRISAIEUL. Comment, même en puissance de père *et de grand-père*, pourrais-je, par respect pour les ascendants morts, tabouer le nom de mon trisaïeul, si son appellation est la mienne ? Comment, en possession d'un fils (et dès que j'ai sur lui pleine puissance), pourrais-je tabouer l'appellation de mon bisaïeul si, après un intervalle de quatre générations (cinq, si l'on compte termes compris), elle appartient par droit à mon fils et doit désormais me servir à le reconnaître comme tel ? Et comment, d'autre part, ne pas attribuer aux appellations de proximité (*ming*) même nom et semblable valeur qu'aux appellations personnelles (*ming*) ? Tandis que le père établit sa paternité du seul fait qu'il *appelle* son fils, le fils, pour qui l'appellation personnelle de son père est tabouée, ne peut signaler les relations statutaires qui l'unissent à celui-ci, qu'en employant un nom (*ming*) indiquant, non pas *un rang* dans la famille, mais *son rang*<sup>1</sup> par rapport au père. En raison des règles familiales du tabou

---

<sup>1</sup> Je ne puis que signaler brièvement une règle protocolaire *commandée* par la *piété filiale* : un inférieur (*pei*) s'adressant à un supérieur (*tsouen*) ne dit pas : « (mon) père » [ou « (ma) mère »] ; il doit, signalant son *rang*, dire : « (*moi*, votre) fils ». La piété filiale conduit à transformer en marque du *sujet* (*moi*, 1<sup>re</sup> personne) le terme qui vaudrait pour interpeller l'orateur [moi = (celui que vous appelez votre) fils]. Ajoutons que, quand on s'adresse, dans leur temple, aux ancêtres, c'est l'appellation *personnelle* de l'orateur qui remplace le pronom de la première personne, c'est-à-dire le terme de proximité signalant *le rang* de l'orateur.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

des appellations personnelles, les appellations de proximité doivent se substituer à celles-ci dès qu'il y a lieu de marquer d'*inférieur* à *supérieur* la différence d'UNE génération.

*Le système des appellations de proximité permet d'insister sur les SUBORDINATIONS, alors qu'un système cyclique d'appellations personnelles se borne à signaler des SITUATIONS.* — A l'époque féodale, les pères choisissaient l'appellation personnelle de leurs fils sans tenir compte du cycle des réincarnations. Quelques traces, cependant, demeurent d'un système impliquant qu'*on possède la même essence que son trisaïeul*. C'est toujours à la cinquième génération (souche comprise) que la mythologie politique prétend fixer l'avènement d'une branche collatérale définitivement détachée du tronc. Les ancêtres de Confucius tirèrent leur nom de famille du nom d'un aïeul qui était l'arrière-arrière-petit-fils d'un cadet de famille princière : il y a un certain rapport entre le nom pris par la branche nouvelle et le nom conservé par la lignée principale. Enfin, chez les premiers ancêtres des princes de Ts'in, réapparaissent, à l'intervalle de cinq générations, des noms qui se correspondent, cependant qu'à plusieurs reprises éclate dans l'arrière-arrière-petit-fils une essence et une vertu déjà manifestes dans le trisaïeul : cette essence et cette vertu sont en rapport avec le *génie particulier* qui caractérise cette famille.

@

*Indicatifs de génération et indicatifs de destination matrimoniale.* — Dans le système moderne des *pei fen tseu*, l'un des éléments des noms individuels renseigne sur la génération ; il est emprunté à une *devise qui renseigne sur la famille*. Dans le système archaïque, abandonné dès l'époque féodale, *un lot de quatre noms* réapparaissant de façon cyclique renseignait sur les générations, et il y a des chances



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

qu'il correspondit à une DEVISE CARACTÉRISANT LA FAMILLE.

En effet, comme les agnats mâles, les filles recevaient une appellation personnelle. Or, quand elles mouraient une fois mariées, il était interdit aux maris et à leurs agnats de procéder aux rites qui assurent la désincarnation, en employant, pour appeler l'âme-souffle, l'*appellation privée* de ces épouses. Ils étaient réduits à se servir du nom de cérémonie reçu par la femme à sa majorité. En aucun cas, un mari ne pouvait employer l'appellation personnelle de sa femme, bien que, dans les usages nobles (les règles du deuil le montrent), il ait eu sur elle une autorité comparable à celle que le père a sur le fils. Dans l'organisation agnatique, tout semble se passer comme si les femmes, en qui finissait leur propre famille, ne pouvaient emporter hors du groupe natal leurs appellations privées. Considérées, dans le groupe du mari, comme des Mères d'agnats, elles étaient, sitôt leur deuil terminé, comme fusionnées à leurs époux, si bien que, lorsqu'on invitait à manger un couple ancestral, on ne disposait pour le mari et la femme qu'un seul escabeau. Dans les cérémonies du culte, il n'était besoin que d'un agnat mâle pour représenter chaque couple ancestral. Tandis que les âmes-souffles des Mères semblent (en régime agnatique) destinées à se fondre dans celles des Pères, et qu'au contraire les noms personnels des épouses ne sont point mis à la disposition des maris et de leurs agnats, la femme, antithèse remarquable, ne cesse point, publiquement, d'*appartenir à son nom de famille* : elle le conserve pour témoigner que le mariage respecte la règle d'exogamie. — Il apparaît par là que le nom de famille est une *étiquette nécessaire* lorsque l'appellation personnelle, tabouée, ne peut plus, *à elle seule*, témoigner de l'appartenance à un certain groupement domestique.

Les femmes, sitôt mariées, perdaient, du moins vis-à-vis de leurs maris, leur nom personnel. Mais ce nom personnel, il y a peu de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

chances qu'elles l'aient oublié au moment où il s'agissait de nommer leurs propres filles. Après avoir été déposées sur le sol (épreuve commune aux nouveaux-nés et aux nouveaux-morts des deux sexes) et dès que, par leurs cris, elles ont montré qu'elles méritent d'être reçues parmi les humains et reconnues pour des proches, les filles sont relevées de terre, mais elles n'en sont relevées ni par leur père, ni même par un vassal du père. Elles ne sont pas non plus exposées sur le lit paternel comme les garçons doivent l'être, et la mère, quand elle célèbre ses propres relevailles, ne fait point, si elle vient d'avoir une fille, le geste de la remettre à son mari, tandis qu'elle doit lui remettre tous les fils, reconnaissant ainsi le droit du père à *imposer* le nom. Quand les filles reçoivent, signe de majorité ou, plutôt, d'aptitude matrimoniale, leur nom de cérémonie, rien ne marque que ni le père, ni les agnats aient à intervenir. Les filles reçoivent des Mères le *nom de promotion* ; de même, le *nom de naissance* doit leur être donné par les Mères. Serait-ce que l'appellation personnelle des femmes était considérée comme chose sans importance ? Assurément non. Cette appellation est frappée de tabous encore plus stricts que l'appellation personnelle d'un homme. On ne voit pas qu'aucun homme puisse jamais l'employer. — Les Mères, au contraire, au moins tant qu'ils vivaient dans le gynécée, employaient, à *titre de nom d'enfance*, le nom personnel des garçons.

Serait-ce alors que, de tout temps donnés par les mères, les noms personnels des filles appartenaient à une autre *devise* que les noms personnels des fils, donnés par les pères ? Il y a peu de chance que oui. Il apparaît, au contraire, que *ces noms de naissance* ont été primitivement conférés par les mères, tant aux garçons qu'aux filles. De tout temps, semble-t-il, en raison du principe de la séparation des sexes, les filles, isolées des pères par des interdits, ont vécu jusqu'à leur mariage au contact des mères. Mais les garçons commencent par être choses féminines. Ils se virilisent, par étapes, quand des signes

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

de sexualisation apparaissent, à des intervalles rituellement fixés, et obligent à les séparer d'abord des sœurs, puis des Mères. L'exclusion définitive du gynécée comprend une cérémonie où l'on prend congé des Mères : or elle coïncide avec la réception d'un *nom d'homme fait*, ce qui permet de *tabouer le nom d'enfance*. J'ai dit avec quel soin on épiait la voix d'un nouveau-né avant de le nommer. Même à l'époque féodale ce ne sont pas les Pères, leurs agnats ou leurs vassaux (sauf, du moins en théorie, dans les usages princiers) qui épient le plus anxieusement ; ce sont les épouses de la famille qui s'efforcent de deviner, d'après les cris, quelle est l'essence de l'âme-souffle qui vient de se réincarner. Dans la plupart des cas où l'on voit refuser à un *garçon* nouveau-né l'entrée dans la famille, ce sont les *Mères* qui ont décidé l'abandon. Les historiens savent quelquefois nous dire quel est l'ancêtre qui s'est réincarné dans tel personnage : c'est presque toujours un ancêtre de la mère. Il y aurait abus à conclure qu'anciennement *la filiation se faisait par les femmes*, même si les ancêtres réincarnés avaient toujours été identifiés pour des ancêtres maternels, et même si les récits de réincarnations abondaient. Ils sont, en fait, très rares. — Le seul qui ne soit pas bref à l'excès, a le mérite d'être explicite. On nous raconte qu'une dame fut visitée, dans son sommeil, par un être divin. Se présentant comme un de ses ancêtres : « Voici ton fils » lui dit-il, en lui donnant une orchidée. La dame reçut, réveillée, la visite de son mari qui, avant de coucher avec elle, lui fit aussi don d'une orchidée. Sûre, tout aussitôt, d'avoir un fils, la femme prit soin de faire avouer au mari que l'orchidée reçue par elle vaudrait *une reconnaissance de paternité*. Et, en effet, quand le fils naquit, *le père le reconnut comme son fils en le nommant « Orchidée »*. Jamais nom personnel ne fut plus parfaitement l'emblème d'un être. Celui qui devait l'existence à une orchidée, savait, et disait lui-même, que son existence était liée au sort de *l'espèce végétale* à laquelle l'associait son nom, — et il mourut, en effet, à la saison où l'on cueille les

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

orchidées. On voit que la femme fut visitée par son ancêtre *comme* par son mari, et que l'orchidée, *son fils*, lui fut donnée par son mari, *comme* par son ancêtre. — L'histoire se rapporte à un temps où règne, *officiellement*, le principe de la filiation agnatique : l'enfant porta *le nom de famille du mari* et, même, il reçut *de son père* son *appellation personnelle*, et, pourtant, on admet qu'il *tenait d'un ancêtre maternel tant son être que son emblème*. L'ordre agnatique peut régner et le père peut avoir, seul, l'autorité d'*imposer* le nom, cela n'empêche pas que l'octroi du nom de naissance (le retour à la vie se faisant en deux temps) ne soit *imaginé* sous l'aspect d'un *don fait en deux temps* — l'initiative et le rôle essentiel (tant dans l'octroi de la vie que dans l'octroi du nom) appartenant non à l'ascendance paternelle, mais à l'ascendance maternelle, *sans qu'il y ait aucunement lieu de parler de filiation utérine*.

Tout individu de l'un ou l'autre sexe ne cesse jamais au cours de son existence (et quel que soit l'aspect de celle-ci — qu'il soit un Ancêtre ou un Vivant, un *stagiaire* ou un majeur —) d'*appartenir à son appellation personnelle*. Mais tout individu reçoit une *deuxième* appellation, car la majorité équivaut à une *seconde* naissance. L'appellation personnelle signale l'accès à l'état de Vivant, c'est-à-dire tout d'abord, pour les garçons comme pour les filles, l'admission dans le *gynécée maternel*. L'appellation de cérémonie signale l'accès à la vie de société, l'entrée dans le jeu des relations interfamiliales, c'est-à-dire, tout d'abord, l'admission soit dans la corporation des *hommes*, soit dans celle des *femmes*. A l'époque féodale (obligatoirement pour les noms féminins et, pour les noms masculins, le plus souvent) les *noms de promotion* renseignent sur la *place* occupée à raison de l'âge parmi les contemporains du même groupement. A la même époque (où la polygynie sororale a la valeur obligatoire d'une institution), on doit, quand on assigne aux époux des épouses, tenir compte de leur qualité respective d'*ainés* ou de *cadets*. Destinés à indiquer le rôle et la

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

place qu'en tant que co-épouses et co-époux tiennent des contemporains, les noms de majorité valent comme des *emblèmes d'assignation conjugale*. Aussi, accolés au nom de famille, forment-ils, dans la vie de société, des *étiquettes* suffisantes pour les individus. Ils démontrent que les couples ont été joints conformément aux *règles de préséance* et à la *loi d'exogamie*. Mais, avant de former les ménages et d'avoir à utiliser pour cela des INDICATIFS D'ASSIGNATION CONJUGALE, il fallait décider les alliances.

Nous allons voir qu'on ne les concluait pas sans se préoccuper des noms de naissance : ceux-ci, en même temps qu'ils valent à titre *d'indicatifs de génération*, valent à titre d'INDICATIFS DE DESTINATION MATRIMONIALE. — La meilleure preuve que les appellations personnelles étaient données en considération des Mères et de leur ascendance (*sans qu'il y ait lieu, du reste, de parler de filiation utérine*) est que ce sont les Mères, et non les Pères, qui, de tout temps en Chine, ont joué, dans la conclusion des *alliances matrimoniales*, le premier rôle.

De nos jours (et même dans les milieux distingués) ce sont toujours des femmes qui *s'entremettent* pour conclure les mariages. On doit se servir d'entremetteuses (*mei*) et non d'entremetteurs, car les affaires de mariage se règlent entre femmes. C'est, aujourd'hui, un métier que d'être entremetteuse. Le rôle d'entremetteur, était, paraît-il, autrefois un office assigné par le seigneur et, dit-on, assigné à un homme. L'une des plus anciennes et des principales fonctions du seigneur (*ou du couple seigneurial*) a été celle d'entremetteur, et, de fait, la corporation a deux patrons ; l'un, « l'Entremetteur suprême » est un homme et un Souverain antique — mais on ne lui attribue qu'un rôle assez analogue à celui des « *maris de la brousse* » [car ses femmes réussirent à avoir des fils par le seul effet de pré-unions en pleine campagne et il s'en manqua de peu que le (*fil*) *ainé* de l'une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

d'elles ne fût *sacrié*] ; l'autre, « l'Entremetteuse divine », est une femme, en même temps qu'un Souverain et le plus antique de tous (car elle forme avec son frère, dont elle est aussi l'épouse, un couple primordial). Tandis qu'officiellement les entremetteurs sont des hommes, les rituels féodaux ne font intervenir que les Pères dans les préliminaires d'un mariage noble. Les Pères des futurs ne se voient pas ; ils se bornent à échanger des politesses par l'intermédiaire d'un de leurs vassaux — tout se passant, au reste, comme si régnait l'adage : « sitôt fille demandée, sitôt épouse obtenue ». Aussi les interprètes anciens insinuent-ils que ce cérémonial a été précédé de négociations conduites par un entremetteur. Ils ont certainement raison sur ce point, mais, sur ce point, (par bonheur) se présente une difficulté.

D'un côté, le *Li ki* énonce le précepte (confirmé par tout ce qu'on sait des pratiques réelles au cours des siècles) : « Tant qu'il n'y a point eu démarche de « *mei* » (= entremetteur ? entremetteuse ? *le mot s'écrit toujours avec la clé de la femme*), ni un garçon ni une fille ne connaissent l'appellation personnelle, l'un de l'autre. » Rappelons ici, d'une part, que le fonctionnaire seigneurial qualifié d'entremetteur présidait aux « *appareillages* », fiançailles et pré-unions des fêtes de la jeunesse, lesquelles étaient aussi des fêtes des morts (car on y opérait des réincarnations en criant des appellations personnelles) — et, d'autre part, qu'une règle essentielle de la pudeur chinoise interdit aux fiancées et aux fiancés de prononcer ou même de lire des yeux le nom qui sert d'appellation personnelle à leur futur [car, tout *contact d'emblèmes ou avec un emblème vaut un contact réel*. Or, entre les pré-unions ou les fiançailles et l'entrée en ménage, doit s'étendre une période d'abstinence (elle correspond à ce qu'on appelle *le tabou des fiancés*) jadis signalée par la clochette à battant de bois — qui sert aussi à annoncer *le tabou du nom des défunts*]. Un garçon et une fille apprenaient le nom l'un de l'autre au moment où il allait devenir

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

indécent pour eux de s'en servir (au moins publiquement et excepté dans certaines occasions solennelles) : le rapprochement du nom de l'un et de la personne de l'autre devait être évité parce que *le simple rapprochement de leurs noms suffisait à évoquer une relation matrimoniale*.

D'un autre côté, le *Yi li* affirme que communication du nom de la future (*sans communication réciproque*) est demandée à son père, non par un entremetteur, mais par un vassal, et non pas au début du cérémonial des fiançailles, mais à la deuxième ambassade (*après que la fille a été, en principe, accordée*). La contradiction, tant avec le précepte du *Li ki* qu'avec les usages traditionnels, est évidente, et les interprètes fort embarrassés. Certains d'entre eux pensent se tirer d'affaire en opposant les rites nobles, décrits par le *Yi li*, aux usages plébéiens. Ils ont certainement raison, mais ils s'abstiennent de dire en quoi les coutumes nobles et plébéiennes différaient et se ressemblaient et ils semblent insinuer (bien indûment) que l'adage du *Li ki* n'a point la valeur, reconnue par la tradition, d'un précepte de portée générale. Aussi d'autres, plus ingénieux, cherchent-ils à comprendre le *Yi li* de façon à ne point nier la valeur de l'adage du *Li ki*.

Les uns partent du texte lui-même. Les rites de la deuxième ambassade sont décrits sous la rubrique « demande de l'appellation personnelle (*ming*) » et il est dit, en effet, que le vassal « demande l'appellation personnelle ». Admettant (implicitement) que l'appellation personnelle correspond, en principe, ainsi que je l'ai montré, à un *indicatif de génération*, les interprètes insinuent que « *ming* » a, dans ces formules, le sens de « *rang* » et ils disent : quand une famille a *déjà* accepté de donner une de ses filles pour épouse à un membre d'une autre famille, celle-ci ne sait point encore si la fille qu'on lui livrera appartient à telle ou telle génération. « Demander le nom », formulent-ils, c'est demander « *quel est le père* » de la fille. Ces interprètes n'ont point tort, pas même lorsqu'ils suggèrent que « *ming* » doit être entendu, *du moins chez les nobles*, avec le sens de « *rang* » et de rang mesuré *par rapport à l'ascendance paternelle*. En effet, d'une part, lorsque, une famille (ayant fourni un lot de filles à quelque représentant d'une famille alliée) il arrivait que ce lot

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

fût prématurément épuisé, cette famille devait aussitôt offrir des remplaçantes. Or, elle les offrait en indiquant qu'elle pouvait encore disposer d'un certain nombre de filles et ne manquait point de mentionner la génération à laquelle appartenaient les filles disponibles, les rangs étant indiqués en fonction de l'ascendance masculine. — Mais, d'autre part, si *ming* sert ici à indiquer le rang, il n'a plus la valeur d'appellation personnelle. Dans les usages nobles, en effet, l'appellation personnelle est donnée, non plus pour servir d'indicatif de génération, mais afin de définir, de tout autre manière, la personnalité. Cette dernière, dans les mœurs féodales, tend à être conçue de façon plus individualiste. Les pères recherchent, souvent au moyen de la divination, à reconnaître l'essence qui *singularise* un fils nouveau-né. On cherchait, par exemple, à déterminer cette essence en précisant les conditions de temps de la naissance. D'où, dans une période relativement récente, l'usage dit des « huit caractères » : chaque individu étant défini par quatre binômes de caractères cycliques indiquant l'année, le mois, le jour et *l'heure de sa naissance*, on doit comparer les huit caractères définissant respectivement une fille et un garçon pour savoir si entre eux un mariage est possible. D'où aussi, à une très haute antiquité, l'habitude de donner comme nom personnel un caractère cyclique supposé suffisant à lui seul pour *situer la naissance* et caractériser l'individu. Comme la « demande du nom » précède immédiatement des opérations divinatoires faites dans la famille du futur pour voir si le mariage est possible, il semble bien que nos interprètes ont raison. — Ont-ils encore raison lorsque, pour éviter d'admettre une contradiction entre le rituel noble des mariages et le précepte général du *Li ki*, ils sous-entendent que la communication des appellations personnelles s'est faite *préalablement* par le moyen d'un entremetteur ? A l'époque féodale, précisément, c'est le fonctionnaire qualifié d'entremetteur et, en fait, chargé d'« appareiller » les couples, qui détenait la *formule signalétique* des filles et des garçons. Or, cette formule comprenait non pas *quatre* binômes de caractères cycliques, mais trois indications portant sur l'année, le mois et le jour de la naissance, *la quatrième indication étant tout justement, non l'heure, mais le nom de naissance*. L'entremetteur officiel devait donc tenir compte dans les « appareillages » non seulement des dates, c'est-à-dire de l'âge (important, comme je l'ai dit à propos du nom de promotion, pour fixer les préséances et déterminer les diverses *assignments conjugales*), mais encore du nom de naissance, de l'appellation *personnelle*, c'est-à-dire de la génération, *importante à connaître si l'on veut éviter toute obliquité dans les alliances*. — On ne peut par suite supposer, comme le font nos interprètes, qu'il y a une complète indépendance entre « la communication des appellations personnelles (*ming*) » faite, comme l'exige le *Li ki*, par l'*entremetteur* et la « demande du nom (*ming*) » faite, en vue de connaître la génération, par un *ambassadeur* opérant pour le compte du seul futur. Il y a simplement lieu d'admettre que dans les usages nobles la



## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

« communication des noms (appellations privées) », préalable aux démarches officielles, était tenue pour affaire *privée* — car elle ne concernait que des femmes, et l'entremetteur n'était qu'une entremetteuse — tandis que (de même que le don de l'emblème et du nom par l'ancêtre maternel est confirmé par le don que fait le père du même nom et du même emblème) la « demande du nom » était faite de façon à affirmer les droits nouveaux de l'autorité paternelle en même temps que les prérogatives nouvelles de l'autorité maritale.

Les autres interprètes ne sont ni moins ingénieux ni moins instructifs. Ils partent non du texte du *Yi li*, mais d'une glose traditionnelle rapportant les paroles de l'ambassadeur quand il « demande le nom » : « Quel *che* ? » dit-il (et, non pas : « quel *ming* ? »). Le mot « *che* » s'oppose au mot « *sing* » (nom de famille) ; il désigne les noms (*cognomina*) pris par les branches mineures lorsqu'elles se séparent du tronc ; il sert aussi, placé après tel ou tel « nom de famille », à former une désignation convenable pour toute femme *née* dans une famille de ce nom. D'où la thèse : le principe du mariage est acquis (et déjà les noms sont communiqués par l'entremetteur), mais le chef de famille qui s'est engagé à fournir une épouse peut lui-même avoir *soit des épouses appartenant à des familles différentes*, s'il s'est marié *deux fois* (il n'y a point d'autre hypothèse : on ne peut, en droit, épouser *en un seul mariage* des femmes portant des noms de famille différents), *soit* (ce qui est le cas le plus normal) *des femmes prises dans des générations différentes*, l'une étant la nièce de l'autre. Demander : « quel *che* ? » c'est se renseigner, de façon discrète, sur *l'ascendance maternelle* de la fille que son père veut octroyer. En demandant « quelle dame (est sa mère) ? » on se propose de reconnaître le rang (*ming*) de la fille, mais, cette fois, en déterminant la génération dont fait partie la prétendue par rapport à la génération dont fait partie non pas son père, mais sa mère. — Cette deuxième interprétation diffère de la première uniquement parce qu'elle tient compte des pratiques nobles tolérant ou les *empiétements du père* s'alliant à deux générations consécutives d'une autre famille, ou les infidélités (fréquentes dans le monde féodal) à la règle qu'après l'épuisement d'un lot d'épouses, des remplaçantes, de même génération, doivent être fournies au veuf, toujours par la famille des premières femmes. — Elle se heurte à la même difficulté, et il faut aussi conclure que si l'on demandait au père *le rang qu'occupe la future par rapport à l'ascendance maternelle*, on lui demandait une simple confirmation de ce qu'on savait déjà grâce à la « communication des noms » faite aux mères des prétendus par l'entremetteuse chargée de l'« appareillage ».

@

La confrontation de ces gloses interprétatives n'est pas sans

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

intérêt. Elle montre que la « communication des noms personnels » était chose de grande importance puisqu'on tenait, en régime noble, non seulement à faire garantir par le père de la future ce que cette communication avait appris sur la génération de cette fille, mais encore à faire authentifier par les sorts et la *communication* et sa *garantie*. — Les usages nobles, en poussant à conférer aux fils des noms choisis de façon à les singulariser, ont abouti à rendre incertaine — si l'on ne connaît que leur nom — la génération des garçons. Les mêmes usages, par l'abandon du principe de l'alliance unique comme du principe du parallélisme des alliances, ont abouti à rendre incertaine la génération tant d'un garçon que d'une *fille*, si l'on ne connaît point celle de leur mère. D'où, sans doute, l'introduction dans le cérémonial du mariage du rite de la « demande du nom » *de la fille*. — Supposez cependant un régime où les lots polygyniques ne comprennent que des sœurs, où les alliances respectent rigoureusement le principe du parallélisme, où, enfin, les noms sont conférés en se conformant aux règles suivies pour obtenir soit l'humanisation momentanée, soit la réincarnation durable des ancêtres : la communication *réciproque* du nom personnel des futurs sera *nécessaire*, mais aussi sera *suffisante* pour faire voir si, entre eux, le mariage s'impose ou non. Seulement, les noms, transmis par des appareilleuses, sont communiqués de mères à mères : voilà pourquoi le cérémonial, s'il s'étend sur les politesses que se font les pères de famille une fois que le mariage est *en fait* décidé, n'a point à parler de la façon dont le mariage se décide. Les rites, d'ailleurs, ne disent ni comment on nomme les filles, ni qui les nomme ; et ils ne disent pas, non plus, qui épie la voix d'un garçon nouveau-né à un moment où tous les hommes, et surtout le père qui aura l'honneur d'*imposer* le nom, sont tenus de fuir l'accouchée. *Les rites, de même, ne disent pas comment les mariages se décident, parce que ce sont les femmes qui en décident. Elles en décident en confrontant les*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*noms personnels des prétendus, celui du garçon n'étant pas moins communiqué que celui de la fille. Le mariage, même chez les nobles, reste affaire de noms ; le mariage, de tout temps, est demeuré affaire de femmes* : LES NOMS ÉTAIENT, DANS LE PRINCIPE, AFFAIRE DE FEMMES. Et non pas seulement ceux des filles, mais aussi ceux des fils. *Indicatifs de génération en même temps qu'indicatifs de destination matrimoniale*, les noms personnels (*sans qu'on puisse pour cela parler de filiation utérine*) étaient donnés par les Mères en considération de leur propre ascendance féminine. Correctement extraits d'une devise composée des appellations valables pour cette ascendance, les noms étaient jadis passés à leurs enfants par les femmes dès l'instant où elles *criaient* le nom qui convenait pour *appeler* la visite d'un aïeul (invité à reprendre une personnalité en *s'appariant* à une forme humaine) — et qui convenait aussi pour *provoquer* la venue d'un mari (invité à collaborer pour qu'une âme-corporelle puisse *s'apparier* à une âme-souffle).

@

*Obligation exogamique et prédestination matrimoniale.* — Le régime archaïque des proximités verbales (dont est solidaire la théorie — politique et logique — des appellations stables et correctes) semble se définir par l'emploi *concurrent* d'appellations de deux types. a) Les unes, *appellations de proximité*, servent aux membres de deux générations consécutives : correctement employées, elles signalent des *statuts* et déterminent des *réciprocités*. Les appellations de proximité tiennent compte de la *génération*, du *sexe* et des *alliances*. Par elles s'exprime l'obligation de respecter tout ensemble l'*exogamie* et le *parallélisme* et *elles ne peuvent être employées correctement* (nous le vérifierons encore tout à l'heure) *que si les alliances sont stables* ; b) Les *appellations personnelles* sont, sauf exceptions significatives, tabouées en temps normal. Elles ne sont pas tabouées pendant des périodes de stage, correspondant à deux sortes

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

d'*enfance*, c'est-à-dire lorsqu'on interpelle une personne placée dans la situation soit de *nouveau-vivant* non encore promu homme-fait, soit de *nouveau-défunt* non encore promu ancêtre-fait. Pour être autorisé à les employer dans le courant des jours, il faut avoir le droit de disposer, à la vie à la mort, de la personne interpellée. En revanche, elles peuvent être communiquées, *elles sont obligatoirement communiquées*, AVANT TOUT MARIAGE, soit indirectement (procédure officieusement admise chez les gens distingués) par l'entremetteur qui se charge d'« appareiller » les couples, soit directement (procédure officiellement tolérée, en théorie, chez les seuls rustres) dans les fêtes où, sous la présidence d'un entremetteur, les couples s'apparient. *Cette communication est suffisante pour réaliser les mariages et promettre des naissances*. Les appellations personnelles, du seul fait qu'elles signalent les générations respectives, valent pour prouver que l'union n'est point *oblique*, — mais, étant donné leur efficacité, il faut encore supposer qu'elles valent pour indiquer que l'union n'est point *endogame*. *Pareille valeur peut leur être reconnue dans le seul cas où les appellatifs signalant les diverses générations d'un certain groupe diffèrent des appellatifs employés dans un second groupe avec lequel le premier peut prendre femmes sans enfreindre l'exogamie*. Il faut donc que les appellations soient extraites, en suivant un ordre déterminé, de *devises* qui, en raison de leur composition, aient, pour *étiqueter* chaque groupe exogame, la valeur d'une *enseigne* entièrement comparable à un *nom de famille*. — *Les appellations tirées de ces devises-enseignes ne peuvent être employées correctement que si les alliances demeurent stables* (dans le cas, tout au moins, où l'indicatif de génération est conféré en raison de la mère, et où, cependant, les épouses viennent habiter dans le groupe du mari).

Dès les temps les plus reculés que les documents permettent d'atteindre, les épouses chinoises quittent d'ordinaire leur groupe natal

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

pour venir résider dans le groupe de leurs maris : tel est l'usage courant chez les nobles et même chez les paysans (*mais ce n'est point une règle sans exception*). Les garçons demeurent dans le groupe paternel. Depuis des temps immémoriaux, assure le *Yi li*, ils tiennent leur « nom de famille » de leur père, si *celui-ci est un habitant des villes et un noble*. — Dans les temps modernes, les enfants reçoivent obligatoirement de leur père leur « nom de famille ». Les lois impériales ont sanctionné, presque jusqu'à nos jours, les manquements à l'exogamie de nom (*sing* : nom de famille). Le législateur reconnaissait cependant qu'il n'y avait point lieu à sanction si la communauté de nom pouvait être considérée comme accidentelle. Or, c'est l'utilisation du système des *pei fen tseu* qui fournit le meilleur moyen de vérifier si le nom de famille n'est commun que par accident. On peut affirmer qu'il en est ainsi si les noms individuels de deux personnes portant *le même nom de famille* ne contiennent aucun élément emprunté à *une même devise*. Cette devise étant inscrite sur un registre déposé dans le temple ancestral, on est sûr que *la communauté de nom*, ne correspondant point à *une communauté de culte*, peut être tenue pour inefficace. [Pareille vérification devait être singulièrement plus aisée dans les temps où les *devises*, toutes de même forme, ne comprenaient qu'un petit nombre de termes — et où, du reste, les Chinois (tout au moins le commun peuple) ne contractaient mariage qu'à l'intérieur des étroites communautés où se cantonnait leur existence.] Mais il faut noter que si la vérification faite par le système des *pei fen tseu* procure la certitude, c'est parce que, le *sing* étant transmis de mâle en mâle, les termes indiquant la génération sont empruntés à une devise entièrement arbitraire et choisie par les mâles. — A l'époque féodale, toute maison noble avait pour enseigne un « nom de famille » transmis agnatiquement, et, néanmoins, c'étaient les femmes qui arrangeaient les mariages, c'était la communication des appellations personnelles qui décidait du

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

mariage — et ceci nous a amenés à conclure que c'étaient les femmes qui, *dans le principe*, décidaient des appellations. A quelles conditions a pu fonctionner un système commandé par les obligations du parallélisme et de l'exogamie si le nom de famille dépendait des hommes, et des femmes les appellations ?

L'appartenance à une génération déterminée résulte du fait de la naissance. Qu'on tienne de sa mère le nom personnel indiquant la génération, c'est là une convention toute naturelle — mais c'est une convention qu'on pourrait changer par une simple décision arbitraire — et que pourtant il n'est point nécessaire de changer, même lorsqu'on accorde une grande importance à un « nom de famille » reçu du père. Si l'on change la convention, on obtiendra un système analogue à celui des *pei fen tseu*, lequel fonctionne parfaitement. Le système peut encore parfaitement fonctionner sans qu'on change la convention, *l'enseigne du « nom de famille »* transmise agnatiquement servant à rappeler *l'obligation exogamique*, et les *appellations conférées par les femmes* servant à rappeler *l'obligation du parallélisme*<sup>1</sup>. Cependant, en ce cas, pour que le système puisse fonctionner convenablement, il suffit, mais il faut, que, *face à la dynastie agnatique des Pères, les*

---

<sup>1</sup> Le système pourrait tout aussi bien fonctionner (*aux mêmes conditions*) si, le nom de famille (*sing*) étant transmis par les femmes, les appellations (*ming*) étaient conférées en fonction de l'ascendance agnatique. — Dans l'Histoire des Seconds Han se trouve consignée une observation concernant des populations considérées comme tibétaines. L'observateur, en bon ethnographe, décrit en pensant aux institutions de son propre pays, cependant qu'en bon Chinois il se plaît à déconsidérer les Barbares. Aussi insiste-t-il sur le fait que ces « Tibétains » épousent, sitôt veuves, leurs marâtres et leurs belles-sœurs aînées. Auparavant, pour bien marquer l'opposition avec les Chinois, il signale que la parenté n'empêche plus le mariage après la douzième génération (on remarquera que 12 est un multiple de 4) [au contraire de ce qui se passe en Chine où, « après 100 générations », la communauté de nom interdit le mariage]. Aussi commence-t-il par dire que, chez ces Barbares, les branches familiales (*che*) et les groupements domestiques (*tsou*) n'ont point un ordre *stable*, ajoutant qu'il peut arriver qu'on se serve, pour désigner une souche familiale (*tchong*), de l'appellation (*ming*) du père et du nom de famille (*sing*) de la mère. Cette formule assurément n'est point assez explicite pour qu'on puisse définir le système tibétain. Il serait curieux que les Tibétains, chez lesquels domine la polyandrie fraternelle, tandis que chez les Chinois domine la polygynie sororale, aient anciennement utilisé un système d'appellations qui fût entièrement *inverse* et aussi entièrement *symétrique* du système archaïque des Chinois.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*Mères composent, elles aussi, une sorte de dynastie* — car, en ce cas, le parallélisme ne peut être respecté en même temps que l'exogamie *que si (mais alors les alliances ne pèchent ni par obliquité, ni même par désaxement) les fils reçoivent de la famille de leur mère, une femme qui ait, par rapport à celle-ci, rang de nièce*. Autrement dit, *le système ne fonctionne correctement que si les alliances demeurent constantes* — principe qui conserve son prestige dans les habitudes féodales, mais qui se trouve faussé dans la pratique et *même dans le droit*, puisque, après avoir dérobé la fiancée de leurs fils, les pères ont fait consacrer par les rites la règle que *l'aînée* (femme principale) devait être accompagnée, dans le harem du mari, par celle de ses nièces qui était fille de son (frère) *aîné*.

Les pratiques de la noblesse féodale enregistrent les à-coups d'un passage entre ce qu'on peut appeler le *règne de la devise* et le *règne du nom de famille*. Un système de devises composées, toutes, de quatre termes (utilisés de façon cyclique pour servir tour à tour d'appellations aux représentants d'une lignée utérine distribués en quatre générations) a été remplacé par une répartition systématique tant des Vivants que des Ancêtres de tous les groupes en quatre générations. Telle était la règle observée par les groupements culturels, lesquels avaient pour enseigne un « nom de famille » transmis de père en fils. Ceci n'empêchait ni de reconnaître que les mariages et les appellations personnelles étaient, *en fait*, affaires de femmes, ni d'imaginer que les Ancêtres invités par les épouses à se réincarner pouvaient, *mythiquement*, se présenter comme leurs propres ancêtres. Cependant, les pères qui transmettaient à leurs enfants leur « nom de famille », voulurent non seulement confirmer, mais *choisir* les noms personnels de leurs fils ; dès qu'ils les choisirent arbitrairement, ils leur firent perdre toute valeur d'indicatifs de génération. Dès lors, de la devise où jadis ces noms étaient pris, seule la *forme* subsiste, figée, pour ainsi dire, dans l'arrangement des temples ancestraux des

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

groupes agnatiques : l'étagement des tablettes y reproduit l'étagement des appellatifs composant la devise. Et ainsi continue d'apparaître une *formule* qui, renseignant sur l'ordre constitutionnel des générations, semble permettre, *en principe*, d'éviter toute alliance pêchant par obliquité. Désormais, la devise n'a plus d'intérêt : elle n'a plus de rôle à remplir, puisque le « nom de famille » sert d'enseigne pour rappeler l'autre obligation imposée aux alliances : l'obligation d'exogamie. Mais, avant que les empiètements paternels, empêchant les fils de prendre épouse dans la famille de leur mère, n'aient *ruiné* le principe de la *constance des alliances* — avant que *cette espèce de dynastie que les mères représentaient* n'ait été *disloquée* afin d'accroître *l'indépendance des dynasties agnatiques* — avant que la *devise* n'ait été *disloquée* et *ruinée* — cette devise avait, à l'égal du « nom de famille », une valeur d'enseigne et possédait sur ce nom l'avantage de répondre, *pleinement et à elle seule*, à la double exigence des règles d'exogamie et de parallélisme.

*Des deux enseignes concurrentes, la plus vénérable et la mieux adaptée au régime d'ensemble, ce n'est point le nom de famille, mais la devise. Or, le nom de famille forme une enseigne indivisible, cependant que la devise constitue une enseigne partageable, quoique indivise : chaque génération participe de la devise tout entière, bien qu'elle n'en détienne qu'un seul élément. Tirée, en fait, des femmes, la devise pourrait, indifféremment, l'être des hommes, car, dans les deux cas, elle tient effectivement compte tant des Mères que des Pères — puisqu'elle doit sa constitution aux deux principes de parallélisme et d'exogamie INCLUS DANS LA RÈGLE PRIMORDIALE DE L'INVARIABILITÉ DES ALLIANCES. Aussi indique-t-elle l'ordre des générations, tout en singularisant les groupements. Aucun problème ne se pose pour sa transmission. Au contraire, l'emblème unique que forme le nom de famille doit être transmis, sa transmission impose un choix et ce choix*



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*n'est pas indifférent. Il faut que ce nom vienne aux enfants ou du père, ou de la mère. — Sous le règne du nom de famille, tous les rapports entre personnes tendent à se formuler en termes de filiation et compte tenu d'une conception unilatérale de la filiation. Que l'emblème du nom se transmette par les hommes ou par les femmes, on est obligé, puisque la transmission est nécessairement unilatérale, de diviser les proches en proches internes et proches externes. Chacun, par suite, se trouve conduit à s'estimer particulièrement apparenté aux proches internes porteurs du même emblème, si bien qu'au cas, par exemple, où le nom se transmet par les hommes, ce sont les seuls agnats qui paraissent être des parents. — Sous le règne de la devise, tous les rapports entre personnes peuvent se formuler en tenant uniquement compte des sexes, des générations (et, accessoirement, des âges) et en se préoccupant non des filiations, mais des alliances. — Il suit que toutes les questions concernant la famille ET le mariage se présentent de manière entièrement différente selon que règne le nom de famille ou la devise. Si l'on était en droit de supposer que le régime du nom de famille a été le régime premier, il serait légitime de considérer l'obligation exogamique en fonction des idées de filiation et de parenté : on pourrait essayer de l'interpréter comme un système d'interdictions (juridiques, morales, sentimentales, religieuses) concernant les devoirs entre parents et la transmission de tel ou tel principe de consubstantialité. Or, nous avons constaté que le prestige gagné par le nom de famille non seulement a ruiné la devise, mais encore a atteint les principes essentiels sur lesquels reposait le régime archaïque des proximités verbales. Dans ce régime, le principe de la constance des appellations est lié au principe de l'invariabilité des alliances. L'obligation exogamique qui fait partie de ce système archaïque, ne doit, en conséquence, être considérée qu'à partir des oppositions entre les générations et entre les sexes — et on se sent invité à l'interpréter comme un système de prédestinations permettant*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

(en raison de la stabilité des alliances) *d'imposer un rythme régulier aux prestations réciproques qui tournent au profit de la cohésion sociale les oppositions des sexes et des générations.*

### 3. Les compétitions entre « noms »

@

*Sous le règne du « nom de famille »* et lorsque ce nom (*sing*) vaut à la fois comme enseigne de l'exogamie et comme emblème de la consubstantialité, on lui attribue la valeur d'une marque indélébile.

*Pérennité théorique des « noms » et des systèmes d'alliances.* — Le principe que le « nom de famille » est indélébile se traduit (lorsque les rites ou les lois prétendent commander la pratique) par l'interdiction d'adopter. Toute adoption au sens propre ne saurait être tolérée dès que l'individu est censé appartenir à un « nom de famille » dont il ne peut de lui-même se détacher et qu'il ne dépend point de lui de communiquer : c'est dire que l'enseigne du nom est la propriété d'une communauté *indivise* par essence et qui se refuse à laisser usurper par aucun chef de famille le droit de disposer de ce bien commun. Par là se signale le fait que l'autorité reconnue à ce chef n'est point, proprement, *patriarcale*. — Formulée par le *Yi li* comme par les lois impériales, *l'interdiction d'adopter est l'envers d'une obligation de caractère positif*, également formulée par les lois impériales et le *Yi li*. Cette obligation fait encore apparaître l'esprit communautaire qui continue de régner dans les groupements culturels où le nom se transmet par les mâles ; seulement, à côté des droits généraux appartenant à la communauté, elle met en évidence les droits spéciaux des *générations*, et, par surcroît, les droits particuliers possédés en raison du *rang de naissance*.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Telle est la règle : *nul ne peut adopter pour fils le porteur d'un autre « nom de famille », mais nul ne doit mourir sans avoir un fils pour le continuer*. Tout Vivant (noble) étant destiné à devenir un Ancêtre, chaque individu (noble) doit avoir un *continueur* qui portera son deuil et assurera son culte. Un homme doit donc avoir *soit un fils à soi* (que le mariage peut lui procurer et c'est pourquoi chacun *est tenu* de se marier), *soit* (si l'épouse et ses suppléantes n'ont point fait remise au mari d'un enfant qu'il accepte de tenir pour un *fils à soi*) un *fils institué*.

L'épouse et ses *suppléantes* ne sont point choisies librement ; de même le fils institué (fils *suppléant*) ne peut être librement choisi.

1° Tout comme on ne peut prendre une épouse avec qui l'union serait *oblique*, on ne peut « instituer fils » un enfant qui appartiendrait à la génération des petits-fils. Il faut qu'il appartienne à la génération des fils (ou, à la rigueur, des arrière-petits-fils) : qui se classe dans la rangée *tchao*, ne peut être continué que par un proche classé dans la rangée *mou*, ou inversement. Ainsi, quand on a rempli l'obligation de se marier et que, d'une union qu'on a dû contracter en respectant le principe du parallélisme, on n'a point obtenu de fils, on doit instituer un continueur, et celui-ci, obligatoirement, doit être né d'une femme avec qui l'union n'eût point été oblique, car elle est l'épouse d'un collatéral de même génération. Pour instituer un fils comme pour prendre une épouse, il faut donc tenir compte d'un ordre constitutionnel des générations ;

2° Même à l'époque moderne, c'est un scandale si le mari de l'aînée, épousant, après veuvage (et par application du sororat, mais application gauche), une puînée, voit décaler la position qu'il occupe à titre de gendre et, tombant de la place de *gendre aîné* à celle de *gendre mineur* (mari d'une puînée), se retrouve classé après un autre gendre qui, ayant épousé une cadette, fut, d'abord, le gendre mineur. La règle ancienne est qu'un aîné (du moins s'il appartient à une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

branche aînée) a droit à une aînée (fournie par une branche aînée) : dans une même génération, l'*assignation* des épouses aux époux se fait en tenant compte des rangs de naissance ou, plus précisément, des noms de promotion. Parallèlement, les fils institués ne peuvent être assignés que compte tenu tant de leur rang de naissance que du rang de naissance de leur père ou, plutôt, de la place qu'occupe, en tant que *lignée mineure*, la lignée collatérale où les place leur naissance. *Tout aîné appartient à son père* : nul ne peut donc (*pas même le représentant de la ligne aînée*) le prendre pour fils institué. En revanche, qui n'a point un *père à soi* (c'est-à-dire : tout cadet) peut être appelé à devenir le continueur d'un de ses proches de la génération des « Pères ». Cependant, il ne peut y être appelé que si son propre père est, par le rang de naissance, classé *après* le proche du rang des Pères qui a droit à réclamer un fils institué — mais il ne sera effectivement appelé que si, parmi les collatéraux inférieurs par *le rang de naissance* au « Père » réclamant un continueur, son propre père est *le plus proche* — soit par l'âge (si ces deux « Pères » sont frères l'un de l'autre) — soit par la distance collatérale (si ces « Pères » ne sont que des cousins plus ou moins éloignés l'un et l'autre). Le fils institué (Fils *SUPPLÉANT*) doit, on le voit, être né de la femme que sa place dans le rang des « Mères » range (*aussi près que possible*) *mais après* l'épouse assignée au « Père » qu'un mariage inefficace a privé d'un fils propre à le continuer. Tout se passe comme si l'épouse qui n'est point mère, était *suppléée à ce titre* par la *co-épouse* à qui (si elle n'était point déjà mariée et « Mère ») sa place, *dans sa propre famille*, eut, *par application du sororat*, assigné le rôle *d'épouse et de « Mère » SUPPLÉANTE*.

La symétrie des *assignations*, en matière d'épouses ou de fils institués, témoigne de la force du principe communautaire qui continue à lier les fraternités et les cousinages. Mais, que les filles données en mariage et que les fils cédés pour être des continueurs soient

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*prédestinés* à être « Brus » ou « Fils » en raison de leur génération, et qu'ils soient *assignés* en raison de leur rang de naissance à tel mari ou à tel père, cela montre que — tout comme la réglementation des mariages destinés à procurer des fils — la réglementation en matière de continuateurs destinés à suppléer à l'inefficacité des mariages tient compte du principe de l'invariabilité des alliances. Or, il est obligatoire, non seulement de se marier, mais encore d'avoir un continuateur, institué ou non. Les deux réglementations s'inspirent donc ensemble tant du principe que les systèmes d'alliances doivent demeurer invariables que du principe que les groupements culturels (et leurs « noms ») ne doivent pas disparaître. Les deux réglementations étant symétriques et les deux principes solidaires, tout se passe comme si *la fortune des « noms »* était liée à *la fortune des systèmes d'alliances* entre groupements.

Cette liaison et cette symétrie sont remarquables : d'autant qu'elles se manifestent à propos de deux institutions régies par une règle inverse. Les fils institués ne peuvent être pris que dans le groupement culturel et les épouses (dont naîtront les fils : les fils institués comme les autres) ne peuvent être prises que dans un autre groupement. Ce sont tels alliés qui, en fournissant les épouses, procurent et les fils et la pérennité du « nom ». L'obligation d'instituer et l'interdiction d'adopter se trouvent donc en Chine solidaires du système du mariage exogame. La *possibilité d'adopter* et la *liberté d'adoption* signaleraient l'avènement d'une autorité paternelle assez forte pour se libérer, *au dedans*, des résistances de l'esprit communautaire, *au dehors*, de l'opposition apportée par l'ensemble des groupes alliés aux vellétés d'indépendance de chacun d'eux. Mais ni le droit d'adopter, ni même le droit d'instituer librement un continuateur n'ont jamais été accordés et, de même, jamais la règle exogamique n'a cessé de limiter (sinon de préfixer) le choix des épouses. Interdiction d'endogamie et interdiction d'adoption sont des règles solidaires qui se *balancent* très

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

exactement : *l'obligation d'exporter toutes les filles et d'importer toutes les épouses* compense *le droit de conserver tous les fils et de n'en voir aucun passer, dérobé par l'adoption, dans un groupe allié.*

L'interdiction des unions endogames (combinée avec l'interdiction d'adopter) semble tenir à une raison d'équilibre — tout comme l'interdiction des unions obliques. Celle-ci s'oppose aux passe-droits qui rompraient la balance entre les générations ; celle-là a-t-elle une autre raison que de s'opposer aux empiètements qui pourraient rompre un certain régime d'équilibre entre alliés ? Ne s'apparentent-elles point l'une à l'autre et ne serait-ce point un même attentat qu'empiéter sur un groupe allié ou sur une génération rivale ? Nul ne peut se dispenser d'avoir pour continuateur un représentant de la génération des « Fils » qu'obligatoirement il tiendra ou des femmes qu'il a pu épouser ou de celles qui, à leur défaut, eussent été le mieux qualifiées pour devenir ses épouses. Or, à propos de l'horreur de l'obliquité, nous avons constaté que c'était *l'intervention des alliés* qui tendait à freiner les passe-droits des pères au détriment des fils. — A propos de l'horreur de l'endogamie, il y a intérêt à vérifier si, s'inspirant d'une même volonté d'outrepassement, des pratiques d'un esprit contraire à la règle exogamique ne se trouveraient point *liées* à des pratiques contraires à l'interdiction d'adopter — les unes comme les autres étant employées à accroître l'indépendance que les dynasties agnatiques cherchent à s'octroyer.

Et d'abord *l'horreur de l'endogamie* se marque-t-elle par des sentiments très différents de ceux qu'exprime *l'horreur de l'obliquité* ? Cette dernière, comme on sait, est, chez les Chinois, un sentiment très actif. Il ne traduit cependant qu'une attitude de défense. Si la réaction contre un mariage oblique est vive, quelle raison en donner, sinon que pareil attentat semble mettre en jeu un ordre statutaire intéressant toutes les générations et, que chaque individu considère comme une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

règle constitutionnelle ? L'horreur de l'endogamie n'est-elle rien de plus qu'une réaction de défense devant un empiètement : celui qui éclaterait *de façon scandaleuse*, si une fille, appropriée à *titre d'épouse* par quelqu'un de ses proches, se trouvait, de ce fait, soustraite du total des prestations matrimoniales attendues, à titre de *créances*, par des groupements alliés ? Ou bien *l'inceste* inspire-t-il aux Chinois une répulsion d'un caractère spécial et d'une intensité particulière ?

En général, quand les fidèles de la règle exogamique lui accordent une valeur religieuse (ou, tout aussi bien, un fondement positif), ils la justifient en affirmant qu'un groupe endogame est condamné — punition divine (ou naturelle) — à périr privé de descendance (ou réduit à une descendance de mauvaise qualité). Il arrive aux Chinois de déclarer que contracter un mariage non exogame, c'est contracter une souillure et que pareille union ne mérite point d'enfants. Mais ils en disent autant de mariages entachés de *vices* tout autres que l'inceste. Par exemple, un noble de l'époque féodale, désireux de choisir lui-même sa femme et d'éviter l'épouse que sa mère lui destinait, justifia sa rébellion en prétendant que le mariage où on voulait l'engager ne lui procurerait point de descendance ; or *la mère lui destinait la fille de son propre frère* : en fait, nulle union ne devait paraître plus normale et plus *obligée* que l'union avec la fille d'un oncle maternel ; il s'agissait donc pour le fils rebelle de décliner un mariage qui était tout le contraire d'un *inceste* : on voit que les motifs invoqués pour justifier une conduite ne doivent pas être pris pour la raison d'être d'un usage. Avec un sentiment très juste (comme nous le verrons) de leur civilisation, les ritualistes chinois se bornent à assimiler la loi d'exogamie à la règle de la séparation des sexes. Mais lorsque se tenait, à propos de quelque mariage, une palabre féodale, d'autres motifs étaient avancés en faveur des unions exogames ; ce ne sont que des motifs destinés à provoquer une décision : il n'en est pas moins curieux de constater que l'endogamie est condamnée, non pour

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

des raisons d'ordre religieux et parce qu'elle priverait de descendance, mais pour des raisons qui semblent d'ordre politique : soustraire en se l'appropriant une fille de son groupe à ses alliés traditionnels, c'est condamner son groupe à des *vendettas* qui amèneront sa ruine.

« Différer de « nom de famille » c'est différer d'essence (*tö*) ; différer d'essence, c'est différer d'espèce (*le*) ; s'il y a différence d'espèce, *peu importe la proximité*, un garçon et une fille peuvent s'unir et engendrer une race. Avoir un nom identique, c'est avoir une essence identique ; quand l'essence est identique, il y a identité de sentiments ; lorsque les sentiments sont identiques, identiques aussi sont les inclinations. S'il y a identité d'inclinations, *peu importe l'éloignement*, un garçon et une fille ne peuvent s'unir : on craint que leur union ne souille le respect mutuel (*king*). En souillant (ce respect), on fait naître l'inimitié ; l'inimitié et les discordes provoquent les malheurs, et les malheurs l'extinction des familles (et de leurs noms). Ainsi donc, quand on prend une épouse, on évite qu'elle porte le même « nom de famille », car on craint discordes et calamités. S'il y a (entre elles) différence d'essence, on (songe à) accorder les « familles » (*sing*) (en les unissant par le moyen de l'alliance matrimoniale) et s'il y a identité d'essence (et de nom), on (songe à) accorder les droits respectifs (*yi* : les prestations statutaires de respect dues en raison des « *ming* » : rangs et positions). »

Cette formule a été prononcée dans une palabre où le débat portait non sur un mariage *endogame*, mais sur une union *oblique* (le prétendu était l'oncle d'un personnage encore vivant, mais en fuite, auquel la prétendue avait appartenu, temporairement, à titre d'*épouse donnée à un hôte*). Aussi l'orateur insiste-t-il sur la souillure que produit toute atteinte au respect mutuel (*king*) et aux droits respectifs (*yi*) marquant, à l'intérieur d'un groupe qu'unissent nom (*t'ong sing*)



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

et consubstantialité (*t'ong tō*), les différences qui selon les générations et les sexes distinguent les individus. Mais il le fait en signalant une symétrie : tandis qu'à l'intérieur d'une communauté fondée sur l'identité d'essence, l'ordre repose sur le maintien d'un accord (*ho*) entretenu par des prestations statutaires de respect qui excluent le mariage — dès qu'il s'agit de groupes que la consubstantialité n'unit point, l'ordre repose sur un accord qui s'entretient à l'aide de prestations matrimoniales. Les malheurs qu'entraîne l'endogamie ont une conséquence *unique* [savoir : non pas la *privation* de descendance qui résulterait immédiatement d'une souillure, mais, aboutissement d'un désordre atteignant l'ensemble de la société, une *destruction* de la race] et ils ont une *double* source : l'une *interne* [savoir : le désordre apporté *soit dans les rapports statutaires des générations* (si l'union endogame était conclue entre individus de générations différentes, elle provoquerait à l'*intérieur* du groupe un désordre analogue à celui que provoque, extérieurement, toute union oblique), *soit dans les rapports entre contemporains (de même essence et) de sexe différent* (le désordre résulte en ce cas d'une atteinte à la règle de la *séparation des sexes*)] ; l'autre *externe* [savoir : le désordre introduit dans une ordonnance d'ensemble qui s'exprime par un certain système d'alliances]. C'est à propos du désordre intérieur qu'il est parlé de souillure, et cependant la conséquence néfaste semble rattachée au désordre extérieur : aux *vendettas* dont sortira la destruction de la race. *La pérennité de la famille et de son nom ne semble donc dépendre que de la pérennité d'un système d'alliances.*

C'est sur ce dernier point, et sur ce point seul, qu'on insiste dans une autre palabre. L'orateur cherche à démontrer le principe que « les alliances matrimoniales (*houen yin*) sont l'origine (m. à m. : l'échelle) du Bonheur et du Malheur » *pour les grandes « familles » féodales*. Il prouve son dire en citant d'abord quatre cas où l'Heureuse Fortune de telles et telles races seigneuriales est due à un mariage présenté

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

comme l'origine d'un célèbre système d'alliance : comme de juste, *toutes les unions citées sont exogames*. Puis il cite huit cas où la Mauvaise Fortune est également due à des mariages — mais, sur les huit cas, il y a *trois cas au moins où l'union est endogame, et il y en a trois (sinon quatre) où elle ne l'est point*. Aussi l'orateur clôt-il chacune de ces deux énumérations par des formules antithétiques où il n'est question ni de l'exogamie ni de l'endogamie comme principes du Bonheur ou du Malheur. Il y emploie un mot délicat à rendre — car ce terme (*li*) évoque les idées de « gain » et d'« avantage » mais aussi celles de « capacité à trancher » et de « facilité ». Je crois pouvoir le traduire par les expressions « avantage » ou « chances de gain ». Ont été (affirme l'orateur, quand il généralise à partir des exemples produits) *soit* sources de Bonheur, *soit* sources de Malheur, toutes les unions qui furent conclues en plaçant les « chances de gain » *soit* « à l'intérieur (*nei li*) soit « à l'extérieur (*wai li*) », « c'est-à-dire (expliquet-il) *soit* « en restant près de ceux qui sont des proches », *soit* « en s'écartant d'eux ». D'où la conclusion : « on ne doit point, pour *fêter par des présents rituels* de nouvelles relations, *laisser chômer* des relations anciennes ». Autrement dit : il y a « chances de gain », « avantage », « Bonheur », dans le seul cas où, sans chercher imprudemment à accroître son *jeu* de relations, on joue son « Bonheur », cherche son « avantage » et « place ses *chances de gain* à l'intérieur » d'un *cercle* de partenaires (depuis longtemps « approchés » et éprouvés) — en leur *réservant* les *prestations rituelles* dont les alliances matrimoniales sont l'occasion [ces prestations compensent ou parfont l'envoi de filles destinées à tenir auprès des groupements alliés le rôle d'épouses — mais aussi de représentantes ou d'otages]. Un mariage *endogame* est tenu pour une *faute de jeu* à conséquences graves, tout comme on tient pour une faute, faute aussi grave et dont les conséquences sont *identiques*, toute union, *même exogame*, qui ne répond point à *la règle du jeu*,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

savoir : les filles sont exportées à titre d'épouses de façon à perpétuer un *système traditionnel d'alliances* : chacun des groupes alliés mérite *la pérennité* s'il ne ruine pas ce système, mais, en délaissant ses anciens alliés, il s'exposerait à des vendettas inexpiables.

La seconde des palabres citées se tint à l'occasion d'une initiative risquée : un chef chinois (le Roi lui-même) se proposait de s'allier à un chef barbare (et pour cela d'épouser une de ses filles) en vue d'attaquer, aidé par ce Barbare, et de *ruiner* un seigneur *portant même* « *nom de famille* » *que lui-même*. Ce Roi n'hésitait donc point à violer une deuxième règle du jeu féodal : on n'attaque point une seigneurie de même nom, car *entre ceux qui portent le même* « *nom de famille* », *la vendetta est interdite — comme est interdit le mariage*. Inversement l'échange de prestations et de contreprestations à fin d'alliance matrimoniale est non seulement permis, mais *réservé* à ceux à qui est *réservé* le droit de se mesurer par vendettas, car ils portent des noms différents. Les jeux entre alliés constituent une *partie liée* où l'alliance matrimoniale sert à *lancer* une vendetta et la vendetta à *relancer* l'alliance, vendettas et mariages se compensant, si bien que la *partie est interminable* (en principe). Seule la *guerre* et non la *vendetta* autorise la destruction de l'adversaire, et la guerre n'est point permise entre alliés (*houen yin* : m. à m. : alliés par mariage) : elle est permise, avec les seuls Barbares. Aussi, avec les Barbares, le mariage est-il interdit — comme l'alliance : ils n'ont point de « noms de famille », je veux dire de noms (*sing*) que les Chinois veuillent considérer comme des *enseignes de l'exogamie* et des *emblèmes de la pérennité*. Si donc on veut faire alliance avec un chef barbare, il faut lui octroyer un « nom » (*sing*), ce qui équivaut à déclarer qu'on le soustrait aux *lois de la guerre* : on le sacre *indestructible à l'égal de ce nom* dès qu'on le fait entrer dans *un tournoi de vendettas et de prestations matrimoniales*. Mais, quand on décide *d'adopter* un groupement barbare dans une *confédération de noms*, si on veut le

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

traiter en allié et s'unir avec lui par mariage, ce n'est point le nom de son propre groupe qu'on lui confère, ce doit être celui d'un groupe allié. Pareille *adoption* ne peut qu'entraîner des vendettas, car, si elle ne résulte pas d'une décision fédérale, elle constitue un acte de *démésure*. Il n'y aurait, au reste, pas moins de *démésure* si, de son chef, on communiquait à l'*adopté* son propre nom : on romprait, dans les deux cas, un certain régime de *commerces équilibrés* entre des groupements traditionnellement associés.

On stigmatise comme geste de ruine et comme acte de *démésure*, tout mariage qui frustrerait des alliés traditionnels — soit parce qu'il ne respecterait point une certaine *interdiction d'endogamie*, soit parce qu'il ne respecterait point une certaine *obligation d'endogamie* — l'exportation des filles devant se faire *hors d'un certain cercle*, qui est le groupement cultuel, et *en deçà d'un autre cercle*, défini par telles ou telles traditions d'alliances. — Gardons-nous d'attribuer une valeur de fait à des thèmes dont nous constatons qu'ils servent à justifier des conduites. Mais le cas d'une alliance avec un groupement barbare mérite de retenir l'attention. Cette alliance, puisqu'elle implique l'octroi d'un « nom », implique aussi une sorte *d'adoption*. Au moment où les orateurs dans les palabres et les législateurs dans les rituels nous présentent chaque groupement cultuel comme pourvu d'une essence si jalouse qu'elle exclut (avec *l'adoption*) l'importation comme l'exportation des fils [tout en obligeant (par *l'exogamie*) à importer les épouses et à exporter les filles], il apparaît qu'on se livre (tout au moins avec les Barbares) à *un commerce des « noms de famille »* : des groupements étrangers reçoivent, contre services, ces *gages* de pérennité.

Dans la pratique féodale, les systèmes d'alliances ne sont ni stables ni *clos* — alors qu'on considère idéalement qu'ils devraient demeurer clos et *stables*. Et, d'autre part, le nom qui, en raison de cette stabilité

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

idéale, possède le prestige d'un *gage de pérennité*, ne devrait pas, puisqu'on en fait commerce, mériter qu'on voie en lui un *emblème de consubstantialité*. Cependant (et bien qu'on maintienne que les interdictions en matière de *conubium* ont leur raison d'être dans la distinction des essences qui singularisent à jamais chacun des groupements culturels), le nom (*sing*) commande les alliances à *titre*, dit-on, *d'enseigne de l'exogamie*. Si le nom qui signale un groupe noble passe pour un emblème de consubstantialité, c'est assurément de façon (en partie) abusive (et ce pourrait bien être en raison de certains empiètements qui auraient entraîné une modification de l'idée qu'on se faisait de l'essence (*tō*) caractérisant un groupement). Mais, que ce nom se soit fait reconnaître comme enseigne de l'exogamie, c'est un fait et qui s'explique. Le nom (*sing*) d'un groupe noble ne commande pas les alliances de manière seulement *négative* : *il les commande en signalant, on nous l'a dit, les alliances qu'on doit conclure, autant que celles qu'on doit éviter*. Il indique donc une participation à un système déterminé d'alliances, autrement dit à une confédération : il est une *enseigne d'exogamie* parce qu'il est la *marque distinctive* de la *place* qu'un groupe noble occupe dans une fédération de groupes nobles.

Le « *sing* » n'est point un « nom de famille » ; cette traduction que l'usage a consacrée et que j'ai suivie jusqu'ici, ne vaut — et encore assez mal — que pour l'époque moderne. Le *sing* est, depuis longtemps, l'étiquette des groupements culturels, mais, anciennement, il apparaît comme l'étiquette des *seuls* groupements culturels nobles : les *sing* sont des « *noms nobles* », des « *noms de noblesse* », des « *noms de pouvoir* », et nous verrons *qu'il y a des différences de noblesse et de pouvoir entre les noms*. Mais ils distinguent avant tout des *situations*. [Les Chinois ont conservé une *carte* des noms nobles qui est une carte des noms de grands fiefs ; elle répartit entre ces noms de fiefs douze secteurs, célestes et terrestres (*fen ye*). Si

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

chargée qu'elle soit d'astrologie et d'esprit systématique, cette répartition par douze n'est sans doute pas sans intérêt historique. Quel qu'en soit le fondement, elle met en évidence l'idée que noms et pouvoirs se répartissent aux yeux des Chinois de manière à permettre de tirer, en raison des *situations*, des pronostics sur les fortunes.] La carte politique de la Chine féodale a constamment varié. Les systèmes d'alliances ne changeaient point du tout au tout, mais ils se modifiaient sans cesse. C'est au sein de *confédérations* mouvantes que les noms signalaient des *situations* — d'ailleurs instables. Les alliances, toujours appuyées sur des mariages, se faisaient et se défaisaient. Le jeu féodal avait pris un caractère exaspéré : *le but était de dérober à autrui ses partenaires*. — Pour ruiner « pouvoir » et « nom », il suffit de disloquer la confédération où le « nom » prend sa puissance.

*Sous le règne du sing, « nom de pouvoir », « nom de noblesse », la pérennité des noms et des alliances n'est qu'un idéal — idéal d'équilibre, sans doute mieux réalisé, mais dans des conditions tout autres, sous le règne de la devise. Notons le fait : de même que l'appellation personnelle (ming), quand elle est empruntée à une devise, indique en même temps qu'un rang (génération), une participation à un certain système d'alliances, de même le nom noble (sing), qui vaut un blason, marque une situation et un rang dans une confédération de noms nobles. Il note l'appartenance à un groupement fédéral. Mais voici ce qui distingue d'un système de devises ces confédérations de noms. Dans le « nom noble » réside un « pouvoir » qui croit ou diminue, *gagne ou perd*, et qui (en dépit du vieil idéal ordonnant qu'aucun groupement ne périclite) peut-être détruit. — Et que reste-t-il à un chef qui a perdu, avec la partie, et *sa terre et son pouvoir* ? Le *Li ki* nous l'enseigne. Dès qu'un chef perd son pouvoir, il ne mérite plus de porter son blason, il n'a plus droit à son nom (sing) : « On ne doit plus le désigner que par son appellation personnelle (ming). » Les rites, avec équité, décident que cesse aussi d'avoir droit*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

à son « nom » celui « qui a détruit le pouvoir d'un chef de même nom » : pareil attentat vaut (moralement) un suicide. — En fait, on peut le croire, c'est à l'aide d'actes où n'éclate pas moins de *démésure* que se sont édifiés — « noms » et « pouvoirs » nobles — les « *sing* » et les *dynasties agnatiques* qui régissent les groupements culturels.

@

*Rayonnement du « nom » et recrutement des clientèles.* — Deux interdictions symétriques sont, toutes deux, censées défendre l'intégrité de chaque groupement culturel et les droits réciproques des groupements alliés. De l'interdiction d'adopter et de celle de contracter une union endogame, laquelle s'est montrée la plus vivace ? Les législateurs impériaux ont fini par hésiter à punir les violations de l'exogamie — dont la loi républicaine ne s'occupe plus. Le législateur républicain a décidé de ne plus s'occuper de l'institution des continuateurs, mais cette décision n'a été prise qu'après d'ardentes discussions : les lois impériales avaient toujours maintenu la règle que nul ne pouvait être institué fils, s'il ne portait point d'avance le nom (*sing*) du « Père » obligé à demander un continuateur. Ces lois ont toujours affirmé les droits de la communauté. Cependant, au début de l'Empire (sous les Han), la ligne aînée s'est faite, pour un temps, reconnaître un privilège exorbitant : le droit inconditionnel de revendiquer un continuateur, fût-ce en dépouillant les lignes mineures d'un continuateur naturel et *unique*. Le droit du groupe à la pérennité profite, par suite des progrès de l'esprit hiérarchique, à la seule dynastie de premiers-nés autour de laquelle les *lignées secondaires* font figure de *branches inféodées*. — A l'époque féodale nul crime ne paraissait plus horrible que celui de laisser « éteindre » sa race et son « nom ». On jugeait d'ailleurs à peine moins inexpiable le crime de détruire une race d'un autre nom. Même dans les vendettas les plus exaspérées, même dans le cas des révolutions dynastiques, l'honneur exigeait que, pour marquer la victoire (en faisant montre de l'esprit de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

modération et de la confiance en soi qui légitiment le succès), on laissât subsister quelque rejeton de la race déchue : on lui réservait l'espoir de restaurer un jour la gloire de son « nom ». Deux tendances s'opposaient donc : selon l'une, l'intégrité de chaque groupement n'est efficacement protégée que par la reconnaissance constante des droits des groupements rivaux ; l'autre (qui se manifeste avec éclat et que la première freine sourdement) pousse tout chef à exalter son pouvoir ; il grossit son « nom » par le moyen d'empiètements et d'annexions opérés au détriment tant des groupes alliés que des sous-groupes mineurs de son propre groupement. Cette volonté d'accaparement cherche à ruiner un ordre fondé sur le respect des *droits statutaires* résultant de la consubstantialité (ordre interne) comme sur le respect des *pratiques de contre-partie* qui (dans les vendettas tout comme dans les mariages) garantissent une cohésion (ordre externe) fondée, en principe, sur un idéal d'équilibre.

Le régime des annexions inféodantes a transformé le caractère des groupements dont les membres se prétendent consubstantiels : plutôt que des groupes domestiques, ce sont des *clientèles féodo-familiales*. Aussi dit-on parfois que le « *sing* » est un nom de *clan*. Le terme prête à confusion et mieux vaut l'éviter. Le « *sing* » est *l'étiquette prestigieuse* d'un groupe hiérarchisé qui communit dans le culte des Ancêtres d'une dynastie de premiers-nés. En sus de lignées mineures disposées hiérarchiquement autour d'une lignée majeure, ce groupe comprend des non-agnats qui sont des vassaux, nobles ou non. Les vassaux nobles sont seuls qualifiés à célébrer, par la grâce de leur seigneur, un culte quasi-privé de leurs propres Ancêtres : ils n'y sont qualifiés qu'en raison de leur participation au culte des Ancêtres seigneuriaux. Ils communient avec la famille seigneuriale, se considèrent comme apparentés à elle et mettent leur gloire à rattacher leur généalogie à la sienne. Un groupe vassal est un groupe rattaché par une *alliance inféodante*, laquelle ne se distingue guère de



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

l'inféodation d'une *lignée mineure*. Inversement, toute lignée mineure hésite entre deux sorts : selon les hasards de la fortune féodale, elle peut soit s'élever presque au rang de lignée majeure (faisant alors figure de groupe allié plutôt qu'inféodé), soit s'abaisser au rang de groupe rattaché par une alliance inféodante.

D'où, en matière d'exogamie, une pratique, freinée comme blâmable, et une règle qui avait, parmi les ritualistes, des partisans et des adversaires. — Il arrivait qu'un chef dont le « nom » grandissait, imposait à un de ses proches de même « nom », de le reconnaître pour son seigneur, non pas seulement à titre de chef d'un *groupe domestique*, mais à titre de chef d'une *clientèle*. Comme marque d'alliance et de subordination, *l'agnat vassalisé* recevait alors, de *l'agnat reconnu seigneur*, une fille en mariage : il devenait (*par violation de la règle exogamique* et substitution d'une consubstantialité inféodante à une consubstantialité communautaire) un gendre, et même un *gendre annexé* : un mari-gendre. Cette pratique est blâmée — mais sans violence. — Cependant, à l'opposé de certains ritualistes qui soutenaient qu'après cent générations — la consubstantialité persistant et le « nom » demeurant *indélébile* — le mariage demeurait impossible, d'autres admettaient que la véritable communauté de nom (*t'ong sing*) cesse dès que cesse la communauté de deuil, c'est-à-dire *dès qu'on n'a plus un trisaïeul commun*. En effet, la communauté de culte peut dès lors être rompue et, dès qu'il n'y a plus participation aux mêmes sacrifices, la consubstantialité n'est plus entretenue ni recréée. *Aussi distinguait-on deux genres de « noms »* : les uns, étiquettes d'une lignée majeure et de lignées qui lui demeurent subordonnées, méritaient seuls la pleine qualification de « *sing* » ; les autres n'étaient que des « *che* » (*cognomina*) ou des « *chou sing* » : « *noms cadets* », noms de *sections mineures*. Les porteurs de « *chou sing* » différents, même si quelque généalogie les rattachait au même « *sing* », pouvaient-ils se marier entre eux ? Les rigoristes répondaient

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

non, tout en affirmant que l'indélébilité du « *sing* » n'était pas une règle plus ancienne que la dynastie des Tcheou — dont les fondateurs avaient, dit-on, institué « l'ordre *tchao mou* ». Les autres, insistant sur la rupture des liens culturels, semblaient incliner à la tolérance : ils usaient d'une formule que je dois souligner : « *il n'y a plus de proximité quand cesse la liaison par les appellations (ming)* ».

Cette formule et les indications qui précèdent montrent que, médiocre étiquette de la consubstantialité, le « nom » ne mérite point qu'on le tienne pour la véritable enseigne de l'exogamie.

Les « *noms* » signalent des confédérations instables de « pouvoirs » et des hiérarchies instables de « pouvoirs ». Ils disent les alliances à faire ou à ne pas faire : comprenons que, plus encore que les *alliances* « *mauvaises* », ils indiquent les *mésalliances*. — Les « noms » qui attestent une noblesse royale, ont été, affirment les généalogistes, obtenus du Ciel lui-même par un « Grand Ancêtre » ou par une « Mère » de la Race ; ceux qui témoignent d'une noblesse seigneuriale, ont été conférés à quelque Ancêtre fondateur par un Roi de l'antiquité — le mieux est que ce Roi soit le plus ancien possible. Le Roi, en tant que suzerain et chef de la Confédération chinoise, est seul qualifié pour distribuer, en même temps que les lots d'honneurs — droits culturels, emblèmes, terres, dignités et insignes — des « noms » octroyés afin de distinguer les essences (*tō*) et les mérites (*kong*). Seul chef de guerre de la Confédération chinoise, le Roi, de même, est seul qualifié pour maintenir et fixer la démarcation entre Chinois et Barbares. Telle est la théorie. Elle n'empêche point l'Histoire d'affirmer de telle lignée de chefs [barbares, s'il en fût, par la langue et les mœurs, mais que le jeu féodal jugeait profitable de relier (à l'intérieur de la Confédération) à un certain système d'alliances] qu'elle se rattachait par ses origines à la Maison royale — et même que, par ces origines, elle pouvait prétendre au rang de lignée majeure : combien faste et honorable pouvait être, pour tels ou tels seigneurs, d'échanger

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

des prestations matrimoniales avec des Chefs aussi illustres ! Mais néfaste et déshonorante serait, affirmait-on ailleurs, l'alliance d'un Roi avec une princesse barbare dont on nous conte, d'une part, que sa race était encore d'« essence » animale et non pas humaine, et dont on nous assure, cependant, que cette race avait mérité un « nom » — car cette affirmation donne l'occasion d'illustrer le thème qu'un « nom » Ki (le nom de la maison royale) ne peut, quand il s'agit d'échanger des prestations constitutives d'honneur, « se rapprocher » d'un « nom » Wei en laissant « chômer » les « noms » Kiang et Jen. En fait, pour le Roi, il y a, en théorie, mésalliance (et l'on prononce : alliance mauvaise) s'il dépasse les limites de la Confédération qu'il est dit régenter. *Primus inter pares*, le Suzerain jouit d'un statut qui ne diffère point sensiblement d'un statut seigneurial. Pour tout seigneur et pour le Roi, la mésalliance essentielle consistait à prendre femme à *l'intérieur de son domaine propre*, les frontières du domaine confédéral formant pour tous, Roi compris, une limite théoriquement infranchissable (et souvent franchie) en matière d'alliance. La règle, pour la noblesse seigneuriale (et royale) est que l'exogamie de « nom » se double d'une *exogamie de domaine*. A tout « nom » correspond, si je puis dire, un certain retentissement limité par un en deçà et par un au delà. Un « nom » correspond, dans le temps, à une durée que définit, cultuellement, un lot rituel d'Ancêtres [un Ancêtre pour ceux qui sont à la lisière de la noblesse, deux pour la noblesse moyenne, quatre pour la noblesse seigneuriale] et qui s'exprime, mythiquement, par la longueur de la généalogie et l'antiquité, plus ou moins grande, du Fondateur du « nom », en même temps que par des espoirs, plus ou moins ambitieux, d'*avenir*, pour le « nom » et la race, et, pour les individus, de *survie* à titre d'Ancêtres. Réciproquement, le « nom » correspond, dans l'espace, à une certaine dimension de la zone intérieure où sa dignité fait interdire de prendre femme, et de la zone extérieure où son rayonnement permet d'étendre les alliances

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

matrimoniales. Tout au bas de l'échelle des « noms », le simple noble — même s'il prétend rattacher le « nom mineur » (*chou sing*) qu'il porte, à un *sing* » de grand rayonnement — se voit défendre de contracter mariage hors de la seigneurie. Nous ne savons pas si, dans son cas aussi, l'exogamie de nom se doublait d'une certaine exogamie de domaine. Il y a de grandes chances, en tous cas, que, pour les rustres, la double limite territoriale du *conubium* fût, au moins en pratique, singulièrement étroite : les ritualistes ne leur accordent ni le droit d'avoir des Ancêtres, ni le droit d'avoir un « nom » (*sing*).

@

*Esprit de bande, démesure et conventions de jeu.* — Placée sous le signe du « nom », l'histoire féodale est celle de confédérations qui se font et défont, de clientèles qui s'amassent ou se disloquent, de « noms » qui grandissent ou s'évanouissent au gré des jeux de la politique (ou au gré des fictions politiques des généalogistes et des historiens). Mais ce n'est point assez que de présenter cette histoire comme une rixe entre des *clientèles* avides de s'accroître ; dans ce régime de vendettas belliqueuses, les clientèles prennent volontiers un aspect de *bandes*.

Dans la classe des nobles, les liens communautaires ou territoriaux perdent une bonne part de leur importance : davantage comptent des liens (non pas personnels, car ils engagent des groupes) qui dérivent du *compagnonnage militaire* et qui s'imbriquent, en leur donnant une couleur neuve, à tous les autres liens : rapports d'alliance comme rapports domestiques.

Pour permettre d'évaluer l'importance qu'ont eue ces modalités nouvelles des rapports, il suffira de rappeler que le lien de père à fils est caractérisé, en Chine, par le devoir imposé au fils d'être le *remplaçant* du père tant à la guerre qu'en justice. Qu'on n'essaie point de faire dériver ce devoir des obligations premières de la piété filiale : l'infériorité dont les femmes sont frappées dans le droit chinois post-féodal, a pour raison l'incapacité des filles à remplacer le père. Si un Empereur de la dynastie Han a aboli (théoriquement) les mutilations pénales, c'est parce qu'il lui apparut (les femmes, en principe, ne devant point subir de mutilations) qu'un père coupable et qui n'avait que des filles, ne devait pas plus manquer de chance de se rédimier qu'un père

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

muni de fils capables de subir, *par procuration*, la mutilation méritée par leur père. D'ailleurs, la gloire suprême pour une héroïne chinoise ne consiste-t-elle pas à partir à la guerre afin d'y illustrer son père en lui faisant remporter, *par procuration*, une victoire ? *Les devoirs du fils pieux sont les devoirs de l'homme-lige.*

Une conception militaire et brutale de la *fidélité*, entière et sans limite, qu'un chef est en droit d'exiger, dès qu'il sait se parer d'un prestige de conquérant, introduit dans la vie de clientèles ouvertes à tout venant *un esprit de bande*. Les liens entre le chef et ses *bravi* sont toujours créés par la communication d'une essence (*tō*), mais l'essence communiquée n'est point, raison de stabilité, un simple principe de consubstantialité, ni, même, un principe de noblesse et d'honneur capable d'ordonner une hiérarchie : c'est, inspirant une passion de surenchère, un principe de gloire exaspérée et de puissance héroïque. Entre *bravi* dont on réclame tout et meneur dont on attend de l'inouï, ce principe se communique par le moyen de communions, non pas statutaires ou protocolaires, mais visant à étonner et prenant volontiers une allure *sacrilège*. Toutes les magies, les plus lascives et les plus cruelles, sont utilisées par les héros chinois de la démesure que les Chroniques nous présentent, selon qu'ils ont gagné ou perdu au jeu, comme des princes magnifiques ou des brigands sinistres.

Or, les thèmes qu'à l'occasion d'aventuriers heureux ou malheureux les chroniqueurs ont indiqués furtivement ou étalés avec indignation, sont des thèmes qu'on retrouve, plus ou moins marqués, dans la vie des Héros les plus antiques et qui reparaissent, outrés parfois (s'il se peut), tout au long des biographies impériales. — Mais les héros n'inventent rien et l'on n'invente rien pour eux. Les fraternisations et les promiscuités dont une bande d'aventuriers tire sa volonté de puissance et son esprit de démesure, ne sont, pas plus que certains empiètements rapportés plus haut, choses inconnues des *grandes familles indivises*. Toute la différence est que, dans la vie d'une bande héroïque, ce sont choses étalées au grand jour : magnifiées à la fois et présentées comme quotidiennes, elles apparaissent comme *la règle du jeu*. Ce qui dans les existences exceptionnelles prend l'aspect d'une norme, c'est ce qui, dans une autre atmosphère, n'a qu'une valeur exceptionnelle — sans qu'on puisse, pour cette seule raison, le déclarer anormal ; c'est, aussi, ce qui ne paraîtrait criminel que fait à contretemps, et en lieu peu propice, fait hors de propos et *en manière de provocation scandaleuse* : la pureté est toujours affaire de situation (ou de réussite). Les conduites *réprouvées* sont celles qui, dans le courant des jours, doivent être *freinées* ou, du moins, *voilées* ; dans des circonstances extraordinaires, elles l'emportent et semblent régler le jeu. Les deux façons de jouer, officielle ou secrète, courante ou exceptionnelle, ne sont pas moins riches de signification l'une que l'autre.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

C'est une chance pour l'observateur qu'un esprit de bande ait, à diverses reprises, dans certains milieux, régné dans des clientèles qui affectaient, à l'ordinaire, de se conformer à la morale régissant officiellement les groupements culturels. Selon cette morale, mariages et vendettas ne peuvent servir qu'à faire fraterniser des groupes unis par la simple alliance ; *ni l'union sexuelle, ni la bataille n'ont de rôle à jouer entre ceux que la consubstantialité réunit dans un groupe clos*. Ce principe s'appuie sur un autre principe : « Ne franchissez pas la porte (ou, peut-être, ne passez pas devant la porte) d'une maison où l'on se querelle. » [On dit encore : il ne faut pas plus se permettre de raconter ce qui se passe dans les appartements intérieurs que d'arracher la plante qui grimpe sur un mur : on ne doit point se risquer à abîmer le mur.] Lorsque l'aspect de clientèle l'a emporté sur l'aspect de parentèle et que des rassemblements hétéroclites ont été animés d'un esprit de bande, le mur qui protégeait, dans les groupes *clos*, les conduites *cachées*, s'est écroulé. Mariages et vendettas n'ont plus été seuls des occasions de palabres et la matière unique de l'Histoire (*chou*). Les « histoires » (*siao chouo*) révélant les querelles intestines et les relations secrètes se sont glissées dans la matière historique (par l'intermédiaire de gloses annexées sur lesquelles la censure des rédacteurs officiels s'est souvent exercée durement). Que ces insinuations malveillantes n'apportent point, dans tel cas particulier, la preuve de *la réalité des faits*, c'est certain (comme il est certain que les versions officielles ne sont pas nécessairement véridiques) ; elles attestent en revanche *la réalité des conduites* — que la chronique, pour tels motifs particuliers, a jugé bon *d'attribuer* à tels personnages. Sans les racontars de l'histoire secrète (*nei tchouan*) à propos des héros de la démesure, nous ne connaîtrions que fort mal les *pratiques compensatrices* qui, même dans les milieux et les époques les plus dociles au *conformisme*, font apparaître les *tendances freinées* par la morale officielle.

Au reste, les anecdotes de ce genre le montrent ; la morale ne fait qu'affecter un air de rigueur dans le cas où ces tendances se satisfont, dans le courant des jours, de façon non apparente et même quand, dans des situations exceptionnelles, elles se manifestent sous le signe d'une morale de fête ou d'une morale de héros : *on leur accorde une certaine considération quand le scandale est éclatant, et une secrète indulgence quand tout scandale est évité*.

Avec cette seconde attitude s'accorde l'esprit qui anime les législations chinoises : elles visent (je l'ai dit plus haut) à établir le prestige du Prince par des dispositions qui accordent une prime, tant aux administrés qu'aux administrateurs, si les atteintes aux prescriptions officielles consentent à demeurer secrètes. — A la première attitude se rattache un principe symétrique : c'est au moyen d'une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

*confession ostentatoire* des péchés dont eux-mêmes veulent bien s'inculper et de ceux dont ils déchargent autrui en acceptant de s'en rendre responsables, que les Héros chinois (Rois anciens, Empereurs ou Chefs modernes) s'investissent d'une gloire toute pure en instaurant un ordre vierge. Mais, il ne s'agit point là d'un simple artifice du droit public. La *grâce amnistiante* qu'un Prince est tenu, à *temps réglés*, de faire descendre sur ses fidèles, est une procédure excellente pour inaugurer une *ère nouvelle*. Pour inaugurer par une procédure analogue une *année nouvelle*, les groupes culturels ou familiaux n'ont jamais cessé, en Chine, de se réunir, à *huis clos*, au moment du nouvel an. Tous les agnats doivent être présents et de même toutes les brus (sauf, dit-on, celles qui, *mariées depuis moins de trois ans*, ne sont point autorisées à « voir les lanternes » dans la famille du mari). La *fête des lanternes* et toute la période du nouvel an sont décrites comme un temps de *licence* et de carnaval. Les réunions qui marquent le changement d'année, sont remarquables par le vacarme des tambours, l'abondance des flambeaux et par une frénésie de jeu. Pour jouer à des jeux d'argent, souvent ruineux, les sexes sont mêlés et, souvent, travestis ; la même occasion sert, cependant, à exposer le tableau généalogique, à sacrifier aux ancêtres, à tenir des conseils de famille, — à procéder (*privément*) à des règlements de compte lorsque quelque infraction vient de troubler l'ordre domestique. Des fêtes analogues mêlaient, dans la Chine ancienne, en une grande orgie, les sexes, les générations, les âges, — et les Ancêtres avec les Vivants. Un rite caractéristique, *l'extinction des flambeaux*, invite à les rapprocher des fêtes hivernales des Eskimo : on sait de quelle vertu est douée, pour ces derniers, la pratique de la *confession*. De multiples indices montrent que leur *fête aux flambeaux et aux tambours* servait jadis aux Chinois à éliminer les calamités *en balayant*, avec tous autres détritiques, les péchés accomplis *privément* dans l'année écoulée. Ils y arrivaient par une sorte de confession récapitulative et agissante ; ils se faisaient part de leurs vieux péchés, et, les ayant actualisés communielement, ils se flattaient d'évacuer, en un seul balayage, les chances de malheur une fois diluées. Par l'effet d'une communication généralisatrice et exténuante, l'orgie valait un *pardon*. Pour ces « *Pardons* » ou ces orgies, on doit éviter d'employer le terme de « *licences* ». Ils consistent en une récapitulation *obligatoire* de certaines pratiques compensatrices et la valeur de ces pratiques, comme la vertu prêtée à leur récapitulation, se voient assez par le fait que ces orgies de *tous péchés* servent, les Ancêtres y participant, pour que *tous saints* soient glorifiés. La récapitulation commune des péchés compense les péchés privés, mais ces péchés — qui ne sont que des pratiques compensatrices — compensent par eux-mêmes la somme des abstentions inverses, auxquelles la morale de tous les jours impose de se plier — je veux dire : de ne point contrevenir, indiscretement, de façon *ostentatoire* ou *démesurée*.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

La morale conformiste ne fait connaître, en gros, que les conventions de jeu. L'intérêt de la morale des fêtes ou des héros tient au fait qu'en signalant les pratiques compensatrices, elle révèle les dessous du jeu. Elle en montre les finesses ; bien plus, elle en dit l'intérêt : elle montre comment chacun joue et pourquoi tous se mêlent au jeu. — La morale officielle ordonne de ne jamais importer de fils et de toujours exporter les filles. Les Héros de la démesure cherchent à grandir leur « nom », à accroître leurs bandes ; ils jouent la partie de manière à se constituer un trésor de guerre : *c'est un trésor d'hommes qu'attire et que retient un trésor de femmes*. La cour de chacun de ces aventuriers magnifiques voudrait être l'unique centre de toutes les fraternisations possibles : les ressources qu'offre l'endogamie comme celles qu'offre l'exogamie y seront utilisées. Par la passion démesurée qui les pousse à thésauriser — *entre autres richesses — procédés d'alliance et moyens d'alliance*, ils rendent clairs et l'attrait du jeu et sa convention fondamentale : étant donné que l'union sexuelle (avec les prestations qui l'accompagnent) est reconnue pour être le principe des fraternisations comme des vendettas, il y a lieu de partir d'une convention qui, tout en distribuant entre les joueurs les *moyens* de jeu, fixe les *procédés* permettant de les employer. D'où la règle initiale : chacun garde son lot de garçons et échange son lot de filles — et *le sens du jeu* : tandis que l'aventurier, pressé de gagner, cherchera à *accaparer* les moyens de l'adversaire en tâchant de ne rien céder des siens, le joueur discret, respectant *en gros* les règles d'emploi, n'abandonnera qu'à demi ce qu'il ne doit point garder ou bien, de manière dissimulée, en retiendra une portion : il cherchera à utiliser quelques-unes des *pratiques compensatrices de l'exogamie* et parviendra ainsi, furtivement, à tourner *la règle interdisant l'adoption*. Mais on nous montre encore l'aventurier jouant dans toutes les parties afin *d'accaparer* tous les gains : le joueur



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

discret, s'il se sent en mesure de risquer ses « chances de gains » en approchant quelque nouvel allié (*wai li*), disposera, avec des rentrées accrues, d'une *liberté de manœuvre* profitable — je veux dire qu'ayant diversifié son trésor d'épouses par des *exogamies variées*, il pourra chercher à utiliser quelques-unes des *pratiques compensatrices de l'appropriation des épouses* et parviendra ainsi à tourner *la règle qui réserve aux seules communautés fraternelles* les communions de fraternisation. — Examinons donc quel rôle ont joué les utilisations astucieuses de ces deux espèces de pratiques compensatrices.

@

*Utilisations indiscrètes des pratiques compensatrices.* — Aucun thème ne montre mieux la puissance de *l'esprit de bande* et aucun n'est plus abondamment illustré dans l'histoire de Chine que celui de la razzia des filles et des garçons. A ces razzias s'ajoutent les ventes qui peuvent être déguisées en contrats-fictifs de *pseudo-adoption* pour les garçons, et, pour les filles encore enfants, en contrats promettant le *mariage*. Ventes ou razzias profitent, pour partie, aux entrepreneurs de prostitution et, pour partie, aux grandes familles. A l'époque impériale, les razzias, opérées administrativement, le sont, comme de juste, au profit du Prince qui s'arroge un droit général aux services sexuels de toute la jeunesse de l'Empire. Les Princes qui ont usé de ce droit avec le plus de modération, ont, cependant, garni en abondance leur cour de pages et de filles d'honneur enlevés aux meilleures familles, ce qui leur permettait d'exercer sur les alliances unissant les grands de l'Empire un très large contrôle. A l'époque féodale, les jeunes nobles forment auprès du seigneur un corps ou une école de « cadets », tandis que les filles (du moins si la généalogie de leurs familles les rattache à la maison seigneuriale) font leur éducation, dès qu'elles sont nubiles, auprès de la femme du Seigneur (qui est leur Dame). J'ai déjà dit que le seigneur déléguait à un de ses fidèles l'office d'assortir les couples, la sollicitude seigneuriale s'étendant, en

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

pareille matière, nous dit-on, jusqu'aux gens des campagnes. Ces faits montrent, d'abord, que les mariages intéressent au premier chef l'ordre de l'État et que les mythes ont bien raison de parer le seigneur (ou le couple seigneurial) du titre d'« Entremetteur ». Ils invitent de plus à prêter attention à un thème ressassé par les glossateurs du *Che king* : à l'époque féodale, dès que domine le régime des bandes, les unions sont précaires, désassorties, et les célibataires forcés en nombre excessif ; les chroniqueurs de la dynastie Tsin (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), autre période où règne l'esprit militaire, répètent les mêmes doléances en ajoutant que, de tous ces malheurs, dérive la vogue de l'homosexualité (ils sont assez pudiques pour ne parler que d'homosexualité masculine). En fait, dès l'antiquité le serment de compagnonnage militaire ne diffère en rien du serment conjugal. Mais, pour faire fraterniser leurs hommes, les chefs possédaient bien d'autres moyens. Ils disposaient de harems garnis de captives ou de femmes achetées. Tel ce noble qui, après avoir acquis cent femmes de grande taille, ouvrit son harem à « ses clients et à ses hôtes » : il y gagna soixante-dix fils. Et ses descendants finirent par acquérir un « nom » et un pouvoir seigneuriaux. — Il est vrai que l'Ancêtre, pour se faire une clientèle, avait aussi bien géré son trésor de grains que son trésor de femmes.

Mais il y a des trésors plus précieux et des accaparements plus riches de promesses. — *C'est une règle* qu'un seigneur ne doit se marier *qu'une seule fois*, ne s'alliant ainsi qu'avec *un seul sing*. *C'est un fait* que les épouses d'un même seigneur féodal portent, le plus souvent, des « noms » différents et parfois assez divers. Nous en avons de nombreuses listes et aucune ne prétend donner une énumération complète. Les listes les plus riches et les plus variées se rapportent à des princes magnifiques que l'Histoire n'ose pas blâmer. Le duc Houan de Ts'i acquit d'abord un triple lot d'épouses de « nom » Ki, assure-t-on, mais, pour l'un des lots, le « nom » Ki *dissimulait* un

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

« nom » Ying ; puis il se fit céder un nouveau lot triple, encore de « nom » Ki ; jusque-là la règle n'était point *ouvertement* violée ; seulement, on sait que (sans compter de nombreuses favorites — qu'on se garde de nommer) le duc osait encore traiter en princesses, les tenant de seigneuries diverses, des épouses de nom Ying, Ki (?), et Tseu : ce qui suppose un considérable réseau d'alliances. Souvent encore, autre manquement et manquement double à la règle, avec des princesses de « noms » chinois, voisinent, à titre de co-épouses, des princesses d'origine barbare. Un vieux précepte veut qu'un renom de Vertu fasse venir de loin les tributs des Barbares, mais ce ne sont point de tributs de femmes que parle le précepte et il ne parle que de la seule Vertu royale. Qui cherche à usurper, élargit et allonge démesurément le réseau de ses alliances : le retentissement de son « nom » éveille au loin l'écho de plus d'un « nom » ; seulement, en accaparant femmes et alliances, il prive les autres d'alliances et de femmes ; son trésor s'accroît en lui-même et, par comparaison, grossit plus encore : sa force d'attraction tend à vider les autres trésors. — Qui tente de dépouiller autrui peut faire pis encore, s'il vise non seulement à *accaparer les alliances*, mais à se réserver le *monopole d'une alliance*. Aussi complétant la règle de l'alliance unique, une autre règle défend de priver un allié de tous les moyens d'alliance dont dispose la génération présente. On ne doit pas enlever à un groupe plus de deux filles ayant rang de « sœurs » : telle est *la règle*. Mais le fait est arrivé qu'un époux se soit arrogé trois « sœurs ». On nous dit, à cette occasion, que trois filles forment un « trésor », car « trois » vaut, en Chine, le total. Trois signale plus particulièrement la totalité quand il s'agit de frères ou de sœurs : dans une génération, seuls les aînés, cadets et puînés se voient (officiellement) accorder un rang d'âge : un grade les tire de la foule. Mieux vaut donc (telle est la décision des rites) adjoindre, pour faire un lot de trois, une de leurs nièces aux deux sœurs permises. Les nobles de haut « nom » se sont

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

fait reconnaître le droit de réclamer un pareil lot. Mais un « trésor formé de trois sœurs, nul, *fût-il roi*, n'a, pour s'en emparer, assez de prestige (*tö* : essence et renom) ; une disparition *immédiate* de la race, de l'essence, du « nom », doit, on l'affirme, punir pareille faute de jeu : *elle est donc plus grave qu'une infidélité faite à un vieux cercle de partenaires — plus grave même qu'une atteinte portée au principe de l'alliance unique — plus grave, enfin, qu'un manquement à l'exogamie et au parallélisme* : les rites, pour la prévenir, sacrifient donc (avec la nièce) et l'ordre des générations et les droits des fils. Plus encore qu'en cherchant à accaparer (au détriment des fils comme des partenaires) *tous les moyens de jeu*, on fait acte de démesure si l'on tente de dérober à autrui *toute liberté de manœuvre*. — On n'a droit, en principe, qu'à *une seule* alliance et c'est un droit qu'on *ne possède* [si *majeure* que puisse être *l'attraction prestigieuse (tö)* dont on a déjà réussi à pourvoir l'essence (*tö*) et le « nom » qu'on *possède*] *qu'en participation* avec ceux [si *mineurs* que puissent être considérés leur lignée, leur « nom » et leur renom] qui peuvent se réclamer du *même sing* et revendiquer la *même* alliance (*houen yin*). — *Toutes les règles du jeu* (L'EXOGRAMIE N'EST QUE L'UNE DE CES RÈGLES) *tendent à maintenir un régime équilibré de CHANCES* (entre générations rivales comme entre groupes alliés, entre adversaires comme entre partenaires) : *elles visent à faire durer la partie*.

Pour gagner d'un seul coup la partie, un aventurier endosse tous les risques : quel « avantage » (*li*) espère-t-il prendre ?

La Gloire et le Bonheur (*Fou*) d'un Chef se manifestent par le grand nombre de ses « fils ». « *Fou* » (Bonheur) a le sens de « vaste descendance » et de « pérennité » : une femme prouve sa vertu lorsque, en administrant libéralement le harem du mari, elle lui procure une foule de fils : *pour mériter le titre d'épouse, il faut n'être point jalouse*. Lorsque règne l'esprit de bande ou de clientèle, *les maris, eux aussi, ne sont point jaloux* : un Chef, je viens d'en donner un exemple, trouve son avantage à ouvrir à ses « *hôtes et clients* » son harem (comme son grenier) ; en trafiquant d'une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

abondance de servantes bien recrutées, il obtient d'abord une abondance de fils, car les richesses stockées dans les harems ne demeurent en rien improductives. Filiation agnatique et « liens du sang » sont choses entièrement distinctes.

L'indifférence à la paternité réelle ne date point des succès d'un ordre militaire des mœurs. Le plus touchant héros du théâtre chinois, l'Orphelin de la Chine lui-même, est un personnage de l'époque féodale célèbre pour avoir sauvé sa race et son nom, encore que, selon toute apparence, il ait eu pour père, non le mari de sa mère, mais un de ses grands oncles. L'épouse entretenait avec un agnat de la génération des « Pères » des relations qui donnèrent lieu à un règlement de comptes — d'un esprit autoritaire et par suite fâcheux pour la famille. L'agnat incriminé n'était qu'un cadet : ses frères [à son grand étonnement (rien ne pouvait l'amener à se sentir aucunement coupable, car, paraît-il, le Ciel lui-même avait choisi ce moment pour lui envoyer des promesses de Bonheur) et malgré ses protestations (car il leur remontra justement qu'en prenant partie contre lui ils désunissaient et affaiblissaient toute une parentèle)] s'obstinèrent à le vouloir bannir. Fâchée de cette séparation, la femme se borna à faire exterminer, avec le mari, toute la parentèle, mais, fidèle, héroïquement, à ses devoirs d'*épouse*, elle réussit, par prodige, à sauver, avec l'Orphelin, le nom et la race que ces querelles entre *agnats* avaient imprudemment compromis.

Si on se montra, en l'espèce, si vétilleux à l'égard d'un cadet, c'est, peut-être, parce que sa complice était une épouse appropriée par un agnat de la branche *ainée* qui, de plus, était d'une autre génération : j'ai déjà dit que les relations sexuelles entre épouse et agnat de même génération sont définies par le mot « *pao* », terme réservé, quand il s'agit d'alliés, pour évoquer les *contre-prestations* qui font durer les alliances. Ce mot n'est-il pas, quand on l'emploie pour signaler des rapports extra-conjugaux, parfaitement choisi pour noter les *pratiques compensatrices* qui permettent aux fraternités de maintenir un statut d'indivision en résistant aux empiètements de l'esprit de lignée ?

Lorsque l'esprit de clientèle envahit le groupe agnatique, ce ne sont plus les seuls *agnats* qui concourent à fournir l'héritier. — Une histoire — qui se répète (avec des variantes assez pittoresques) dans deux grandes maisons seigneuriales — montre comment des *clients* qui désirent se pousser au rang de *favoris*, s'arrangent pour offrir à leur maître une belle fille qu'ils pousseront au rang de *favorite* : dans ce but, ils ont soin *d'abord* de l'engrosser, mais, s'ils passent à leur prince le bénéfice de la paternité, ils s'efforcent de n'abandonner aucun des privilèges d'un co-époux. Pour dominer le fils quand il héritera, il faut ne pas perdre ses raisons d'influence sur la favorite passée douairière ; cependant, tant que le « Père » règne encore, pour régner à ses côtés, rien ne vaut de fraterniser communielement avec lui, fût-ce à son insu. Le plus hardi

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

de ces clients avantageux [père réel, prétend l'histoire, du Fondateur de la Chine impériale et qui osa, paraît-il, porter le titre de « Père cadet » (*tchong fou*)] était un commerçant enrichi : pour faire nommer prince héritier celui à qui il devait, par surcroît, donner une femme et un fils, il hasarda de dépenser la plus grande part de sa fortune : c'est ainsi qu'on parvient à transformer ses gains en noblesse et en chances de gains plus anoblissants encore. Quand le fils (l'autre père ne tarda guère à mourir) voulut régner par lui-même, le « Père cadet » se vit demander si c'était à titre de « proche » (*ts'in*) de la maison princière qu'il possédait un *domaine seigneurial* ; il comprit et se suicida aussitôt : le règne de la génération nouvelle commença <sup>1</sup>.

Gains et risques sont grands, dans le cas des collaborations de paternité, lorsque le « père cadet », simple client, n'est point protégé par les privilèges anciens que la communauté d'essence confère aux « proches ».

Il y a moins de démesure à se lier, même ouvertement, par simple fraternisation : tels ce seigneur et ses grands vassaux qui, lorsqu'ils ne pouvaient se retrouver auprès de leur maîtresse commune, lui empruntaient ses dessous et les revêtaient de façon à pouvoir continuer, entre hommes, leurs réunions fraternelles : ceci se passait dans une petite seigneurie, à date ancienne (premières années du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.), bien avant que la noblesse ne se fût (si l'on se fie aux chroniques) entièrement convertie à la morale militaire. Trois siècles après, l'esprit de bande règne sans conteste. Les rites ont beau interdire à tout individu, pour qu'il puisse se conserver aux siens, de ne point s'engager dans une « *amitié* (liant à la vie) à (la) *mort* » ; les chefs, pour recruter un corps de « *bravi* (dévoués à la vie) à (la) *mort* », connaissent toutes les magies de la fraternisation et disposent de tous les *moyens de jeu* qu'elles exigent.

---

<sup>1</sup> Rapprocher ces thèmes chinois des usages barbares indiqués plus haut : le (fils) *ainé* d'une femme est *procréé* par un mari provisoire. On conçoit que, dans pareilles conditions, *l'ainesse* puisse être tout aussi bien un principe de prestige qu'une raison d'éviction ou un prétexte à sacrifice.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Il n'y a aucun intérêt à donner ici des exemples de ces scénarios où les communions sanglantes se mêlent aux communions sexuelles : la seule indication à retenir est qu'ils ont pour théâtre obligé le harem et qu'ils exigent qu'on y trouve un personnel nombreux et varié. Le thème général est que pour décider un *bravo* à se sacrifier, il faut *lui sacrifier* sans regret *les femmes auxquelles on tient le plus*. Ce sont, affirment les chroniques, les plus séduisantes. Sous cette affabulation romanesque se dissimule (pour reparaître dans les détails anecdotiques) le fait que les amitiés forcenées exigent pour se former des sacrifices abusifs, c'est-à-dire des *sacrilèges*. Lorsque la vie sociale n'est point agitée par des passions frénétiques, les simples fraternisations exigent, de même, des sacrifices : il ne peut y avoir de renoncement sans qu'il ne se traduise par quelque *profanation*. Aussi faut-il, dès que les fraternisations unissent des individus autres que des frères-nés, qu'elles se réalisent à partir d'une double transgression. On ne donne à un étranger barre sur soi qu'à condition de *commettre une faute* : le lien d'inféodation résultera de la faute qui *doit* être commise et du pardon que cette faute a *pour fin* d'obtenir.

Tel est le principe des fêtes *féodales* où le seigneur, qui invite à boire, prend soin de faire *éteindre les flambeaux*. — On nous en conte une (début du V<sup>e</sup> s. av. J.-C.) où *l'amphitryon* n'a point convoqué ses seuls agnats, mais aussi ses vassaux. Ses femmes, dans la nuit, se mêlent à eux. L'un d'eux ne résiste pas à la *tentation*. Il poursuit l'une des dames. Celle-ci, bien entendu, s'effarouche. Elle s'arrange pour *marquer* l'offenseur [ici, un détail rituel fait penser, non plus aux fêtes eskimo, mais à une fête tibétaine : la *marque* faite équivaut à une promesse de rendez-vous], puis elle dénonce la *faute*. Le seigneur aussitôt proclame : « *la pudeur d'une femme ne vaut pas la vie d'un brave* ». Il ordonne donc à *tous* les assistants de s'assimiler au délinquant et de *partager* (non pas le péché — l'histoire est contée à fins édifiantes — mais) *la marque* du péché. En conséquence de ce *pardon* — qui n'a point l'indiscrétion d'une mesure *individuelle*, car il se présente comme une *amnistie générale* — le vassal, dont on a *provoqué la faute* en l'invitant à une *profanation*, se reconnaît les obligations d'un *homme-lige* : la fraternisation inféodante est réalisée. Devenu l'homme du seigneur, le brave, pour sauver celle du maître, est tenu de risquer *sa vie* : s'y sentirait-il obligé si le maître ne s'était

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

pas arrangé pour trouver, d'abord, un moyen de lui donner *la vie* ? — Histoire remarquable, car elle est contée pour exalter, à titre de principe *régulier du gouvernement féodal, la clémence du Prince*. La *grâce amnistiante* a été, de tout temps, en Chine, la prérogative essentielle du Souverain. Elle tire son prestige des fêtes de fraternisation. Ces fêtes servent d'abord à purifier les fraternités en expulsant les péchés privés ; elles permettent encore, ouvertes aux vassaux et aux hôtes, de recruter les clientèles. L'expression chinoise qui suffit à les évoquer indique exactement la fonction qu'elles remplissent en régime féodal : ce sont les fêtes où l'on *retient les hôtes*.

Mais n'invite-t-on à y figurer que des époux et des épouses ? On nous dit que, dans ces fêtes, flambeaux éteints, « filles et garçons partagent les mêmes nattes et imbriquent leurs sandales ». Serait-ce que les garçons et les filles de la maison doivent prendre part aux cérémonies de « pardon » ?

« Ceux qui imbriquent leurs pieds », tel est le sobriquet infamant dont les ethnographes chinois affublent certains de leurs voisins du Sud, sous prétexte que, chez ces Barbares, la coutume, pour les garçons et les filles, est d'aller ensemble se baigner aux rivières : ils ajoutent que, dans ces débauches, non seulement les sexes se mêlent, mais encore les générations. — « Le cerf et son petit approchent de la même biche », disaient les ritualistes chinois à leurs compatriotes afin de faire honte à ceux qui voudraient se conduire comme des bêtes. [Les rites interdisaient, d'ailleurs, aux seigneurs de composer de « cerfs et de femmes » les cadeaux envoyés *en vue des fêtes hivernales* — mais ils ordonnaient que, dans les cadeaux envoyés *en vue de conclure un mariage*, figurent deux peaux de cerfs (animaux réputés pour leurs capacités sexuelles)]. Qu'une femme passe du père au fils, la grande noblesse, on l'a vu, y trouvait des avantages. Que père et fils aient fraternisé plus directement, cela arriva quand l'esprit militaire qui régna sous les Tsin, eut mis à la mode les réunions où (pères et fils) les hommes se mêlaient *nus* pour boire ensemble. [Les réunions de ce genre n'étaient point chose entièrement nouvelle : *si les rapports conjugaux comportent une tenue très habillée, la nudité était de règle dans les fêtes aux flambeaux*]. — Que pères et fils, d'autre part, aient fraternisé, indirectement, par l'intermédiaire des filles de la maison — ou, plutôt, qu'ils aient rivalisé en mêlant à



## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

L'orgie des agnates de deux générations consécutives — cela paraît avoir été chose courante sous les Han (aux environs de l'ère chrétienne) dans les familles princières. Parmi les plus anciennes peintures décoratives que l'histoire mentionne, figurent des plafonds ornés de nudités obscènes : ils couvraient les salons où le prince « invitait à boire ses oncles (*tchou fou*) et ses sœurs pour que, renversés en arrière et regardant en l'air, ils aient le spectacle de ces tableaux ». Nous connaissons ces détails grâce à des procès montrant que la plupart des princes Han furent accusés de coucher avec leurs sœurs — nées parfois, dit-on, non seulement du même père, mais de la même mère. On voit aussi qu'ils ne refusaient point de les partager avec leurs oncles — et là fut sans doute la faute qui les perdit : si un procès la transforma en un scandale éclatant, c'est que ces princes, parce qu'ils cherchaient à se constituer de solides clientèles, furent soupçonnés de vouloir se révolter. — De même, sous les Tsin, dans les familles princières, des beuveries réunissaient et de jour et de nuit, sans distinction de sexes ni de générations, agnats et agnates des cinq degrés de proximité. — A ces débauches, où la nudité est de règle, on nous conte que certains princes Han ajoutaient le spectacle d'accouplements bestiaux ; ils obligeaient, entre autres jeux, leurs femmes à s'unir avec des béliers ou des chiens : perfectionnement forcené du thème — fort ancien — des travestis et des déguisements animaux. — A l'époque féodale, beuveries et danses nues se complétaient par des figurations de danses animales, danses des chiens ou des singes (animaux réputés obscènes à l'égal des cerfs et des béliers). On flétrissait en appelant « le bélier sans corne » celui qui se montrait impuissant à supporter, comme il se doit, la boisson ; c'étaient les femmes qui étaient chargées de faire boire. Le *Li ki*, déplorant, avec la vogue des histrions, celle des ballets où l'on imitait les jeux des singes et des chiens, affirme qu'à leur occasion on pouvait voir « *mêlés filles et garçons, et confondus pères et fils* ».

Aux danses animales et aux beuveries nues de l'antique fête aux flambeaux, les potentats ont ajouté les magies ambitieuses qu'inspire l'esprit d'aventure. Leurs orgies ont pris une allure licencieuse et un air de bravades. C'est faire montre d'une démesure haïssable qu'employer à des scandales quotidiens et forcenés — alors qu'elles devraient à l'ordinaire demeurer furtives et ne s'accomplir rituellement que pour des « pardons » solennels — les diverses pratiques compensatrices de l'exogamie. Leurs utilisations dans la morale des héros font apparaître leur intérêt normal. Tout en servant à compenser les bénéfiques (ou les

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

manque à gagner) qui peuvent, pour les différentes générations d'agnats, résulter de l'application d'une convention générale imposant d'exporter les filles à chaque génération, ces pratiques servent, en premier lieu, à compenser, au profit de l'ensemble du groupe, cette exportation obligatoire.

Ne céder aucun fils, céder toutes les filles, cette convention initiale du jeu sous-entend, d'une part, que l'obligation de n'instituer *que des* proches se double de l'obligation de n'épouser *aucune* proche, et, d'autre part, que l'interdiction d'adopter *aucun* fils a pour complément l'interdiction de ne conserver, sans la marier, *aucune* fille. Aussi absolue, en principe, que la règle exogamique, est, en effet, la règle imposant à tout chef de famille de marier, avant un certain âge, toute fille née, *libre* ou *serve*, dans sa maison. Les lois impériales n'ont jamais cessé de sanctionner cette obligation. Les rites anciens exigeaient que les mariages fussent conclus non pas seulement avant tel âge, mais entre *des conjoints de tel âge*. Lorsqu'on était appelé soit à fournir un lot de femmes, soit à le remplacer, on devait employer une formule rituelle indiquant la *génération* des filles dont on disposait et, *dans chaque génération*, le *nombre* des filles disponibles. On voit qu'à l'horreur des unions endogames se lie celle des unions disproportionnées et obliques. La règle du mariage entre promotions équivalentes et générations parallèles ne peut être détachée sans arbitraire de la règle exogamique, ni celle-ci de l'obligation imposée à chaque groupe de se considérer comme *comptable*, vis-à-vis des groupes alliés, du total de ses disponibilités matrimoniales. Nous le vérifions à nouveau : l'exogamie n'est que l'un des aspects d'une convention générale de jeu. Et, nous allons le constater, l'utilisation indiscrete des pratiques compensatrices de l'exogamie inspire moins de sévérité que les indiscretions abusives à l'égard de cette partie essentielle de la convention : ne point retirer *arrogamment* du jeu une trop grande part de ce qu'on y doit risquer.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

De tous les potentats féodaux qui, pour accroître leur liberté de manœuvre, utilisèrent le plus indiscrètement les pratiques compensatrices correspondant à chacun des détails de la convention de jeu, le plus célèbre — et le plus respecté — est le duc Houan de Ts'i. On a vu que, pour se fournir d'épouses, il *accaparait* de toutes parts. Mais, s'il voulait recevoir des *gages* du plus grand nombre d'alliés possible, il se refusait, quant à lui, à fournir des *gages*. On lui reproche moins d'avoir démesurément accru le trésor de femmes introduites dans son harem que de s'être refusé à vider le trésor de filles renfermées dans son gynécée. Mais, fait plus remarquable encore, si l'histoire lui reproche de s'être montré libidineux, non seulement en ayant douze épouses qu'il traitait comme des princesses, mais encore sept tantes ou sœurs qu'il traitait comme des épouses, — accusations de gravité équivalente —, les moralistes, quand ils envisagent la conduite du duc à l'égard des filles de sa race, *lui reprochent de s'être refusé à donner ces filles en mariage, bien plus que de « s'être conduit malproprement » à l'intérieur de son gynécée.* L'*inceste* SECRET (même lorsque, comme dans ce cas, il démontre une libidinosité excessive) est présenté comme une faute du même ordre que le *manque* PUBLIC *de tenue* à l'égard d'une épouse (faute également reprochée au duc Houan et en termes aussi durs) : nous verrons bientôt qu'il s'agit, en effet, de deux manquements *symétriques* à la règle de la *séparation des sexes*. Notons que Houan de Ts'i ne s'écartait pas plus des sœurs de son père que de ses propres sœurs ; même l'*inceste oblique* (qui, tant qu'il demeure affaire privée, n'a qu'une valeur de pratique compensatrice sans retentissement) ne mérite point la réprobation que suscite une violation *véritable* de l'exogamie. Le véritable crime est de priver les alliés d'une trop grande partie de la créance d'ensemble qu'ils possèdent sur la portion de la richesse domestique destinée, par la convention initiale du jeu, à être exportée.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Ce serait une erreur grave que de *confondre exogamie et horreur de l'inceste*. Houan de Ts'i se vit tancer parce qu'il fut trop ostensiblement et trop abondamment incestueux — et, surtout, parce qu'il eut l'indiscrétion de coucher avec des agnates de la génération de son père. D'autres princes, à Ts'i et ailleurs, couchèrent (comme les princes Han) avec leurs sœurs : l'histoire les dénonce parce que leurs incestes étaient *adultérins* — et, pis encore, *faisaient scandale*. Le scandale est patent lorsque le frère vient vivre en tiers dans le ménage de sa sœur. Confucius, cependant, ne se refusa point à rendre visite à une femme qui se partageait ainsi. Et le peuple, pour unique sanction, se bornait à chaussonner ses maîtres en traitant la femme et les hommes de truie et de porcs. Les historiens affectent plus d'indignation pour un autre scandale : celui auquel l'inceste adultérin donne lieu lorsque la femme rend de trop fréquentes visites à son frère et se fait suivre par son mari. Les deux cas diffèrent en ceci : dans l'un, la sœur profite au frère qui tend à s'inféoder le mari ; dans l'autre, l'épouse profite au mari qui cherche à s'inféoder le frère de sa femme. Dans le thème des *beaux-frères inféodés ou quasi annexés*, le sens de l'annexion importe à l'opinion : tant qu'il reste apparent que la femme demeure *exportée*, la convention de jeu semble moins gravement atteinte. Aussi les rites réglementent-ils sévèrement les *retours* des épouses dans leur famille natale, mais ils reconnaissent qu'on ne peut les proscrire absolument. Si les visites d'une épouse aux siens sont mal vues de nos jours, c'est, paraît-il, parce que les femmes ne s'en vont point voir leurs parents les mains vides. Dans les usages féodaux, la fidélité des épouses à leurs pères et à leurs frères est attestée par de nombreux traits. On s'aventure même à dire (tant la piété filiale paraît être un devoir premier) qu'une femme ne peut hésiter quand il s'agit de trahir son père ou son mari : « on peut changer de mari et non de père ». Ici encore, l'autorité paternelle l'a emporté sur les liens de fraternité : les plus anciennes poésies

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

chinoises montrent que les femmes mal mariées voyaient en leurs frères leurs véritables protecteurs. Interdits par les moralistes lorsqu'ils n'ont pas pour objet d'apporter aux *ascendants* un tribut de respects, les retours des femmes auprès des leurs avaient pour raison d'être la nécessité d'acquiescer, par diverses prestations ou services, la protection, pour elles-mêmes, de ceux à qui les liaient des relations fraternelles, et, pour leurs enfants, de ceux qu'il fallait engager à remplir à leur égard leur rôle d'oncles maternels (*kieou*) : on verra que les femmes attendaient de leurs frères qu'ils donnassent à leurs fils *leurs* épouses, et à elles-mêmes *leurs* brus. En fait, les visites de retour n'ont jamais été interdites, sauf, dans les temps modernes, — exception significative, — pendant les fêtes de fin d'année, et cependant — exception plus significative encore, ce n'est point dans la maison du mari que les nouvelles épousées ont la permission de « voir les lanternes » — tant qu'elles n'ont pas *trois ans* de mariage.

Le mariage n'est *définitif* qu'au bout de la *troisième* année. Les rites nobles ont conservé pour le gendre la *double* obligation d'aller chercher la femme dans sa maison natale et de revenir, au bout de *trois* mois, apporter à ses beaux-parents un tribut de respects, lequel équivaut à une prise de congé. De vieux poèmes nous montrent des maris travaillant les champs de leurs *beaux-frères*. Les maris annexés à titre de *gendres* sont, de nos jours encore, nombreux en Chine. L'annexion définitive ne fait que prolonger une période d'épreuve dont il y a des raisons de croire (trois vaut le total) qu'elle durait, comme la plupart des stages, *trois ans*. La situation des stagiaires est ambiguë, si bien que le stage, même s'il n'est point redoublé, peut présenter un *double* aspect. Peu importe de décider si le mari stagiaire subissait, auprès de ses alliés, une épreuve du type du *fosterage* qui le ferait apparaître sous l'aspect d'un *prétendu* méritant d'*avance* sa promesse, ou s'il subissait l'épreuve à titre de *gendre* et pour gagner *après coup* sa femme. L'essentiel est de noter que, si la convention du jeu

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

suppose le succès du stagiaire et l'*exportation* de l'épouse, la partie qui se jouait alors offrait la possibilité, pour un joueur riche de chances de gains, d'annexer à jamais un gendre malchanceux. Telle devait être la fin de la partie dans le cas des familles démunies en fils et fortunées en biens. Dans ce cas, la pratique compensatrice obtient tout naturellement un crédit presque analogue à celui de la règle qu'elle compense : le droit impérial a reconnu l'usage, sous la double condition que le *gendre annexé* ne serait point un *fils unique* et que son annexion ne dispenserait point le beau-père du devoir d'*instituer un fils*. Même ainsi réglementée, l'annexion d'un gendre permet, contrairement à l'esprit de la règle exogamique, de ne point se séparer d'une fille en l'exportant à titre d'épouse ; mais elle ne permet point de tourner l'interdiction d'adopter un fils. Le principe est maintenu que les noms sont indélébiles, étanches les groupements culturels et *incumulables deux héritages*. Or, fait à noter, le Fondateur de la Chine impériale se donna pour mission d'en finir avec le régime de compétitions qui caractérisait le monde féodal ; il professa énergiquement la thèse que ses sujets n'abandonneraient sous aucun prétexte leurs patrimoines ; ainsi poursuivit-il, avec la même vigueur, les commerçants, les vagabonds et les maris-gendres. Il y a donc lieu de croire que les *parties* jouées à l'occasion du stage matrimonial se terminaient souvent par l'annexion du gendre. A cette occasion encore, la pratique compensatrice fournissait aux ambitieux avides d'accaparer le moyen de tourner la règle et d'accroître leurs clientèles en ajoutant aux fils, qu'ils gardaient, les gendres que leurs filles *retenaient à titre d'hôtes*. Les exemples ne manquent pas, en effet, de filles de sang princier données, en *mariage temporaire*, à des hôtes dont elles étaient chargées de « fixer le cœur ». Il leur arrivait (parfois après une première expérience) d'y réussir et même si le mari parvenait à ramener la femme dans son propre domaine, il gardait, vis-à-vis de l'allié qui l'avait fournie, une attitude de vassal. Il arrivait

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

encore que, soustraite à l'exportation, la fille restât auprès des siens et que le gendre servît, de tout son talent, le groupe qui l'avait annexé. — Par une rencontre suggestive, c'est à l'un de ces maris-gendres (*hôte* de la maison princière de Ts'i) que nous devons la description la plus directe des fêtes où l'on fraternisait, flambeaux éteints, en partageant, pour les mieux expulser, les péchés : chez les rustres comme chez les nobles, les garçons et les filles participaient, partageant les mêmes nattes, au rituel du « Pardon », mais (précise ce gendre princier) c'était le maître de maison qui, chez les grands, choisissait parmi les invités, ceux qu'il fallait *retenir à titre d'hôtes*.

Les héros de la démesure arrivent à grossir leur « nom » en conduisant leur partie sans nier le moins du monde les conventions fondamentales du jeu : ils se bornent à utiliser, sans discrétion ni peur des risques, toutes les pratiques compensatrices possibles. Tous les procédés de fraternisation dont l'antique fête aux flambeaux signalait l'efficace, ils les ont employés pour tourner la règle interdisant aux fils de famille de se lier à la vie à la mort. Ils ont fait mieux. Ces fêtes enseignaient des procédures (rites de préunion ou rites de retour) compensant les cessions de sœurs et de filles comme les appropriations d'épouses. Ils en ont tiré l'un des grands thèmes tactiques de la diplomatie féodale. Les joutes diplomatiques s'engagent par un *présent insidieux* : c'est le plus souvent un don de femmes. En cédant à un rival une épouse qu'on a su s'attacher ou une sœur dont on s'arrange pour rester le protecteur, on affecte de pacifier la vendetta et de faire amitié, mais on vise à s'inféoder celui que l'on traite en co-époux ou celui dont on fait son beau-frère ; la femme joue le rôle d'un agent double et l'on fait jouer, plus perfidement, à la sœur, quand on la cède sans la donner entièrement, le rôle d'un appeau. Le joueur féodal cherche à *terminer* la partie — et l'Histoire montre qu'il y réussit quelquefois en inféodant le co-époux ou en annexant le beau-

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

frère et son domaine. A côté des pratiques qui compensent l'obligation d'exogamie, il y en a qui, par surcroît, compensent celle du *parallélisme*. Il arrive qu'un frère profite de la sœur qu'il continue de protéger pour *annexer un beau-frère* ; un père peut profiter d'une fille pour *annexer un gendre*. Non seulement il augmente ainsi sa clientèle, il augmente encore son pouvoir : il est désormais maître d'opposer ce gendre à ses fils. Il peut alors tenter de libérer la génération qu'il régent de tous les droits de contre-partie qui permettent aux fils de tenir en balance les privilèges paternels : l'un des thèmes que l'on trouve à l'origine du développement des institutions patriarcales et des droits quasi-monarchiques des pères est précisément le thème du *gendre institué héritier* au détriment des fils. Telle est la pratique contre laquelle les rites et les lois ont cherché à protéger, avec les droits des fils, les droits communautaires qui régissent l'ordre domestique. Mais annexer un beau-frère et, pis encore, un gendre, c'est tendre à annexer un groupe associé. Ce peut être aussi, quand, par violation de la règle exogamique, le gendre annexé est (comme il arrive) un proche, tendre à réduire une lignée mineure au rang de groupe inféodé. *Le développement des institutions agnatiques et du droit patriarcal s'est opéré au détriment d'un régime équilibré de droits répartis entre générations et groupes rivaux*. L'exogamie n'est que l'une des conventions du jeu visant à perpétuer les parties jouées non pour détruire, mais pour *animer ce régime d'équilibre* : pas plus que les autres règles conventionnelles, l'exogamie ne peut s'expliquer à partir d'une représentation *fermée* de la proximité et d'une conception *unilatérale* de la filiation.



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

### 4. Régime d'équilibre entre les générations et les « voisinages »

@

Le « nom » n'est qu'une enseigne médiocre de l'exogamie. Ni les compétitions forcenées entre « noms », ni la prétention des dynasties agnatiques à une indépendance absolue ne sont des faits premiers. Aussi bien le « nom » exprime-t-il tout autre chose que la simple consubstantialité.

*Essence et terroir.* — La consubstantialité *paraît* avoir pour emblème le « nom » (de même que l'exogamie *paraît* l'avoir pour enseigne), parce que la vulgarisation du culte des Ancêtres a conduit à formuler les principes du droit domestique en des termes d'abord valables pour la seule noblesse. Le crédit dont ont joui les institutions nobles signale l'importance acquise par des groupements que caractérisaient un genre de vie urbain et militaire ainsi qu'une morale de l'honneur et du prestige (*tö*). Par cette morale se manifeste la vogue de pratiques qui, dans d'autres milieux, présentent un intérêt secondaire, mais non point négligeable : elles correspondent à un élément de jeu — le jeu qui doit être laissé pour que puisse fonctionner tout système de cohésion sociale. Le fond institutionnel du système de cohésion propre à la société chinoise a continué de conserver, avec tout le crédit d'un idéal, une autorité effective sur le peuple des campagnes — autorité plus ou moins forte selon que demeurait plus ou moins intime l'endosmose existant (depuis des siècles dont nous ne pouvons compter le nombre) entre paysans et nobles, citadins et ruraux. Mais (si stable ou puissant que soit resté ce fond d'institutions et cet idéal d'équilibre), de la morale de l'honneur est sorti, durablement établi, le prestige du « nom ».

Le « nom » n'a d'abord été qu'une enseigne de noblesse. Aussi

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

bien, ne conservait-il son pouvoir d'anoblissement que transmis dans une lignée de premiers-nés. Héritage de prestige (*tö*), le « nom » s'éténue en passant aux cadets et aux lignées mineures : une lignée mineure finit par se confondre dans la masse que forme la clientèle, à moins que, ayant la chance de gagner un lot d'honneurs qui soit à elle, elle n'arrive, du même coup, à se faire un « nom ». Seul un fils principal reçoit, avec l'héritage des *sacra*, un « nom » intact. Les *sacra* forment un trésor indivisible : c'est un lot singulier d'honneurs et de pouvoirs qui doit passer à un dépositaire unique — et qui ne peut provenir que d'un unique dépositaire. Aussi le fils ne peut-il recevoir, avec les *sacra*, que le seul « nom » du père. Si le « nom » ne se transmettait point de façon unilatérale, si l'on *cumulait* les noms du père et de la mère, cela équivaldrait à une confusion de *sacra*, à une contamination d'honneurs. Sous le règne du « nom » et lorsqu'il correspond à un lot *singularisé* de prestige (*tö*), il faut que, des deux parents, l'un voit en lui-même la fin de son « nom » : la femme chinoise qui, pour se marier, abandonne les siens, en emporte le *sing*, mais non pas le pouvoir de le faire survivre. A l'opposé de la devise qui se partage, sans que se pose aucun problème de transmission, le « nom » se transmet : il se transmet par les seuls mâles, car il est un signe de noblesse, de prestige religieux, de gloire militaire.

Ni l'organisation hiérarchisée des groupements culturels, ni la transmission des *sacra* et vertus de la race par primogéniture, ni leur héritage par voie unique, ni la « filiation agnatique », ni le « nom » ne peuvent être considérés comme les éléments les plus représentatifs de l'organisation chinoise. Le « nom » n'est qu'une étiquette supplémentaire, une enseigne neuve correspondant à une représentation nouvelle de la consubstantialité. Le mot « *tö* » (pouvoir, vertu, essence) note la gloire, la puissance, le prestige, tels qu'ils s'expriment dans le « nom » d'une race de chefs ; il note aussi, il *note d'abord*, l'essence commune à tous ceux qui vivent du même terroir et

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

mangent la même cuisine. Avant d'être assimilée à la gloire héritée (sans véritable partage) d'une lignée plus ou moins longue d'aïeux, avant d'être confirmée (grâce à des dosages protocolaires) par les communions du culte ancestral, l'essence, bien indivis, résultait de la symbiose d'un groupe humain et de son terroir.

Tel est le principe qui, même sous le signe du « nom », préside au culte des aïeux. De même que les corps des défunts sont dus à la terre natale et que laisser dérober leurs os serait laisser s'enfuir la fortune de la terre, de même la nourriture des ancêtres doit provenir des champs que les leurs cultivent après eux et avec leur aide. Et, de même, dans le trésor des édifices cultuels, nul objet qui proviendrait d'un autre héritage de *sacra*, ne peut entrer sans qu'on ait le sentiment d'une profanation. La gloire véritable est celle qu'à l'exemple des anciens, on tire d'une adhérence à la terre des aïeux. *Immuable, le groupe agnatique subsiste, attaché à des biens immobiliers et à un trésor immobilisable* : groupe clos d'êtres et de choses qui s'appartiennent indivisément. Nulle aliénation, nulle acquisition ne peut l'accroître en rien ou en rien le diminuer. Tout accroissement, toute diminution semblent relever d'œuvres magiques. Les espoirs religieux de pérennité s'accompagnent de la représentation d'une somme *immuable* de substance. Une métaphore curieuse montre que rien ne semble se perdre de cette substance, même lorsque le groupe, unanime, décide d'évincer (*tch'ou*) un de ses membres. Quand le groupe se résout à une expulsion, il ne tranche rien *dans sa chair* : il déclare que l'excommunié « cesse de compter pour *une dent (pou tch'e)* ». C'est qu'on se représente le groupe festoyant (ceux de la rangée *mou* faisant face à ceux de la rangée *tchao*), comme une bouche avec sa double mâchoire : « *tchao yu tchao tch'e, mou yu mou tch'e* : les *tchao* s'endentent avec les *tchao*, les *mou* s'endentent avec les *mou* ». On cesse d'adhérer au corps familial, lorsque, retranché des agapes domestiques, on n'y prend plus

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

place d'après sa *rangée* (*tchao* ou *mou*) et d'après son *rang de promotion*, ce qu'on exprime en disant : « d'après ses dents (*yi tch'e*), ou : en tant que dent ». Tant qu'il n'est point retranché du groupe, tout individu, selon sa génération et la date de sa naissance, ne compte que comme l'une des dents de la double mâchoire employée à broyer la nourriture qui donne à la famille son essence spécifique.

La même idée de la consubstantialité se retrouve dans les préceptes rituels qui ordonnent l'exogamie. Les rites, à côté du lien du « nom », n'oublent pas de mentionner le lien de la nourriture. Seuls ne peuvent s'unir par mariage ceux qui demeurent des commensaux. Même lorsqu'on insiste sur l'exogamie de « nom », on prend soin de noter que la communauté d'essence signalée par le « nom » résulte d'une communauté de terroir. Deux frères, même nés du même père et de la même mère, possèdent des essences (*tö*) différentes s'ils n'ont point grandi (m. à m. : s'ils n'ont point « parfait » leur être) sur le même domaine. *L'exogamie de « nom » recouvre une exogamie de terroir*. Ainsi s'explique le fait, d'abord surprenant, qu'on voit les ritualistes présenter l'exogamie comme une règle imposée à tous, rustres comme nobles, et que, cependant, ritualistes anciens et érudits modernes s'accordent pour soutenir que les rustres n'avaient pas plus droit à célébrer un culte des ancêtres qu'à porter un « nom » de famille (*sing*). « *Ming* » et Temple ancestral, sont des marques de noblesse : ceci n'implique point, comme voudraient le faire croire les érudits chinois, que les gens du peuple (*tchou jen*) n'aient rien possédé qui ressemblât ni à un culte glorifiant de façon globale les puissances indivises du sol et la masse anonyme d'aïeux mêlés à la terre, ni à quelque emblème évoquant l'essence qui singularisait tout ensemble leur vertu et celle de leur sol. Le fait significatif, cependant, est que le sentiment le plus puissant auquel donnait naissance la pratique de l'exogamie, était, chez les femmes, le sentiment d'une expatriation. Les chansons anciennes l'expriment par un vers-

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

formule : « Toute fille qui se marie — laisse au loin frères et parents. » Les rites et les lois conservent le souvenir de l'équivalence ancienne entre « exogamie » et « expatriation ». Les *rites* nobles (comme les usages populaires) exigent que la fiancée soit transportée en voiture dans la maison du mari. La pompe nuptiale est restée, pour la *loi*, l'élément essentiel de preuve qu'il y a eu *mariage* et non pas simplement rapprochement sexuel sans valeur juridique.

L'exogamie et la consubstantialité ne sont liées au « nom » que lorsque sont en cause des milieux pour lesquels, en raison de la puissance des individus et des groupes, il y a possibilité de relations lointaines. Fait remarquable : même pour les nobles et les seigneurs dont le « nom » avait un grand retentissement (car leurs systèmes d'alliances s'étendaient au loin), on employait, quand il s'agissait de désigner les groupes de même « nom » et ceux de « noms » différents, des expressions qui ne paraissent convenir que dans le cas d'étroites communautés locales. On appelait « cadets ou aînés » (= frères) tous les membres, si lointains fussent-ils, des familles de même « nom » ; on appelait « Beaux-pères » ou « Gendres », tous les membres des familles de « noms » différents. Bien plus, on imaginait toutes les règles de ce qu'on pourrait appeler le « droit international public », sous l'aspect des simples règles qui commandent les rapports entre alliés par mariage (*houen yin*). — Ces règles, rituellement commandées par un idéal d'équilibre, — vendettas réglées ou prestations alternatives — sont celles qui présidaient aux commerces habituels liant un petit nombre de groupes voisins réunis en une communauté rustique. C'est pour de pareils milieux que vaut pleinement la formule chinoise dans laquelle les ritualistes voient le principe de l'exogamie, savoir la séparation des sexes.

@

*La séparation des sexes.* — Quand ils prescrivent la séparation des sexes, les ritualistes n'entendent pas seulement prescrire des règles

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

de tenue. Ils voient dans ce précepte le principe *premier* de l'ordre social — ce qui ne les empêche point de lui donner un sens très précis. La séparation des sexes (*nan niu tche pie*), c'est, *d'abord*, la séparation obligatoire des filles (*niou*) et des garçons (*nan*) — c'est-à-dire des Frères et des Sœurs. Dès la naissance, garçons et filles sont préparés à des *rôles* et à des *destinées* inverses. Toute l'éducation est commandée par l'idée que les garçons devront demeurer dans la famille, et les filles en sortir. A ces destinations opposées garçons et filles se préparent d'une manière qui n'est paradoxale qu'en apparence. Vouées à l'exportation, les filles n'abandonnent les leurs que pour se marier. Les garçons, au contraire, se préparent, en sortant de la maison, au rôle de continuateurs de leur lignée. Les Filles font près des Mères leur éducation. Les Pères ne peuvent point faire l'éducation des Fils. Tout un ensemble de préceptes, positifs et négatifs, montrent qu'autrefois les jeunes Chinois étaient soumis au « *fosterage* ». La majorité, pour les garçons comme pour les filles, a d'abord coïncidé avec la puberté et les fiançailles. Le développement des institutions militaires a fait retarder, dans le cas des garçons, l'âge de la majorité, et repousser plus loin encore celui du mariage. Il y a, d'ailleurs, des raisons de croire qu'entre le moment des fiançailles et celui du mariage s'étendait une période où les filles vivaient entre filles, et les garçons entre garçons. Pour ces derniers, tout au moins, un temps de leur vie dévoué au *compagnonnage* (et, chez les nobles, au *compagnonnage militaire*) complétait le « *fosterage* » ou s'imbriquait avec lui. La règle est que la procédure affilant le « Fils » au « Père » se termine — et c'est alors que le « Fils » reçoit une demeure et *s'implante* sur le sol domestique — au moment où, se mariant, il *importe* une femme : le « Père » a un « Fils » quand la « Mère » a une « Bru ». Quand le « Fils », amenant une « Bru », revient parmi les siens, la « Fille » quitte les siens, emmenée par le « Gendre ». Le *chassé-croisé* qu'impose, convention initiale du jeu, la

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

règle de l'exportation des filles, est précédé par un *chassé-croisé* en sens inverse (pratique compensatrice essentielle à laquelle se rattachent de multiples pratiques compensatrices de détail) : les garçons sortent de la maison quand leurs sœurs y demeurent ; les filles partent de la maison quand leurs frères y reviennent.

Le double mouvement de *chassé-croisé* qui maintient à distance les frères et les sœurs, est, naturellement, justifié par des raisons de moralité. — Le fait surprendra peut-être ceux qui ont soutenu que l'exogamie s'explique à partir de l'horreur de l'inceste et l'horreur de l'inceste en raison du manque d'attrait sexuel qui résulterait soit des liens du sang, soit de la cohabitation enfantine : l'idée chinoise est que, comme l'exogamie, la séparation des frères et des sœurs a pour justification l'attrait sexuel *excessif* qui pousse les uns vers les autres ceux qui ont « *même essence (tò), même cœur, mêmes inclinations* ».

Nous possédons sur ce point un document significatif. Un prince de Tsin, gravement malade, dut se résigner à consulter à la fois un sage et un médecin. Tous deux prononcèrent de beaux discours. Ils s'accordèrent pour diagnostiquer que la maladie provenait des *excès* sexuels du prince. Le médecin insista sur le fait que le mauvais état de santé n'était dû ni à quelque mauvais sort, ni à une mauvaise nourriture : il n'y avait ni perturbation, ni insuffisance de substance. Mais il y avait, par manque de *retenue* sexuelle, déperdition de substance (ou, plus exactement, déperdition des parts masculines de la substance). Le sage fut plus précis. Il déclara avoir entendu dire qu'on ne doit point admettre dans son harem des femmes de même « nom », sous peine, d'abord, que « la descendance ne se multiplie point », mais, surtout, parce que, en ce cas « l'attrait, *dès le début*, est extrême : la maladie doit en résulter ». Parmi les épouses du prince de Tsin, il y en avait quatre qui portaient le même nom que lui : rien d'étonnant si le prince se mourait.

On aurait tort de tenir pour paroles de circonstance ou propos de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

fantaisie les avis conformes du sage et du médecin. Le premier est un politique célèbre pour son esprit positif, qui ne croyait même pas aux revenants et qui ne se conformait aux rites que pour ne point désobliger l'opinion. Quant au second, il y a tout lieu de croire qu'il était, par profession, fort instruit en matière d'hygiène sexuelle : c'est l'une des techniques qui semble, de tout temps, avoir le plus préoccupé les Chinois, riches ou pauvres. Les Empereurs Han conservaient dans leur Bibliothèque des ouvrages où ils pouvaient apprendre les différents secrets qui permettent à un homme d'avoir une belle descendance — sans rien perdre de sa substance et, même, en la paraisant. Nul doute que, sinon les ouvrages, les pratiques ne fussent anciennes. Il faut donc croire que le sage et le médecin, lorsqu'ils déclaraient pernicieux, pour un homme, les contacts sexuels avec des femmes de même essence et de même « nom », fondaient leurs dires sur un vieil empirisme.

Dans la phrase qui condamne, en les déclarant les moins hygiéniques de toutes, les unions que nous nommons incestueuses, une expression est à retenir : un homme ruine sa santé avec des femmes qui ont même essence [c'est-à-dire (comme on l'affirme d'autre part) même cœur et mêmes *inclinations* que lui], parce que, en ce cas, « l'attrait, *dès le début*, est extrême ». Or, d'une part, lorsque les chansons d'amour exaltent le bonheur des époux, c'est en disant qu'il existe entre eux « une entente *fraternelle* ». [Je suis obligé de traduire abstraitement l'expression chinoise « *jou hiong jou ti* » m. à m. « comme (frère) aîné, comme (frère) cadet », le mot « *ti* » pouvant se dire aussi bien d'un cadet ou d'une cadette.] Mais, inversement, l'une des caractéristiques de la vie conjugale à *ses débuts*, tant chez les Chinois que chez leurs voisins Barbares, est l'extrême difficulté du rapprochement entre époux (liés par une union exogame). Il ne faut pas moins de trois ans pour que le mariage soit définitif, tant chez ces Barbares que chez les anciens Chinois, et, chez ces derniers, il arrivait



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

qu'un mari n'obtînt de sa femme son premier sourire qu'au bout de trois ans. Pendant trois ans, chez les Barbares, la nouvelle mariée (qui jouit d'une entière liberté sexuelle), mène une vie de jeune fille : on nous dit que ses frères se montrent alors extrêmement jaloux. En Chine, dans les chansons du type de *la mal mariée*, l'épouse, qui ne peut se vanter de s'entendre avec son mari comme avec un frère, s'écrie, de façon curieuse : « mes frères ne le sauront pas : ils s'en riraient et moqueraient ». Apparemment, le savoir des empiriques et des sages, même quand ils l'exprimaient en termes métaphysiques, tenait compte de faits d'expérience. Le manque de retenue qui rend pernicieux (du moins pour les mâles) les rapports sexuels dès qu'il n'y a point *mariage* (exogame), tient au fait que les sentiments de pudeur ne naissent guère qu'entre ceux en qui s'opposent deux honneurs domestiques.

Du bien-fondé de cette formule, *les règles qui, parallèlement à la séparation des garçons et des filles, imposent la séparation des maris et des femmes (fou fou tche pie)*, nous fournissent des preuves directes. La nudité (qui est la tenue de rigueur dans les anciennes fêtes aux flambeaux où se partagent et s'effacent les péchés *privés*) apparaît comme le pire scandale qui puisse souiller la vie *conjugale*. Si deux conjoints régulièrement et exogamiquement unis prennent leur bain ensemble, c'est là, de tous les crimes, le plus inexpiable : il mérite, dit-on, la perdition totale qui attend les plus sinistres héros de la démesure. L'épouse ne doit approcher de l'époux que cérémonieusement vêtue, coiffée, chaussée. Les rituels abondent en détails sur la tenue et la discrétion qu'exigent les coïts conjugaux, et ils nous apprennent que l'apprentissage de la « tenue conjugale » était l'une des quatre matières de l'enseignement que les Mères et les duègnes étaient chargées de donner pendant le stage où se préparait l'initiation des filles. Les rituels indiquent encore tout un code de restrictions de temps et de lieux qui semblent destinées à espacer et à

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

rendre brefs, à limiter, à dater, à situer impérativement, les contacts du mari et de ses diverses épouses. Cette réglementation, nous dit-on, a pour fin d'« endiguer » tout penchant à la débauche : là encore, il *paraît* s'agir d'un système de précautions protégeant le mari. La même interprétation sert aussi à justifier les règles de la polygynie sororale. Elles imposent un mariage unique, une alliance unique, pour défendre le mari des tentatives de séduction qu'oseraient risquer des femmes venues de milieux différents et pourvues d'attraits divers. — Cette préoccupation est forte au point de motiver des jugements surprenants au premier abord. Un prince prend femmes, abusivement, dans une famille de même « nom ». Selon l'usage, des lots de femmes complémentaires lui sont fournis par d'autres maisons seigneuriales. Or, l'un de ces lots provient d'une famille ne portant point *le même* « nom » *que celle* dont provient le lot principal. Les ritualistes ne retiennent que ce fait et le blâment — sans retenir le fait que, par là, *un supplément d'inceste* était évité au mari. Ils nous permettent ainsi de vérifier, une fois de plus, que l'obligation exogamique n'est que l'une des règles qui président au mariage, qu'elle n'est même pas sentie comme la plus importante de ces règles, et qu'enfin *l'exogamie est tout autre chose que l'horreur de l'inceste*.

Mais les préjugés masculins et les préjugés agnatiques des interprètes ne doivent pas nous en imposer. S'il y a un cérémonial et un protocole pour régler les rapports conjugaux, ce n'est point uniquement en raison des privilèges et de la noblesse du mari. Non seulement ce dernier est strictement tenu à remplir son devoir conjugal et tenu à le remplir *protocolairement*, eu égard aux différences de noblesse des femmes qui composent son lot (ou ses lots) d'épouses, mais encore il est tenu à le remplir *cérémonieusement*, car toute épouse *importée* a droit à être traitée *avec cérémonie*. Quand un mari avait le cœur d'oublier les égards dus (non pas aux femmes, mais) aux épouses, l'épouse n'oubliait pas, sitôt

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

qu'on lui avait manqué, de proclamer que sa famille était bien l'égale de la famille du mari. De nos jours encore, et davantage même, peut-être, à la campagne qu'à la ville, les vendettas les plus violentes naissent des querelles que les femmes soutiennent contre leurs époux et que leurs parents embrassent aussitôt *pour faire valoir l'honneur domestique*. Seuls s'unissent par mariage des groupes entre lesquels la vendetta est permise. Entre les conjoints qu'unit le mariage, persiste une attitude de rivalité et de vendetta. Le mot qui sert à désigner un couple en état de mariage sert aussi à désigner un couple de rivaux en posture de vendetta. Le mariage qui met fin aux vendettas entre groupes, inaugure, pour le couple qu'il unit, une longue période de rivalités. Ces rivalités, le cérémonial permet, dans l'état de *mariage* comme dans l'état de *vendetta*, de les rendre *courtoises* — mais en même temps *sournoises*. Tous les actes, *dès qu'ils prennent un caractère cérémoniel*, donnent l'occasion de commettre des fautes, d'épier des fautes, de provoquer des fautes — et de les punir ou, mieux encore, de les pardonner —. Provoquer une faute de l'adversaire et l'obliger à l'expier, c'est prendre barre sur lui, mais c'est encore mieux prendre barre que commettre soi-même une faute et éviter de l'expier. On comprend pourquoi les Mères enseignaient aux filles en instance d'épousailles l'art de la tenue, pourquoi aussi le mariage était, sans doute, précédé d'une période où — *vivant chacun de leur côté* — les garçons et les filles, en pratiquant compagnonnage et amitié, apprenaient à soutenir l'honneur de leur sexe. C'est, en effet, *tout au début* de la vie conjugale qu'il faut faire attention pour ne point donner barre sur soi : il faut, alors, *prendre le pas*, en faisant, le plus souvent, semblant de le céder. *L'entrée en ménage* est la période décisive de *la joute conjugale*. Les sages chinois avaient toutes raisons de soutenir que, lorsque deux conjoints n'appartiennent pas à la même famille, il y a plus de chances que soient observées les précautions sans lesquelles les contacts sexuels

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

peuvent être débilissants (du moins pour les hommes). Ils peuvent l'être tant par leur fréquence que par leur abandon. Aussi les familles chinoises s'emploient-elles non seulement à rappeler à tout instant que la nouvelle épouse n'est qu'une *étrangère*, mais encore à *séparer* autant que possible les jeunes mariés. Nulle brimade n'est évitée au mari, s'il s'avilit en s'empressant auprès de sa femme : on fait, et on lui présente, le compte de toutes ces défaillances à l'honneur. Si les mariages donnent le signal d'une trêve aux vendettas entre groupes alliés, l'esprit de rivalité persiste et ne fait que s'exprimer d'autre manière. La vie de ménage est une longue joute où, sévèrement surveillés, les époux doivent conserver leur *quant à soi*.

Réglémentés, en principe, et, en fait, surveillés, les rapprochements sexuels marquent à peine des trêves dans la joute qui oppose les époux. Le thème de Dalila est largement illustré dans la littérature chinoise, avec cette particularité que celles qu'on accuse de dérober à l'homme sa force ou sa santé, ce ne sont point des maîtresses ou des prostituées, mais des épouses — et des épouses nobles. Les maris, cependant, étaient avertis — et pour obtenir que les rapports sexuels fussent, en réalité (et conformément aux prescriptions des empiriques), moins débilissants pour les conjoints exogames que pour des personnes unies par la simple affection fraternelle, le rôle efficace était véritablement joué par le cérémonial. Le mot « rite » ou « cérémonie » (*li*) a pour sens précis « prestations rituelles, dons cérémoniels » offerts pour marquer, tout ensemble, et pour atténuer les distances, pour donner et pour mériter du respect (*king*). Abandonner des alliés traditionnels c'est ne point faire honneur à un ancien contrat, c'est nier la vieille créance qui donne droit à recevoir, en compensation d'épouses fournies, des prestations rituelles (*li*). Pour obtenir une épouse, il faut apporter à ses proches des présents cérémoniels, mais, l'épouse obtenue d'eux, quand il s'agit de l'obtenir d'elle-même, il faut encore, par respect pour les siens et pour

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

elle, par respect pour soi et pour les siens, ne pas se présenter les mains vides. *Ce ne serait point l'honorer que ne point la rétribuer (et ce ne serait point s'honorer)*. On voit comment s'opposent *les relations* (véritablement) *conjugales* et celles que nous nommons *incestueuses* et auxquelles les sages de l'ancienne Chine reprochaient d'être *effrénées*. Dans un cas, les contacts sont *gratuits et non réglementés* ; dans l'autre, ils sont *payants et contrôlés*. Le frein, lorsqu'il y a mariage et que le mariage, *exogame par définition*, unit des personnes d'essence (*tō*) différente, résulte du fait que les conjoints représentent des honneurs rivaux : *dans tous les rapports d'honneur à honneur, tout service rendu appelle une contrepartie — les services sexuels comme les autres*. D'autant plus que, quand on les demande à une épouse, c'est avec l'espoir d'obtenir d'elle un enfant. Si les rencontres du mari et de chacune de ses femmes sont surveillées, soumises à des règles de lieux et de temps, et si, dans les maisons princières, les rites ordonnent qu'elles soient enregistrées avec leurs dates, c'est qu'elles ne doivent en rien sacrifier au plaisir et à la fantaisie, et qu'on attend d'elles qu'elles soient productives : l'épouse, à qui l'on demande un fils qu'elle sera tenue de remettre au mari, est en droit d'exiger une compensation. En pareil cas, la dépense (quelle qu'en soit la nature) se justifie par des espoirs de récupération ; pour la même raison, cette dépense doit être *calculée* et *réglée*. La coutume princière du répertoire des rencontres conjugales s'explique apparemment par des raisons équivalentes à celles qui poussent, dès qu'il y a prestations alternatives (nous le savons de façon précise pour ce qui est des prestations de deuil), à tenir un registre des entrées et des sorties. Il en va tout autrement des rapports — les rapports sexuels comme les autres — qui n'opposent point, honneur contre honneur, des individus d'essence différente. Ils ne peuvent donner lieu à des comptes séparant le doit et l'avoir. Les services sont rendus sans qu'il y ait lieu ni de les enregistrer, ni de les mesurer : aucun d'eux n'appelle une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

compensation définie. On l'a vu pour ce qui est de la nourriture : les frères, même lorsqu'ils forment des ménages distincts et ne sont plus des commensaux, prennent au tas et apportent au tas. On comprend fort bien que les Chinois aient caractérisé les relations que nous qualifions d'incestueuses en leur reprochant de pousser, sans aider pour cela à multiplier la descendance, à une dépense abusive et non compensée d'énergie virile. La tentation de gaspiller cette énergie n'est point freinée en pareil cas par l'obligation de rétribuer. Aux rapports conjugaux (= *exogames*) surveillés, rituellement espacés, soumis, en raison du principe de la séparation entre époux, à toutes sortes de règles de *pudeur* et de *discretion*, soumis aussi, en raison du principe d'exogamie, au cérémonial *dispendieux* nécessaire pour rapprocher des personnes d'essence différente, mais comportant des espoirs de *compensation*, s'opposent les rapports sexuels (*non exogames*) qui ne sont pas compris dans *un cycle de compensations* ; *gratuits* par essence, pareils rapports ne donnent lieu à aucune cérémonie et, par suite, à aucun contrôle ; on ne peut les *réglementer* et on se borne donc à les *interdire* en principe : il suffit que soient disqualifiés ceux qui, altiers ou ladres et se privant d'épouses ou en privant leurs alliés, se dérobent aux devoirs de l'amitié et aux pratiques libérales du bon voisinage.

L'interdiction de l'« inceste », quand elle se présente comme une condamnation prononcée, pour des raisons de morale ou d'hygiène, contre des relations sexuelles exposées à devenir licencieuses (*yin*), ne peut en rien expliquer l'ensemble d'habitudes parmi lesquelles figure l'obligation exogamique. En revanche, c'est un fait significatif que, comme tous les rapports de vendetta et d'amitié, les relations conjugales ne puissent se concevoir que comme des occasions à prestations et contre-prestations. La portée de ce fait apparaît dès qu'on sait d'une part que tout seigneur à qui l'on reproche d'avoir laissé ses femmes *prendre le pas* sur lui, est accusé de leur laisser

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

prélever une part excessive sur les transactions faites dans les *marchés*, et que, d'autre part, on est instruit d'une règle essentielle de l'ancienne organisation chinoise : c'est à la femme du chef qu'il appartient *d'instituer le marché* et d'en contrôler le trafic. — La représentation chinoise de la consubstantialité montre que *les agnats mâles forment un groupe immobile attaché à un trésor et à des biens immobiliers* : tout cela forme un *fonds* de substance *immuable* (en principe). Les habitudes conjugales et matrimoniales, y compris l'exogamie (c'est-à-dire, pratiquement, l'obligation d'importer les épouses) montrent que *les femmes sont à la fois objets de circulation et principes de la circulation de tous les biens qui ne sont point attachés à un fonds* : tout cela constitue une *fortune* (sur laquelle on peut *perdre ou gagner*), mais qui (en principe) sert seulement à faire *durer une partie* grâce à laquelle se marquent des rivalités, s'affirment des solidarités et *se dressent, face à face, des honneurs*. — La séparation des sexes s'est d'abord confondue avec une *division du travail* réparti entre laboureurs et tisserandes. Tandis que les grains, en principe, ne circulaient point, les étoffes étaient apportées sur les marchés. Elles figurent parmi les premiers instruments monétaires dont les Chinois se soient servis. Tout ce qui circule, circule avec les femmes, à l'occasion des femmes et grâce aux femmes <sup>1</sup>. — D'où l'importance extrême attachée à tout ce qui touche aux alliances matrimoniales et aux relations conjugales — à tout ce qui, dans les relations sexuelles, a un intérêt d'ordre public. Les relations sexuelles qui ne touchent point à cet ordre n'ont que la valeur de pratiques compensatrices : elles n'intéressent l'ordre public que si elles sont occasion de scandale. Elles sont matière à conseils, nuancés ou impératifs, matière à jugements religieux ou moraux, voire

---

<sup>1</sup> Un même mot (*houei*) désigne à la fois les foires, les fêtes où se concluent les alliances matrimoniales et les conventions féodales où l'on fait amitié en pacifiant les vendettas.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

hygiéniques. Au contraire, la règle imposant de préparer à des destins différents les frères et les sœurs (*nan niu tche pie*) et d'obliger maris et femmes à ne jamais cesser d'avoir des rapports d'honneur à honneur (*fou fou tche pie*) — la règle d'exogamie — qui ordonne d'importer des épouses et, tout en les traitant comme objets de commerce, de leur laisser la régulation des commerces — paraît si bien se confondre avec les principes de la cohésion sociale que l'on peut exprimer l'essentiel de ces principes par la formule même des règles matrimoniales : dans l'organisation chinoise, le système du chassé-croisé semble avoir été la convention du jeu fondamentale.

*Division en quatre catégories et système du chassé-croisé.* — C'est à bon droit que les ritualistes chinois se refusent à distinguer séparation des sexes et exogamie. A ce propos, il leur arrive, comme de juste, de ratiociner et de moraliser. Mais, horreur de la débauche, horreur de l'inceste ne sont, comme horreur de l'obliquité, que façons de dire. Tous les développements sur ces thèmes se bornent à exprimer l'attachement à un idéal vivace et menacé : en défendant les institutions polygyniques ainsi que le principe du parallélisme, en préconisant la loi d'exogamie ainsi que le principe du mariage unique et de l'invariabilité des alliances, on manifeste son respect pour un ensemble de règles souvent tournées, mais dont le prestige est grand. Si elles étaient appliquées strictement, un régime équilibré de contreparties entre les générations et les sexes dispenserait à la vie sociale la plus stable des cohésions.

Or, quand on analyse le système de nomenclature <sup>1</sup> que les Chinois

---

<sup>1</sup> Nous sommes renseignés sur cette nomenclature par le chapitre sur le deuil du *Yi li* et par un chapitre d'un lexique ancien, le *Eul ya*. Les renseignements concordent dans l'ensemble. Le *Eul ya* a le mérite de donner une liste plus étendue de termes et d'indiquer, pour certains termes, différents emplois. L'analyse doit cependant partir du *Yi li* qui donne les acceptions précises des termes.



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

ont suivi en matière de proximités, il semble qu'ils soient partis du régime de cohésion le plus stable (et le plus simple) que l'on connaisse.

Les termes notant des proximités sont de deux types :

A) Des expressions complexes notent certaines relations au moyen d'un binôme signalant la distance entre les générations ou entre les lignées. Ces expressions, qui marquent une certaine place sur un tableau généalogique, ont, en quelque manière, un caractère descriptif. On remarquera : 1° que toutes les relations qui ne sont ni celles de contemporains, ni celles de membres de deux générations consécutives sont notées au moyen de ces expressions *complexes* ; 2° que, dans les éléments servant à composer ces expressions, figure toujours un terme *simple* pris dans la liste des mots employés pour désigner les proches (internes ou externes) soit d'une génération supérieure, soit d'une génération inférieure. Ces mots perdent alors leur valeur première et servent simplement à marquer que le proche désigné appartient à l'un des deux grands groupes de proches : celui des Supérieurs (*tsouen*), celui des Inférieurs (*pei*). Par exemple, le mot *fou* (« Père ») entre dans les expressions « *tsou fou* » (« Grand-père ») : Supérieur du rang des « Grands-pères » et « *kao tsou fou* » : Supérieur du rang des « Trisaïeuls ». Tout se passe donc comme si, lorsque s'est posé le problème de désigner des proches n'appartenant pas à deux générations consécutives, on avait été réduit à partir d'un lot de termes simples, lesquels, originairement, servaient d'APPELLATIONS de proximité aux seuls proches ne différant que d'une génération. Malgré les apparences, les termes « Grand-père » et « Petit-fils » n'infirmement point cette remarque. S'il arrive qu'on dise « *souen* » pour « Petit-fils », on dit le plus ordinairement « *souen tseu* » (« Inférieur » du rang des « Petits-fils »), tandis que « *souen* » s'emploie surtout pour l'ensemble des Inférieurs plus éloignés que les Fils. De même, pour « Grand-père », l'expression correcte est « *tsou*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*fou* », le terme « *tsou* » ayant la valeur précise de « Grand-père défunt (= *Ancêtre grand paternel*) » et s'opposant à « *ni* » « Père défunt (= *Ancêtre paternel*) » ;

B) Les termes simples (dont l'emploi à titre de composants montre qu'ils forment le fond de la nomenclature) n'ont, à aucun degré, une valeur descriptive : ils sont du type que l'on peut appeler *classificateur* — à condition de ne donner que son sens strict à cette épithète que l'usage a consacrée. Les termes de base de la nomenclature chinoise ne notent point des relations définies entre individus : chacun de ces termes se rapporte à un ensemble de proches qu'une nomenclature *descriptive* prendrait soin de distinguer les uns des autres. Ces termes, à eux seuls, ne permettent point de marquer une place sur le tableau généalogique, car chacun d'eux s'emploie pour des personnes qui occupent des places différentes sur ce tableau. Ils évoquent essentiellement des *catégories de proximité*.

Les emplois que les Chinois en font démontrent que ces termes notent des *classes* de proches non pas par suite d'une assimilation généralisante, mais parce que telle est bien leur acception première. Les mots « *fou* » et « *mou* » désignent les « Pères » et les « Mères », c'est-à-dire des *catégories* de proches. [C'est pourquoi, pour éviter de les traduire par les expressions : agnats de la génération supérieure, femmes d'agnats de la génération supérieure, je les rends en écrivant : « Pères » et « Mères » avec une majuscule]. Quand il y a intérêt à distinguer parmi les « Pères » et les « Mères » ceux ou celles qui ne sont que des *collatéraux* ou des *alliées*, les Chinois sont obligés d'ajouter une épithète marquant une sorte de pluriel : on dit, si l'on veut signaler qu'on parle des « Frères du père » ou des femmes de ces oncles, « *chou fou* » ou « *chou mou* » les « Pères » et « Mères » *autres* que le père et la mère. De même, s'il y a intérêt à spécifier qu'on parle de son propre père et de sa propre mère, on doit *aussi* ajouter une épithète : on dit « *fou ts'in* », « *mou ts'in* » : le « Père »,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

la « Mère qui sont les *miens*. Le fait qu'on doive dire et qu'on dise « le Père à moi », « la Mère à moi », prouve que les mots « Pères » et « Mères » valent pour désigner les divers membres de deux catégories de proches, sans que, pour cela, on ignore, ou même *sous-évalue*, les liens de fait ou de droit qui, dans des cas définis, peuvent amener à distinguer, par exemple, du groupe des « Pères », tant le « Père à soi » que les « autres Pères ».

Cette remarque entraîne une autre. Quand on considère les relations résultant du mariage qui sont impliquées par les termes de cette nomenclature, il ne faut point oublier que, si les alliances matrimoniales *intéressent* des *classes* d'individus, elles *aboutissent* à former des *ménages*. Parmi les épouses qui, en raison de certaines *prédestinations matrimoniales*, ont été attribuées aux « Pères », et qui sont des « Mères », on ne distingue pas seulement la « Mère à soi » des « autres Mères », mais — des *assignments conjugales* étant intervenues et ces assignments s'étant faites compte tenu des *rangs d'âge* — on distingue encore (lui reconnaissant une place à part dans la classe des « Mères ») la « *che mou* » qui est la première en dignité, l'« Aînée des Mères », épouse du « *che fou* », « Aîné des Pères ». Il est remarquable qu'à ces « Aînés » s'opposent en bloc *tous* les cadets. De même, à l'intérieur des ménages, l'*Epouse* [qui est, en raison de son aïnesse, revêtue d'une dignité supérieure à celle de ses « *suivantes* » ou « *suppléantes* »] a seule droit à recevoir de l'ensemble des enfants produits par le lot polygynique l'appellation de « Mère » (la mère naturelle étant, comme les autres suppléantes de la « Mère », *qualifiée* de « Mère secondaire »). Un fils porte, pour l'Epouse du Père — sa « Mère » — et pour les parents (*fou mou*) de cette « Mère » — ses Ascendants Maternels — un deuil supérieur à celui qu'il doit à celle des femmes du « Père » que nous appellerions sa mère et aux parents de celle-ci (ses ascendants par le sang). Les liens de fait ne sont pas ignorés. La nomenclature, cependant, comme les

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

usages, montrent que les rapports entre les personnes ne sont pas considérés en premier lieu sous l'aspect de rapports *individuels*. On commence par définir des rapports statutaires entre catégories de personnes, on ne tient compte que secondairement des situations occupées par les personnes dans leur catégorie (et on n'envisage qu'accessoirement les rapports de fait entre individus).

La nomenclature distingue donc les *âges*, mais elle considère d'abord les *générations* et les *sexes*. Elle répartit les individus en catégories sous les signes du principe de la séparation des sexes, de la règle du parallélisme, de la loi d'exogamie. Comme la nomenclature n'embrasse que deux générations et ne s'occupe que de *catégories*, elle n'a besoin que d'un très petit nombre de termes. En raison de la séparation des sexes, ce nombre est encore plus réduit qu'on ne pourrait penser. Les Chinois voient dans les termes de leur nomenclature des *appellations créatrices de proximité*. Ils les emploient afin de reconnaître les différences statutaires. Entre contemporains, il y a rivalité ou indivision, mais aucune différence statutaire. Il suffit donc, pour chaque sexe (puisqu'on doit obéir à la règle de la séparation des sexes et de l'exogamie), de signaler des *grades* en raison de l'âge — ce qui suffira à déterminer les assignations conjugales. Quand il y a différence de générations, la différence statutaire ne peut être *proclamée* que s'il n'y a point différence de sexe. Tout contact verbal devant être évité, en règle générale, entre personnes de sexes différents, celles-ci doivent, dès qu'elles s'interpellent, employer des périphrases plutôt que toute expression évoquant directement leurs rapports. D'où il résulte que la nomenclature est pratiquement réduite à *quatre couples* de termes s'opposant par deux.

1° Au couple « *fou, mou* » (« Pères », « Mères ») s'oppose le couple « *tseu, niu* » (« Fils », « Filles »). Le terme « *tseu* doit être précédé d'une épithète s'il désigne tant le « Fils à soi » que les fils

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

secondaires ou encore le « Principal des Fils » futur chef d'un grand groupement cultuel (*tsong tseu*). En lui-même, le mot « *tseu* » vaut pour la catégorie formée par tous les agnats de la génération inférieure. Le mot « *niu* » (« Fille ») qui s'oppose à la fois à « *tseu* » (Fils) et à « *nan* » (garçon), a une valeur moins précise. Il est remarquable que les rédacteurs du *Yi li* (lesquels pensent en termes agnatiques) emploient pour désigner la fille, une expression compliquée « *niu tseu tseu* » qu'ils analysent de façon subtile. Faisant de « *niu-tseu* » un qualificatif de « *tseu* », les glossateurs expliquent qu'une « *niu-tseu tseu* » est une « *tseu* » [c'est-à-dire : un membre de la génération agnatique inférieure] qui est une « *niu-tseu* » [c'est-à-dire : « un enfant » (« *tseu* ») du sexe féminin (« *niu* »)]. En réalité, pour ces deux couples de termes, l'opposition se fait surtout *de couple* à *couple*. Aux « Parents » (*fou mou*), c'est-à-dire à l'ensemble des « Pères » et des « Mères », s'opposent les « Enfants » (*tseu niu*), c'est-à-dire l'ensemble des « Fils » et des « Filles » <sup>1</sup>.

2° Aux deux termes « *kieou, kou* » (« Frères de la Mère », « Sœurs du Père ») s'opposent les deux termes « *cheng, tche* » (« Fils de la Sœur », « Filles du Frère »). Ces quatre termes se distinguent des précédents en ceci que, pour les définir, on est réduit à les opposer : « la personne que j'appelle « *kieou* », m'appelle « *cheng* » ; la personne que j'appelle « *kou* », m'appelle « *tche* ». » Ce mode de définition s'explique, pour une part, par le fait que ces quatre termes évoquent chacun (comme on va voir) *deux types de rapports* (dont un seul est indiqué par les traductions qui précèdent). De plus, ce sont là des termes qui ont le caractère d'appellations *strictement* réciproques. Les mots « *kieou* » et « *cheng* » s'écrivent à l'aide de complexes graphiques comprenant, tous deux, un élément, lequel, pris isolément,

---

<sup>1</sup> L'expression « *fou mou* » sert à qualifier le Prince. Elle a, sans doute, désigné d'abord le *Couple princier*. Les « *fou mou* », ce sont, « *patrons et matrones* », les *autorités* qui président toute espèce de groupement *local*.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

se prononce « *nan* » et signifie « mâle, *garçon* ». De même, les mots « *kou* » et « *tche* » s'écrivent à l'aide de complexes où figure un élément qui se prononce « *niu* » et signifie « femelle, *fille* ». Il s'agit donc d'appellations réciproques valables, dans le premier cas, *entre hommes*, dans le second cas, *entre femmes*. Les effets du principe de la séparation des sexes se marquent ici nettement — et d'une façon particulièrement suggestive pour les mots « *cheng* » et « *tche* ». Pris tout seul, le mot « *cheng* » signifie toujours (quand un homme parle) « Fils de la Sœur ». Il faut y ajouter l'épithète « *niu* » (*fille, féminin*) pour arriver à désigner la « Fille de la Sœur ». Il faut, de même, pour désigner le « Fils du Frère », employer une expression complexe (de forme assez singulière) — ceci, bien entendu, quand c'est une femme qui parle : un oncle paternel — qui confond les fils de ses frères avec ses propres fils — doit se servir pour eux du terme « Fils ». En raison de l'exogamie, les enfants d'un Frère et d'une Sœur appartiennent à des groupes différents. Une femme doit donc distinguer de ses fils et filles les fils et les filles de son Frère. Elle dispose, pour les désigner, d'un terme, mais, en raison de la séparation des sexes, ce terme ne peut servir d'appellation que dans le cas où la « Tante » (paternelle) s'adresse à une autre femme, la « Nièce » (Fille de son Frère). De même, un homme doit distinguer de ses filles et fils les filles et fils de sa Sœur. Il dispose, pour les désigner, d'un terme, mais ce terme ne peut servir d'appellation que dans le cas où l'« Oncle » s'adresse à un autre homme, le « Neveu » (Fils de sa Sœur). Inversement, hommes et femmes confondent avec leur Père les Frères de leur Père (*fou*) et avec leur Mère les Sœurs de leur Mère (*mou*). Ils ne peuvent considérer comme « Tantes » que les Sœurs de leur Père — et comme « Oncles » que les Frères de leur Mère. Les mots « *kieou* » et « *kou* » peuvent servir à une femme comme à un homme pour désigner leurs « Oncles » et « Tantes » (ces mots ne valant que pour les frères de la mère et les sœurs du père). Mais, en raison de la séparation des

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

sexes, le mot « *kieou* », « *Oncle* » (maternel), ne peut être employé comme *appellation* que par un « *Neveu* » (utérin) et non par une Nièce utérine ; le mot « *kou* », « *Tante* » (paternelle), ne peut être employé comme *appellation* que par une « *Nièce* » (Fille du Frère) et non par un Neveu (Fils du Frère).

En résumé, on n'a besoin, pour désigner les membres de la génération inférieure, que de quatre termes, *deux* pour chaque sexe. Tout se passe comme si on divisait les individus de cette génération, compte non tenu des sexes, en *deux catégories* seulement : l'une qui serait celle des proches *internes*, l'autre celle des proches *externes*. Pour désigner les membres de la génération supérieure, on n'a, de même, besoin que de quatre termes, *deux* pour chaque sexe : on a tout énuméré lorsqu'on a nommé les « *Pères* » et (leurs « *Sœurs* ») les « *Tantes* » — les « *Mères* » et (leurs « *Frères* ») les « *Oncles* ». D'où il *semble* résulter, *puisque* « *Pères* » et « *Mères* » sont *époux et épouses*, que « *Tantes* » et « *Oncles* » sont *aussi* épouses et époux. Et, en effet, ce ne sont pas seulement les femmes des « *Frères du Père* » qui méritent le nom de « *Mères* », les « *Sœurs de la Mère* » *méritent aussi ce nom*, tout se passant comme si elles avaient épousé les « *Frères du Père* ». [Conséquence particulièrement remarquable : on a conservé le mot « *fou* », « *Père* », dans l'expression qui désigne les époux des « *Sœurs de la Mère* »]. — Cette nomenclature paraît conçue pour une *communauté endogame et bipartite* dont les deux *sections* seraient *exogames*. Dans cette hypothèse, les quatre groupes dans lesquels se rangent, selon leur génération et leur sexe, les personnes appartenant à la section dont on ne fait point partie soi-même, *doivent* être désignées par des termes notant ENSEMBLE *deux types de rapports* : rapports de *proximité* ET rapports *d'alliance*. Puisque, pour obéir à l'exogamie, je ne puis épouser aucun des enfants des « *Frères de mon Père* » et des « *Sœurs de ma Mère* », je devrai me marier dans le groupe formé par les enfants des « *Frères de*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

ma Mère » et des « Sœurs de mon Père » ceux-ci seront donc mes « Beaux-Pères » et mes « Belles-Mères ». Et, en effet, le mot « *kieou* » a deux sens : un homme l'emploie pour *appeler*, une femme l'emploie pour *désigner* le « Frère de leur Mère » et le « Père » de leur conjoint. De même, le mot *kou* a deux sens : une femme l'emploie pour *appeler* et un homme pour *désigner* la « Sœur de leur Père » et la « Mère » de leur conjoint. Inversement, un homme appelle « *cheng* » à la fois « le Fils de sa Sœur » et le « Mari de sa Fille ». Seul le terme « *tche* » n'a que le sens de « Nièce ». Cette exception paraît s'expliquer par le développement de l'institution polygynique. On sait que les lots d'épouses ont fini par comprendre des femmes qui devaient être dans le rapport de « Tante » (*kou*) à « Nièce » (*tche*) : aussi pour désigner les « Brus », emploie-t-on, non le terme « *tche* (Nièces) » mais le terme « *fou* » (« Épouses » des proches de la génération des « Fils »).

Ainsi l'ensemble de la nomenclature (cette exception mise à part) *semble* s'expliquer à partir de la division de communautés endogames en deux sections exogames, chaque section se subdivisant elle-même en deux *de manière à distinguer les générations consécutives*, et les mariages se faisant *obligatoirement* entre SECTIONS *exogames* et GÉNÉRATIONS *parallèles*.

Ce mode de division et ce système d'alliance matrimoniale sont bien connus — et ils sont, du reste, *les plus simples* que nous connaissions.

@

On a inventé pour les cataloguer une étiquette que je me refuse à employer. L'expression « *mariage entre cousins croisés* » est aussi mal choisie que possible pour noter semblable organisation. Elle conduit à en présenter une analyse gauche et incomplète.

La dénomination est erronée, car il n'est possible d'opposer *cousins*



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*croisés* à *cousins* qu'à condition d'introduire des définitions de la proximité *entièrement* étrangères à pareille organisation. Puisqu'un « Père » ne distingue pas ses fils et filles des fils et des filles de ses Frères, les « Frères » ne se distinguent pas de ceux que NOUS appelons des *cousins*, les « Sœurs » de celles que NOUS appelons des *cousines*. Seuls, ceux que l'on a décidé de dénommer « cousins croisés », pourraient à *la rigueur* être qualifiés de *cousins* : pour étiqueter le système, on devrait, pour le moins, employer l'expression « *mariage obligatoire entre cousins* ». — Mais, déjà, l'emploi du mot « cousin » introduit dans l'analyse du système une tendance à définir *de façon unilatérale* les proximités. *On ne les envisage qu'en* termes de filiation — *alors que l'organisation analysée se signale par le fait que tous les termes de la nomenclature évoquent à la fois des rapports de proximité et des rapports d'alliance*. Le « Père » est le mari de la « Mère » et le frère de la « Belle-Mère ». La « Mère » est l'épouse du « Père » et la sœur du « Beau-Père ». Un homme reconnaît en son fils : un « Fils » et le mari d'une « Nièce » (Fille de la Sœur) ; en sa fille : une « Fille » et l'épouse du « Neveu » (Fils de la Sœur). Une femme reconnaît en son fils : un « Fils » et le mari de la « Fille de son Frère » ; en sa fille : une « Fille » et l'épouse du « Fils de son Frère ». De quel droit déclarer que l'aspect « proximité » est plus important que l'aspect « alliance » — si l'on n'a point, *par avance*, l'idée que toute organisation doit être inventoriée en termes de filiation ? ou, plus exactement, à partir d'une *représentation unilatérale de la filiation* ? A ce préjugé n'échappent guère ceux-là mêmes qui ont étudié les organisations répartissant les individus en deux SECTIONS et deux GÉNÉRATIONS (soit *quatre catégories*), sans faire la faute de parler de « cousins croisés ». Ce qui fait l'originalité du système, c'est qu'il peut fonctionner *tout aussi bien* dans les cas où les « Fils » sont rapprochés des « Pères » par le « nom » (*filiation agnatique*) ou l'habitat (système *patrilocal*), et dans ceux où ils sont rapprochés des

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

« Mères » par le « nom » (filiation *utérine*) ou l'habitat (système *matrilocal*). Un système qui s'accommode tout aussi bien de la filiation agnatique que de la filiation utérine, porte en soi la preuve que les questions de filiation ne sont ni premières, ni essentielles. Mais si l'on s'interdit les termes de filiation, comment parler de « cousins », et surtout de « cousins croisés » ?

D'ailleurs, l'expression « cousins croisés », en sus du défaut d'être inadéquate, a celui de *masquer* une distinction. On confond sous l'étiquette « cousins croisés » des proximités que (pour l'observation) il peut y avoir intérêt à distinguer. Dans l'organisation qui vient d'être décrite à propos de la nomenclature chinoise, un homme épouse la Fille de son Oncle maternel (*kieou*) *qui est aussi* la Fille de sa Tante paternelle (*kou*). Si l'on emploie l'expression « cousins croisés », on s'expose à confondre avec cette organisation des organisations toutes différentes (comme on verra) : celles où les hommes épousent les Filles des « Frères de leur Mère » *qui ne sont point* les Filles des « Sœurs de leur Père » — et celles où ils épousent les Filles des « Sœurs de leur Père » *qui ne sont point* les Filles des « Frères de leur Mère ».

Inadéquate et risquant d'exposer à des confusions, l'étiquette « mariage entre cousins croisés » conduit à définir par un trait secondaire les organisations qui distinguent quatre catégories. — Elles sont remarquables par des traits autrement importants.

Ce sont des organisations *closes* (en principe). L'exogamie qui en est le trait *le plus apparent* a pour *corollaire* une certaine endogamie : il est interdit de se marier dans sa section, il est *obligatoire* de se marier dans l'autre section — qui, seule, en principe, renferme ceux que l'on dénomme « cousins croisés » et en qui leurs *proches* de l'autre section, hommes et femmes, voient seulement *soit des*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*conjoints, soit des beaux-frères ou des belles-sœurs prédestinés. D'où il suit que le système tient INDISTINCTEMENT compte d'interdictions et de prédestinations. — Si les Chinois sont partis d'une organisation de ce genre, on comprendra aisément que l'exogamie, loin de se confondre avec une prétendue horreur de l'inceste et de s'expliquer par un système d'interdictions, apparaisse chez eux comme une règle solidaire du principe de l'invariabilité des alliances.*

*Au même titre que les obligations liées d'exogamie de section et d'endogamie de communauté, le principe du parallélisme commande les alliances. — Les organisations dites à quatre classes matrimoniales étant les plus simples que nous connaissions, c'est proposer une vue purement idéologique que les prétendre dérivées d'une disposition plus simple encore, savoir : une division uniquement bipartite de la communauté qui ne tiendrait aucun compte des générations. Et l'on ajoute une supposition toute gratuite en prétendant qu'une bipartition nouvelle divisant chacune des sections en deux classes résulterait d'une mesure décidée intentionnellement pour interdire de se marier soit 1° dans la classe dont fait partie la Mère, soit 2° dans la classe dont le Père fait partie. Théorie non seulement gratuite, mais inconsiderée — car elle tient pour accordé que, dès avant l'organisation en quatre classes, régnait soit 1° la filiation agnatique, soit 2° la filiation utérine — alors que l'analyse objective de ce système (qu'on déclare savamment élaboré et construit intentionnellement) montre qu'il peut fonctionner sans qu'il soit nécessaire d'accorder à la filiation une primauté sur l'alliance et qu'en fait toutes les catégories sont définies en termes signalant tant des rapports proprement dits de proximité que des rapports établis en raison d'alliances obligatoires. Nous traduisons, par exemple, par « Mères » le terme chinois « mou » : cette traduction ne doit pas empêcher de reconnaître que, dans un système à quatre catégories matrimoniales, ce terme ne note pas, uniquement, un rapport*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

résultant soit du fait que les « Mères » transmettent le « nom » (s'il y a transmission de « nom » — et filiation utérine), soit du fait qu'elles sont les épouses des « Pères » (s'il y a transmission de « nom » — et filiation agnatique). Les « Mères » sont encore, nécessairement, les « Sœurs » des « Beaux-Pères » ainsi que les « Tantes » (paternelles) des épouses. A moins d'accorder (*a priori*) à la filiation une primauté sur l'alliance et de partir du préjugé qu'à l'origine de l'exogamie on *doit* placer un *sentiment* (l'horreur *toujours croissante* de l'inceste), il n'y a aucune raison de supposer que le système dit des quatre classes ait été précédé par aucun autre — ce qui implique qu'une *horreur de l'obliquité* ne serait pas moins fondamentale que la prétendue *horreur de l'inceste*. L'analyse des traditions chinoises a pu le montrer : l'obligation des mariages *parallèles* n'est ni moins vivement sentie, ni moins sévèrement sanctionnée que l'obligation des mariages *exogames*. Bien plus, la règle du parallélisme et la règle d'exogamie sont liées par la plus étroite imbrication. Le principe de l'invariabilité des alliances, qui est l'un des traits essentiels du système des quatre catégories, s'est trouvé miné dès que les pères, déroband aux fils des femmes prédestinées à les épouser, ont réussi à faire admettre par les ritualistes qu'on fît entrer dans les lots polygyniques des femmes appartenant à deux générations consécutives : ces empiétements ont profité à un ordre fondé sur l'agnation en enlevant aux « proches externes » la majeure partie de leur influence, jadis *équivalente* à celle des « proches internes ». — Si les Chinois sont partis du système des quatre catégories, on peut comprendre que le parallélisme des alliances soit demeuré pour eux une règle d'importance égale à la règle exogamique et que l'obéissance à ces *règles jumelles* leur ait toujours paru justifiée par l'idéal d'équilibre que traduit le principe de l'invariabilité des alliances.

On exprime les mêmes réalités quand on dit *soit* que les mariages sont soumis à *la double obligation* du parallélisme et de l'exogamie,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*soit* qu'une communauté endogame est divisée en *deux* sections exogames, elles-mêmes subdivisées en *deux*, de façon que les membres de deux générations consécutives ne puissent figurer dans la même subdivision. Cette double bipartition est parfois signalée par le fait que chacune des subdivisions reçoit un nom. On parle, dans ce cas, de système à quatre *classes* matrimoniales. Comme chaque classe comprend des filles et des garçons, chaque *demi-classe*, filles ou garçons, peut recevoir un nom, si bien qu'alors le système des quatre classes se traduit par *huit dénominations*. Il semble s'être traduit dans l'ancienne Chine par l'adoption d'un système de nomenclature réduit à *huit termes* : ces termes notent moins des *classes d'individus* que des *catégories de rapports*. En fait, la différence ne porte que sur la symbolique adoptée. Pour ne point négliger cette différence, il suffira, dans le cas des Chinois, de ne pas parler de *classes* matrimoniales et de choisir une expression plus générale.

Nous dirons donc que les communautés chinoises semblent avoir été anciennement des groupes *clos* divisés en quatre *catégories* (matrimoniales).

Si l'on ne se propose que *d'identifier* une organisation de ce genre, on peut se borner à signaler la *double* bipartition et les *deux* interdictions liées qui (sous forme négative) en donnent la formule. Mais, si l'on veut en analyser le *fonctionnement*, mieux vaut insister sur un fait que cette formule négative ne rend guère apparent. La division en quatre catégories a pour effet, sinon pour fonction, de *préfixer les mariages* de manière à *renouveler* à chaque GÉNÉRATION *l'alliance entre les deux SECTIONS de la communauté*. Comme il n'y a que *deux* alliés, l'alliance ne peut être *qu'unique* et *totale*. D'où cette conséquence : les femmes que mes « Frères » et moi épousons, sont les « Sœurs » des hommes qu'épousent nos « Sœurs ». Ces hommes sont donc *doublement* nos beaux-frères — cependant que nous

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

n'avons pas de belles-sœurs : toutes les femmes de notre génération qui ne sont point nos « Sœurs » sont nos « Épouses ». Inversement, nos « Sœurs » épousent des hommes dont les « Sœurs » sont nos « Épouses ». Nos « Épouses » et nos « Sœurs » sont donc *doublement* belles-sœurs et elles n'ont point de beaux-frères : tous les hommes de leur génération qui ne sont point leurs « Frères » sont leurs « Maris ».

— Nous avons déjà vu que, *lorsque les générations diffèrent, un certain rapport de proximité double toujours un certain rapport d'alliance*. Nous constatons maintenant que *lorsque ni la génération, ni le sexe ne diffèrent, il y a aussi un double rapport d'alliance*. Tous les individus, en raison du destin matrimonial qui leur est imposé, se trouvent *doublement* liés les uns aux autres, sauf dans le cas où, étant des *contemporains de sexes différents*, ils se trouvent liés *soit* par des *rapports de fraternité*, *soit* par une *prédestination matrimoniale*. — Si les Chinois sont partis du système des quatre catégories, on comprend pourquoi la séparation des sexes (c'est-à-dire la séparation des Frères et des Sœurs) leur apparaît comme le fondement de l'exogamie.

Et on comprend aussi pourquoi ils conçoivent cette dernière sous l'aspect d'une exogamie de terroir. On ne peut employer le terme « mariage » que dans le cas d'une cohabitation durable des conjoints. *Dès qu'on distingue les liens de fraternité des liens conjugaux*, il faut que l'un des conjoints abandonne les siens et que chacune des deux sections de la communauté reçoive chez elle des représentants de l'autre section. — Si l'exogamie avait pour raison première d'interdire aux frères et aux sœurs de s'épouser, il n'y aurait aucun inconvénient à ce qu'on décidât librement, à *chaque mariage*, quel serait le conjoint exporté. Or, chez les Chinois, on doit, en principe, expatrier les FILLES et les expatrier TOUTES (sans JAMAIS *adopter* de FILS). Ne point vouloir *se séparer* des filles est un acte de démesure, blâmé de façon autrement sévère que les *simples rapports incestueux* (même s'ils sont ostentatoires et scandaleux). Puisque le choix de l'expatrié ne se

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

discute pas *dans chaque cas*, mais est soumis à une *convention de jeu*, et puisque cette convention porte sur l'un des sexes, *c'est-à-dire sur la MOITIÉ de chaque génération* (moitié toujours définie de la même façon), il semble bien que l'obligation d'exogamie n'a point pour principe tels ou tels sentiments, mais répond à des besoins très généraux de cohésion. Que l'habitude d'échanger la *moitié* des membres des générations qui se font pendant, ait pu, dans les commerces entre les deux sections, prendre la valeur d'une convention de jeu, cela suppose que ces échanges sont conçus de manière à conserver un équilibre entre les deux parts de la communauté. Par la division de cette dernière en quatre catégories — que l'on peut qualifier de *matrimoniales* puisque leur objet *apparent* est de régler les mariages — se traduit *un mode défini de cohésion*. L'interdiction des mariages endogames et l'obligation connexe de séparer les frères et les sœurs en expatriant *toujours* celles-ci et *jamais* ceux-là sont des règles liées à un certain régime de commerces. — Si l'on veut donner à ce régime un titre qui renseigne sur son fonctionnement, le plus indiqué sans doute sera celui de « *système du chassé-croisé* ».

Par séparation des sexes, les Chinois signalent deux mouvements successifs de chassé-croisé. Un premier *échange* se produit lorsque les garçons sont séparés de leurs « Sœurs » — ou *plutôt de leurs* « Pères » — et passent leur vie de garçons (*nan*) auprès de leurs « Oncles » (maternels) — qui vont devenir leurs « Beaux-Pères ». Le deuxième *échange* a lieu lorsque, après avoir passé leur vie de jeunes filles (*niu*) auprès de leurs « Mères », les filles s'en séparent pour aller vivre comme « Brus » auprès de leurs « Tantes » (paternelles) — qui deviennent leurs « Belles-Mères ». Par l'effet du *chassé-croisé matrimonial des filles* tout se passe comme si au lieu de *proximité* entre frères et sœurs était substitué un rapport *d'alliance* — puisque

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

désormais un homme voit en sa sœur l'épouse de son beau-frère, et une femme en son frère l'époux de sa belle-sœur. Mais, en raison du *chassé-croisé prématrimonial des garçons*, des contacts *directs* sont établis entre les *deux* catégories de *mâles* de la génération inférieure et les *deux* catégories de *mâles* de la génération supérieure. Et il en va de même pour les filles, d'abord rapprochées de leurs « Mères », puis de leurs « Tantes » (paternelles). « Filles » (*niu*), puis « Brus (*fou*) e, elles passent au rang de « Mères », puis de « Belles-Mères », tandis que les garçons (*nan*) « Neveux » (utérins), puis « Fils (*tseu*) », passent au rang d'« Oncles » (maternels), puis de « Pères »<sup>1</sup>. En même temps qu'il régleme les mariages, et par là sert à maintenir l'alliance des deux SECTIONS de la communauté, le système du chassé-croisé établit *dans chaque sexe* des rapports IMMÉDIATS entre les membres de la GÉNÉRATION MONTANTE et CEUX de la GÉNÉRATION RÉGNANTE. D'une *double* manière, la cohésion d'ensemble en bénéficie. — Ici apparaît un autre trait de l'organisation : elle ne comporte que des liens *immédiats* résultant de *réciprocités directes*. Le lien de « Neveux » (utérins) à « Oncles » (maternels) ne s'établit ni plus ni moins *directement* que le lien de « Fils » à « Pères ». — Bien plus, entre « Grands-pères » et « Petits-fils » (membres de générations *non* consécutives), les liens sont tout le contraire de liens indirects ; la proximité (*ts'in*) est immédiate et se présente comme une identité substantielle : quand on compte seulement quatre catégories, « Petits-fils » et Grands-pères » ne peuvent être distingués les uns des autres par leur classement. Je rappelle que le terme désignant les « Grands-pères » (*tsou* = *Ancêtres Grands-paternels*) les suppose passés à l'état

---

<sup>1</sup> Le mot *niu* (Fille, *fillette*) s'oppose au mot *nan* (*garçon*) en même temps qu'il s'oppose au mot *fou* (Bru, Belle-fille, *femme mariée*) — tandis que *fou* s'oppose à *tseu* [Fils (marié) et, aussi, mari (*homme marié*)]. Un homme commence par être un *nan* (un garçon) vis-à-vis de son *kieou* (Oncle maternel) ; marié et revenu dans sa maison natale, il est vis-à-vis de son Père (*fou*), un *tseu*, Fils-époux d'une Bru (*fou*) — sa femme cessant d'être, auprès de sa propre mère une *niu* (fillette) et prenant auprès des parents du mari, rang de femme (*fou*, Bru — épouse d'un Fils).



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

d'Ancêtres, c'est-à-dire à l'état où on ne les voit figurer dans les réunions cultuelles que REPRÉSENTÉS par leurs « Petits-fils ». — Si les Chinois sont partis du système des quatre catégories, on comprend qu'une disposition essentielle des rites anciens exige qu'un père honore en son fils (principal) le représentant de son propre père. Cette règle — ainsi que tous les devoirs de contre-partie qu'elle imposait aux « Pères » au profit des « Fils » — a paru scandaleuse dès que l'ordre agnatique a régné sans conteste.

Ces remarques conduisent à conclure que *la division d'une communauté en quatre catégories (matrimoniales) n'a point l'unique objet de régler les mariages*. Bien moins encore a-t-elle été imaginée pour interdire certains mariages et encore moins pour interdire (comme incestueuses) certaines unions — que l'obligation d'exogamie n'exclut point (ni l'obligation du *parallélisme*), car elles ont la valeur de pratiques compensant une convention générale de jeu.

*Ni les relations sexuelles ne sont le tout du mariage, ni les règles du mariage le tout de la vie sexuelle*. Mais, dans une société comme la chinoise, où l'opposition des sexes s'accuse en raison d'une distribution opposée des rôles et des destinées, et où elle s'avive tant par la séparation des lieux d'activité que par l'antithèse des emplois du temps, la rivalité qu'exaspèrent deux genres de vie antagonistes prête aux rapports sexuels un caractère dramatique. Elle pousse à leur attribuer une valeur symbolique : fait attesté par la prééminence que, non pas seulement dans le domaine de la pensée, possèdent la catégorie de sexe et les Emblèmes Yin et Yang. Ensemble de toutes les appartenances masculines, le Yang s'oppose au Yin, ensemble de toutes les appartenances féminines. Leurs joutes et leurs noces donnent à la vie universelle son rythme. Le rythme de la vie sociale s'exprime aussi par des symboles sexuels. Le mariage est l'emblème des temps de pacification et des conventions d'amitié. De même, les relations conjugales se définissent par tout ce qui, dans les rapports

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

sexuels, témoigne de l'antagonisme des conjoints et marque les résistances dernières du quant-à-soi. Dans ces rapports s'affrontent en même temps des pudeurs et des honneurs. La joute n'atteint, avec son maximum d'acuité, son maximum d'efficacité que si la rivalité sexuelle n'est atténuée par aucune espèce d'accoutumance ou de liens préalables. C'est ce que les Chinois expriment quand ils affirment que la séparation des sexes est le principe de l'exogamie. Nous dirons simplement que les attitudes qui caractérisent les rapports de mariage sont celles qui caractérisent aussi les rapports d'alliance et d'amitié — qu'il n'y a véritablement mariage que s'il y a (alliance durable et) exogamie — et qu'enfin, lorsque l'opposition des sexes se manifeste de manière à obtenir un plein rendement, l'organisation d'une communauté se traduit par l'accouplement de deux *moitiés* — que l'on considère comme des sections *exogames* unies par une alliance perpétuelle.

Mais les rivalités des sexes ne se manifestent pas seulement par leur interférence avec l'antagonisme de deux SECTIONS accouplées qui voisinent dans l'espace ; elles s'imbriquent encore — simultanément — avec l'antagonisme de GÉNÉRATIONS qui voisinent dans le temps et vivent en *s'affrontant* avant de *se relayer*. Par l'exogamie et le parallélisme *sont signalés* le cadre spatial et le cadre temporel *des roulements et des circulations qui ont leurs principes dans une division du travail et une répartition des emplois sociaux envisagés en premier lieu sous le signe de l'opposition des sexes*. — Par l'effet d'un double chassé-croisé, les « Parents » terminent leur vie en jouissant des services des « Fils » et des « Brus » ; au début de l'âge mûr, ils ont joui des services des « Filles » et des (futurs) « Gendres ». Le premier rapport qui s'établit est, côté femmes, celui de « Filles » à « Mères » ; c'est, côté hommes (*nan*), celui de « Neveux » (Gendres futurs) à « Oncles » (futurs Beaux-pères) [le signe « *nan* » figure dans le complexe qui sert à écrire chacun de ces deux mots]. — Du fait que

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

ces rapports se manifestent les premiers, on ne saurait tirer argument en faveur d'une primauté de l'ordre utérin : ce serait confondre le début avec le tout. L'initiation et le mariage séparent des « Mères » les « Filles » — que remplacent auprès d'elles des *agnates* : les « Brus » (Filles des Frères) — et, rendant définitive *l'affiliation agnatique*, rapprochent les « Fils » des « Pères ». LES LIENS *utérins* ET LES LIENS *agnatiques se réalisent ALTERNATIVEMENT (et EN MÊME TEMPS QUE d'autres liens)*. Il n'y a à envisager ni la primauté d'un régime utérin, ni celle d'un régime agnatique. Ni *la préférence pour une filiation*, ni même, *l'idée de filiation* ne commandent le système.

Le système du *chassé-croisé* s'oppose à toute conception unilatérale des proximités et dispense d'accorder à la filiation une importance particulière. — Il peut *paraître* admirablement adapté au *désir* de prévenir les incestes que *nous* jugeons les plus grossiers : les « Filles », sitôt nubiles, sont séparées des Pères ; les « Fils » ne se rapprochent des « Mères » qu'une fois mariés ; les « Frères » et les « Sœurs » demeurent toujours à distance. Mais il serait entièrement arbitraire de considérer le régime du *chassé-croisé indépendamment* des pratiques qui le compensent. Dans l'ancienne Chine, deux grandes fêtes s'opposent et se complètent. L'une est une fête de la *jeunesse* ; réservée aux jeunes gens pour qu'ils y rencontrent ceux avec qui les règles d'exogamie et de parallélisme les prédestinent à vivre dans l'état de mariage, les réunions *en plein air* du printemps sont les fêtes du renouveau, des initiations, des réincarnations, en même temps que les fêtes *publiques* du renouvellement des alliances. Mais, préparant ces alliances, ces initiations, ces réincarnations, ce renouveau, d'autres fêtes, qui occupent la morte-saison, sont présidées par les *Anciens*. Des orgies, célébrées à *huis-clos* pendant les nuits d'hiver, mêlent les générations et les sexes. Elles annulent les manquements *privés* aux interdits qui marquent les antagonismes. Surtout, elles effacent ces antagonismes à un moment où ils peuvent paraître le pire

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

péché. Après que Vivants et Ancêtres ont travaillé, chacun de leur côté, à faire pousser les récoltes, et quand ils peuvent, moissons engrangées, se réunir, festoyer en commun et s'enivrer de l'espoir qu'à jamais demeureront féconds et prospères leur race et leur terroir, il est bon que, de toutes manières, soit exalté l'esprit de terroir et que le sentiment des identités substantielles s'affirme chez ceux entre qui tout service doit être gratuit, toute entente sans cérémonie ni arrière-pensée. Le principe que tout est à tous et que chacun appartient d'abord aux siens, est alors affirmé. Il doit l'être avant qu'on ne se résolve aux séparations, aux intrusions, aux commerces qu'exigent les relations d'alliance et de bon voisinage. On peut certes retenir des hôtes et les associer à ces fêtes privées. Elles restent cependant les fêtes où l'on est entre soi et où n'est de mise aucun quant-à-soi.

La division en quatre catégories n'est point faite pour régler en *toutes* circonstances *toute* espèce de rapports sexuels. Elle n'intéresse que les mariages, et, si elle les intéresse, c'est que les mariages sont matière à rapports d'ordre public. En raison de l'importance prêtée à l'opposition des sexes, c'est à l'occasion des mariages, emblèmes des alliances, qu'apparaissent, sous leur aspect le plus émouvant, les divisions de la communauté. Ces divisions servent à préfixer les accords matrimoniaux. Elles déterminent encore l'ensemble des statuts et des rapports statutaires. Elles indiquent les *situations* et les *commerces* dont dépend le jeu *normal* des activités sociales. *La division en quatre catégories* (matrimoniales) et *la pratique du chassé-croisé* signalent le *cadre* et les *conventions de jeu* d'un certain régime d'affrontements, d'alternances, de réciprocités, de roulements, de circulations qui rythment — et ordonnent en système de cohésion — *la double rivalité* des générations et des sexes.

@

Le droit le plus moderne tient compte de la faveur dont, les habitudes chinoises entourent les mariages conclus pour perpétuer

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

d'anciennes alliances. — La législation impériale régleme les mariages en prohibant avec la même sévérité les unions « incestueuses » et les unions « obliques » ; mais, si vétilleux que se montre le Législateur en matière de proximités, il évite d'interdire les mariages entre proches qui confirment un ordre constitutionnel des générations et rénovent des systèmes éprouvés d'alliances. — L'analyse du système archaïque des proximités montre que les dynasties agnatiques n'ont acquis une indépendance (absolue en théorie seulement) qu'à la suite d'empiétements et d'actes de démesure visant à détruire un régime équilibré de droits entre générations alternantes et groupements affrontés. Les compétitions entre « noms » par lesquelles s'affirme l'espoir de transformer en vassaux tant les alliés que les proches, la transmission du « nom » qui est liée à un système de majorat, le « nom » lui-même, enseigne de noblesse et du pouvoir, tout cela marque l'avènement d'une *morale du prestige (tò)* et le déclin d'une *morale de la réciprocité*. L'une n'impose aucune limite au recrutement des clientèles. L'autre paraît adaptée à d'étroites communautés rustiques. Chaque groupe n'y demande qu'à *subsister* — protégé par des pratiques de bon voisinage ; il ne cherche pas à décorer d'un « nom » qui veut *grandir*, l'*essence (tò)* qu'il tire d'un terroir *immuable*. — Cette morale était suivie par ceux qui (au dire des rédacteurs du *Yi Ii*), ne recevant pas l'influence des mœurs nobles et urbaines, se distinguaient « des animaux qui ne connaissent que leurs mères », non parce qu'ils admettaient l'ordre agnatique et la primauté du père, mais parce que « *ils ne faisaient point de différence entre « Pères » et « Mères »*. Les « noms » sont choses nobles et faites pour retentir au loin : quel aurait été leur intérêt dans une vie où les limites de toutes les circulations sont celles d'un canton — où les seules occasions de dépenses [rien sur ce point n'a changé pour les paysans chinois] sont celles, mariages et funérailles, qui intéressent le sort des *générations* et les rapports des sexes, et où, enfin, un petit

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

nombre d'*appellations de proximité* suffisant à indiquer la situation d'un chacun, celui qui voudrait ne pas *se tenir à sa place* se verrait aisément disqualifié par une *brimade verbale* ? A ces groupes clos, la division en quatre catégories et le système du chassé-croisé convenaient parfaitement. Peut-être étaient-ils encore la règle du jeu (parmi les rustres dont parle le *Yi li*), à l'époque de Tchouang tseu (III<sup>e</sup> av. J.-C.). Ce Sage affirme que d'innombrables groupes ruraux se gouvernaient uniquement à l'aide de ce qu'il nomme « les *dirés* de hameaux ». — Mais, dès la fondation de l'Empire, se généralise [en même temps, semble-t-il, que l'usage du « nom » (lequel n'a plus rien d'un « nom » noble)] un culte des Ancêtres qui diffère largement, sans doute, du culte quasi public des maisons nobles de l'âge féodal. Ce culte signale le succès, non pas certes du droit patriarcal, mais d'une organisation en *groupements culturels* régis par la formule agnatique. Vers la même époque, toute l'économie de la société chinoise se transforme profondément : la population, les villes, le commerce s'accroissent — et les temps sont finis de la vie de canton et des groupes clos. Aussi ne faut-il point s'étonner si l'on n'entend mentionner que par hasard [par un poète (IX<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) que le fait paraît surprendre] le cas d'une communauté villageoise formée de *deux* familles seulement qui *toujours* s'unissaient par mariage.

Entre le système des quatre catégories et l'organisation agnatique, n'y a-t-il pas eu *un régime de transition* ?

Le régime du chassé-croisé correspond à un système de cohésion si simple, si stable et si clos qu'il est étrange de le voir abandonner — alors qu'on constate un attachement extrême à tous les principes (à peu près) qui en donnent la formule : séparation des sexes, expatriation obligatoire de la moitié des enfants (les filles) et interdiction d'adopter (des fils et d'annexer des gendres), exogamie, parallélisme, mariage unique (avec sororat — ou même lévirat),

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

constance des alliances, faveur pour les mariages entre « cousins » externes... Et l'on constate d'autre part que, pour l'essentiel, le système de nomenclature n'a pas varié : on constate même que n'a pas varié, non plus, l'idée que les appellations sont créatrices de proximité... Or, si elles créent des proximités, il faut, *semble-t-il*, qu'il y ait chassé-croisé strict et répartition en quatre catégories — c'est-à-dire organisation close...

Si subsistaient, seulement à titre d'idéal, les principes du système archaïque de cohésion, nous en aurions fini avec notre enquête. Nous devrions, pour conclure, nous borner à noter qu'apparemment la ruine du régime le plus simple qui soit d'équilibre entre les générations et les sexes, est due à telles ou telles circonstances qui auraient favorisé tels ou tels empiétements dont nous avons constaté l'intérêt et le succès : tels ces empiétements paternels qui tendaient à faire accaparer par une seule génération les prestations d'épouses destinées à se voir réparties entre deux générations successives. Mais que les pères soient, en l'espèce, arrivés à transformer en règle de jeu une simple pratique compensatrice, et un rite privé de préunion en droit définitif et publiquement reconnu, cela suppose, pour le moins, que l'ordre *déjà régnant* était celui de *la grande famille agnatique*. En fait, le privilège de prendre ensemble pour épouses une fille et sa nièce n'a jamais été accordé, comme un droit strict, par les rites, qu'aux membres de la haute noblesse — à ceux qui, vivant en seigneurs, étaient, de ce fait, investis d'une autorité quasi monarchique s'étendant à leurs fils. D'ailleurs, pour que ces atteintes à l'ordre statutaire des générations aient eu le succès que nous avons noté, il fallait pouvoir les combiner avec d'autres atteintes. *Le régime de réciprocités et d'alternances qui définissait les rapports entre générations consécutives, se serait difficilement transformé en régime d'inféodation, si les pères n'avaient pas disposé d'une certaine liberté de manœuvre*. Les potentats féodaux (les Chroniques le montrent)

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

parviennent à traiter leurs fils en *vassaux*, parce qu'ils peuvent — tout comme les autres membres de leur clientèle — les opposer les uns aux autres. C'est que ces fils leur viennent de lots *différents* d'épouses, c'est que les *divers* groupes de fils s'appuient sur des groupes *opposés* de proches externes, c'est qu'un *jeu d'affiliations* se combine avec un *jeu d'alliances* : C'EST QU'IL N'Y A PLUS ALLIANCE UNIQUE. Tel paraît être le principe de la liberté de manœuvre : *on s'est évadé du système CLOS qui imposait un UNIQUE allié*. A la division bipartite des communautés a succédé un régime de confédérations. *Mais est-on passé sans transition de l'alliance unique (et redoublée) à une certaine liberté dans le choix des alliés ?* — L'intérêt peut être grand de déterminer si les Chinois ont connu *un régime de transition*. — S'il arrivait qu'on pût le définir et qu'il impliquât encore une division en catégories (matrimoniales), l'occasion serait donnée de vérifier si deux réglementations successives du mariage correspondent *toutes deux*, dépassant leur objet *apparent*, à deux systèmes de cohésion sociale.

Or, d'une part, les principes de la nomenclature ainsi que le fait que celle-ci ait pu ne point changer, et, d'autre part, les usages du culte ancestral, combinés avec les règles de « l'ordre *tchao mou* », semblent donner la possibilité de restituer le régime de transition.

Les usages du culte ancestral supposent une identité substantielle entre « Grands-pères » et « Petits-fils ». Le fait s'accorde fort bien avec l'hypothèse d'une division première en quatre catégories. Il en est de même de la réciprocité parfaite qui régit les rapports culturels d'un Père et de son Fils (aîné). Seulement, entre « Père » et « Fils », il y a autre chose qu'une réciprocité explicable par le simple affrontement de deux générations qui alternent, passant à tour de rôle au premier plan : il y a une opposition profonde. Les Chroniques nous



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

montrent à l'ordinaire dans les « Pères » et les « Fils » des rivaux acharnés, tandis que les Mythes leur attribuent des génies antithétiques.

On pourrait rendre compte de cette opposition en supposant que les liens *utérins* se sont vu reconnaître une certaine primauté sans qu'ait été abandonné le système des quatre catégories. Les « Fils » auraient été classés, non pas avec leurs « Pères », mais avec leurs « Oncles » (utérins) dans la *section* dont faisaient partie leurs « Grands-pères » agnatiques. Un terme — qui semble fait pour signifier « Nièce » (utérine) car il s'écrit comme le terme « Neveu » (utérin), sauf que le signe *niu* (fille) y remplace le signe *nan* (garçon) — a pour sens : « famille » et « nom de famille » ; ce terme, en plus du signe « fille », comprend le signe « enfanter » et on peut l'employer avec le sens de « descendants » et même de « fils ». N'y a-t-il point là un indice du fait que la filiation a été d'abord conçue sous la forme utérine ? — Moins significative semble la tradition qui met en scène des « Mères » lorsqu'il s'agit d'expliquer l'origine des « noms » de quelques grandes familles : pareille utilisation du thème des « Mères de la Race » ou des « Vierges-Mères » s'explique par le désir de faire remonter au Ciel lui-même l'origine d'un « nom » qu'on veut grandir. — D'autres thèmes mythiques ont apparemment plus de portée : ce sont ceux qui se rapportent à la notion de Terre-mère. Sans doute, les Lieux-Saints où les communautés locales se réunissaient pour célébrer les Fêtes de la jeunesse, possèdent-ils, en raison de ces hiérogamies, une sorte de puissance ambiguë ; sans doute (et pour la même raison), toutes les puissances sacrées se présentent-elles sous l'aspect d'un couple ou d'un ménage divin ; en l'espèce, le fait caractéristique est que les génies de la Terre prennent une apparence masculine dès qu'on envisage l'appropriation du sol sous l'aspect d'une tenure féodale — et qu'au contraire on leur prête une apparence féminine dès qu'il s'agit de la terre habitée et cultivée

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

par des paysans : à l'époque des Han, la divinité à laquelle sacrifiaient les villageois, s'appelait encore « la Mère du hameau » (*li mou*). *Il se peut donc que l'évolution se soit faite par des transitions différentes dans les milieux rustiques et dans les milieux urbains et militaires.* Cependant, même chez les paysans, la pratique de l'exportation des filles était la règle — que compensait occasionnellement la possibilité d'importer des Gendres (« Neveux » qu'on annexait, si, au cours du fosterage, ils n'arrivaient point à se libérer de leurs obligations). Que les villages aient eu, non pas un *patron*, mais une « Mère », cela s'explique par le fait qu'ils étaient la résidence constante des « *matrones* » (*mou*) formant des dynasties de « Belles-mères » (et de « Brus »). Les hommes, cependant, n'étaient obligés qu'à un nomadisme *limité* : ils ne quittaient le village que pour aller s'installer, l'été durant, dans les champs qu'ils cultivaient aux alentours. Les conditions auraient été toutes différentes, si, comme au Tibet, pays de la polyandrie [où il arrivait anciennement, semble-t-il, que le *nom de famille* vînt des Mères et *l'appellation* des « Pères »], les hommes avaient vécu en colporteurs et les femmes en cultivatrices sédentaires. En Chine, tout indique que *la règle du jeu liait les hommes aux biens immobiliers, tandis que les femmes ressortissaient à la catégorie des valeurs de circulation* — et, d'autre part, « terroir », « essence » et « nom » se présentent comme choses solidaires. Le « nom » d'ailleurs, apparaît (comme une étiquette surajoutée) dans les milieux qui, les premiers, ont adopté l'ordre agnatique. C'est tardivement (et à l'imitation des nobles habitants des villes), que les rustres ont adopté, nous dit-on, des « noms » (ou, en tout cas, leur ont attribué de l'importance) — en même temps qu'ils se décidaient à faire une différence entre les « Pères » et les « Mères ». *Puisqu'ils se sont ralliés à l'ordre agnatique, sous l'influence des mœurs nobles, peu importe, au fond, de décider, si, parmi eux, sous l'influence de telles ou telles circonstances, l'autorité des « Mères » et de leurs « Frères » a pu, à*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

tels moments ou dans tels cantons, primer l'influence des agnats et des Pères ». Peu importe si, dans le détail des cas, l'évolution s'est faite par des transitions plus ou moins compliquées. C'est un certain genre de vie qui a favorisé, dans les burgs peuplés de guerriers nobles, le succès des institutions agnatiques ; ce succès est lié au culte des Ancêtres : il y a lieu de présumer que *ce sont les règles de ce culte qui doivent renseigner sur le régime de transition*.

Or, « l'ordre *tchao mou* » enregistre, à côté de *l'opposition essentielle* des « Pères » et des « Fils », une *distinction* entre « Grands-pères » et « Petits-fils » dont les effets culturels se marquent pleinement dans les seules portions de la noblesse où l'ordre agnatique domine sans conteste. Les nobles du dernier rang, qui forment entre les Chefs et les rustres, une classe intermédiaire, n'honorent à titre d'Ancêtres que leurs « Pères » ; dans la moyenne noblesse, les honneurs culturels remontent jusqu'aux « Grands-pères » — et, dans la haute noblesse, jusqu'aux « *Trisaïeuls* ». Cependant (*pour tous les nobles d'abord, puis POUR TOUS LES CHINOIS*), *il y a proximité dès qu'il y a un Trisaïeul commun*, et, TOUJOURS, une parentèle s'imagine sous l'aspect d'une double mâchoire (*tchao* endentés avec *tchao*, *mou* endentés avec *mou*) qui broie, réduit et transforme en *essence* les produits du *terroir*.

Quand, aux seuls « Pères » [qui sont les Supérieurs (*tsouen* — ou *fou* dans son sens large)], s'opposent les « Fils » seuls [qui sont les Inférieurs (*pei* — ou *tseu* dans son sens large)], comme la génération nouvellement promue parmi les Ancêtres à la génération actuellement régnante parmi les Vivants — ou quand, à la double rangée de ceux qui, parmi les Ancêtres, ont rang de « Grands-pères » (*tsou*) et de « Pères » (NI), s'oppose la double rangée de ceux qui, parmi les Vivants, ont rang de « Pères » (FOU) et de « Fils » (*tseu*), *l'opposition ne cesse point d'être celle de deux générations consécutives* : aucune autre division n'est supposée qu'une division en quatre catégories.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Mais, quand les « Petits-fils » doivent être *distingués* des « Grands-pères », quand le Trisaïeul ne peut être confondu avec l'Aïeul, et quand, à quatre générations d'Ancêtres, s'opposent, *composant l'ensemble de TOUT groupement culturel, quatre générations de Vivants*, la raison n'en serait-elle point que, par l'effet d'une certaine bipartition, le nombre des catégories a dû être multiplié par deux ?

*La répartition en quatre catégories a-t-elle été remplacée (dans les hautes classes de la noblesse) par une répartition en huit catégories — ayant (entre autres fonctions) la valeur de catégories matrimoniales ?*

Bien que le système des quatre catégories ait disparu, la nomenclature *qui le suppose*, a pu être conservée, sans que, cependant, on ait cessé d'attribuer aux *appellations* l'efficace de créer les proximités. Pour rendre compte de ce fait singulier, on n'aperçoit guère qu'une explication : il faut que l'abolition du système des quatre catégories se soit faite *sans que rien ait été changé dans les rapports entre les personnes qui se servaient des termes de la nomenclature à titre d'APPELLATIONS*.

La nomenclature comprend deux doubles couples de termes appariés. Pour le premier couple double : « Pères », « Mères » (= « Parents »), « Fils », « Filles » (= « Enfants »), il n'y a aucune raison de supposer que les rapports aient varié [du moins si le passage de quatre à huit catégories n'a pas coïncidé avec un changement des représentations impliquées par une conception (toujours unilatérale, mais) *inverse* de la filiation]. Reste le double couple opposant les termes *kieou* et *cheng*, *kou* et *tche* : ces termes, à *titre d'appellations*, ne valent, *en raison de la séparation des sexes*, les deux premiers qu'entre *hommes (nan)*, les deux derniers qu'entre *femmes (nia)*. Pour que *kieou* continue à s'opposer à *cheng*, les deux termes conservant leurs doubles emplois, l'un de « Frères des Mères » et de « Père des

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Femmes », l'autre de « Fils des Sœurs » et de « Maris des Filles », il suffit — ces *appellations* ne servant qu'entre hommes — que *les hommes* n'aient point cessé d'être *prédestinés* à épouser les *Filles de leurs* « Oncles (maternels) ». De même, pour que *kou* continue de s'opposer à *tche*, il suffit — ces *appellations* ne servant qu'entre femmes — que *les femmes* n'aient point cessé d'être les épouses *prédestinées* des *Fils de leurs* « Tantes (paternelles) ». Inversement, le terme *kieou* ne pouvant avoir de la part d'une femme, ni le terme *kou* de la part d'un homme, la valeur d'une appellation, rien n'empêchait ni les hommes de continuer à *désigner* du terme *kou* : d'une part, les « Tantes » *qui n'étaient plus leurs* « Belles-mères », d'autre part, les « Belles-mères » *qui n'étaient plus leurs* « Tantes » ; ni les femmes de continuer à *désigner* du terme *kieou* : d'une part, les « Oncles » *qui n'étaient plus leurs* « Beaux-pères », d'autre part, les « Beaux-pères » *qui n'étaient plus leurs* « Oncles ».

Autrement dit, puisque, en raison de la séparation des sexes, les termes *kieou* et *cheng* ne pouvaient servir *d'appellations* et *créer* des proximités *qu'entre des hommes*, et les termes *kou* et *tche* qu'entre *des femmes*, il n'y avait rien à *changer* à la nomenclature, si l'on passait d'une réglementation du mariage impliquant *chassé-croisé* strict et *alliance double*, à une réglementation *ordonnant aux garçons d'épouser les Filles de leurs* « Oncles » (maternels) QUI NE SERAIENT PAS *les Filles des* « Sœurs de leurs Pères » et *aux filles d'épouser les Fils de leurs* « Tantes » (paternelles) QUI NE SERAIENT PAS *les Fils des* « Frères de leurs Mères » — la nouvelle réglementation impliquant qu'il n'y a plus *alliance redoublée* mais *alliance simple* et, partant, qu'on a non plus un *allié unique*, mais *deux alliés*. Les hommes ont alors deux espèces de Beaux-frères, les « Maris des Sœurs » étant distincts des « Frères des Épouses » ; les femmes, deux sortes de « Belles-sœurs », les « Épouses des Frères » ne se confondant pas avec les « Sœurs des Maris ». — « Frères » et « Sœurs » ne sont pas

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*employés à conclure la même alliance ; ils ne sont pas seulement séparés par le chassé-croisé, ils sont différemment orientés : ils ne trouvent plus dans la même catégorie les conjoints qui leur sont prédestinés. Le nombre des catégories (du moins si la règle du parallélisme subsiste en même temps que l'obligation d'exogamie) doit donc être augmenté et, apparemment, doublé.*

Le passage d'un système où « Frères » et « Sœurs » participent à la même et unique alliance, à un système où leurs destinées matrimoniales sont orientées en des sens différents, se traduit-il par une répartition en *huit catégories matrimoniales*, ayant (en plus de cet objet défini) la fonction de servir de cadre à une nouvelle formule de la cohésion sociale ?

L'analyse des règles du culte ancestral et celle des conditions qui ont pu permettre de ne point rompre avec la nomenclature archaïque, conduisent, *indépendamment*, à poser deux questions symétriques et à faire prévoir que toutes deux pourraient bien recevoir *la même* réponse. Une hypothèse se présente donc à nous, en même temps qu'un moyen de la vérifier. — *Suffit-il d'admettre que* — cessant d'épouser les Filles de leurs « Tantes » (paternelles) lesquelles se confondaient d'abord avec les Filles de leurs « Oncles » (maternels) — *les hommes sont restés les époux prédestinés des Filles de leurs « Oncles » (maternels), lesquelles ne se confondaient plus avec les Filles de leurs « Tantes » (paternelles), pour que les règles du Temple ancestral et celles de « l'ordre tchao mou » reçoivent une explication qui en rende entièrement compte — et qui paraisse être la seule à pouvoir en rendre compte ?*

@

## IV

### LE SYSTÈME DES RETOURS DIFFÉRÉS

@

Les *rites* et les *lois* ne limitent, en Chine, les choix matrimoniaux qu'en prohibant toute union endogame ou oblique. Les usages apportent à la liberté de choix une limitation plus sérieuse : ils exhortent à ne point se séparer d'anciens alliés — à ne point leur préférer des alliés non encore éprouvés — à ne pas chercher à briser ou à élargir indiscrètement des systèmes traditionnels d'alliances. — Entre ce régime de liberté relative et le régime de strictes prédestinations qu'impose la division en quatre catégories, un régime de transition paraît avoir rendu possible une certaine *liberté de manœuvre*.

Ce régime intermédiaire entre le système archaïque des proximités verbales et le système agnatique qui, sous le signe du « nom », confère une indépendance absolue (en théorie) aux groupements culturels, *a dû* présider — *sous le signe de la devise* — aux premiers débuts du Culte des Ancêtres. — Il s'agit de vérifier cette inférence. Nous le ferons en montrant que ce régime de transition a marqué de son empreinte l'organisation des groupements culturels (*tsong*) : les limites de la proximité, les divisions de la parentèle, les règles de « l'ordre *tchao mou* » qui commandent (comme les Chinois le disent et le disent avec raison : nous venons de nous en assurer minutieusement) l'ensemble du droit domestique et du droit matrimonial, ont pour principe une répartition en huit catégories. — Mais à quoi correspond cette répartition ? C'est ce que nous devons d'abord montrer, en vérifiant une autre inférence : la répartition en huit catégories est solidaire de la double règle : les « Frères » et les « Sœurs » trouvent leurs conjoints dans des catégories différentes, les

# Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

hommes épousant les « Filles » de leurs « Oncles » (maternels), les femmes épousant les « Fils » de leurs « Tantes » (paternelles).

## 1. Alliances à sens unique

@

La règle : « Frères et Sœurs se marient dans des catégories différentes » pourrait être respectée si l'on adoptait la *convention* : « les hommes épousent les Filles des « Sœurs de leurs Pères », et les femmes les Fils des « Frères de leurs Mères ». »

Cette *convention* s'oppose à celle dont nous désirons reconnaître les effets. Il peut être intéressant de noter les différences qu'entraînent ces conventions inverses. Aussi importe-t-il de choisir un système de symboles qui rendent aisées les comparaisons.

Pour figurer des catégories (ou des classes) matrimoniales, on utilise d'ordinaire des lettres compliquées d'indices. Je préférerais des symboles qui parlent plus clairement aux yeux. — L'enquête qui précède invite à présumer que les catégories matrimoniales sont, dans le cas des Chinois, en relation avec des *devises* composées d'*appellations*. Ces appellations valent à titre d'indicatifs de génération, comme à titre d'indicatifs de destination matrimoniale. — Je prendrai donc pour symboles des diverses catégories, des termes empruntés à notre lot de prénoms. 1° Je choisirai ces termes de manière que le simple aspect de ces prénoms signale les rapports de fraternité (accessoirement marqués par le signe +) : le couple de symboles « *Luc + Lucie* » notera la catégorie composée par deux demi-classes sexuelles : celles des frères « *Luc* » et de leurs sœurs « *Lucie* » ; 2° afin de distinguer clairement les générations (A et B), je désignerai par les symboles « *Lucius + Lucia* » (les signalant par des terminaisons latines) les deux demi-classes sexuelles de la catégorie à laquelle — en raison de leurs rapports *soit* avec *Luc*, *soit* avec *Lucie* — ressortissent certains membres de la génération (B) qui succède à celle (A) dont *Luc* et *Lucie* font partie. J'indiquerai (toutes les fois qu'il sera nécessaire) que l'appartenance à la catégorie est déterminée soit en fonction des « Pères », soit en fonction des « Mères » en faisant partir (par exemple) soit de *Luc*, soit de *Lucie* deux flèches allant ↙↘ vers *Lucius et Lucia* ; 3° *puisque l'exogamie* (autant que le parallélisme) *commande l'organisation*, j'opposerai aux deux catégories *Luc + Lucie* et *Lucius + Lucia* deux catégories



## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

symétriques : *Jules + Julie* et *Julius + Julia*. — Les connexions matrimoniales seront indiquées par des flèches à deux pointes.

Pour figurer l'organisation qui repose sur une répartition en *quatre* catégories et qui impose un strict régime de chassé-croisé, il suffira d'écrire

[ Julie + Jules ↔ Lucie + Luc  
Julia + Julius ↔ Lucia + Lucius ]

étant entendu, dans ce cas, que *Jules + Julie* tiennent leur catégorie de Julius (*ou, aussi bien, de Julia*), comme *Julius + Julia* la tiennent de Jules (*ou, aussi bien, de Julie*). [Ce mode de recrutement (par simple alternance) des catégories *d'une même section* se trouvera signalé par une accolade <sup>1</sup>.]

Les cas à envisager étant ceux où il n'y a pas identité de destin matrimonial entre les Frères et les Sœurs composant les deux demi-classes d'une même catégorie, les *huit symboles choisis* devront être accrus en nombre : il faut *apparemment* les doubler. J'ajouterai donc à la première liste une liste entièrement symétrique : je figurerai la première génération (A) par les *quatre couples* de symboles :

A. Julien + Julienne . Julie + Jules || Lucie + Luc . Lucien + Lucienne

et la deuxième (B) par les *quatre couples* :

B. Julianus + Juliana . Julia + Julius || Lucia + Lucius . Lucianus + Luciana

### PREMIÈRE CONVENTION

*Les mariages sont réglés par la convention :*

[ Les hommes épousent les Filles des « Frères de leurs Mères » (leurs « Oncles ») ;  
Les femmes épousent les Fils des « Sœurs de leurs Pères » (leurs « Tantes »).

**Hypothèse A.** — *L'appartenance à la catégorie est déterminée en considération des « Mères ».*

[Pour prendre un point de départ, je supposerai que, dans la génération A] *Jules épouse Lucie.*

*Il suit que Julie, « Sœur » de Jules, ne pourra épouser Luc, « Frère » de Lucie. Julie ne peut donc épouser que Lucien (car elle doit respecter exogamie et*

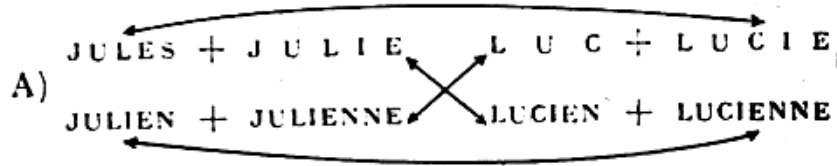
---

<sup>1</sup> [css : au lieu de l'accolade, on utilisera ici les caractères ¶, ||, ||| et |||].

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

parallélisme). Julie épousant Lucien, Lucienne ne peut épouser Jules et doit épouser Julien. Lucienne épousant Julien, Julienne ne peut épouser Lucien et doit épouser Luc. [Julienne épousant Luc, Lucie ne peut épouser Julien : *Lucie doit épouser Jules.*]

J'écrirai donc :



A la génération B, *Julius*, « Fils : » de Julie, a pour « Oncle » Jules, « Mari » de Lucie et « Père » de *Lucia* :

┌ Julius épouse Lucia, « Fille » de son « Oncle »,  
└ Lucia épouse Julius, « Fils » de sa « Tante ».

De même, *Lucianus*, « Fils » de Lucienne, a pour « Oncle » Lucien, « Mari » de Julie et « Père » de *Julia* :

┌ Lucianus épouse Julia, « Fille » de son « Oncle »,  
└ Julia épouse Lucianus, « Fils » de sa « Tante ».

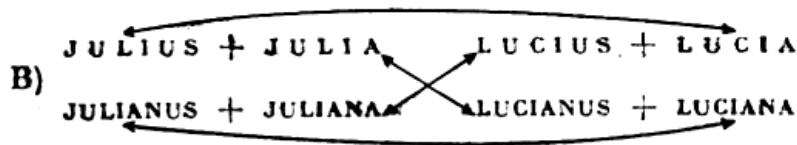
De même, *Lucius*, « Fils » de Lucie, a pour « Oncle » Luc, « Mari » de Julienne et « Père » de *Juliana* :

┌ Lucius épouse Juliana, « Fille » de son « Oncle »,  
└ Juliana épouse Lucius, « Fils » de sa « Tante ».

De même, *Julianus*, « Fils » de Julienne, a pour « Oncle » Julien, « Mari » de Lucienne et « Père » de *Luciana* :

┌ Julianus épouse Luciana, « Fille » de son « Oncle »,  
└ Luciana épouse Julianus, « Fils » de sa Tante ».

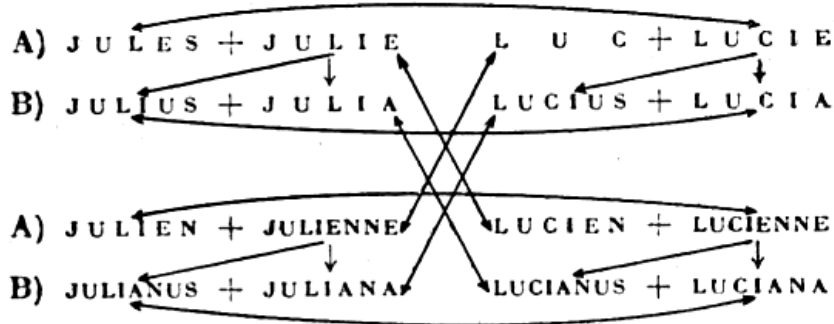
J'écrirai donc :



Le tableau des connexions matrimoniales ne varie pas quand on passe de la génération A à la génération B. L'ensemble de ces connexions peut être figuré en un unique tableau dont la disposition sera parfaitement symétrique.

# Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

TABLEAU A



Les connexions indiquées pour la génération B sont établies conformément aux règles imposées par la 1<sup>ère</sup> convention et l'hypothèse A. Pour que ces mêmes règles soient respectées pour la génération précédente, il faut que :

- ⌈ La « Mère » de Lucienne ait pour « Frère » le « Père » de Jules,
- ⌈ La « Mère » de Lucie ait pour « Frère » le « Père » de Julien,
- ⌈ La « Mère » de Julianne ait pour « Frère » le « Père » de Lucien,
- ⌈ La « Mère » de Julie ait pour « Frère » le « Père » de Luc.

Or

- ⌈ Lucienne ne peut avoir pour « Mère » que Lucia ou Luciana, et
- ⌈ Lucie ne peut avoir pour « Mère » que Luciana ou Lucia.

De même

- ⌈ Julianne ne peut avoir pour « Mère » que Julia ou Juliana, et
- ⌈ Julie ne peut avoir pour « Mère » que Juliana ou Julia.

### Cas I. — [Supposons que] JULIE A POUR MÈRE JULIA.

1° JULIE A POUR MÈRE JULIA, Epouse de Lucianus, Frère de Luciana.  
 Julianus ↔ Luciana+Lucianus ↔ Julia  
 ↓                      ↓  
 Lucien ↔ Julia  
 et les règles sont observées à la condition que Lucien (+Lucienne) aient pour mère Luciana.

2° Lucienne a pour mère Luciana, Epouse de Julianus, Frère de Juliana.  
 Lucius ↔ Juliana+Julianus ↔ Luciana  
 ↓                      ↓  
 Julien ↔ Lucienne  
 et les règles sont observées à la condition que Julien (+Julienne) aient pour mère Juliana.

2° Julianne a pour mère Juliana, Epouse de Lucius, Frère de Lucia.  
 Julius ↔ Lucia+Lucius ↔ Juliana  
 ↓                      ↓  
 Luc ↔ Julianne  
 et les règles sont observées à la condition que Luc (+Lucie) aient pour mère Lucia.

2° Lucie a pour mère Lucia, Epouse de Julius, Frère de Julia.  
 Lucianus ↔ Julia+Julius ↔ Lucia  
 ↓                      ↓  
 Jules ↔ Lucie  
 et les règles sont observées à la condition que JULES (+JULIE) AIENT POUR MÈRE JULIA — ce qui est conforme à la supposition initiale : Julie a pour mère Julia.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

Toutes les règles sont donc respectées quand :

┌ Julie a pour « Mère » Julia,  
 ┌ Lucienne a pour « Mère » Luciana,  
 ┌ Julienne a pour « Mère » Juliana,  
 └ Lucie a pour « Mère » Lucia,

*c'est-à-dire lorsque sont rangées dans une même catégorie une femme et la Fille de sa Fille — ou, si l'on veut, quand Grand'mère utérine et Petite-fille utérine se confondent.*

### Cas II. — [Supposons que] JULIE A POUR MÈRE JULIANA.

Julius ↔ Lucia + Lucius ↔ Juliana  
           ↓                                  ↓  
           Lucien ←————→ Julie  
 et les règles sont observées à la condition que Lucien (+Lucienne) aient pour mère Lucia.

1° JULIE A POUR MÈRE JULIANA, Epouse de Lucius, Frère de Lucia.  
 ┌ Julie, en épousant Lucien, épouse le Fils de sa « Tante »,  
 └ Lucien, en épousant Julie, épouse la Fille de son « Oncle »,

Lucianus ↔ Julia + Julius ↔ Lucia  
           ↓                                  ↓  
           Julien ←————→ Lucienne  
 et les règles sont observées à la condition que Julien (+Julienne) aient pour mère Julia.

2° Lucienne a pour mère Lucia, Epouse de Julius, Frère de Julia.  
 ┌ Lucienne, en épousant Julien, épouse le Fils de sa « Tante »,  
 └ Julien, en épousant Lucienne, épouse la Fille de son « Oncle »,

Julianus ↔ Luciana + Lucianus ↔ Julia  
           ↓                                  ↓  
           Luc ←————→ Julienne  
 et les règles sont observées à la condition que Luc (+Lucie) aient pour mère Luciana.

2° Julienne a pour mère Julia, Epouse de Lucianus, Frère de Luciana.  
 ┌ Julienne, en épousant Luc, épouse le Fils de sa « Tante »,  
 └ Luc, en épousant Julienne, épouse la Fille de son « Oncle »,

Lucius ↔ Juliana + Julianus ↔ Luciana  
           ↓                                  ↓  
           Jules ←————→ Lucie  
 et les règles sont observées à la condition que JULES (+JULIE) AIENT POUR MÈRE JULIANA — ce qui est conforme à la supposition initiale : Julie a pour mère Juliana.

2° Lucie a pour mère Luciana, Epouse de Julianus, Frère de Juliana.  
 ┌ Lucie, en épousant Jules, épouse le Fils de sa « Tante »,  
 └ Jules, en épousant Lucie, épouse la Fille de son « Oncle »,

Toutes les règles sont donc respectées quand :

┌ Julie a pour « Mère » Juliana,  
 ┌ Lucienne a pour « Mère » Lucia,  
 ┌ Julienne a pour « Mère » Julia,  
 └ Lucie a pour « Mère » Luciana,

*c'est-à-dire (car — par hypothèse, — Julia est Fille de Julie, — et, dans le cas envisagé, Julienne est Fille de Julia, et Julie de Juliana) lorsque sont rangées dans la même catégorie et se confondent la Trisaïeule utérine et l'Arrière-arrière-petite-fille utérine.*

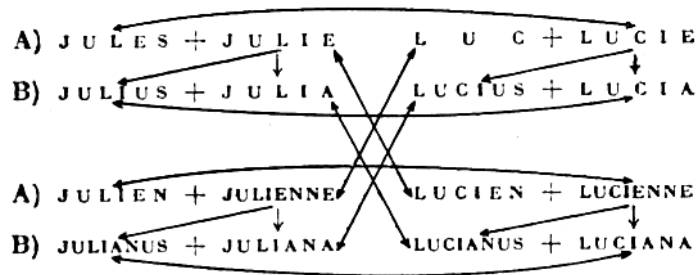
@

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

**Hypothèse B.** — *L'appartenance à la catégorie est déterminée en considération des « Pères ».*

Il est aisé de vérifier que *le tableau des connexions ne varie pas* et que toutes les règles sont observées soit quand (cas III) *le Trisaieul et l'Arrière-arrière-petit-fils agnatiques se retrouvent dans la même catégorie* (Jules a pour Père Julianus), soit quand (cas IV) *le Grand-père et le Petit-fils agnatiques se confondent* (Jules a pour Père Julius).

TABLEAU B



### Cas III. — JULES A POUR PÈRE JULIANUS.

<p>1° Julia ↔ Lucianus + Luciana ↔ Julianus ↓ ↓ Lucie ←————→ Jules [Lucianus est Père de (Lucie+) Luc]</p> <p>3° Juliana ↔ Lucius + Lucia ↔ Julius ↓ ↓ Lucienne ←————→ Julien [Lucius est Père de (Lucienne+) Lucien]</p>	<p>2° Lucia ↔ Julius + Julia ↔ Lucianus ↓ ↓ Julienne ←————→ Luc [Julius est Père de (Julienne+) Julien]</p> <p>4° Luciana ↔ Julianus + Juliana ↔ Lucius ↓ ↓ Julie ←————→ Lucien [JULIANUS EST PERE DE (JULIE+) JULES]</p>
---	---

### Cas IV. — JULES A POUR PÈRE JULIUS.

<p>1° Juliana ↔ Lucius + Lucia ↔ Julius ↓ ↓ Lucie ←————→ Jules [Lucius est Père de (Lucie+) Luc]</p> <p>3° Julia ↔ Lucianus + Luciana ↔ Julianus ↓ ↓ Lucienne ←————→ Julien [Lucianus est Père de (Lucienne+) Lucien]</p>	<p>2° Luciana ↔ Julianus + Juliana ↔ Lucius ↓ ↓ Julienne ←————→ Luc [Julianus est Père de (Julienne+) Julien]</p> <p>4° Lucia ↔ Julius + Julia ↔ Lucianus ↓ ↓ Julie ←————→ Lucien [JULIUS EST PERE DE (JULIE+) JULES]</p>
---	---

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

Les tableaux A et B sont identiques. Quel que soit le mode adopté pour régler l'appartenance à la catégorie, le tableau des connexions matrimoniales ne change pas.

D'où une présomption : la convention ordonnant que la catégorie est déterminée en considération du Père ou qu'elle l'est en considération de la Mère n'a qu'un intérêt accessoire.

Pour vérifier cette inférence, il suffira de dresser, pour les quatre cas, le tableau ( $\alpha$ ) des successions masculines (*dynasties agnatiques*) et celui ( $\beta$ ) des successions féminines (*dynasties utérines*). [Je me bornerai à établir ces tableaux à partir du couple matrimonial : Jules↔Lucie].

Cas	( $\alpha$ ) Dynasties agnatiques	( $\beta$ ) Dynasties utérines
<b>III</b>	<pre> Jules ↔ Lucie ↓ Julius ↔ Lucia ↓ Julien ↔ Lucienne ↓ Julianus ↔ Luciana ↓ Jules ↔ Lucie                     </pre>	<pre> Lucie ↔ Jules ↓ Julia ↔ Lucianus ↓ Lucie ↔ Jules ↓ Julia ↔ Lucianus ↓ Lucie ↔ Jules                     </pre>
<b>I</b>	<pre> Jules ↔ Lucie ↓ Lucius ↔ Juliana ↓ Julien ↔ Lucienne ↓ Lucianus ↔ Julia ↓ Jules ↔ Lucie                     </pre>	<pre> Lucie ↔ Jules ↓ Lucia ↔ Julius ↓ Lucie ↔ Jules ↓ Lucia ↔ Julius ↓ Lucie ↔ Jules                     </pre>
<b>IV</b>	<pre> Jules ↔ Lucie ↓ Julius ↔ Lucia ↓ Jules ↔ Lucie ↓ Julius ↔ Lucia ↓ Jules ↔ Lucie                     </pre>	<pre> Lucie ↔ Jules ↓ Julia ↔ Lucianus ↓ Lucienne ↔ Julien ↓ Juliana ↔ Lucius ↓ Lucie ↔ Jules                     </pre>
<b>II</b>	<pre> Jules ↔ Lucie ↓ Lucius ↔ Juliana ↓ Jules ↔ Lucie ↓ Lucius ↔ Juliana ↓ Jules ↔ Lucie                     </pre>	<pre> Lucie ↔ Jules ↓ Lucia ↔ Julius ↓ Lucienne ↔ Julien ↓ Luciana ↔ Julianus ↓ Lucie ↔ Jules                     </pre>

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Ce double tableau fait ressortir que :

Remarque A 1° — Quand la catégorie est déterminée *en fonction de la MÈRE* et que Grand'mères et Petites-filles sont distinguées, tandis que Trisaïeules et Arrière-arrière-petites-filles font partie de la même catégorie, *la succession des couples matrimoniaux telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie UTÉRINE ( $\beta$  II) est identique à la succession des couples matrimoniaux telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie AGNATIQUE ( $\alpha$  III) dans le cas où la catégorie est déterminée en fonction du PÈRE et où Grands-pères et Petits-fils se distinguent, tandis que Trisaïeux et Arrière-arrière-petits-fils font partie de la même catégorie.*

Remarque A 2° — Quand la catégorie est déterminée *en fonction de la MÈRE* et que Grand'mères et Petites-filles ne se distinguent pas par la catégorie, *la succession des couples matrimoniaux telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie UTÉRINE ( $\beta$  I) est identique à la succession des couples matrimoniaux telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie AGNATIQUE ( $\alpha$  IV) lorsque la catégorie est déterminée en fonction du PÈRE et que Grands-pères et Petits-fils font partie de la même catégorie.*

Remarque A 3° — Si, dans des cas différents, les mêmes successions de couples se retrouvent à condition de ne considérer dans l'un des cas *que* la dynastie agnatique et dans l'autre *que* la dynastie utérine, la raison s'en trouve dans le fait que *lorsque Grands-pères et Petits-fils agnatiques se confondent* [que la catégorie soit tenue du Père (cas IV) ou de la Mère (cas II)] *Grand'mères et Petites-filles utérines ne se confondent pas* (ce sont alors les Arrière-arrière-petites-filles et les Trisaïeules qui se retrouvent dans la même catégorie). Inversement [que la catégorie soit tenue du Père (cas III) ou de la Mère (cas I)] (quand seuls se retrouvent dans la même catégorie Arrière-arrière-petits-fils et Trisaïeux agnatiques et) *lorsque Grands-pères et Petits-fils agnatiques ne se confondent pas,*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*Grand'mères et Petites-filles utérines se confondent.* — Tel est (plus important que toute convention sur la détermination de l'appartenance à une catégorie) l'un des traits essentiels d'un système de répartition en huit catégories matrimoniales régi par la convention dont nous analysons les effets.

Lorsqu'il y a *répartition en quatre catégories*, le Grand-père et le « Fils du Fils » d'un côté, la Grand'mère et la « Fille de la Fille » de l'autre, ne peuvent se distinguer. Les mariages se font entre des hommes qui reproduisent leur Grand-père (en même temps que le Grand-père de leur Épouse) et des femmes qui reproduisent leur Grand'mère (et la Grand'mère de leur Mari). Mais (comme les alliances sont *totales* et *redoublées* et que Frères et Sœurs épousent dans la même catégorie) — en même temps qu'ils voient le « Fils du Fils » épouser la « Fille de la Fille » (de façon à reproduire leur propre ménage), le Grand-père et la Grand'mère voient encore leurs autres petits-enfants s'entr'épouser et la « Fille du Fils » se marier avec le « Fils de la Fille » (de façon à reproduire le ménage de la Sœur de l'un et du Frère de l'autre.

Lorsqu'il n'y a plus *alliance redoublée* (et quatre catégories), mais *alliance simple* (et huit catégories), le Grand-père et la Grand'mère *ne voient plus* l'ensemble de leurs petits-enfants se distribuer en deux groupes de ménages. — Dans le cas où la convention appliquée ordonne :

┌ les hommes épousent les Filles des « Frères de leurs Mères »,  
└ les femmes épousent les Fils des « Sœurs de leurs Pères »,

les Grands-parents voient encore « la Fille du Fils » épouser le « Fils de la Fille », mais le « Fils du Fils » n'épouse plus la « Fille de la Fille ». La moitié des petits-enfants reforme des ménages analogues à ceux qu'avaient formés la Sœur de leur Grand-père et le Frère de leur Grand'mère ; *mais l'autre moitié ne reforme plus de ménages analogues à celui des Grands-parents.* IL FAUT DONC que le « Fils du



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Fils » et la « Fille de la Fille » soient détachés, *l'un ou l'autre*, de la catégorie à laquelle ressortissaient leurs Grands-parents. SI LA PETITE-FILLE REPRODUIT LA GRAND'MÈRE, LE PETIT-FILS NE REPRODUIRA PLUS LE GRAND-PÈRE — OU INVERSEMENT.

Or, l'une ou l'autre de ces occurrences inverses peut être réalisée quand la catégorie est déterminée en fonction de la Mère AUSSI BIEN que lorsqu'elle l'est en fonction du Père. Le cas où le Petit-fils se confond avec le Grand-père agnatique et où la Petite-fille se distingue de la Grand'mère utérine se présente dans l'hypothèse A (cas II) comme dans l'hypothèse B (cas IV) ; le cas où la « Fille de la Fille » se confond avec la Grand'mère et où le « Fils du Fils » se distingue du Grand-père, se présente, de même, dans l'hypothèse A (cas I) comme dans l'hypothèse B (cas III). LE CHOIX DE L'HYPOTHÈSE EST PRATIQUEMENT INDIFFÉRENT ET LE PROBLÈME NE COMPORTE QUE DEUX SOLUTIONS QUI S'OPPOSENT VÉRITABLEMENT. Ou bien l'on distingue « Grand'mères » et « Filles des Filles » et *tandis que les lignées féminines comportent QUATRE étages différenciés, les lignées masculines n'en comportent que DEUX* (cas II et IV) ; ou bien ce sont les « Fils des Fils » qui sont distingués des Grands-pères : et, dans ce cas, *les lignées féminines n'ayant que DEUX étages différenciés, les lignées masculines en ont QUATRE* (cas I et III).

### DEUXIÈME CONVENTION

Les mariages sont réglés par la convention :

┌ les hommes épousent les Filles des « Sœurs de leurs Pères »,  
└ les femmes épousent les Fils des « Frères de leurs Mères »,

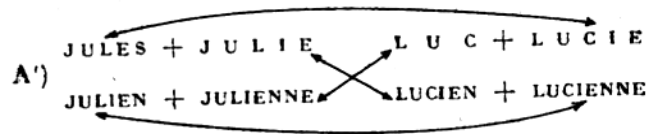
Cette convention se confond, comme on vient de voir, avec celle qui interdit aux Grands-parents de marier ensemble les « Fils des Filles » et les « Filles des Fils » et qui leur ordonne de faire épouser les « Filles des Filles » aux « Fils des Fils ».

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

Dans la convention précédente, le tableau des connexions matrimoniales demeure constant : 1° quand varie l'hypothèse disant si les catégories sont déterminées en considération du « Père » ou en considération de la « Mère » ; 2° quand on passe de la génération A à la génération B. — Dans la deuxième convention, le tableau demeure constant dans les deux hypothèses, MAIS IL CHANGE POUR CHAQUE GÉNÉRATION.

[Supposons encore :] *Jules épouse Lucie.*

Les connexions, à la génération A', seront figurées par un tableau A' (semblable au tableau A).



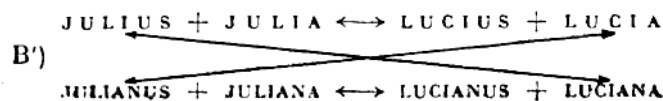
[Dans l'**Hypothèse A'** : l'appartenance à la catégorie est fixée en considération des Mères,] à la génération B' :

Julius, épouse Luciana, Fille de sa « Tante » Lucienne ;	le Fils de Julie et de Lucien :
Lucius, épouse Julia, Fille de sa « Tante » Julie ;	le Fils de Lucie et de Jules :
Julianus, épouse Lucia, Fille de sa « Tante » Lucie ;	le Fils de Julien et de Luc :
Lucianus, épouse Juliana, Fille de sa « Tante » Julienne.	le Fils de Lucienne et de Julien :

[Dans l'**Hypothèse B'** : l'appartenance à la catégorie est fixée en considération des Pères,] à la génération B' :

Julius épouse Luciana,	Fille de sa « Tante » Julie et de Lucien ;
Lucius épouse Julia,	Fille de sa « Tante » Lucie et de Jules ;
Julianus épouse Lucia,	Fille de sa « Tante » Julienne et de Luc ;
Lucianus épouse Juliana,	Fille de sa « Tante » Lucienne et de Julien.

[Dans les deux Hypothèses], le tableau des connexions à la génération B' se présente ainsi :

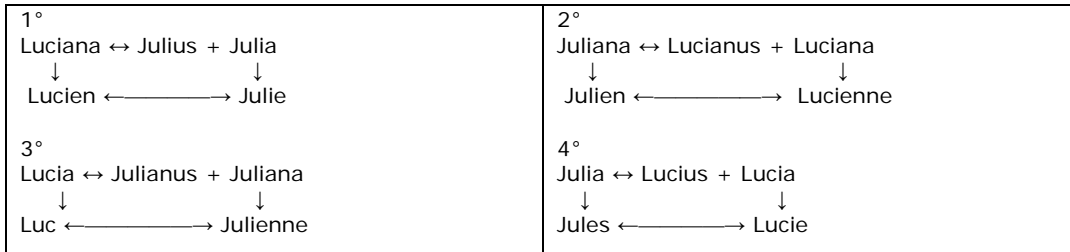


## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

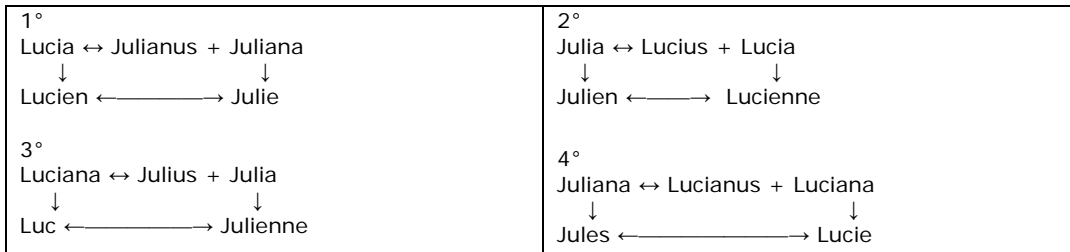
Comme dans la convention précédente, les connexions marquées au tableau A' sont conformes aux règles posées, *soit* (Hypothèse A<sup>1</sup>) quand Julie a pour Mère Julia (cas I') ET quand elle a pour mère Juliana (cas II') *soit* (Hypothèse B<sup>1</sup>) quand Jules a pour Père Julianus (cas III') ET quand il a pour Père Julius (cas IV').

### Hypothèse A<sup>1</sup>

#### Cas I'. — JULIE A POUR MÈRE JULIA.

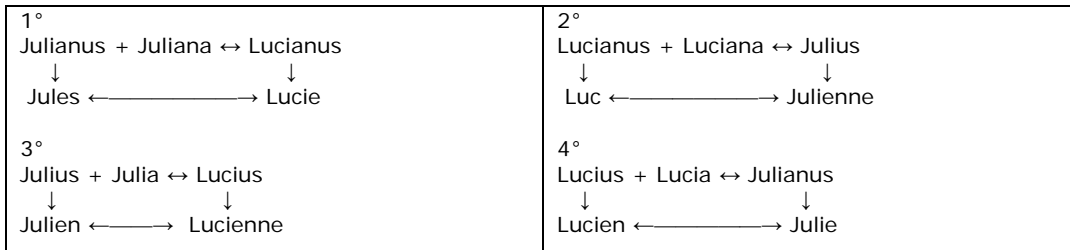


#### Cas II'. — JULIE A POUR MÈRE JULIANA.

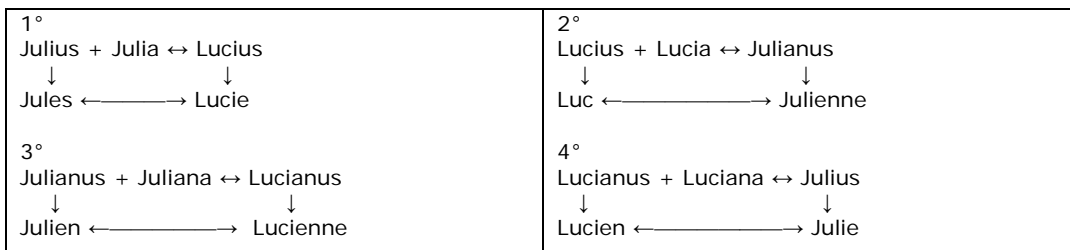


### Hypothèse B<sup>1</sup>

#### Cas III'. — JULES A POUR PÈRE JULIANUS.



#### Cas IV'. — JULES A POUR PÈRE JULIUS.



## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

Dressons maintenant pour les quatre cas le tableau ( $\alpha'$ ) des successions masculines (*dynasties agnatiques*) et celui ( $\beta'$ ) des successions féminines (*dynasties utérines*) [toujours à partir du couple matrimonial : Jules ↔ Lucie].

Cas	( $\alpha'$ ) Dynasties agnatiques	( $\beta'$ ) Dynasties utérines
<b>I'</b>	<pre>Jules ↔ Lucie   ↓ Lucius ↔ Julia   ↓ Jules ↔ Lucie ¶</pre>	<pre>Lucie ↔ Jules   ↓ Lucia ↔ Julianus   ↓ Lucie ↔ Jules ¶</pre>
<b>II'</b>	<pre>Jules ↔ Lucie   ↓ Lucius ↔ Julia   ↓ Julien ↔ Lucienne   ↓ Lucianus ↔ Juliana   ↓ Jules ↔ Lucie ¶</pre>	<pre>Lucie ↔ Jules   ↓ Lucia ↔ Julianus   ↓ Lucienne ↔ Julien   ↓ Luciana ↔ Julius   ↓ Lucie ↔ Jules ¶</pre>
<b>III'</b>	<pre>Jules ↔ Lucie   ↓ Julius ↔ Luciana   ↓ Julien ↔ Lucienne   ↓ Julianus ↔ Lucia   ↓ Jules ↔ Lucie ¶</pre>	<pre>Lucie ↔ Jules   ↓ Julia ↔ Lucius   ↓ Lucienne ↔ Julien   ↓ Juliana ↔ Lucianus   ↓ Lucie ↔ Jules ¶</pre>
<b>IV'</b>	<pre>Jules ↔ Lucie   ↓ Julius ↔ Luciana   ↓ Jules ↔ Lucie ¶</pre>	<pre>Lucie ↔ Jules   ↓ Julia ↔ Lucius   ↓ Lucie ↔ Jules ¶</pre>

Ce double tableau fait ressortir que :

Remarque B 1° — Quand la catégorie est déterminée *en fonction de la MÈRE* et que Grand'mères et Petites-filles utérines sont distinguées (Trisaïeules et Arrière-arrière-petites-filles utérines se confondant), *la succession des couples matrimoniaux telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie AGNATIQUE ( $\alpha'$  II')* est identique à *la succession des couples matrimoniaux telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie UTÉRINE ( $\beta'$  III')* dans le cas où la catégorie est déterminée *en fonction du PÈRE* et où Grands-pères et petits-fils agnatiques se distinguent (Trisaïeuls et Arrière-arrière-petits-fils agnatiques se confondant). — Nous retrouvons *inversée* une symétrie *analogue* à celle qu'a signalée la remarque A 1°.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Remarque B 2° — Quand la catégorie est déterminée *en fonction de la MÈRE* et que Grand'mères et Petites-filles utérines se confondent, *la succession des couples matrimoniaux, telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie AGNATIQUE ( $\alpha'$  I')* est identique à *la succession des couples matrimoniaux telle qu'elle s'ordonne si l'on considère une dynastie UTÉRINE ( $\beta'$  IV')*, lorsque la catégorie est déterminée *en fonction du PÈRE* et que Grands-pères et Petits-fils agnatiques se confondent. — Nous retrouvons *inversée* une symétrie analogue à celle qu'a signalée la remarque A 2°.

Remarque B 3° — La raison de ces inversions se trouve dans le fait que [à l'opposé de ce qui arrive dans la convention précédente quand les mariages se font entre les « Filles des Fils » et les « Fils des Filles »], *Grand'-mères et Petites-filles utérines se retrouvent dans la même catégorie lorsque Grands-pères et Petits-fils agnatiques sont eux aussi réunis dans une même catégorie* [que la catégorie soit tenue du Père (cas IV') ou de la Mère (cas I')]. Inversement, quand Grand'mères et Petites-filles utérines ne se retrouvent pas dans la même catégorie, Grands-pères et Petits-fils agnatiques figurent aussi dans des catégories différentes [que la catégorie soit tenue du « Père » (cas III') ou de la « Mère » (cas II')]. Ainsi, dans la deuxième convention, l'un des traits du système est qu'il *n'est point nécessaire* (comme il l'est dans la première convention) *de distinguer* les uns des autres *soit* les « Fils des Fils » et les Grands-pères, *soit* les « Filles des Filles » et les Grand'mères. Autrement dit, les cas II' et III' qui correspondent à l'une ou à l'autre de ces distinctions, ne présentent qu'un intérêt théorique. *Pratiquement, seuls s'opposent les cas I' et IV' c'est-à-dire ceux où* (que la catégorie soit tenue du « Père » ou tenue de la « Mère »), *les lignées tant agnatiques qu'utérines ne comptent que DEUX étages différenciés — comme dans l'organisation qui ne comporte que quatre catégories matrimoniales.*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Ainsi, avec la I<sup>ère</sup> Convention, il faut nécessairement distinguer *soit* les « Fils des Fils » des Grands-pères, *soit* les « Filles des Filles » des Grand'mères : *dans tous les cas possibles*, L'UNE DES DEUX DYNASTIES (l'agnatique ou l'utérine) COMPTE QUATRE ÉTAGES DIFFÉRENCIÉS. Au contraire, avec la II<sup>e</sup> Convention, les Grands-parents mariant nécessairement les Fils de leurs Fils aux Filles de leurs Filles, il n'y a aucune raison pour que les uns ou les autres soient distingués des Grands-pères et des Grand'mères.

Or, les règles de « l'ordre *tchao mou* » (du moins dans la haute noblesse) exigent que Grands-pères et Petits-fils soient distingués.

Il y a donc des chances pour que les Chinois, ainsi que nous l'avions présumé, aient — après abandon de la répartition en quatre catégories — suivi une réglementation que signale la formule de la Convention I :

┌ Les hommes épousent les Filles de leurs « Oncles » (maternels),  
└ Les femmes épousent les Fils de leurs « Tantes » (paternelles).

Quand l'usage impose pareille réglementation, la distinction entre Grands-pères et Petits-fils agnatiques ne peut être obtenue qu'à condition que Grand'mères et Petites-filles utérines se confondent.

Or, il n'y a que deux cas où elles peuvent être confondues (cas I et III).

Mais, dans l'un de ces cas (III), la catégorie est déterminée en fonction des Pères, si bien que nulle opposition n'apparaît entre Pères et Fils — ce qui n'est point conforme à l'une des dispositions les plus essentielles de « l'ordre *tchao mou* ».

Dans l'autre cas (I), au contraire (où l'appartenance à la catégorie est fixée en considération des Mères), la dynastie agnatique est caractérisée par la formule : JULES → Lucius → *Julien* → Lucianus [→ JULES] qui met en évidence : 1° *l'opposition entre Pères et Fils [Jules*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

et Lucius ; Lucius et *Julien* ; *Julien* et Lucianus ; Lucianus et *Jules*] ; 2° *la distinction entre Grands-pères et Petits-fils* [JULES et *Julien* ; *Julien* et JULES ; Lucius et Lucianus ; Lucianus et Lucius] ; 3° L'IDENTITÉ DES TRISAÏEULS ET DES ARRIÈRE-ARRIÈRE-PETITS-FILS (JULES).

Dans ce cas — *et dans ce cas seul* — se trouve expliquée l'ordonnance du Temple Ancestral (dans les hautes classes de la noblesse). — Du même coup s'expliquent : 1° le fait que (dans toutes les classes) *la ligne des Ascendants ne remonte pas plus haut que le Trisaïeul* et, par suite, *qu'il cesse d'y avoir proximité dès qu'il n'y a plus Trisaïeul commun* ; 2° le fait que *la parentèle se distribue en deux cercles* comprenant, le plus grand, tous les descendants d'un même Trisaïeul, et l'autre, les descendants d'un même Grand-père.

@

Qu'on ne puisse rendre compte de cet ensemble de faits que dans le cas I de l'hypothèse A, cela confirme deux inférences.

En premier lieu, nous avons inféré (à propos de la communication réciproque des *ming* avant le mariage) qu'indicatifs de génération en même temps qu'indicatifs de destination matrimoniale, les *ming* étaient *tenus des Mères*. — Tout semble bien s'être passé comme si ces *ming* tenus des Mères avaient signalé l'appartenance à une certaine catégorie. — L'Arrière-arrière-petit-fils et le Trisaïeul agnatiques font partie de la même catégorie : ainsi s'expliquent *les règles du tabou des appellations*. L'Arrière-arrière-petite-bru fait partie de la même catégorie que l'Épouse, dont elle est l'Arrière-arrière-petite-fille en ligne utérine. Autrement dit, un homme trouve confondues dans la même catégorie *son Épouse*, l'Épouse de son Arrière-arrière-petit-fils et *sa propre* Arrière-arrière-petite-fille en ligne utérine. Ainsi s'explique le fait que (sans qu'il y ait lieu de parler de filiation utérine) *les réincarnations puissent se présenter comme étant*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*celles d'Ancêtres maternels.* Ainsi s'explique aussi le fait que l'Ancêtre et le Mari puissent être considérés comme des collaborateurs qui, *par un double et même don*, procurent les naissances : toutes les cinq générations les lignées masculines et féminines *se croisent à nouveau*, ce qui donne lieu à un *retour régulier* des rencontres et des prestations, des réincarnations et des unions. Il suit que l'union mythique d'une femme avec *certaines* de ses ascendants directs ne peut, dans un pareil système, être considérée comme une union *incestueuse*. On ne pourrait parler d'inceste qu'à condition de ne considérer que les filiations, alors que, tout au contraire, il n'y a lieu de considérer que les catégories. Il y aurait inceste si les mariages étaient réglementés en pensant aux lignées ; s'ils le sont en raison d'une répartition en catégories, l'union (réelle ou mythique) d'une femme avec son Trisaïeul utérin est aussi parfaitement conforme à l'exogamie que l'est le mariage de cette femme avec l'Arrière-arrière-petit-fils en ligne agnatique de cet auteur commun à elle et à son mari. — D'où il paraît résulter que *l'idée de filiation est secondaire, par rapport aux idées de générations et de catégories, lorsqu'il y a division en huit catégories — tout comme lorsqu'il y a division en quatre catégories seulement.*

En second lieu, en raison de certains traits de la nomenclature chinoise, nous avons supposé que — plus importante que toute convention relative à la détermination de l'appartenance à la catégorie — *la convention essentielle était celle qui avait réparti les Petits-enfants en deux lots* et n'avait autorisé que *les mariages des « Fils des Filles » avec les « Filles des Fils »*. Cette supposition, comme on vient de voir, rend compte du détail de l'organisation des groupements culturels ; elle permet encore d'expliquer de nouvelles particularités de la nomenclature chinoise.

Pour le montrer, il suffira de construire le tableau des mariages



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

dans deux communautés qui admettraient, l'une (*tableau C*) le mariage des « Fils des Filles » avec les « Filles des Fils », l'autre (*tableau D*) le mariage des « Fils des Fils » avec les « Filles des Filles ». Pour simplifier, nous ne considérerons que les cas (I et I') où l'appartenance à la catégorie est fixée en raison des Mères, et où Grand'mère et Petite-fille utérines ne se distinguent pas.

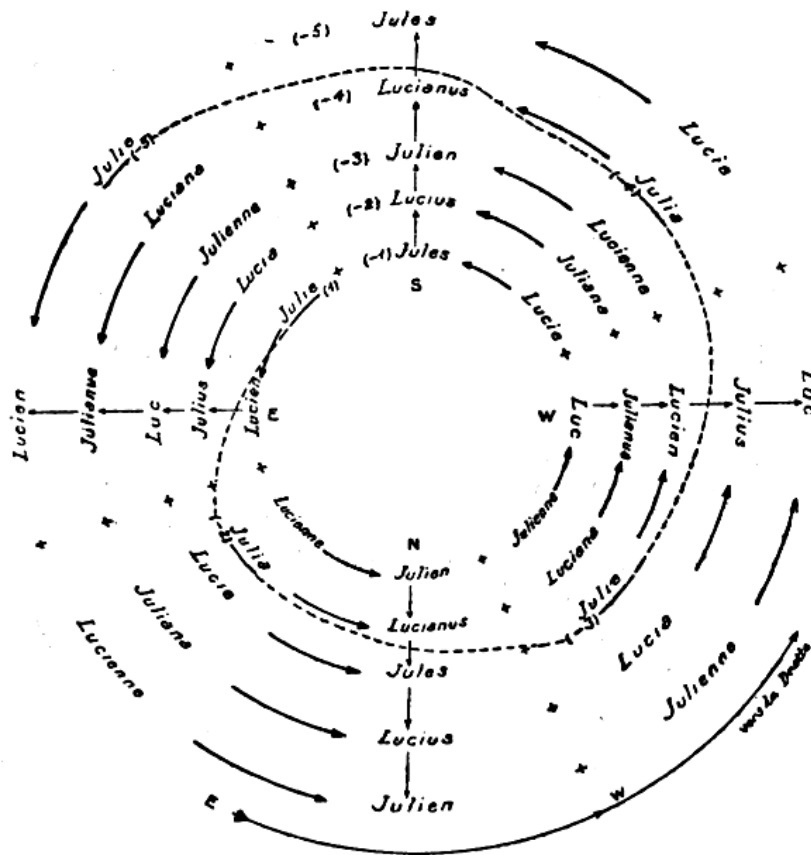
J'ai supposé, dans les deux cas, que les femmes des fils *vivent chez leurs maris* (et les pères et mères de ces derniers). J'ai donc placé dans des positions cardinales (E, S, W, N orientés à la chinoise, le nord en bas) les *quatre* dynasties agnatiques entre lesquelles peuvent se distribuer tous les membres de la communauté. Dans les deux tableaux, la première génération (la plus ancienne) est logée sur le cercle intérieur, la génération la plus récente (la cinquième — génération — 5 — qui, dans les deux cas, reproduit la première) sur le cercle extérieur. Les « Sœurs » et les « Frères » sont placés côte à côte, séparés par le signe + et, de même, les « Femmes » et les « Maris » que séparent une flèche courbe dont la pointe est tournée vers le Mari : cette flèche signale le déplacement auquel le mariage oblige les Épouses. [Utilisant, ici encore, une convention chinoise, je dirai que ce déplacement se fait *vers la droite* lorsqu'il s'opère la *droite du marcheur étant tournée vers l'extérieur* et la gauche vers le centre, ou encore qu'il se fait, alors, d'ouest (W) en est (E) c'est-à-dire dans le *sens contraire* à l'ordre des caractères cycliques figurant les diverses positions du Soleil.] Dans le tableau C, les femmes dont les noms sont placés les uns au-dessous des autres, sont les unes par rapport aux autres des « Tantes » et des « Nièces », de même que des « Belles-mères » et des « Brus ». Dans le tableau D ce sont des Mères et des Filles (reliées par le signe →, la pointe de la flèche étant tournée vers la Fille).

Il suffit de considérer les deux tableaux (C et D) pour constater que, dans l'un (Convention I<sup>ere</sup>, cas I), les flèches courbes indiquant les déplacements des femmes, sont, TOUTES ET TOUJOURS, *orientées dans le même sens* (vers la droite) ; tandis que, dans l'autre cas (Convention II<sup>e</sup>, cas I'), si, à la génération 1, *toutes* sont orientées vers la droite, *toutes* le sont vers la gauche à la génération suivante (— 2) ; puis à nouveau vers la droite (— 3) ; puis encore vers la

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

gauche (— 4), et, enfin, vers la droite à la cinquième génération (— 5), comme à la génération de base (1) : autrement dit, le sens des flèches change selon que les générations portent un numéro impair ou pair. Quand une génération voit venir ses femmes de la droite, la génération suivante les reçoit de la gauche ; de même, quand elle reçoit à droite, elle envoie à gauche, et, quand elle reçoit à gauche, elle envoie à droite.

**TABLEAU (C) DES MARIAGES**  
dans une communauté formée de 4 groupes  
observant les règles du *Cas I* (Convention I<sup>re</sup>)



Le signe + relie un frère à une sœur.

Le signe ↷ signale le déplacement qu'opère une femme pour passer de son groupe natal dans le groupe du mari.

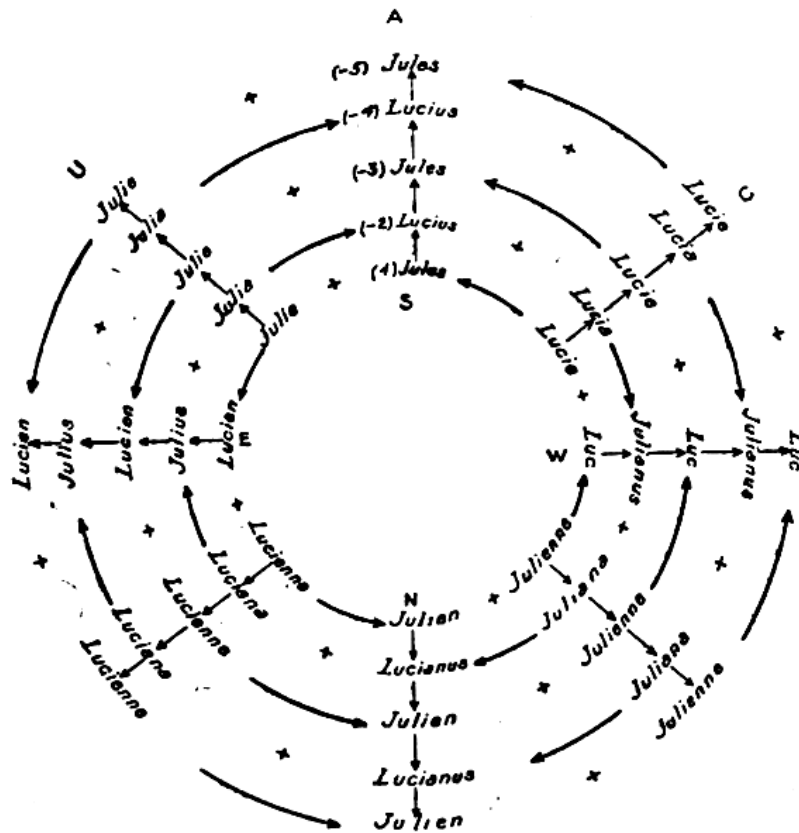
Le signe → indique la *filiation agnatique*.

Les nombres entre parenthèses indiquent la génération.

La spirale en pointillé relie Julie (1) à ses Filles (2), Petite-fille (3), Arrière-petite-fille (4), Fille de l'Arrière-petite-fille (5) (5<sup>e</sup> génération en *ligne utérine*).

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

**TABLEAU (D) DES MARIAGES**  
dans une communauté formée de 4 groupes  
observant les règles du *Cas I'* (Convention II<sup>e</sup>)



Mêmes conventions, sauf que le signe → qui indique encore, reliant deux hommes, la filiation agnatique, indique aussi, reliant deux femmes, la filiation utérine.

*Chaque dynastie agnatique est, dans les deux cas, entourée de deux dynasties agnatiques alliées et elle fait face à une quatrième dynastie agnatique. Lorsque la convention (II<sup>e</sup>) impose que :*

- ┌ Les hommes épousent les « Filles » de leurs « Tantes »,
- └ Les femmes épousent les « Fils » de leurs « Oncles »,

*la dynastie de droite et la dynastie de gauche font ALTERNATIVEMENT figure de groupe donateur et de groupe donataire. Au contraire lorsque la convention (I<sup>ère</sup>) impose que :*

- ┌ Les hommes épousent les « Filles » de leurs « Oncles »,
- └ Les femmes épousent les « Fils » de leurs « Tantes »,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

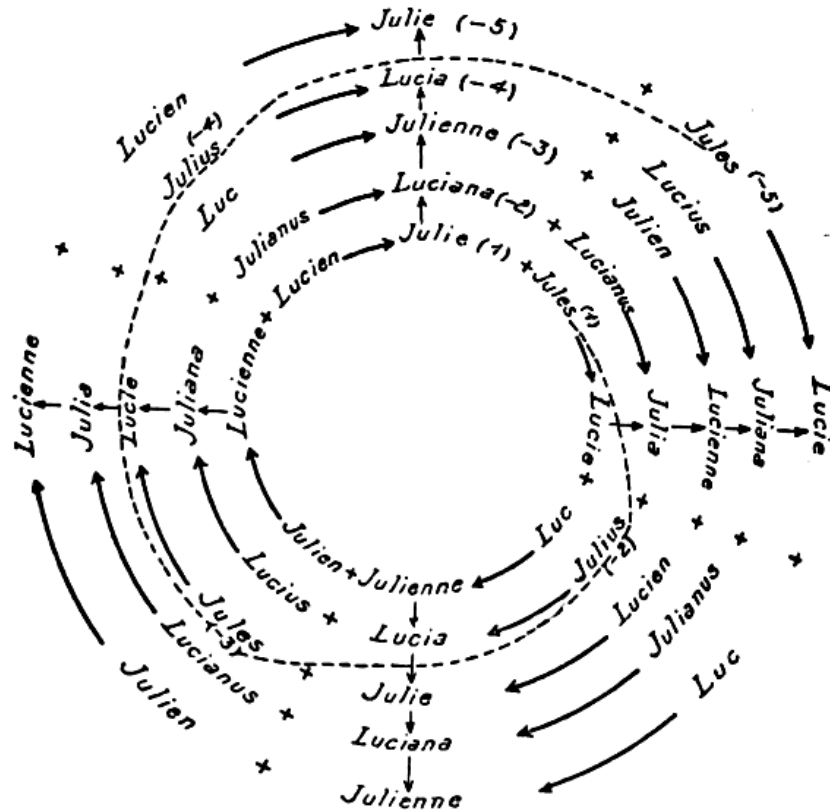
chaque dynastie agnatique est entourée de deux autres dynasties, dont l'une (celle de droite) fait UNIQUEMENT figure de groupe donateur, et l'autre (celle de gauche) UNIQUEMENT figure de groupe donataire. Dans les deux cas, chacun a deux alliés avec lesquels, à chaque génération, il est uni par une ALLIANCE SIMPLE : il trouve chez les uns les « Frères des Femmes », chez les autres, les « Maris des Sœurs ». Seulement, *dans un cas* (tableau D), les « Beaux-frères » changent de qualité et de rôle à chaque génération : le donateur devient donataire ou inversement — et, du côté où les « Pères » ont trouvé les « Frères » de leurs « Femmes », les « Fils » trouvent les « Maris » de leurs « Sœurs » : *car le sens de la circulation des femmes se renverse à chaque génération*. Au contraire, *dans l'autre cas* (tableau C), les Beaux-frères conservent même qualité et même rôle, indéfiniment, qu'ils appartiennent à une génération de rang impair ou pair. Là où les « Pères » ont trouvé les « Frères » de leurs « Femmes », les « Fils » retrouvent des « Frères » de leurs « Femmes » ; là où les « Pères » ont trouvé les « Maris » de leurs « Sœurs », les « Fils » trouvent aussi les « Maris » de leurs propres « Sœurs ». Il y a toujours *alliance simple et deux alliés, mais la circulation des femmes se fait toujours dans le même sens*. — *Le système des alliances est à sens unique*.

*Sens alternatif* ou *sens unique* : c'est ainsi que se marque l'opposition des deux conventions dont on vient d'analyser les effets.

[Tout le reste n'est que détail. Rien d'essentiel ne serait changé dans les tableaux C et D, si l'on admettait que les catégories sont déterminées en fonction des Pères et que ce sont les hommes que le mariage oblige à se déplacer. On peut le vérifier en construisant un tableau où l'on placera aux positions cardinales les quatre dynasties utérines recrutées dans les conditions du cas IV de la convention I<sup>ere</sup> (tableau E) : le seul changement notable est celui du sens des flèches, *toutes pointées vers la gauche*, parce que, pour respecter la symétrie, j'ai placé les Frères (comme dans C) à *gauche* des Sœurs.]

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

**TABLEAU (E) DES MARIAGES**  
dans une communauté observant les règles du *Cas IV*



Mêmes conventions que pour C (les flèches entre deux noms de femmes superposés signalent le rapport de « Mère » à « Fille »).

La spirale en pointillé relie Jules à ses Fils (— 2 Julius), Petit-fils (— 3 Jules), Arrière-petit-fils (— 4 Julius), Arrière-arrière-petit-fils (—5 Jules) (5<sup>e</sup> génération *en ligne agnatique*).

Cette opposition des deux conventions va nous permettre d'interpréter certains traits de la nomenclature chinoise. Comme ces traits ne s'expliquent que dans le cas où les Chinois ont pratiqué *le système des alliances à sens unique*, nous pourrons dès lors considérer comme vérifié l'ensemble de nos inférences sur le régime de transition qui a succédé à une répartition de la communauté en quatre catégories.

Dès qu'il n'y a plus *alliance unique, totale et perpétuelle*, on peut distinguer deux sortes d'alliés : ceux qui ont fourni des épouses, ceux

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

à qui on a fourni des épouses. Les Chinois, tout justement, se servent pour désigner les alliés d'une expression *double* : *houen yin*, dont le premier terme (*houen*) désigne ceux chez qui l'on a pris femmes, et le second (*yin*) ceux que l'on a pourvus d'épouses. L'expression *houen yin* signale que les alliances ne sont plus des alliances redoublées et totales. Elle n'implique *ni* que les alliances (en principe) soient perpétuelles, *ni* qu'on ne possède que deux alliés, un seul qui soit donataire, un seul qui soit donateur. Mais, (1°) *houen yin* a pour équivalent *kieou cheng* : on ne distingue des *hiong ti* — qui sont (en principe) les « aînés (et) cadets » de même « nom » — que les gens qu'on peut saluer (*entre hommes*) soit du nom de *kieou*, soit du nom de *cheng*. Les premiers appartiennent au groupe où l'on trouve ses « Oncles » (maternels) — Beaux-pères, les seconds au groupe où l'on trouve ses « Neveux (utérins) — Gendres ». Il paraît que chacun se considère comme encadré par deux groupes alliés (formés l'un de donateurs et l'autre de donataires) — et (en principe), de deux groupes seulement. En effet, (2°), un homme appelle *kieou* non seulement ses « Oncles-Beaux-pères », mais encore ceux de ses Beaux-frères auxquels peut s'appliquer le mot *houen* : ce sont ceux qui, fils de celui qui a fourni l'épouse, sont appelés à donner eux-mêmes aux Fils de leur Sœur leurs propres Filles (en épouses) ; on peut les saluer du nom de *kieou* (*bien qu'ils soient des contemporains*) : ces « Frères des Femmes » sont, *d'avance*, traités en « Pères des Brus ». De même (ou, plutôt, inversement), on peut saluer du nom de *cheng*, non seulement les « Neveux-Gendres » (qui sont de la génération des « Fils ») mais aussi (*bien qu'ils soient des contemporains*) ceux des Beaux-frères qui méritent le nom de « *yin* » car ils sont les « Maris des Sœurs » : on voit, *rétrospectivement* en eux, les « Gendres des Pères ». Les mots *kieou et cheng* sont donc les équivalents des mots *houen et yin*, mais, en même temps qu'ils signalent, chacun, un *type d'alliance*, ils notent, chacun, un *rapport*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*défini de proximité* : les membres d'une certaine lignée (ou plutôt d'une certaine dynastie) sont encadrés d'une part par une dynastie de *kieou* — en qui eux-mêmes ou leurs Fils voient des Oncles-Beaux-pères, c'est-à-dire des *fournisseurs attirés* d'épouses — et par une dynastie de *cheng* — à qui eux-mêmes *devront donner* des épouses, car la génération précédente en a *déjà donné*. Dans le système à quatre catégories, *kieou* et *cheng* désignent *deux* GÉNÉRATIONS *d'alliés* ; lorsqu'il y a huit catégories et alliances à sens unique, *kieou* et *cheng* désignent *deux* SORTES *d'alliés* : *les alliances ne sont plus des alliances redoublées*, (mais (en principe) *elles demeurent des alliances perpétuelles*. Autre signe de cette perpétuité : une femme appelle *kou* non seulement ses « Tantes-Belles-mères » mais les « Sœurs du mari » en qui elle voit, *d'avance*, les « (Tantes)-Belles-mères » de ses propres filles. Le mot *kou* (comme les mots *kieou* et *cheng*) s'applique à des personnes appartenant à deux générations consécutives. — Ces généralisations d'emploi ne s'expliquent que dans le cas où *une circulation à sens unique des prestations d'épouses* a succédé au système qui, divisant la communauté en quatre catégories, ne mettait en présence, à chaque génération, que *deux groupes échangistes*.

De nos jours encore, chez les Katchins, la règle du sens unique commande la circulation des prestations d'épouses. Les Katchins résident actuellement pour partie en Assam et Birmanie, pour partie en territoire chinois (Yunnan occidental) et dans les marches du Tibet. Comme toutes les populations refoulées en Indochine, les Katchins se signalent par une organisation floue et mouvante qui semble correspondre moins à un système d'institutions qu'à des imbrications de pratiques appartenant à des couches différentes. On nous décrit <sup>1</sup> cependant en termes nets leurs habitudes matrimoniales. Par le fond et par le détail, elles s'apparentent aux coutumes archaïques des Chinois. Le « nom » est transmis par les mâles ; la femme habite

---

<sup>1</sup> O. HANSON, *The Katchins, their customs and traditions*, Rangoon, 1913 et Ch. GILHODES, *Mariage et condition de la femme chez les Katchins, Birmanie*, Anthropos, 1913 (cités dorénavant par les lettres H et G suivies du numéro de la page). Je remercie mon ami Ed. Mestre qui m'a procuré ces références.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

d'ordinaire chez le mari ; il y a cependant des maris-gendres (qui conservent leur « nom ») ; pendant les premières années du mariage, la femme demeure avec les siens et le mari travaille pour ses beaux-parents. Il arrive que le fils du premier lit épouse sa marâtre ; lévirat et sororat sont, l'un et l'autre, chose courante ; la polygamie est permise ; un adage autorise un seigneur katchin à prendre dix femmes, et un homme du peuple, quatre : en fait, les polygames, peu nombreux, ont rarement plus de deux ou trois épouses. Or, chez les Katchins, une même expression (*mayu ni*) sert à un homme pour désigner 1° ses beaux-parents et 2° le groupe (famille ou tribu) dont ils font partie ; une autre expression (*dama ni*) est employée 1° pour désigner le gendre et 2° le groupe dont il fait partie (G. p. 363) : *les alliances matrimoniales sont obligatoirement à sens unique* (G. p. 363 ; H. p. 181) : un homme ne peut épouser (ni la fille du frère de son père, ni) *la fille d'une sœur de sa mère* [ces interdictions ne sont jamais violées (H. p. 182)] tandis qu'on juge bon d'épouser *la fille du frère de sa mère* (H. p. 181 ; G. p. 363). Jamais, en tout cas, un homme ne se marie qu'avec une fille ressortissant au groupe dont font aussi partie *les filles des frères de sa mère* (G. p. 364). Une formule mythique (sur laquelle je reviendrai plus loin) règle, chez les nobles, la circulation des prestations d'épouses. Le vulgaire se borne à observer la distinction entre alliés donateurs (*mayu ni*) et donataires (*dama ni*). — Chez les Katchins, *trois groupes* peuvent donc *suffire* à constituer un circuit tel que soit respectée la convention :

- ┌ Les hommes épousent les « Filles » de leurs « Oncles » (et ne peuvent épouser les « Filles » de leurs « Tantes »),
- └ Les femmes épousent les « Fils » de leurs « Tantes » (et ne peuvent épouser les « Fils » de leurs « Oncles »).

Pour qu'on reçoive toujours ses femmes d'un même groupe allié et pour qu'on fournisse toujours des épouses à un même groupe allié, il faut que le circuit comprenne un minimum de trois groupes. — *Il n'y aurait aucune raison pour que le circuit comprît quatre associés s'il résultait simplement de l'adoption d'une règle obligeant les « Fils des Filles » à épouser les « Filles des Fils ».*

Or, nous venons de constater : 1° que les Chinois ont suivi cette règle [sinon on ne pourrait ni rendre compte de leur nomenclature et de sa fortune, ni expliquer pourquoi les pères se sont efforcés de faire entrer dans leur lot de femmes — en la dérochant à leur fils (*ainé*) — *la fille du frère (ainé) de la femme* épousée par eux à titre de « Première



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

épouse »], et 2° que l'arrangement du Temple Ancestral (dans la haute noblesse) et la distribution en cercles de la parentèle (dans toute la noblesse, puis dans toutes les classes de la société) supposaient une parfaite identité substantielle non seulement entre les (seuls) « Trisaïeuls » et les (seuls) « Arrière-arrière-petits-fils », mais encore entre les (seules) « Épouses de Trisaïeuls » et les (seules) « Épouses d'Arrière-arrière-petits-fils » — ce qui implique que les lignées masculines (agnatiques) et les lignées féminines (utérines) se recoupent toutes les cinq générations et *seulement* toutes les cinq générations. Dans un circuit d'alliances ne comprenant que trois groupes alliés — *dans un circuit à trois stations* — les deux lignées se recoupent toutes les quatre générations ; ce sont alors les « Arrière-petits-fils » qui reproduisent les « Bisaïeuls », les Épouses « d'Arrière-petits-fils » qui reproduisent les « Épouses de Bisaïeuls ». Pareilles identifications sont entièrement contraires à « l'ordre *tchao mou* ». D'après cet ordre, si le Bisaïeul appartient à la rangée *tchao*, l'Arrière-petit-fils doit appartenir à la rangée *mou* : le Bisaïeul s'oppose à l'Arrière-petit-fils — comme s'opposent le Père et le Fils. L'organisation chinoise concorde parfaitement avec un régime caractérisé par un circuit à quatre stations ; elle ne peut aucunement s'expliquer à partir du circuit à trois stations, c'est-à-dire de la formule la plus simple du système de l'alliance à sens unique. Nous admettrons donc que ce système n'a pas été inventé de toutes pièces : il n'est point la conséquence d'une convention *simplement destinée* à régler les mariages.

Il correspond, comme nous l'avons supposé, à un *régime de transition*. — Au lieu de ne s'appliquer qu'à des non-contemporains, les termes *kieou*, *kou* et *cheng* (« Oncles-Beaux-pères », « Tantes-Belles-mères », « Neveux-Gendres ») ont servi — en raison du *sens unique* suivi par les prestations d'épouses — à désigner certains « Beaux-frères » ou « Belles-sœurs » : il y a eu extension d'emploi. —

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Rien, à *considérer la seule nomenclature*, n'interdirait de penser aussi à une extension d'emploi quand on constate que *kieou* et *kou* sont employés, non seulement pour *appeler* le « Père de l'Épouse » et la « Mère du Mari », mais encore pour *désigner* le « Père du Mari » et la « Mère de l'Épouse ». Si, dans leur acception première, ces deux termes avaient eu *seulement* la signification qui correspond à leur valeur d'*appellations*, rien ne prouverait que les Chinois sont partis du système de *l'alliance redoublée* avec répartition en quatre catégories : on pourrait supposer que la règle imposant aux « Fils des Filles » d'épouser les « Filles des Fils » n'a pas été précédée par une première règle qui obligeait aussi les « Fils des Fils » à épouser les « Filles des Filles ». *Mais, s'ils avaient, dès le principe, pratiqué* le système de l'alliance unique, *on n'apercevrait aucune raison expliquant pourquoi la formule des circuits à quatre stations a été préférée à la formule plus simple des circuits à trois stations*. Au contraire, de même que la formule à quatre stations et huit catégories rend parfaitement compte de tout le détail de l'organisation impliquée par « *l'ordre tchao mou* », de même l'opposition essentielle entre *l'ensemble* des proches de la rangée *mou* et *l'ensemble* des proches de la rangée *tchao* ne se comprend qu'à partir d'une division en quatre catégories.

Nous sommes donc conduits aux conclusions que voici :

1° Les Chinois ont connu une division des communautés en quatre catégories. A cette organisation correspondait un régime d'alliances matrimoniales commandées par la double règle de l'exogamie et du parallélisme ; les alliances, renouvelées à chaque génération, étaient conclues entre *deux sections échangistes* ; elles étaient *totales* et *redoublées* ; les deux sections de la communauté formaient, réunies, un *groupe clos* ;

2° Au régime des alliances *redoublées* a succédé un régime d'alliances à *sens unique*. Toujours commandé par la double règle de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

l'exogamie et du parallélisme, il correspond à une répartition des membres de la communauté en huit catégories, les quatre catégories de chacune des deux sections se distribuant en *deux couples*. Il y a lieu de croire que l'appartenance à la catégorie était déterminée en considération des Mères ; mais (quelle qu'ait été la convention réglant ce détail), à l'existence de *quatre couples de catégories* correspond une répartition en quatre groupements (simples ou complexes) qu'on peut ordonner de façon à constituer (quatre dynasties féminines ou, tout aussi bien,) *quatre dynasties masculines*. D'autre part, une convention de jeu portant sur les prestations matrimoniales imposait l'exportation des filles ; aussi la répartition en huit catégories se traduisait-elle territorialement par une division de la communauté en QUATRE GROUPES (répartis par deux en deux sections exogames) dont les membres mâles formaient *une dynastie de Pères et de Fils*, tandis que leurs Épouses — Brus et Belles-mères les unes des autres — formaient une *dynastie de « Tantes »* (Sœurs de Pères) et de « Nièces » (Filles de Frères) : tant du côté « femmes » que du côté « hommes », on peut définir par une *formule agnatique* les proximités des personnes destinées à vivre *sur le même terroir* en raison de mariages que commande une convention qui semble formulée en termes de *relations utérines*. C'est à partir de ce régime de transition qu'ont pu se développer les institutions agnatiques : ces institutions n'ont mérité ce nom que lorsque les dynasties masculines de Pères de famille ont réussi (en s'attaquant au principe de l'invariabilité des alliances) à rompre l'unité des dynasties féminines de « Matrones » liées d'abord entre elles — comme les « Pères » l'étaient entre eux — par des liens qui pouvaient être formulés en termes agnatiques. Mais, *par elle-même*, l'organisation qui se traduit par une division en huit catégories, n'attribue (pas plus que l'organisation qui s'exprime par une division en quatre catégories) aucune primauté à la *filiation* (soit agnatique (soit utérine) ;

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

3° Entre ces deux organisations, la seule différence qui compte est *une différence de complexité* — laquelle se traduit par *deux régimes différents de cohésion*. Lorsqu'il y a affrontement de deux sections (groupements simples ou complexes) et que, pour ce qui est des alliances matrimoniales, cet affrontement s'exprime à chaque génération par la double règle de l'exogamie et du parallélisme, la cohésion résulte de réciprocity directes et de compensations immédiates : il y a — entre toutes les portions de la communauté — des liens *doubles* de proximité et d'alliance, c'est-à-dire un *double* courant *continu* de services et de prestations *similaires*. Lorsque, à l'affrontement simple des deux sections, se superpose la double opposition de quatre groupements (simples ou complexes) distribués sur un circuit, chacun de ces groupements distingue, à sa droite et à sa gauche, l'allié qui donne et l'allié qui reçoit les épouses (tableau C). Sans doute, ces dons sont-ils l'occasion de prestations compensatrices. Les futurs Gendres doivent des services aux « Oncles » qui deviendront leurs Beaux-pères. Des présents rituels (*li*) récompenseront l'allié de qui viennent les épouses. Le circuit est parcouru par un *double* courant, *continu* de services et de prestations, mais les prestations et services *similaires* ne circulent que dans un *seul sens*, et le *sens inverse* est réservé à des prestations *compensatrices* ou à des services antithétiques <sup>1</sup>. — Tandis que je suis lié par des *circulations inversées*, mais par des *contacts directs* avec deux groupes alliés, *je n'ai aucun contact immédiat* avec le groupe qui — de même que mon propre groupe — sert d'intermédiaire à ces alliés. C'est celui de mes alliés qui me fait face — celui à qui, *directement*, je ne donne rien et de qui, *directement*, je ne reçois rien

---

<sup>1</sup> Rappelons ici qu'une des grandes conventions de la mythologie chinoise est l'opposition des sens dextrogyre et sinistrogyre. La circulation vers la droite est caractéristique de la Terre et de tout ce qui appartient à la Terre et aux femmes ; la circulation vers la gauche signale tout ce qui est Céleste ou masculin : il y a un monde de choses et de valeurs orientées vers la droite, un autre monde de choses et de valeurs orientées vers la gauche.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

— qui donne, à ma place, à l’allié qui me donne et reçoit, à ma place, de l’allié qui reçoit de moi : il est le « Beau-frère donateur (*houen*) » de mon « Beau-frère donataire », le « Beau-frère donataire (*yin*) » de mon « Beau-frère donateur ». Je suis donc lié avec mes deux Beaux-frères, *non par un système d’échanges, mais par un système de compensations*, cependant que le « Beau-frère de mes Beaux-frères » — *qui n’est ni mon créancier ni mon débiteur direct* — occupe vis-à-vis de moi (de même que moi vis-à-vis de lui) la place d’un *répondant*. Or, cette jonction par intermédiaire n’est pas une conséquence de la réglementation imposée aux alliances matrimoniales, car un circuit à trois stations permettrait de respecter cette réglementation. Elle est la conséquence du fait que la communauté, au lieu d’être divisée en deux sections, est divisée en quatre sous-sections : elle est faite, non de *deux groupements affrontés*, mais de *quatre groupements disposés sur un même circuit*. De la *complexité accrue* de l’organisation d’ensemble résulte UN SYSTÈME NOUVEAU DE COHÉSION — lequel se traduit, d’une certaine manière, dans la réglementation des mariages.

## 2. Disposition en circuit et liberté de manœuvre

@

Si je ne me suis point trompé dans mes analyses, les Chinois ont d’abord connu une organisation définie par le simple affrontement de deux groupements alliés (simples ou complexes) avec régime de chassé-croisé strict et répartition en quatre catégories. Ils ont ensuite connu (tout au moins dans les milieux où s’est développé le culte des Ancêtres) une organisation caractérisée par la disposition en circuit de quatre groupes alliés (groupes simples ou complexes). Le passage de l’une à l’autre de ces organisations s’est fait sans que rien ne soit détruit de certaines habitudes qui ont continué de valoir en tant que

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

conventions fondamentales de jeu : 1° les femmes, condamnées à l'expatriation, ont toujours été considérées comme des valeurs de circulation et apparentées comme telles aux valeurs destinées à circuler ; 2° rien n'a été changé aux rapports entre les personnes de même sexe qui étaient destinées à vivre ensemble : les *garçons* n'ont pas cessé d'être, avant leur mariage, appelés à vivre à titre de « Neveux » au contact de leurs « Beaux-pères » futurs, puis, après leur mariage, à vivre, à titre de « Fils », auprès de leurs « Pères » ; les *filles* n'ont point cessé d'être appelées à vivre d'abord au contact de leurs « Mères », puis, une fois mariées, à vivre, à titre de « Brus », auprès de leurs « Tantes ». Seulement, les Filles et les Fils ne sont plus employés ensemble à conclure la même alliance : *le chassé-croisé s'accomplit à l'intérieur d'un quadrille*. Pour maintenir la cohésion sociale quand le simple affrontement de deux sections a fait place à une organisation plus complexe, les Chinois ont adopté la solution qui, en les obligeant à distinguer *deux types d'alliés*, leur a permis de renouveler, *de la même manière à chaque génération*, le pacte général d'alliance.

*Solution chinoise et solution australienne.* — Un des intérêts de la solution chinoise est qu'elle s'apparente et s'oppose à la solution qu'ont adoptée diverses tribus du Centre et du Nord de l'Australie.

Il ne m'appartient point de reprendre l'étude des classes matrimoniales en Australie. Il me suffira de rappeler que, de l'aveu général, la répartition en huit classes a succédé à une répartition en quatre classes. La première correspond à l'affrontement de deux sections exogames divisées, chacune, en deux classes matrimoniales, tandis que l'autre implique une division de chaque section en deux *couples*, composés, chacun, de deux classes matrimoniales. Qu'il y ait quatre ou huit classes, les mariages se font *le plus souvent* par échange de filles : il y a, normalement, *alliance redoublée*. *Les Frères*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*et les Sœurs, non seulement font partie de la même classe, mais trouvent ensemble leurs conjoints dans une même classe* <sup>1</sup>.

De même que dans le cas chinois, l'exogamie et le *parallélisme* demeurent la règle, qu'il y ait huit ou quatre classes. — Dans le cas d'une répartition en quatre classes (ou catégories), 1° les Frères et les Sœurs se marient nécessairement dans la même catégorie, et 2°, nécessairement, toutes les deux générations, deux espèces de ménages se reforment : le Fils du Fils et la Fille de la Fille reforment le ménage de leurs Grands-parents, cependant que le Fils de la Fille et la Fille du Fils reforment le ménage du Frère de leur Grand'mère et de la Sœur de leur Grand-père. — Dans le cas d'une répartition en huit classes ou catégories, *trois* conventions peuvent être adoptées. — *Si Frères et Sœurs se marient dans des catégories différentes*, on devra soit (cas chinois, *Convention I<sup>re</sup>*) interdire aux Fils des Fils d'épouser les Filles des Filles, et destiner, au contraire, les Fils des Filles aux Filles des Fils, soit (*Convention II<sup>e</sup>*) interdire les Filles des Fils aux Fils des Filles et donner le *conubium* aux Fils des Fils et aux Filles des Filles. — Mais *si Frères et Sœurs sont autorisés à épouser dans la même classe*, on retomberait nécessairement dans le système à quatre classes au cas où le *conubium* ne serait pas refusé A LA FOIS à tous les descendants des mêmes Grands-parents. D'où une III<sup>e</sup> Convention, celle qui a été adoptée en Australie.

On en peut donner une formule négative en disant qu'elle aboutit à interdire tous mariages entre « cousins » (ce que l'on formule d'ordinaire en disant qu'elle a pour fin d'interdire le mariage des « cousins croisés »). — On peut, aussi, présenter cette convention en la traduisant sous une formule positive : *lorsqu'on abandonne une*

---

<sup>1</sup> Pour figurer les connexions matrimoniales, huit symboles pourront donc suffire. Pour ne point rompre avec l'usage, je me servirai de lettres et d'indices, en adoptant la convention que *les majuscules représentent des hommes et les minuscules des femmes*.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*répartition en (deux groupes et) quatre classes et que, de ce premier système de cohésion, on conserve l'habitude de se lier par des alliances redoublées (c'est-à-dire : lorsque les Frères et les Sœurs servent à conclure une même alliance) — les QUATRE GROUPES entre lesquels se décompose alors la communauté (groupes auxquels correspondent QUATRE COUPLES de classes) ne peuvent être disposés en circuit (de façon à voir se renouveler périodiquement leur alliance) que si, dans chacun de ces groupes alliés, deux générations consécutives s'emploient chacune à renouveler une alliance différente ; il faut que des deux générations qui composent un couple, la deuxième trouve ses conjoints dans un autre couple que la première, sinon la communauté se trouverait décomposée en deux groupements qui seraient indépendants l'un de l'autre et qui, chacun, paraîtraient clos. Il y aurait simple juxtaposition de deux communautés divisées chacune en quatre classes.*

La comparaison de la solution chinoise et de la solution australienne invite, me semble-t-il, à estimer que de ces deux formules c'est la dernière qui exprime les faits de la manière la plus objective.

Je me bornerai, n'ayant point la prétention de reprendre l'analyse des faits australiens, à présenter trois groupes de remarques.

I. — Dans la solution australienne comme dans la solution chinoise, distinguer les générations est chose essentielle, régler l'appartenance (à la catégorie ou) à la classe en considération soit des Pères, soit des Mères est chose secondaire.

La convention initiale impose une triple règle — car la communauté (*tribu*) est triplement divisée : 1° la communauté étant répartie en deux sections (*phratries, moitiés*), alliées par intermariages, les



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

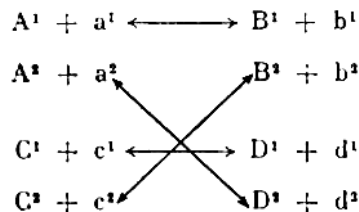
mariages sont interdits à l'intérieur d'une section (*exogamie*) ; 2° chaque section étant subdivisée en deux couples de classes matrimoniales, CHACUN des deux couples qui forment une section s'allie par mariage avec CHACUN des deux couples qui forment l'autre section ; 3° chaque couple comprenant deux classes, quand l'une des classes d'un couple s'allie par mariage avec la première des deux classes de l'un des deux couples de l'autre section, l'autre classe s'allie avec la deuxième des classes de l'autre couple — ou inversement (*parallélisme*). — La première et troisième règle étant l'expression des obligations jumelles (et constantes) d'exogamie et de parallélisme, c'est par la deuxième règle que se traduit l'originalité de la solution.

Ces trois règles peuvent être observées dans le cas où l'indicatif de destination matrimoniale (*classe*) est tenu de la Mère comme dans le cas où il est tenu du Père. D'autre part — bien qu'il puisse sembler plus normal que chacun des couples se recrute de façon indépendante — les trois règles peuvent être observées si la première classe de chacun des couples d'une même section est composée de personnes qui tiennent leur indicatif soit d'un Père soit d'une Mère appartenant à la deuxième classe, non de ce même couple, mais de l'autre couple — c'est-à-dire dans le cas où le recrutement des classes s'opère *par section* et non *par couple*. — Quatre cas (comme dans les solutions précédentes) peuvent donc être envisagés, un même tableau de connexions étant valable pour chacun de ces cas.

Si (pour prendre un point de départ) nous supposons que

$$A^1 + a^1 \leftrightarrow B^1 + b^1$$

le tableau des connexions matrimoniales se présentera sous la forme :



Et voici comment se composeront, dans les quatre cas possibles (rangés dans l'ordre suivi à propos de la solution chinoise), les tableaux des successions masculines (dynasties agnatiques) et des successions féminines (dynasties utérines) établis à partir du ménage :  $A^1 \leftrightarrow b^1$ .

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

(α'') Dynasties agnatiques	(β'') Dynasties utérines
Cas III'' [A <sup>1</sup> a pour Père C <sup>2</sup> ] [Indicatif tenu du Père, recrutement par section]	
$\left. \begin{array}{c} A^1 \leftrightarrow b^1 \\ \downarrow \\ A^2 \leftrightarrow d^2 \\ \downarrow \\ C^1 \leftrightarrow d^1 \\ \downarrow \\ C^2 \leftrightarrow b^2 \\ \downarrow \\ A^1 \leftrightarrow b^1 \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{c} b^1 \leftrightarrow A^1 \\ \downarrow \\ a^2 \leftrightarrow D^2 \\ \downarrow \\ b^1 \leftrightarrow A^1 \\ \downarrow \\ a^2 \leftrightarrow D^2 \\ \downarrow \\ b^1 \leftrightarrow A^1 \end{array} \right\}$
Cas I'' [a <sup>1</sup> a pour Mère a <sup>2</sup> ] [Indicatif tenu de la Mère, recrutement par couple]	
$\left. \begin{array}{c} A^1 \leftrightarrow b^1 \\ \downarrow \\ B^2 \leftrightarrow c^2 \\ \downarrow \\ C^1 \leftrightarrow d^1 \\ \downarrow \\ D^2 \leftrightarrow a^2 \\ \downarrow \\ A^1 \leftrightarrow b^1 \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{c} b^1 \leftrightarrow A^1 \\ \downarrow \\ b^2 \leftrightarrow C^2 \\ \downarrow \\ b^1 \leftrightarrow A^1 \\ \downarrow \\ b^2 \leftrightarrow C^2 \\ \downarrow \\ b^1 \leftrightarrow A^1 \end{array} \right\}$
Cas IV'' [A <sup>1</sup> a pour Père A <sup>2</sup> ] [Indicatif tenu du Père, recrutement par couple]	
$\left. \begin{array}{c} A^1 \leftrightarrow b^1 \\ \downarrow \\ A^2 \leftrightarrow d^2 \\ \downarrow \\ A^1 \leftrightarrow b^1 \\ \downarrow \\ A^2 \leftrightarrow d^2 \\ \downarrow \\ A^1 \leftrightarrow b^1 \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{c} b^1 \leftrightarrow A^1 \\ \downarrow \\ a^2 \leftrightarrow D^2 \\ \downarrow \\ d^1 \leftrightarrow C^1 \\ \downarrow \\ c^2 \leftrightarrow B^2 \\ \downarrow \\ b^1 \leftrightarrow A^1 \end{array} \right\}$
Cas II'' [a <sup>1</sup> a pour Mère c <sup>2</sup> ] [Indicatif tenu de la Mère, recrutement par section]	
$\left. \begin{array}{c} A^1 \leftrightarrow b^1 \\ \downarrow \\ B^2 \leftrightarrow c^2 \\ \downarrow \\ A^1 \leftrightarrow b^1 \\ \downarrow \\ B^2 \leftrightarrow c^2 \\ \downarrow \\ A^1 \leftrightarrow b^1 \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{c} b^1 \leftrightarrow A^1 \\ \downarrow \\ b^2 \leftrightarrow C^2 \\ \downarrow \\ d^1 \leftrightarrow C^1 \\ \downarrow \\ d^2 \leftrightarrow A^2 \\ \downarrow \\ b^1 \leftrightarrow A^1 \end{array} \right\}$

Si l'on compare ces tableaux des dynasties agnatiques et utérines aux tableaux établis d'après les règles propres à la solution chinoise, on constatera que, malgré la différence des conventions, l'ordonnance des tableaux est identique lorsque les cas sont parallèles.

Quand l'indicatif est tenu du Père et que le recrutement se fait par section (cas III et III''), c'est-à-dire quand l'Arrière-arrière-petit-fils agnatique est le premier descendant par les mâles qui reproduise le Trisaïeul, la Grand'mère et la Petite-fille utérines se confondent. Et, de même, lorsque l'indicatif est tenu de la Mère et que, le

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

recrutement se faisant par couple, la Grand'mère et la Petite-fille utérines se confondent (cas I et I'), dans la dynastie agnatique, c'est seulement l'Arrière-arrière-petit-fils qui reproduit le Trisaïeul. Inversement, lorsque l'indicatif est tenu du Père et que, le recrutement se faisant par couple, le Grand-père et le Petit-fils agnatiques ne se distinguent pas (cas IV et IV'), seules, dans la lignée utérine, se confondent Trisaïeule et Arrière-arrière-petite-fille. De même, lorsque Trisaïeule et Arrière-arrière-petite-fille se confondent seules, parce que le recrutement se fait, par section, l'indicatif étant tenu de la Mère (cas II et II'), dans la lignée agnatique le Grand-père et le Petit-fils ne se distinguent pas.

Les deux conventions se signalent par une caractéristique commune : les dynasties agnatiques présentent DEUX ÉTAGES différenciés quand les dynasties utérines en présentent QUATRE et, inversement, les dynasties utérines n'ont que DEUX ÉTAGES différenciés lorsque les dynasties agnatiques en ont QUATRE. *Pour appliquer l'une ou l'autre convention — peu importe si l'indicatif de destination matrimoniale est tenu du Père ou de la Mère, peu importe si cet indicatif reparaît toutes les trois ou toutes les cinq générations — il faut que, quand Grands-pères et Petits-fils agnatiques se confondent, Grand'mères et Petites-filles utérines ne se retrouvent pas dans la même catégorie (ou inversement) : il faut que l'une des deux lignées — peu importe que ce soit l'agnatique ou l'utérine et peu importe que ce soit ou non celle où l'indicatif se transmet — compte autant d'étages différenciés qu'il y en a dans un COUPLE, et l'autre autant d'étages différenciés qu'il y a de classes dans une SECTION.*

Tout comme pour la division en quatre catégories, il n'y a, pour la division en huit catégories ou classes (qu'il s'agisse de la solution chinoise ou de la solution australienne) aucune apparence que les questions de *transmission d'indicatif* — et, à plus forte raison, les questions de filiation et de choix entre la filiation agnatique et la filiation utérine — soient intervenues pour motiver l'adoption du système. Ce sont des *problèmes différents* que le problème du « nom » et de sa transmission unilatérale, et celui de la division d'une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

communauté en classes ou catégories comme celui du passage d'une organisation bipartite où s'affrontent deux couples de classes à une organisation qui oppose quatre couples tout en demeurant bipartite, car elle les oppose deux à deux.

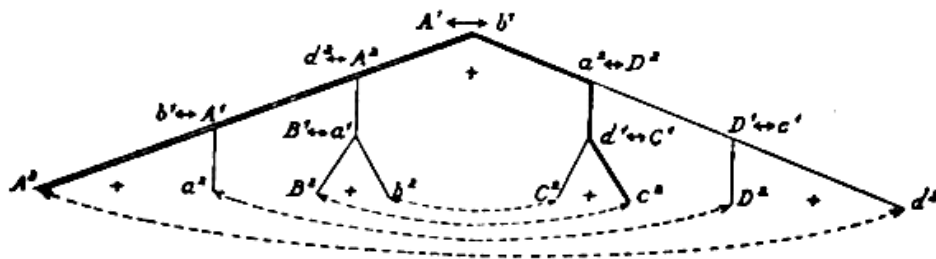
@

II. — La convention à laquelle est liée la solution australienne a pour conséquence l'interdiction du mariage entre TOUTES les personnes qui ont mêmes Grands-parents.

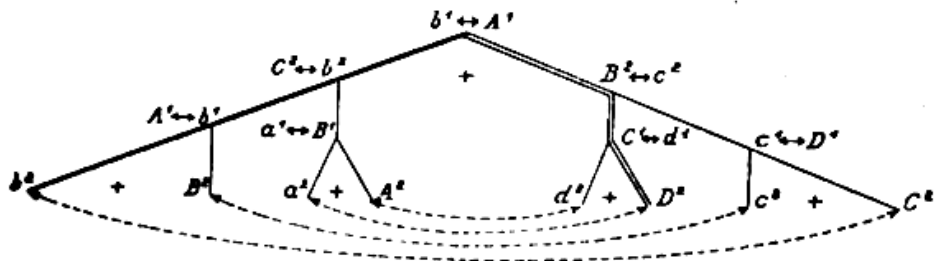
On pourra le vérifier (pour les quatre cas) sur le tableau (F) où j'ai fait figurer tous les Enfants, Petits-enfants du couple  $A^1 \leftrightarrow b^1$  — ainsi que leurs Arrière-petits-enfants.

TABLEAU (F)

Cas IV" [ $A^1$  a pour Père  $A^2$ ]

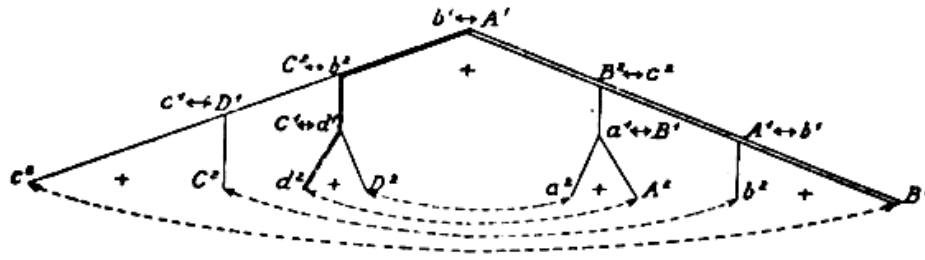


Cas I" [ $a^1$  a pour Mère  $a^2$  (et  $b^1$  pour Mère  $b^2$ )]

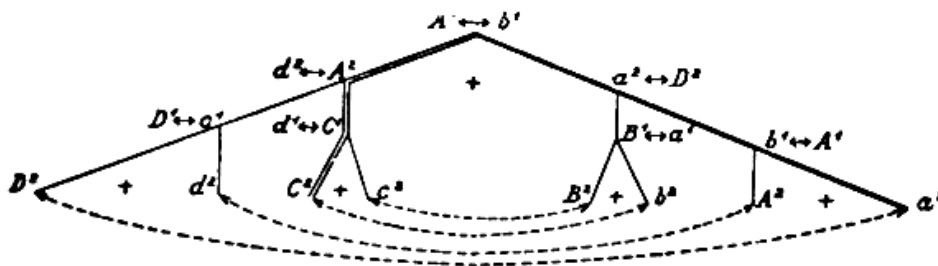


## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

Cas II'' [a<sup>1</sup> a pour Mère c<sup>2</sup> (b<sup>1</sup> pour Mère d<sup>2</sup> et d<sup>1</sup> pour Mère b<sup>2</sup>)]



Cas III'' [A<sup>1</sup> a pour Père C<sup>2</sup> (et C<sup>1</sup> pour Père A<sup>2</sup>)]



Les lignes marquant les successions *féminines* dans les dynasties *utérines* ont été renforcées et celles marquant les successions *masculines* dans les dynasties *agnatiques* redoublées.

On a toujours placé du côté gauche celle des deux lignées où l'indicatif se transmet, et tracé toute droite la lignée ne comportant que deux étages différenciés.

Ces derniers, comme le tableau le montre, se distribuent par moitié dans les deux sections exogames où ils forment la moitié de la deuxième classe de chacun des quatre couples (A<sup>2</sup>, B<sup>2</sup>, C<sup>2</sup>, D<sup>2</sup>) ; ces classes sont, deux par deux, unies par le *conubium*. Si nous considérons par exemple le cas IV''— qui correspond à la solution australienne type [cas des Mara-Anula, lesquels *dénomment* quatre classes et divisent chacune d'elles en deux catégories non dénommées, les Pères et leurs Enfants portant le même indicatif de classe (A par exemple) mais différenciant les uns des autres par la catégorie (A<sup>1</sup> et A<sup>2</sup>, par exemple)], les Arrière-petits-enfants du couple A<sup>1</sup> ↔ b<sup>1</sup> ressortissent soit aux catégories A<sup>2</sup> et B<sup>2</sup> s'ils descendent de A<sup>2</sup>, *Fils* de A<sup>1</sup>, soit aux catégories C<sup>2</sup> et D<sup>2</sup>, s'ils descendent de a<sup>2</sup>, *Fille* de A<sup>1</sup>. *Deux descendants d'un même Bisaïeul peuvent donc se marier*, à condition que l'un ait pour Grand'mère la Fille de ce Bisaïeul, et l'autre le Fils de ce Bisaïeul pour Grand-père. Plus précisément, les enfants (A<sup>2</sup> + a<sup>2</sup>) du *Fils* d'un homme A<sup>2</sup> peuvent épouser les enfants du *Fils de la Sœur* a<sup>2</sup> de cet homme (D<sup>2</sup> + d<sup>2</sup>) et les enfants (B<sup>2</sup> + b<sup>2</sup>) de la *Fille de cet homme* A<sup>2</sup> peuvent épouser les enfants (C<sup>2</sup> + c<sup>2</sup>) de la *Fille de la Sœur* a<sup>2</sup> de cet homme. *Il y a donc*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*conubium* [non plus, comme dans le système à quatre catégories, quand le Père des uns et la Mère des autres sont Frère et Sœur, mais] *quand le Grand-père des uns et la Grand-mère des autres sont Frère et Sœur* — sous la réserve que les descendants *en ligne entièrement utérine* (en l'espèce  $C^2 + c^2$ ) n'épousent point les descendants *en ligne entièrement agnatique* (en l'espèce  $A^2 + a^2$ ) [*la rencontre de ces deux lignes se trouvant reportée à la génération suivante*]. C'est là ce que montre le fait que, si l'on construit les tableaux généalogiques (dans les quatre cas possibles) de façon que les doubles flèches indiquant les connexions matrimoniales entre Arrière-petits-enfants se disposent symétriquement sans se couper, on ne peut *tracer toute droite* que l'une des deux lignes qui indiquent : l'une (trait renforcé), les successions purement féminines, l'autre (trait redoublé), les successions purement agnatiques.

A ceux qui estiment que la répartition en huit classes est le résultat d'une réforme concertée et dont le mobile conscient aurait été « une aversion croissante de l'inceste », on peut objecter que cette refonte de toute l'organisation n'a fait que retarder l'« inceste » d'une génération.

On peut leur présenter une objection plus grave. Si ce sont de sages réformateurs qui, par délicatesse morale, ont fait condamner la division en quatre catégories, il est étrange que le cas des unions entre « cousins croisés » les ait préoccupés au point de leur avoir masqué un autre « inconvénient » du système condamné : ce système des quatre classes (ou catégories) ordonne le mariage entre « cousins-croisés » *et de plus* place dans des catégories ayant entre elles le *conubium*, le Grand-père et la Fille de la Fille (qui reproduit la Grand-mère), la Grand-mère et le Fils du Fils (qui reproduit le Grand-père).

Or, quand il y a répartition en huit catégories — que la réglementation adoptée soit celle qui correspond à la solution australienne ou celle qui correspond à la solution chinoise — le *conubium* se trouve *maintenu* entre des catégories où sont placés certains Grands-parents et certains Petits-enfants.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

Dans tous les cas (IV et IV" ; II et II") où Grands-pères et Petits-fils agnatiques se confondent, le *conubium* existe entre ces Petits-fils (Jules ou A<sup>1</sup>) et (Lucie ou b<sup>1</sup>) leur Grand'mère (et ses Sœurs). Dans tous les cas (cas I et I" ; III et III") où Grand'mères et Petites-filles utérines se confondent, le *conubium* existe entre ces Petites-filles (Lucie ou b<sup>1</sup>) et (Jules ou A<sup>1</sup>) leur Grand-père (et ses Frères). Une moitié des « incestes » tolérés dans la répartition en quatre classes demeure possible. Et il est difficile de faire croire que celui de ces deux « incestes » qui semble demeurer possible, le demeure par suite du peu de cas qu'on aurait fait de l'une ou de l'autre filiation : le grand-père a le *conubium* avec la Petite-fille utérine dans un cas où l'indicatif est tenu de la Mère (cas I ou I") comme dans un cas où il est tenu du Père (cas III ou III") ; la Grand'mère a le *conubium* avec le Petit-fils agnatique dans un cas où l'indicatif est tenu du Père (cas IV ou IV") comme dans un cas où il est tenu de la Mère (cas II ou II").

Ainsi une délicatesse morale accrue et un sentiment plus vif des rapports de filiation et des liens du sang auraient poussé les Australiens à proscrire les mariages — *naguère obligatoires* — entre « *cousins croisés* » et, *cependant*, leurs sages réformateurs n'auraient rien fait pour enlever le *conubium* à certains Grands-parents et Petits-enfants : ils auraient rendu impossible *une moitié seulement* des « incestes » *entre ascendants et descendants* que la réglementation antérieure ne paraissait pas proscrire...

Il est curieux que « l'aversion croissante de l'inceste », si *entière* quand il s'agissait de collatéraux, n'ait conduit qu'à des *demi-mesures* pour ce qui est des proches en ligne directe. — Le fait paraîtra plus curieux encore, si — examinant la solution chinoise du même point de vue et supposant que l'abandon de la répartition en quatre catégories est due à des *scrupules moraux* — nous remarquons qu'en Chine « les sages réformateurs » qui auraient pris l'initiative d'une refonte complète de l'organisation, ne l'auraient fait que pour prendre deux

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

*demi-mesures* : ils n'auraient rendu impossible *qu'une moitié seulement* des « incestes » entre ascendants et descendants que la réglementation antérieure ne semblait pas proscrire, et, *en même temps*, ils n'auraient interdit *qu'une moitié seulement* des mariages — jadis obligatoires — entre « cousins croisés ». — Quelles idées relatives à la filiation, quel sentiment moral à l'égard de l'« inceste » ont-ils déterminé 1° à interdire aux hommes d'épouser les Filles de leurs « Tantes » (paternelles), quand on prédestinait les femmes à épouser les Fils de leurs « Tantes » (paternelles) et 2° à interdire aux femmes d'épouser les Fils de leurs « Oncles » (maternels), quand on prédestinait les hommes à épouser les Filles de leurs « Oncles » (maternels) ? Si l'on tient à expliquer par un progrès du « sens moral » ou comme une réforme inspirée par des idées nouvelles en matière de « morale sexuelle » ou de « droit domestique », le passage de l'organisation en quatre catégories à l'organisation en huit catégories, on aura quelque peine à trouver une explication cohérente dans chaque cas — et surtout une explication valable pour les deux cas. — Entre les cas australien et chinois, on peut noter — en même temps que de simples oppositions de détail — une remarquable *symétrie* : ils réclament donc des interprétations symétriques. L'interprétation qui voit dans la « réforme » le développement d'un système d'interdictions ne peut rendre compte, dans le cas chinois, ni de la *demi-interdiction* relative aux « cousins » *ni de la demi-tolérance relative aux Grands-parents et Petits-enfants*. Or, *cette dernière demi-mesure se retrouve dans le cas australien*.

Retenons cette analogie et profitons-en pour faire une supposition. Si les progrès du « sens moral » avaient conduit les sages australiens ou chinois à détester — plus que les « incestes » entre collatéraux — les « incestes » entre ascendants et descendants, il ne leur aurait pas été difficile de « réformer » le système des catégories matrimoniales de façon à interdire efficacement ces incestes. *Ils auraient pu proscrire*



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

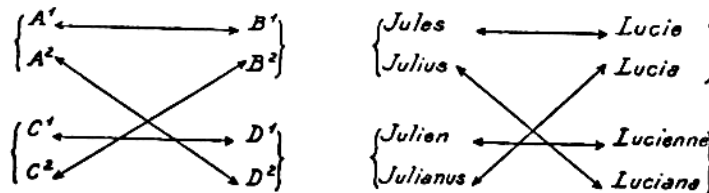
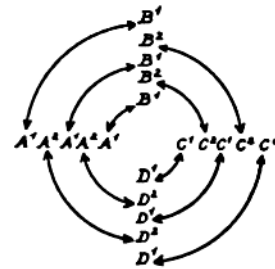
*toute union entre ascendants et descendants jusqu'à la cinquième génération* [la solution australienne et la solution chinoise confondent également dans les mêmes catégories, d'une part, le Trisaïeul et l'Arrière-arrière-petit-fils agnatiques, d'autre part, la Trisaïeule et l'Arrière-arrière-petite-fille utérines], *s'ils avaient distingué dans chaque section quatre étages* (formés soit de quatre générations agnatiques, soit de quatre générations utérines — la convention réglant la transmission de l'indicatif étant indifférente). La communauté eût alors conservé une organisation *strictement bipartite*, aucune des deux lignées (ni l'agnatique ni l'utérine) *ne se trouvant réduite à ne compter que deux étages différenciés contenus dans un couple formant une demi-section*. Ainsi — s'ils avaient eu la liberté de décider — *deux solutions* se seraient proposées aux « Législateurs » : *ou bien* interdire les « incestes » les plus ordinairement détestés (celui d'un Grand-père et de sa Petite-fille comme celui d'une Grand'mère et de son Petit-fils) sans rien changer ni à l'arrangement de la communauté ni aux alliances entre collatéraux — *ou bien* abandonner l'organisation strictement bipartite et (sans arriver à protéger de l'inceste tous Grands-parents et Petits-enfants) répartir par quarts les membres de la communauté, afin d'empêcher certaines unions entre collatéraux — jusqu'alors considérées comme normales. *Dans les deux cas, ce serait la deuxième solution qui aurait été préférée, mais, en la préférant, les Chinois, n'auraient protégé de l'« inceste » que la moitié des « cousins croisés »* : solution entièrement inexplicable. — Je conclus donc que les « Législateurs » *n'avaient pas la liberté de choisir* : ce n'est point le progrès du « sens moral » et le développement d'un système d'interdictions qui ont *motivé* une répartition en (huit catégories et) *quatre couples*. Seule paraît acceptable l'hypothèse inverse : c'est une répartition des membres de la communauté en *quatre groupes* qui s'est traduite par un arrangement nouveau des connexions matrimoniales. *Cet arrangement*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

qui diffère dans le cas des Chinois et des Australiens — si bien qu'on pourrait leur prêter des idées différentes en matière d'« inceste » — correspond, dans les deux cas, à un système de cohésion résultant d'une distribution par *quarts* des membres de la communauté.

III. — La solution chinoise (Convention I<sup>re</sup>) et la solution australienne s'apparentent par le fait qu'elles excluent toutes deux le mariage des « Fils des Fils » avec les « Filles des Filles » (admis par la Convention II<sup>re</sup>).

Les lignées agnatique et utérine ne peuvent donc se rejoindre qu'à la cinquième (et non à la troisième) génération. En revanche, ces solutions s'opposent en ceci que, dans le cas chinois, les alliances se font à *sens unique* — tandis que, dans le cas australien [comme lorsque (Convention II<sup>re</sup>) les « Fils des Fils » épousent les « Filles des Filles »], *chacun des quatre groupes (couples) du circuit s'allie, une génération non l'autre, à son voisin de droite, une génération non l'autre, à son voisin de gauche*. Si A s'allie à B à la génération A<sup>1</sup>↔B<sup>1</sup>, A s'alliera à D, et B à C à la génération suivante (A<sup>2</sup>↔D<sup>2</sup> et B<sup>2</sup>↔C<sup>2</sup>). Aussi le tableau des



connexions dans la solution australienne (par exemple dans le cas IV<sup>re</sup>) est-il identique au tableau qu'on pourrait former pour représenter les connexions matrimoniales telles qu'elles s'établissent (Convention II<sup>re</sup>) quand les « Fils des Fils » épousent les « Filles des Filles » si l'on ne portait sur ce tableau que la moitié de ces connexions (par exemple, si, dans la première section, on ne considérait que les hommes et,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

dans la seconde, que les femmes). — La solution chinoise impose aux alliances un *sens unique* ; à l'opposé, la solution australienne impose un *régime alterné d'alliances*.

On pourrait se borner à ces remarques si l'on ne se proposait que de définir les deux solutions. Si l'on veut comprendre les systèmes de cohésion auxquels elles correspondent, il convient de construire deux tableaux qui permettront de voir comment se font les circulations de femmes (car, dans le cas australien comme dans le cas chinois, une même convention de jeu impose l'exportation des filles). Je prendrai comme exemples les cas I et IV", puisque c'est avec le premier que s'expliquent le plus parfaitement les règles de l'« ordre *tchao mou* » et que le second représente une des organisations les plus caractéristiques des tribus australiennes du Nord (type Mara-Anula) ; il se trouvera, par chance, que la comparaison portera sur des cas régis par des conventions opposées pour ce qui est de la transmission de l'indicatif : à une solution australienne impliquant 1° que l'indicatif est tenu du Père et 2° que les lignées agnatiques n'ont que deux étages différenciés, s'opposera la solution chinoise impliquant 1° que l'indicatif est tenu de la Mère et 2° que les lignées agnatiques ont quatre étages différenciés (les lignées utérines n'en ayant que deux). — Puisque ce sont les femmes qui se déplacent, je distribuerai autour d'un cercle (dans les positions cardinales E, N, W, S) les représentants masculins des quatre groupes pris dans une même génération que je numérotai + 5 [soit dans un cas : Lucien, Julien, Luc, Jules et, dans l'autre : A<sup>1</sup>, D<sup>1</sup>, C<sup>1</sup>, B<sup>1</sup>]. J'écrirai (entre parenthèses) au-dessous [ou exceptionnellement, pour des raisons typographiques, *en dessus* (pour les colonnes SS des deux tableaux)] de chacun de ces symboles le symbole représentant la catégorie à laquelle appartient l'épouse de ces quatre représentants de la génération de base [savoir, dans un cas : (Julie) (Lucienne) (Julienne) (Lucie) et dans l'autre : (b<sup>1</sup>) (c<sup>1</sup>) (d<sup>1</sup>) et (a<sup>1</sup>)]. — Dans le tableau réservé à la solution chinoise, une flèche courbe qui n'aura *qu'une* pointe E indiquera le sens *unique* des circulations féminines [elle montrera que, par exemple, Julie, Sœur de Jules (S), va épouser le voisin de droite de Jules, savoir Lucien (E)]. Dans le tableau réservé à la solution australienne, une flèche courbe et qui aura *deux* pointes ↔ symbolisera l'alliance *double* qui, à chaque génération, unit deux groupes [elle montrera, par exemple, qu'en raison de la connexion double A<sup>1</sup> + a<sup>1</sup> ↔ B<sup>1</sup> + b<sup>1</sup>, (b<sup>1</sup>) est passée du S. à l'E. pour aller épouser A<sup>1</sup>, cependant qu'en sens inverse (a<sup>1</sup>) passait de l'E. au S. pour aller épouser B<sup>1</sup>]. — Sur la base du premier cercle tracé, je construirai un cylindre coupé par huit nouveaux plans (+ 4, + 3, + 2, 1, — 2, — 3, — 4 et — 5). Sur chacune des circonférences marquant l'intersection avec le cylindre, je

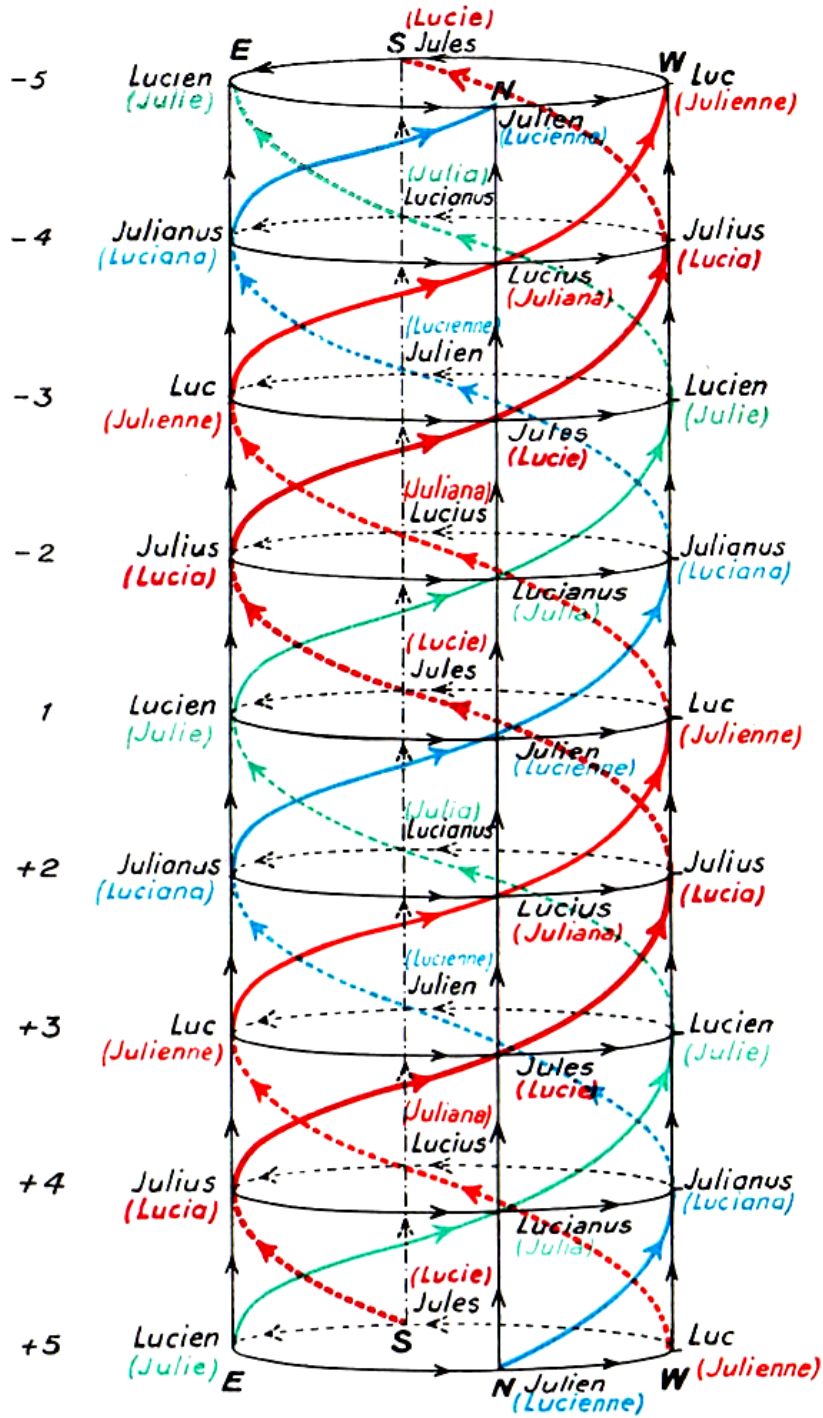
## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

porterai les mêmes indications que sur la circonférence de base, en ayant soin de placer sur une même verticale (orientée E, N, W ou S) *les descendants agnatiques* des hommes représentant chacun des quatre groupes à la génération prise pour base. Le Père et le Fils seront reliés par une ligne verticale (marquée à chaque génération d'une pointe de flèche). — Il ne me restera alors qu'à tracer les quatre lignes indiquant *les successions féminines en ligne utérine* [c'est-à-dire à relier par une ligne (marquée à chaque génération d'une pointe de flèche), dans le cas chinois : Julie (+ 5) à sa fille Julia (+ 4) épouse de *Lucianus* (M) ; Julia (+ 4) à sa fille Julie (+ 3) épouse de *Lucien* (W) ; Julie (+ 3) à sa fille Julia (+ 2) épouse de *Lucianus* (S) ; Julia (+ 2) à sa fille Julie (1) épouse de Lucien (1E) comme sa Trisaïeule Julie (+ 5) était l'épouse de Lucien (+ 5E), Trisaïeul de son mari Lucien (1E) — et ainsi de suite jusqu'à la neuvième génération (— 5). De même, dans le cas australien, une ligne reliera, par exemple : (b<sup>1</sup>) épouse de A<sup>1</sup> (+ 5E) à sa fille (a<sup>2</sup>), épouse de D<sup>2</sup> (+ 4N), puis à sa Petite-fille utérine (d<sup>1</sup>), épouse de C<sup>1</sup> (+ 3W), puis à son Arrière-petite-fille (c<sup>2</sup>), épouse de B<sup>2</sup> (+ 2S), puis à son Arrière-arrière-petite-fille (b<sup>1</sup>) qui (appartenant à la même catégorie que sa Trisaïeule (+ 5 b<sup>1</sup>) ira elle aussi du S. à l'E. pour y épouser A<sup>1</sup> (1E), Arrière-arrière-petit-fils agnatique de A<sup>1</sup> (+ 5E), mari de sa Trisaïeule (b<sup>1</sup>) et Trisaïeul de son mari comme d'elle-même — et ainsi de suite jusqu'à la neuvième génération où l'on verra encore une (b<sup>1</sup>), toujours fille du couple B<sup>2</sup> ↔ c<sup>2</sup>, venir du S, pour épouser, dans la lignée agnatique E, l'Arrière-arrière-petit-fils agnatique de son propre Trisaïeul]. — Pour rendre plus lisibles ces tableaux, j'ai tracé en noir les lignes verticales (pleines ou pointillées, selon qu'elles sont à l'avant ou à l'arrière du cylindre) figurant les successions masculines (dynasties agnatiques) tandis que (pleines ou pointillées selon qu'elles passent sur l'avant ou sur l'arrière du cylindre) sont tracées : 1° en bleu la spirale partant en bas du Nord (étant aussi écrits en bleu les noms des femmes composant la dynastie utérine que relie cette spirale) ; — 2° en orange la spirale partant de l'Ouest (et écrits en orange les noms de femmes qu'elle relie) ; — 3° en groseille la spirale partant du Sud (et écrits en groseille les noms de femmes qu'elle relie) ; — 4° en vert la spirale partant de l'Est (et écrits en vert les noms de femme qu'elle relie).

La comparaison des figures symbolisant, au regard l'une de l'autre, la solution australienne (cas IV') et la solution chinoise (cas I) fait apparaître dans ces deux solutions deux analogies remarquables et une différence caractéristique.

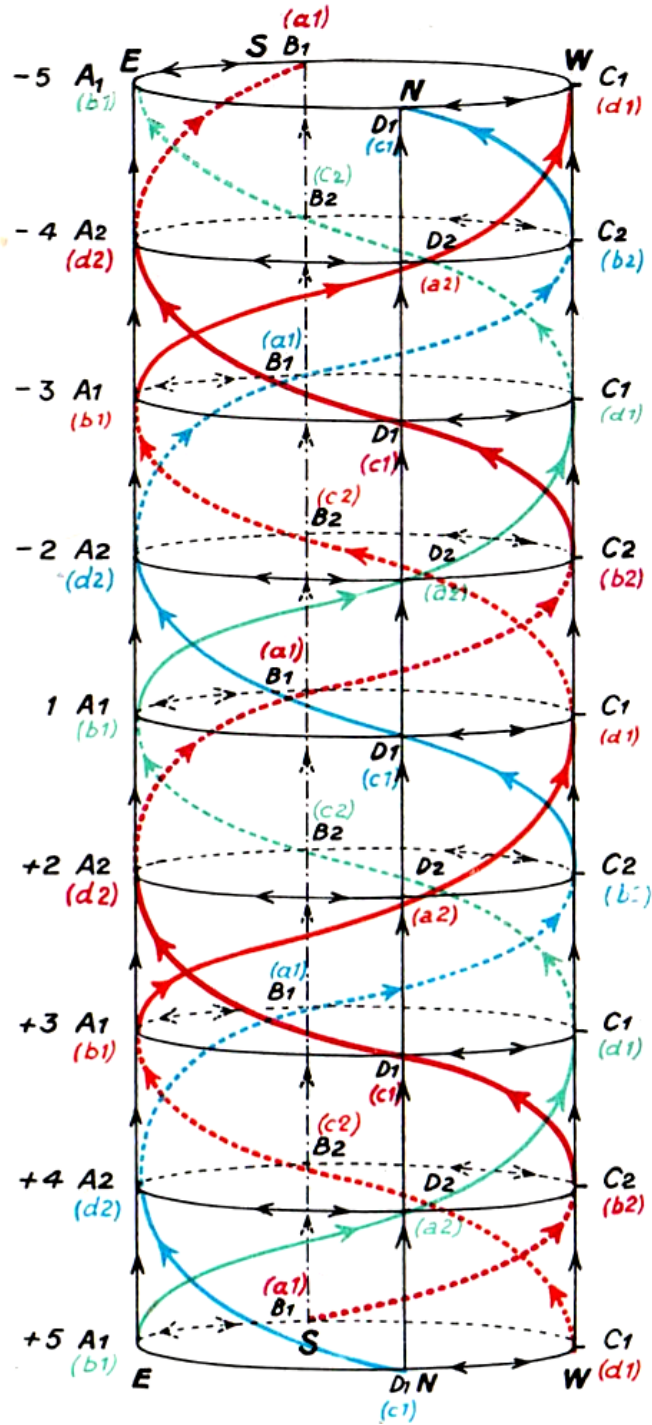
# Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

TABLEAU (G)  
Solution chinoise (cas I)



# Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

TABLEAU (G)  
Solution australienne (cas IV<sup>o</sup>) Type Mara-Anula



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

1° Dans les deux cas, si l'on représente sur des lignes verticales continues (placées aux quatre orientés d'un même tronc) les quatre lignées agnatiques de mâles qui comprennent toute la portion masculine de la communauté, ce seront quatre spirales continues qui (enlaçant le tronc) permettront de représenter *à la fois* les successions féminines en ligne utérine et les connexions matrimoniales. [Si (supposant que les femmes restent en place et que ce sont les hommes qui circulent) on représentait par des verticales continues les dynasties utérines, on reconstruirait la même figure (et elle illustrerait les mêmes relations de filiation et de *conubium*) en faisant enlacer le tronc par des spirales continues qui figureraient les successions masculines en ligne agnatique]. D'où il paraît résulter que *la cohésion* entre les quatre parts de la communauté a pour principe, dans les deux cas, un système de *circulations orientées* impliquant, en matière matrimoniale, des *prédestinations plus strictes* que ne semblent l'indiquer les tableaux des connexions matrimoniales. Par exemple, dans le cas I (solution chinoise), Julie + 3, née dans le groupe N, est prédestinée à épouser, dans le groupe W, un Lucien + 3 qui ne peut être confondu avec le Lucien + 5, du groupe E, Grand-père de cette femme. Dans le cas IV" (solution australienne) où (par exemple) A<sup>1</sup> possède le *conubium* avec b<sup>1</sup> et où, dans le groupe B, on ne trouve des femmes b<sup>1</sup> qu'aux générations où les A et les B échangent des filles, rien ne semble, *a priori*, empêcher 1A<sup>1</sup> d'épouser, à l'occasion de ces échanges, une femme + 3b<sup>1</sup> qui pourrait être sa Grand'mère ou une Sœur de celle-ci ; mais, en fait, le tableau montre que la femme (b<sup>1</sup>) qui est prédestinée à épouser 1A<sup>1</sup>, provient d'une autre lignée utérine que + 3b<sup>1</sup>, Grand'mère de 1A<sup>1</sup> : *cette femme b<sup>1</sup> provient d'une lignée utérine qui descend de la Trisaieule de 1 A<sup>1</sup>, ce qui n'est pas le cas pour + 3b<sup>1</sup>.* — Les difficultés relatives aux « incestes » entre Grands-parents et Petits-enfants que le système des huit catégories *semble* permettre, *ne se présenteraient que si l'on ne tenait*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

pas compte *tout aussi bien* des successions utérines que des successions agnatiques quand l'indicatif est transmis par les mâles (ou inversement). D'où il résulte, me semble-t-il, en premier lieu, que le système des huit catégories (tant avec la solution chinoise qu'avec la solution australienne) contient en lui-même la preuve qu'on doit l'interpréter *en dehors de toute conception unilatérale de la filiation*. En second lieu, la question des possibilités d'« incestes » entre Grands-parents et Petits-enfants *ne se pose que tant qu'on confond* les subdivisions des deux sections exogames avec de simples *couples de catégories matrimoniales* — ce qui n'est vrai qu'abstraitement. En fait, la question ne se pose plus dès qu'on voit que ces subdivisions résultent de la disposition (*sur un certain circuit de prestations créatrices d'alliance*) de *quatre groupes* (simples ou complexes, peu importe) paraissant, d'abord, s'affronter deux par deux, mais, *en même temps, liés, à travers les générations, par des circulations orientées* telles que *chacun d'eux, soit directement, soit indirectement, reçoive de tous les autres*. Ainsi apparaissent l'importance *liée des règles interdisant l'obliquité et l'endogamie* de sous-groupes (section, demi-section ou classe) et, concurremment, la subordination de ces règles négatives à une règle d'ordre positif : celle qui fixe le SENS et le RYTHME des circulations ;

2° Tant dans le cas chinois que dans le cas australien, la formule des mariages — et celle des circulations — peut s'exprimer à partir de la remarque suivante : dans le système de cohésion par simple affrontement (où les circuits se ferment, toutes les *trois* générations, quand se rencontrent les lignes utérine et agnatique) une règle unique (*et suffisante en elle-même*) définit le système, savoir : « *la Fille de la Fille* » est destinée au « *Fils du Fils* » (et la « *Fille du Fils* » au « *Fils de la Fille* ») ; lorsque la communauté se subdivise en *quarts* (et que les circuits entretenant la cohésion se ferment, toutes les *cinq* générations, quand enfin se rencontrent les lignes utérine et



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

masculine), une règle unique commande les différentes solutions, savoir : « *l'épouse prédestinée d'un homme est l'Arrière-arrière-petite-fille utérine de sa Trisaïeule, et, inversement, l'époux prédestiné d'une femme est l'Arrière-arrière-petit-fils agnatique du Trisaïeul de cette femme* ». — Il est aisé de vérifier sur le tableau G que, sur les deux figures, les étages + 5, 1 et — 5 sont identiques [et, de même, les étages + 4 et — 2, + 3 et — 3, + 2 et — 4]. Le rythme des circulations est à *deux temps*, lorsque le système de cohésion n'embrasse que *deux* groupements affrontés, et il est à *quatre temps* lorsqu'il faut établir un système de cohésion entre *quatre* groupements (simples ou complexes) ;

3° Si le *rythme* des circulations est directement déterminé par le mode de répartition en sous-groupes des membres de la communauté, le *sens* de ces circulations dépend d'une option ou d'une double option. On peut, en effet, dans le cas chinois <sup>1</sup> dire que l'option est double : l'abandon du régime fondé sur une division bipartite coïncide 1° avec le remplacement du système de l'alliance *redoublée* par le système de l'alliance *unique* ; 2° avec le remplacement, par une circulation à *sens unique constant*, d'une circulation jadis *constamment à sens double* — ce qui se traduit par la convention matrimoniale : parmi les descendants des mêmes Grands-parents, il n'y a *conubium* qu'entre les « Fils des Filles » et les « Filles des Fils ». On a vu qu'en fait cette

---

<sup>1</sup> On me dispensera de revenir ici sur la Convention II<sup>e</sup>, car il s'agit là d'une solution qui, dans notre étude, ne se présente que sous un aspect théorique. Il suffira d'indiquer qu'elle implique (comme la solution australienne) l'adoption d'un régime d'alternance, mais (les « Fils des Fils » épousant les « Filles des Filles »), et, par suite, les lignées masculine et féminine se coupant toutes les *trois* générations), *s'il y avait division de la communauté en quatre quarts*, les groupes opposés, N et S, E et W, ne seraient unis que par les liens *indirects* que j'ai caractérisés par l'expression « Beaux-frères de Beaux-frères ». Aussi, si pour représenter cette solution, on construisait (comme pour les autres) un cylindre où quatre droites figureraient les lignées masculines, les quatre lignées féminines seraient figurées par quatre lignes sinueuses touchant *tour à tour* DEUX des lignes droites, et qui resteraient, chacune, *cantonnées dans un des quarts de la surface du cylindre* : un groupe agnatique est lié à ses deux voisins par *deux* lignes féminines dont chacune ne touche que *deux* de ces trois groupes.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

double option s'était opérée sans rien toucher aux habitudes, tant pour ce qui est de la nomenclature qu'en matière de rapports réels : les « Oncles » ont continué à jouir des services de leurs « Neveux » avant que ceux-ci ne deviennent leurs « Gendres », et les « Tantes » à jouir des services de leurs « Nièces » dès que celles-ci étaient devenues leurs « Brus ». Seulement, à chaque génération, chaque groupe s'est uni, par des procédés différents, à deux alliés, l'un donateur et l'autre donataire. Dans le cas australien, tout est décidé aussitôt qu'on se refuse — bien qu'on cesse d'être en liaison avec un allié unique — à abandonner le système de l'alliance *redoublée*. Puisque, à chaque génération, les groupes *échangistes* se lient *deux par deux*, il faut que *ce ne soit pas les mêmes groupes qui se lient à chaque génération*. Le groupe qui a commencé par se lier avec son allié de droite devra, à la génération suivante, se lier avec son allié de gauche, et ainsi de suite ; de même, le groupe qui s'est lié avec son allié de gauche devra, à la génération suivante, se lier avec son allié de droite, et ainsi de suite : *à chaque génération, dans chaque groupe, les départs et les arrivées changent de direction*. Ceci se traduit sur les deux figures par le fait que les connexions matrimoniales doivent être indiquées, dans le cas chinois : pour toutes les générations, par *quatre* flèches à *une* pointe dirigées *toujours* dans le même sens ; et, dans le cas australien, par *deux* flèches à *deux* pointes qui ne se superposent que toutes les *deux* générations. D'où il résulte que les spirales figurant les lignées féminines tournent, dans le cas chinois, toutes les quatre dans le même sens, et, dans le cas australien, deux dans un sens et deux en sens inverse.

Le *chassé-croisé* matrimonial s'opère, dans les deux cas, à *l'intérieur d'un quadrille*. Si les circulations d'épouses se font dans les *deux* sens, la *figure* n'est achevée que lorsque *deux générations* (*c'est-à-dire un couple de classes*) y ont participé ; la *figure*, au contraire, se répète *sans variante à chaque génération*, si les

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

prestations matrimoniales circulent à sens unique. Il y a, dans ce cas, circuit continu. Le circuit ne peut être continu que si les alliances se nouent par échanges de prestations (non pas *similaires*, mais *compensatrices* : le circuit est parcouru — dans un certain sens — qui ne varie point — par les prestations de femmes, et le *sens inverse* est suivi constamment par les prestations compensatrices (*II*), par les cadeaux rituels dont les Chinois nous disent qu'on n'a pas le droit de cesser d'en envoyer aux alliés qui sont *des fournisseurs attribés* d'épouses. Selon leur *nature*, les prestations créatrices d'alliances circulent de droite à gauche ou de gauche à droite, et ce sens, invariable, qu'elles suivent, semble dépendre de leur nature. Inversement, lorsqu'il y a alliance *redoublée*, toutes les prestations se font dans les *deux* sens, et il ne peut y avoir *un circuit continu* à chaque génération : il n'y a que *deux tronçons* de circuit. Seulement, à la génération suivante, la circulation se trouve interrompue là où elle vient de se faire, et rétablie là où elle était interrompue. — Quand les alliés sont invariablement ou donateurs ou donataires en matière d'épouses, et qu'ils sont invariablement créanciers ou débiteurs en matière de prestations compensatrices, *les circulations*, orientées selon leur nature, *occupent*, à *chaque génération*, *le circuit entier*. Les Chinois qui distinguent deux sortes d'alliés et qui ne procèdent point par échange de prestations similaires, se lient donc, à *chaque* génération, à *deux* partenaires. Pour se lier à *deux* partenaires, les Australiens doivent employer *deux* générations.

Si importantes que soient les différences entre les deux solutions, les analogies ne sont pas moins remarquables. Dans les deux cas, dépassant les deux alliés qu'on acquiert *directement* (soit en *une*, soit en *deux* générations), l'alliance s'étend à un TROISIÈME allié : Cet allié à qui, directement, on ne donne rien, de qui, directement, on ne reçoit rien, et qui ne paraît être que *l'allié des alliés*, nous a paru jouer le rôle d'un *répondant*. La comparaison des solutions chinoise et australienne

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

montre qu'il est mieux que cela. *Mon allié d'en face est mon alter ego.* Ma femme (*quelle que soit la solution*) est la Fille de la Fille de la Grand'mère de cet allié, et sa femme est la Fille de la Fille de ma Grand'mère ; la Fille de ma Fille épousera le Fils de son Fils, et le Fils de mon Fils la Fille de sa Fille. Pour que je reconnaisse en lui un PROCHE, il suffit que je sache (dans les lignées masculine ET féminine) compter au delà de DEUX générations. Il ne serait pour moi que l'allié de mes alliés si, ne tenant compte que des rapports entre deux générations *consécutives*, je ne me préoccupais que des ascendants et descendants dans une *seule* ligne. *Tandis que les lignées agnatiques, immobiles, ne semblent liées qu'avec les lignées agnatiques voisines de droite et de gauche, l'ensemble des quatre lignées est lié en faisceau par les spirales que tracent les lignées féminines. Si, dans ces lignées, je sais compter jusqu'à la troisième génération, je dois reconnaître dans mon troisième allié un alter ego : chacun de nous épouse une femme qui, dans une organisation bipartite, aurait été la femme de l'autre.* — Dès qu'on considère *simultanément* les destinées des lignes féminines et masculines (au lieu de réserver son attention aux détails de la réglementation matrimoniale ou aux conventions fixant la transmission des indicatifs), il apparaît que la répartition en huit catégories signale *l'avènement d'un nouveau système de cohésion.*

Ce qui change, quand on passe d'une *division bipartite* à une *division par quarts* de la communauté, ce ne sont point les conceptions relatives à la filiation ou les sentiments à l'égard de l'« inceste » : *le champ des PROXIMITÉS s'est élargi et disposé dans un CADRE moins simple.* Alors que, jadis, après avoir expatrié sa Fille et retenu son Fils, on voyait la Fille de la Fille revenir au Fils du Fils — tout se réglant par de simples *va-et-vient* — on se trouve pris désormais dans un système de cohésion qui oblige à concevoir des *réciprocités* qui ne sont plus *directes* et à escompter des *retours* qui ne sont plus *immédiats* : ON SE

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

TROUVE LIÉ — *à distance* — PAR DES CIRCULATIONS. Sans doute, les rapports demeurent-ils circonscrits à un monde étroit, sans doute le sens des circulations est-il fixé, et limité le nombre des étapes des circuits. Le *retour* de la lignée féminine n'est *différé* que de deux générations : la Petite-fille ne fera point retour, mais ce sera l'Arrière-arrière-petite-fille. Les *va-et-vient* sont remplacés par des *circuits clos* qui ne comptent que *quatre* stations, mais, par ce seul fait, on ne doit plus borner ses préoccupations à cela seul qui est immédiat. On vit entre voisins, mais on n'a plus un seul voisin ; on escompte des réciprocités, mais on sait attendre. *On commence à vivre dans un régime de retours différés.*

Dans un semblable régime, les commerces ont désormais du champ devant eux ; avec le goût des manœuvres, des possibilités de manœuvre peuvent apparaître : on pourra relâcher le réseau des exigibilités définies, strictes et immédiates. — Et, sur ce point, la solution chinoise enregistre un autre progrès. En rompant avec le système des alliances redoublées, en distinguant entre les alliés qui donnent des épouses et ceux qui en reçoivent, en cessant de procéder par *échange* de prestations *similaires*, les Chinois ont donné au jeu des alliances une formule et un attrait nouveaux. Dès que s'ouvre, pour les prestations compensatrices, une possibilité de choix, dès que, entre alliés, les rapports sont diversifiés, chaque allié peut songer à manœuvrer et à accroître sa liberté de manœuvre.

@

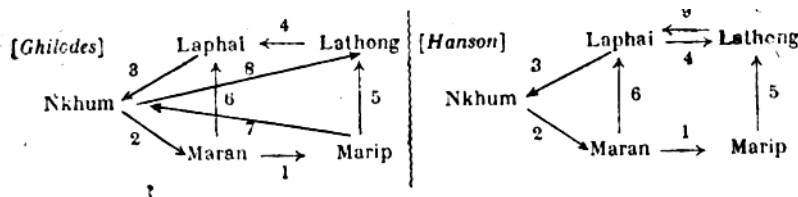
*Complication du système de cohésion.* — L'arrangement des Temples Ancestraux porte l'empreinte d'une division en huit catégories. Mais, de ce régime de transition, il ne reste, à l'époque féodale, que des souvenirs ou des adages. On continue de professer que les alliances doivent demeurer invariables et, le plus souvent, les seigneurs tiennent à épouser la fille de leur Oncle maternel, mais ils cherchent aussi à acquérir d'autres Beaux-pères. On cite des dictons

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

témoignant que tel groupe s'est bien trouvé de conserver tel autre groupe comme fournisseur attiré de ses épouses, mais il n'apparaît guère que les seigneurs chinois se soient contentés *d'un seul* allié donateur : les systèmes d'alliances, instables le plus souvent, ne se réduisaient point à *quatre* partenaires. La règle était, au contraire, que lorsqu'un seigneur se mariait, il avait droit à *trois* lots d'épouses envoyées par *trois* seigneuries différentes : seulement, les familles qui collaboraient pour fournir cette triple prestation devaient porter le même nom. — Cet usage permet d'apercevoir de quelle manière a pu se développer (et évoluer) le système de cohésion dont la division des communautés par quarts a signalé l'avènement.

Pas plus que les anciens seigneurs chinois, les seigneurs katchins ne se contentent, de nos jours, *d'un seul* allié donateur. Pourtant, comme leurs sujets, ils respectent les règles des alliances à sens *unique*.

Il existe, chez les Katchins, cinq familles de seigneurs. Les Marip reçoivent (1) leurs femmes des Maran — qui reçoivent (2) les leurs des Nkhum — lesquels reçoivent (3) les leurs des Laphai — dont les fournisseurs (4) sont les Lathong — auxquels, fermant le circuit (5), les Marip envoient leurs filles. Mais, de plus, nos deux informateurs s'accordent à dire que les Laphai reçoivent (6) des femmes des Maran ; le P. Gilhodes ajoute que les Marip en fournissent (7) aux Nkhum et les Nkhum (8) aux Lathong, tandis que, d'après Hanson, les Lathong auraient comme seconds fournisseurs (9) les Laphai. L'ensemble des connexions correspondraient donc (selon l'un ou l'autre des informateurs) à l'un des tableaux ci-contre.



Toutes ces connexions [sauf une (9) mentionnée par Hanson seul] sont conformes aux principes du sens unique, celles qui marquent le *circuit extérieur à cinq stations*, comme celles (6, 7, 8) qui signalent l'existence de *trois circuits internes à trois stations*. Le P. Gilhodes donne à entendre (p. 363) que, chez les gens du peuple, les circuits à trois étapes sont normaux, mais, chez les chefs, « à l'origine », seul aurait existé le circuit à cinq stations.

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

En effet, *l'ordre des connexions* matrimoniales qui définissent ce circuit est justifié par une formule mythique hiérarchisant les familles en indiquant l'ordre *de naissance* de leurs fondateurs, frères issus d'un même héros (H, p. 13, 14).

Or, s'il y a *cinq* familles de chefs, ces frères étaient *huit*. Mais les trois *mineurs* ne fondèrent que des familles qui furent, chacune, annexées par l'une des trois familles issues de *trois* des cinq *aînés*. Aussi les Nkhum, les Lathong et les Maran sont-ils formés d'une *section majeure* et d'une *section mineure*. Seuls, les Marip qui descendent du premier-né (I), et les Laphai (III) qui sont, dit-on, la famille *actuellement* la plus puissante, ne compteraient qu'une section.

La formule qui indique l'ordre de naissance des frères est visiblement destinée à justifier l'ordre des connexions matrimoniales. Il est curieux qu'elle nomme huit frères lorsqu'il n'y a que cinq connexions à justifier — curieux aussi que deux groupes seulement n'aient point de sections mineures — curieux, enfin, que les Maran, fournisseurs attirés (*et uniques*) des Marip, occupent, dans la formule, *par leur section majeure*, la place V (qui leur vaut d'être les fournisseurs des Marip), et, *par leur section mineure*, la place VIII qui leur vaudrait aussi d'être les fournisseurs des Marip, si la *formule des huit frères valait pour signaler*, non pas un circuit à cinq stations, mais *un circuit à huit stations*. — Ces remarques conduisent à former l'hypothèse que le circuit à cinq n'est point primitif, que les huit frères sont les fondateurs de *quatre* (et non point cinq) *sections majeures*, et de *quatre* (et non point trois) *sections mineures*, et qu'enfin les Laphai (III), après avoir occupé par rapport aux Marip (I) la position de section mineure, ont acquis, avec leur indépendance, un rang qui n'était point, d'abord, le leur : ils devaient être (*à titre de section mineure*) placés en tête de la *deuxième* partie de la séquence. Celle-ci, telle que le mythe la donne, se présente sous la forme :

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
A) Marip	Lathong A	Laphai	Nkhum A	Maran A	Nkhum B	Lathong B	Maran B

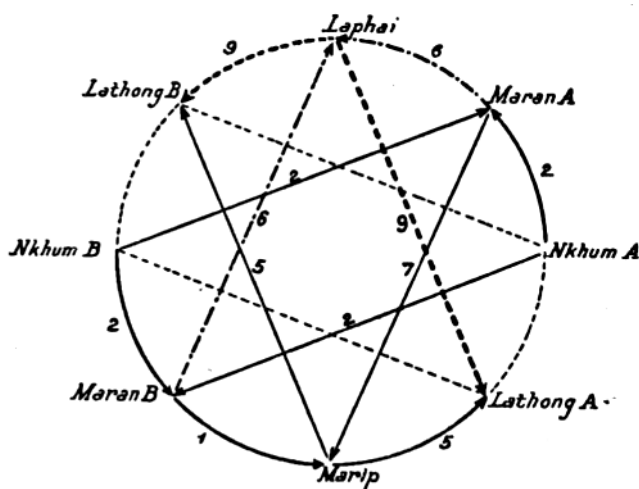
Elle offrirait une exacte symétrie si on l'écrivait :

B) Marip	Lathong A	Nkhum A	Maran A	Laphai	Lathong B	Nkhum B	Maran B
1	2	3	4	5	6	7	8

ce qui suppose 1° un déplacement des Laphai de la position III à la position 5, et 2°, dans la deuxième partie de la séquence, une permutation entre les Lathong B et les Nkhum B. — Si, nous servant de la séquence (B) hypothétique, nous disposons, dans l'ordre, les noms des huit sections majeures et mineures aux pointes d'un octogone, et si nous essayons de reporter sur la figure (représentées par des flèches) les connexions matrimoniales signalées par nos informateurs, il sera, bien entendu, impossible de représenter certaines connexions (3, 7 et 8) concernant les Nkhum dont

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

nous supposons qu'ils ont été deux fois déplacés <sup>1</sup>. En revanche, nous pourrions placer une première flèche (1) allant des Maran aux Marip, puis deux flèches (2) allant des Nkhum (A et B) aux Maran (A et B), puis une autre (5) allant des Marip aux Lathong. Utilisant alors la seule indication *commune* aux deux informateurs qui soit relative aux circuits *internes*, nous placerons une flèche (→) allant (6) des Maran (A) aux Laphai : que les Maran A soient les donateurs des Laphai, *le fait s'accorde avec l'hypothèse qui place les Laphai en tête de la deuxième partie de la séquence*. Reste à utiliser l'indication de Hanson (9) signalant que les Laphai sont les fournisseurs des Lathong (nous tracerons cette flèche en pointillé . . . →) — *connexion qui s'accorde avec l'hypothèse que, dans la seconde partie de la séquence, les Nkhum ont pris la place des Lathong*. — Toutes les flèches portées sur la figure ont leur pointe dirigée dans le même sens.



Si nous utilisons les flèches indiquant les deux connexions que Hanson signale sans les distinguer des autres (et dont l'une est aussi signalée par Gilhodes, mais parmi celles qu'il considère comme indicatrices de circuits internes), il ne manque pour fermer le circuit que deux flèches indiquant, toutes deux, que les Lathong sont les fournisseurs des Nkhum. Mais si la figure demeure incomplète, ce qui en est tracé suffit à montrer (conformément à l'ordre (B), que nous avons supposé) — *face aux Marip* qu'encadrent les Maran B et les Lathong A — *les Laphai* encadrés par les Maran A et les Lathong B. Il y aurait donc lieu d'accorder à l'hypothèse quelque chance de vérité s'il apparaissait que les connexions *secondaires*, montrant qu'un groupe n'est

<sup>1</sup> La multiplicité des connexions relatives aux Nkhum, d'après les renseignements du P. Gilhodes, donne à penser que les Nkhum pourraient être des nouveaux venus, et que c'est leur introduction dans une communauté primitivement formée des couples Marip-Marani et Laphai-Lathong qui serait le principe des dissymétries présentées par la formule mythique.



## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

pas *une fois seulement* donateur ou donataire, *ne se distinguent pas* des connexions qui doivent être marquées sur le circuit extérieur. Or, si nous trouvons mentionnée une connexion Maran —6→ *Laphai* à côté d'une connexion Maran —1→ *Marip*, c'est sans doute parce que, placés en queue de la première partie de la séquence, les Maran A sont les fournisseurs attirés des *Laphai* placés en tête de la seconde partie, tandis que, placés en queue de cette deuxième partie, les Maran B sont les fournisseurs des *Marip* par lesquels débute la séquence. *Mais c'est sans doute aussi parce que tous les Maran, A et B, fournissent des épouses tant aux Laphai qu'aux Marip* — et que tel est apparemment le cas de *tous* les couples de sections, *majeures et mineures*. Chaque groupe étant le fournisseur d'un autre groupe, chaque section doit donner à deux sections accouplées et recevoir de deux sections accouplées — si bien que *le circuit extérieur à huit étapes* se trouve complété par des *circuits intérieurs* dessinant un *octogone étoilé*. Le fait que les groupes sont formés de deux sections explique 1° que la tendance à donner et à recevoir deux fois se manifeste même quand le circuit paraît réduit à cinq stations et 2° que les connexions par lesquelles se révèle la qualité de double donateur ou de double donataire *peussent renseigner* sur les connexions significatives d'un ancien circuit à huit étapes.

Quoi qu'il puisse en être de cette hypothèse sur le cas des chefs katchins, la figure qu'on vient de tracer permet de voir comment peut fonctionner le système de l'alliance à sens unique, lorsque chacun des groupes placés sur le circuit n'est pas *une fois seulement* donateur et donataire. S'il y a quatre groupes et si chaque groupe, divisé en deux sections (majeure et mineure), donne et reçoit deux fois, chaque section (qui occupe sur le circuit une place diamétralement opposée à la place occupée par l'autre section du même groupe), donne, d'une part à celle des sections d'un autre groupe qui (vu le sens des flèches) est placée sur le pourtour du circuit immédiatement devant elle, et, d'autre part, à la section qui, faisant groupe avec celle-ci, se trouve placée en arrière à trois intervalles de distance. Réciproquement, elle reçoit, d'une part : de la section placée immédiatement derrière elle, et d'autre part, de la seconde section du même groupe, laquelle se trouve placée en avant à trois intervalles de distance. Dans ces conditions, les retours se font à la *cinquième* et à la *neuvième*

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

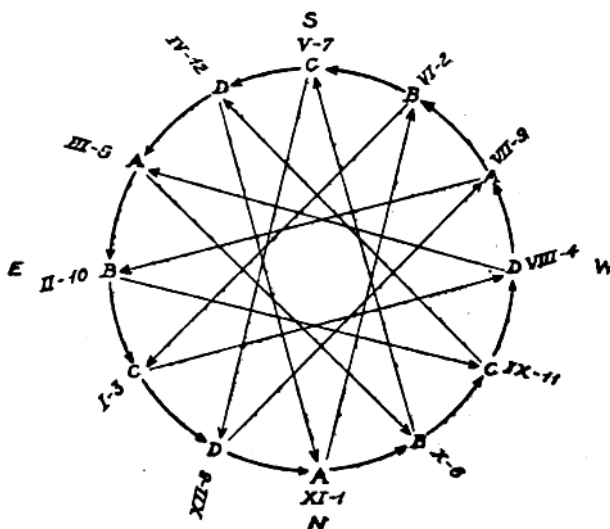
générations, car *une circulation à quatre étapes double une circulation à huit étapes.*

Revenons maintenant à la règle chinoise imposant qu'à chaque mariage seigneurial une *triple* prestation d'épouses soit fournie. Au lot qui comprend l'Épouse principale, doivent s'adjoindre deux lots provenant *obligatoirement* de familles portant le même « nom » (*sing*) que la famille de l'Épouse, et, *obligatoirement*, ces lots *doivent* être fournis *sans que ne les réclament ni la famille de l'Épouse, ni celle du Mari*. Non seulement les unions matrimoniales doivent prendre une forme collective (*les femmes se donnent par lots*), mais, symétriquement, les alliances doivent être collectives : *elles unissent deux lots d'alliés*. — Et la règle est que les lots d'épouses comprennent *trois* femmes, tandis que chaque alliance unit à un *trio* d'alliés.

Sous l'aspect d'une répartition par Quatre, la division par quarts n'a pas cessé de fournir un *cadre* aux conceptions chinoises. Les répartitions en quatre, huit ou douze secteurs ou domaines sont choses courantes. Houang-ti, le premier des souverains (*li*) mythiques avait *quatre* Épouses venues de familles différentes ; elles lui donnèrent vingt-cinq fils, mais, seuls, *douze* d'entre eux fondèrent des races pourvues d'une essence particulière. Peut-on supposer que cette légende conserve le souvenir d'une division par quarts composés, chacun, d'un trio ? — Houang-ti est connu pour avoir distribué aux familles des noms conformes à leur essence. Il y réussit, dit-on, en jouant de la flûte. C'est aussi en jouant de la flûte que Confucius apprit que sa famille était un rameau détaché d'une ancienne famille royale. On raconte encore qu'avant de choisir les appellations personnelles (*ming*) un musicien, muni d'un tube de bronze, déterminait celui des douze tons auquel s'accordait la *voix* du nouveau-né. Par l'intermédiaire des douze tons s'établissent des équivalences avec les douze caractères cycliques qui marquent les heures, ainsi qu'avec les douze secteurs de l'Espace auxquels correspondent, dans le Temps, les douze mois. Jadis, on « demandait le nom » de la fiancée ; aujourd'hui, on s'informe du mois de sa naissance, dont on tient compte pour fixer le mois du mariage. — Or, si l'on supposait que l'usage des trois lots (triples) d'Épouses s'est combiné avec une division par quarts il se trouve que, *pour disposer en circuit les trois sections des quatre groupes (A, B, C, D)*, on serait amené à tracer une figure identique à celle qui sert à justifier la mise en relation des douze tubes et des douze mois. [Les Chinois, comme on sait, disent qu'un tube sonore en *produit* un autre lorsque le second mesure les  $\frac{6}{9}$  ou les  $\frac{8}{6}$  du premier ; ils

## Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne

considèrent aussi que les douze tubes forment un *cycle*, car le 12<sup>e</sup> *produit* le premier (dont il vaut, à peu près, les 6/8). Il y a donc un *ordre de production* des tubes, qu'on peut, d'autre part, classer *par ordre de grandeur* (le 1<sup>er</sup> tube, le plus long, étant en tête des deux classements ; le 2<sup>e</sup> et le 3<sup>e</sup> dans l'ordre de production occuperont, classés par grandeur, les *huitième* et *quatrième* rangs). Si on commence par marquer



sur le pourtour d'un cercle douze positions dont la *première* (plein *nord*) sera affectée à la fois au mois du solstice d'hiver, numéroté XI, et au tube 1<sup>er</sup> (position XI-1), le 2<sup>e</sup> tube *devra* [si l'on tient compte de son rang, le *huitième* (dans l'ordre de grandeur)] être affecté au VI<sup>e</sup> mois, je veux dire à la position VI-2. On tracera donc, reliant les positions XI-1 et VI-2, une droite signalant que le 2<sup>e</sup> tube est *produit* par le 1<sup>er</sup>. Une deuxième droite allant de VI-2 à II-3 fera apparaître que, 3<sup>e</sup> dans l'ordre de production, le tube classé, pour sa grandeur, au *quatrième* rang, *doit* être affecté au II<sup>e</sup> mois, qui vient le *quatrième* dans la succession des mois si le XI<sup>e</sup> est pris comme mois initial. Lorsqu'on aura relié chaque tube à celui qui le produit, on pourra, revenant du 12<sup>e</sup> tube (position IV-12) au 1<sup>er</sup>, clore le cycle *en fermant un dodécagone étoilé* — ce qui *prouvera* que le circuit illustrant l'ordre de production s'ajuste exactement à une disposition en cercle conforme à l'ordre de grandeur]. Or, si nous suivions *le circuit étoilé* pour disposer dans un ordre régulier les douze sections d'une communauté formée de quatre groupes (A, B, C, D), en commençant par placer en N une section du groupe A, il se trouverait que, face à elle, nous placerions en S une section du groupe antithétique C, et que, de même, placées en W et en E, se feraient face deux sections des groupes antithétiques B et D. Il se trouverait aussi que (de même que les sections réunies par les droites dessinant le polygone étoilé) les sections se succéderaient sur le pourtour du cercle dans l'ordre régulier, deux sections voisines appartenant toujours à des groupes ayant entre eux le *conubium*. Et, par une

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

rencontre curieuse, les Chinois disent de deux tubes voisinant sur le pourtour du cercle qu'ils sont « mari et femme ». — Mais, pour curieuses que puissent être de telles rencontres, l'intérêt véritable de la figure est qu'elle montre qu'en combinant un circuit externe et un circuit intérieur en étoile, on ne peut indiquer que *deux* retours. En l'espèce, si « la treizième revient... » et, aussi, la neuvième génération, aucune flèche ne marque un retour à la cinquième génération : une section B, par exemple, n'est reliée qu'à *deux* des sections A.

De fait, il y a peu de chances qu'en Chine on ait jamais combiné avec une répartition par quarts une division des groupes en *trois* sections. — Lorsque les rites leur ont permis de conclure à chaque mariage une *triple* alliance, les seigneurs chinois avaient apparemment abandonné le système de cohésion qui, grâce à des circulations orientées et à des retours réguliers, donnait pour armature à la société *un ordre constitutionnel des générations*. En effet, une symétrie est sensible dans la règle protocolaire qui concerne les mariages seigneuriaux : *trois* sous-groupes fournissent des femmes lorsque chacun d'eux fournit *trois* femmes (dont DEUX, seulement, appartenaient à *la même génération*). Or, pour tous les dons faits à l'occasion des mariages, l'usage veut qu'on les présente par paires — et il est certain que, même destinées à des princes, les femmes furent d'abord offertes par deux (et prises conformément à la règle essentielle du parallélisme dans *la même* génération) : telle fut la règle première de la polygynie *sororale*. Avant donc que le nombre trois ne présidât aux prestations ET aux alliances, les alliances COMME les prestations ont pu être commandées par le nombre DEUX. — On nous dit que certaines tribus tibétaines n'interdisaient point le mariage « après douze générations », mais, en Chine, on ne voit pas que les retours à la treizième génération tiennent la moindre place dans les thèmes généalogiques. — *Il n'en est point de même des retours à la neuvième génération*. Et il est remarquable que le *Eul ya* contienne une liste de termes montrant qu'on savait, parmi les descendants,

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

distinguer huit générations. Peut-être, les seigneurs chinois ont-ils connu un système d'alliance analogue à celui qui pourrait expliquer la formule mythique des *huit* frères dont dérive l'ordre des connexions matrimoniales chez les seigneurs katchins — lesquels, en matière d'alliances, paraissant désirer être DEUX fois donataires et DEUX fois donateurs.

Quand apparaît en Chine, l'usage des dons TRIPLES et des *triples* donataires, le système général de cohésion a pris un nouvel aspect. — Le nombre trois — et, avec lui, tous les systèmes de classification commandés par l'impair — évoquent, pour les Chinois, les idées de total, de centre, d'organisation hiérarchisée. Trois est le nombre caractéristique de tout ce qui est urbain et militaire. Et, précisément, c'est de l'idée que trois (comme ses multiples, et, surtout, neuf) évoque la totalité qu'on se sert pour justifier la règle protocolaire des mariages seigneuriaux. On déclare que trois familles doivent collaborer pour fournir la prestation d'épouses, parce qu'un seigneur a droit à autant de femmes que l'Empire a de Provinces ; sous l'action du Ciel, les Neuf Provinces de l'Empire suffisent à tout produire : celui qui n'aurait point d'enfants avec neuf femmes, n'en saurait avoir avec cent. Seulement, si chaque sous-groupe doit fournir *trois* femmes, on ne peut lui réclamer *trois* sœurs : ce serait accaparer TOUS les moyens d'alliance dont dispose une génération — et nul ne peut (affirme-t-on) se le permettre, ALORS que chacun (affirme-t-on) est en droit d'exiger que TOUS les sous-groupes (*trois* d'entre eux participant à la prestation) soient englobés dans la même alliance. — Lorsque les alliances lient, non plus des communautés *indivises*, mais des fédérations de « noms », elles demeurent, en principe, des alliances qui engagent la totalité de chaque groupement. Chacune des sections fédérées doit, au moins symboliquement, y participer. S'il faut que chaque section d'une fédération soit liée à toutes les sections de l'autre, les prestations, de section à section, ne peuvent conserver le

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

caractère de prestations *totales* : il faut prévoir des parts et réserver des disponibilités. L'emploi de ces disponibilités demeure imposé si les groupements demeurent invariables, si nul d'entre eux ne change ni de « nom », ni d'alliés. Et, en théorie, les alliances sont invariables et les « noms » indélébiles. Mais, en fait, ce ne sont point toujours des sous-groupes *de même* « nom » qui composent les trios de donateurs. Et l'on voit, parfois, un quatrième donateur s'adjoindre au trio. Je l'ai dit plus haut : sous le signe du « nom », les confédérations de « noms » varient, comme le pouvoir des « noms » et l'ampleur des systèmes d'alliance. Dès que les alliances ne se font plus entre communautés *indivises*, des possibilités de manœuvre apparaissent. — Lorsqu'il y a des « noms » et une politique des « noms », le régime de transition a fait son temps.

Quand les groupes associés par un système de circulations orientées cessent d'être des groupes simples et prennent l'aspect de confédérations, chaque sous-groupe peut, attiré vers une autre fédération, dénier d'anciennes solidarités. Ce sont ces solidarités que la règle chinoise tient à proclamer : les prestations fournies par les sous-groupes de même nom doivent l'être spontanément ; tous les sous-groupes se doivent à la même alliance : l'allié dont ils sont les donateurs, est le créancier du groupe tout entier. Seulement, cette même règle montre qu'on en a fini avec le temps où les prestations se faisaient de *groupe à groupe*. Elles se font de *chef à chef* : c'est le chef, c'est l'Aîné qui reçoit le lot polygynique — et même il demande qu'on y fasse entrer par avance *la prestation réservée à la génération suivante*. Les pères, en dérobant les fiancées des fils, ont définitivement ruiné, avec la règle de l'alliance invariable et unique, le principe des circulations immuablement orientées dans le même sens. Mais ce régime était condamné dès que la polygynie s'est instituée et que les Aînés se sont arrogé les lots d'épouses qu'ils avaient d'abord à partager avec leurs cadets. Lorsque la distinction entre aînés et cadets

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

a pris la valeur d'une distinction de grades, et que les groupes, s'organisant en lignées, ont distingué des lignées *majeures* et des lignées *mineures* [des « noms » majeurs (*sing*) à des « noms » mineurs (*chou sing*) ], les rivalités — entre ces *sections* théoriquement *hiérarchisées* [et ces « noms » marquant *des situations* dans des confédérations de « noms » plus ou moins stables], — ont provoqué la rupture des systèmes traditionnels d'alliances. J'ai signalé plus haut l'importance des compétitions entre les demi-frères provenant des lots polygyniques différents et entre les « quasi-frères » issus de femmes appartenant à des générations différentes. Elles montrent qu'on s'était libéré de l'obligation de ne recevoir des épouses que d'un seul groupe donataire (simple ou complexe). Cependant, le mariage avec la « Nièce » de la Mère restait en faveur. Mais si, dans les usages féodaux, les Filles des « Oncles » continuaient d'apparaître comme des épouses prédestinées, il semble bien que ces prédestinations *ne s'étendaient plus aux cadets*. Parmi les enfants d'un Frère et d'une Sœur, seuls, normalement, l'Aînée et l'Aîné étaient dus l'un à l'autre. Tandis que, par les Aînés, se maintenait (en principe) le contact avec des alliés éprouvés, et qu'entre sections majeures ou lignes aînées persistaient (de façon plus ou moins durable) de vieilles *formules* de fédération, *la foule des cadets et des cadettes servait de masse de manœuvre*. C'est par le jeu des alliances entre branches cadettes ou sections mineures que se réalisaient les imbrications nouvelles, les inféodations ou les apparentements, grâce auxquels, risquant leurs « chances de gains », les « noms » s'engageaient dans de nouveaux commerces et cherchaient à grandir en retentissement et en prestige.

\* \* \*

@

Aux larges commerces qui, dans les milieux seigneuriaux, servent à animer le jeu des alliances entre des fédérations mouvantes de

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

« noms », s'oppose le régime des contacts directs, des réciprocités immédiates, des rétributions antithétiques, des simples *chassés-croisés* qui, pendant de longs siècles, sans doute, dans les milieux paysans, ont assuré la cohésion des communautés locales. Entre ces deux systèmes de cohésion, une étape a marqué la transition. Elle correspond à un changement dans la structure sociale. Aux affrontements par moitiés se sont substituées des distributions par quarts, ou (si l'on préfère) une répartition en huit catégories (matrimoniales) a remplacé une répartition en quatre catégories. Ce n'est plus, dès lors, un strict régime d'alternances qui, en équilibrant les droits des sexes rivaux et des générations opposées, fonde la cohésion : on doit recourir à des circulations reliant les quatre parts de la communauté. L'échange direct des services et des prestations cesse d'être le seul mode de liaison : dans l'espace comme dans le temps, on se lie par intermédiaires. Mais, parmi les solutions qui, *grâce à une disposition en circuit*, permettent de se lier, à distance, avec un allié d'en face, les Chinois ont adopté celle qui impliquait l'abandon de l'usage des alliances redoublées. Les prestations de femmes ne circulant plus que dans un unique sens, on a dû les *dissocier* des autres dons ou services qui composaient les prestations mutuelles des alliés. L'allié qui fournissait des épouses sans qu'on lui en renvoyât, recevait, sous forme de services ou de présents rituels (*li*), une partie au moins de la prestation complémentaire qui accompagnait les dons de femmes. Transformés en prestations compensatrices, les dons qui servirent dès lors de rétribution directe aux prestations de femmes, circulèrent comme celles-ci, mais en sens inverse. Un double courant continu de commerces complémentaires relia les quatre parts de la communauté. Distinguant *deux sortes* d'alliés et *deux procédures* d'alliance, les Chinois s'habituaient à se lier par des commerces *distincts à des associés différents*. Rendant à chacun de leurs donateurs autre chose que ce qu'ils en recevaient, ils apprirent à ne



## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

rétribuer, sur l'instant, que par des prestations, non pas similaires, mais compensatrices, et, partant, à ne plus exiger le retour immédiat de ce qu'ils engageaient dans les deux courants du circuit. Mais, s'ils étaient *différés*, les retours se trouvaient *garantis*. On voyait les Filles des Filles, d'un côté, et, de l'autre, les prestations compensatrices, au lieu de faire retour, arriver ensemble à l'Allié d'en face ; mais cet *alter ego*, mais ce répondant assurait par des dons antithétiques la continuité du circuit. Et, de même que, à un bout de la chaîne, des Petites-filles des Petites-filles arrivaient pour remplacer leurs Trisaïeules, de même, à l'autre bout de la chaîne, les dons compensateurs réapparaissaient. A une vue plus large du champ mesuré dans l'espace par les commerces qui entretiennent la cohésion, s'ajoutait, grâce à un *enchaînement* de réciprocitys indirectes, de retours différés, de garanties de rétribution, une vue plus étendue du champ que peuvent mesurer dans le temps ces mêmes commerces. On en a fini, dès lors, et de trois façons, avec le système des échanges totaux qui signale les organisations simplement bipartites. Au lieu de rendre, soi-même, sur le champ, on sait compenser, garantir et attendre. Un élément de confiance, un élément de calcul, un élément de jeu sont entrés dans le système de cohésion. A un ordre clos, entièrement commandé par *une convention de jeu* imposant des liaisons et des destinations statutaires, va succéder un ordre mouvant. Une nouvelle *convention de jeu*, dès qu'on la combinera avec une utilisation plus ou moins indiscreète de *pratiques compensatrices*, va permettre une imbrication croissante des enchaînements et des circuits — et l'on se trouvera engagé à diversifier toujours davantage l'emploi des disponibilités et des surplus réservés aux circulations.

Mais, dès que s'installe un régime de vastes commerces, les prestations d'épouses n'apparaissent plus comme le principe de toutes circulations. D'ailleurs, les lignées féminines ne venant plus croiser

## Catégories matrimoniales et relations de proximité

dans la Chine ancienne

régulièrement les lignées masculines, on ne peut espérer aucun retour de la descendance des filles. Celles-ci, en qui finit leur famille, méritent simplement d'elle l'espèce de considération accordée aux biens qu'on peut aliéner entièrement. Les garçons, cependant, par qui le « nom » se perpétue, conservent le prestige réservé aux valeurs patrimoniales. La concurrence des sexes se tourne en sentiment de l'infériorité féminine. Symétriquement, la rivalité des générations aboutit à une inféodation des fils. Les dynasties agnatiques l'emportent sur les fraternités qui se dissolvent. Les pères empiètent sur les fils. Les aînés assujettissent les cadets. C'est que l'âge vaut alors tout ce que peut valoir un grade dans une société où, du fait qu'on dure, on peut accumuler les moyens de jeu, accroître ses chances de gains, élargir le champ de ses commerces, grandir son prestige et son « nom ». Même parmi les femmes, les Dames qui savent vieillir arrivent à s'arroger une omnipotence de douairières. Et, s'ils passent l'âge où, naguère, la génération montante les contraignait à la retraite, les Seigneurs, parvenus au faîte de l'honorariat, se revêtent, vivants, d'une sainteté d'Ancêtres. C'est à eux que vont les bénéfices des commerces et des tournois, où *leurs hommes* (qu'ils soient de leur lignée, de leur clientèle ou de leur bande) usent leur jeunesse ou, mieux encore, donnent leur sang pour immortaliser la gloire des Pères et des Aïeux. Car la gérontocratie n'est jamais plus triomphante que lorsqu'un ordre militaire et commercial des mœurs transforme les tournois en guerres, et la guerre en industrie. Et pourtant, si puissants qu'aient pu être les effets des compétitions entre « noms » où les institutions agnatiques ont pris leur force, rien, ni la fortune de ces institutions, ni le respect accordé aux richesses et au prestige qui récompensent l'âge ou le grade, n'a éteint, dans la société chinoise, la confiance dans la vertu propre à un idéal d'équilibre que les règles fixant les destinations matrimoniales et les assignations conjugales suffisaient jadis à exprimer. La cohésion sociale paraît toujours fondée,

## **Catégories matrimoniales et relations de proximité** dans la Chine ancienne

en principe, sur les vieilles conventions de jeu qui permettaient de discipliner les rivalités des âges, des générations et des sexes — et qu'on doit analyser non pas d'abord sous l'aspect de scrupules religieux, de sentiments moraux, de principes juridiques, mais, concrètement, en termes de sexes, de générations, et d'âges.

Marcel GRANET

25 décembre 1937.

@