

L'HOMME**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Mariages arabes

La part du féminin

Édouard Conte

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/34>

DOI : 10.4000/lhomme.34

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 279-308

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Édouard Conte, « Mariages arabes », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/34> ; DOI : 10.4000/lhomme.34

Mariages arabes

La part du féminin

Édouard Conte

« [The] tendency to expunge the complexities in Arab marriage by reducing it to cousin marriage is only possible if women are omitted from consideration. »
(E.L. Peters, *The Bedouin of Cyrenaica*.)

CE TEXTE part d'une perception simple : la parenté arabe, loin de se structurer exclusivement autour de sa manifestation la plus emblématique qu'est le mariage entre enfants de frères, relève davantage encore d'une dynamique historiquement complexe de contrôle des apports féminins dans les domaines de la constitution du lien d'alliance, de la symbolique des genres et de la biologie. Nul agnatisme ne peut à l'évidence réduire la distinction de sexe. Néanmoins, les représentations arabes de la filiation, savantes comme populaires, concourent pleinement à préserver l'illusion d'une prééminence universelle de l'agnatisme dans le cadre d'un exercice cognatique de la parenté. Or ce biais, partie intégrante de la pratique sociale dont le modèle agnatique indigène veut rendre compte, a pu, chez les observateurs extérieurs comme intérieurs, nuire au maintien d'un indispensable recul sociologique. C'est dans l'espoir de mieux comprendre les rapports asymétriques de genre développés dans les sociétés arabes, en succombant le moins possible à l'envahissant mirage agnatique, que je me propose de traiter ici de faits a priori aussi disparates, je l'avoue, que le mariage dit par échange, les représentations arabes de la parenté matricielle et, plus prosaïquement, de la réglementation contemporaine, au Proche-Orient arabe, des techniques de procréation médicalement assistée. Car ces phénomènes illustrent tous, me semble-t-il, la manière dont la parenté utérine, bien que « voilée », déstabilise en permanence les représentations agnatiques, qu'hommes et femmes arabes partagent à un large degré, sans pour autant compromettre la prééminence culturelle et structurelle du masculin. Par cette démarche quelque peu éclectique, j'espère aussi contribuer à un débat sur la parenté arabe, qui trouve depuis longtemps un écho important dans les pages de la revue *L'Homme**.

* Cf., dans la bibliographie, la note consacrée à ces références.

Le mariage par compensation réciproque : *shighâr* ou *badal* ?

280

La forme du mariage arabe que certains anthropologues, à défaut d'un terme plus adéquat, qualifient d'union par échange, est désignée, en arabe, par au moins quatre vocables, *shighâr* ou *fishâgh*, *badal*, et *tabadul*, qui présentent de notables écarts sémantiques. Le lexicographe classique Ibn Manzûr définit le *shighâr*, terme aux connotations obscènes¹, comme « [une forme de] mariage [pratiquée] au temps de l'Ignorance (*jâhiliyya*), qui consistait pour un homme à marier une femme [sous son autorité] afin qu'il puisse en épouser une autre sans [verser de] compensation matrimoniale (*mahr*) ; et [cela se pratiquait] en particulier entre parents (*al-qarâ'ib*) ». Le *shighâr* est aussi appelé le mariage « de la paresse » et « de l'indolence », ou *fishâgh* (Wellhausen 1893 : 433, n. 6). En feignant de croire qu'il s'agissait là d'une pratique d'antan, qu'aucun croyant ne saurait tolérer, Ibn Manzûr souligne que le manquement à l'obligation islamique du *mahr* rend l'homme coupable de fornication, de *zinâ*, notion très large, qui recouvre tout rapport sexuel illicite. En cas de *shighâr*, une femme tient lieu du *mahr* de l'autre, même si de vaines promesses peuvent être formulées pour se conformer à la lettre de la loi. Les juristes Louis Millot et François-Paul Blanc (1987 : 293-294), qui parlent de « mariage par compensation », précisent que chaque contractant procède bien à une « stipulation de dot, dot déterminée et dot sérieuse ; mais, comme les parties se trouvent respectivement débitrices d'une somme [égale], les deux dettes se compensent et aucun versement n'a lieu. Or, c'est à la femme que la dot appartient ; c'est elle qui doit être dotée et, en la circonstance, aucune des femmes ne l'est réellement. Le bénéfice en va à chacun des deux maris et pères. Il y a là un échange individuel des femmes, souvenir du mariage patriarcal dans sa forme la plus ancienne ». En droit, le *nikâh al-shâghir* est donc illicite (*fâsid*), puisque conclu aux dépens des prérogatives des épouses (Coran 4, 19-21) et, voire surtout, de leurs tuteurs et agnats. Cependant, rien n'interdit le *badal* : cette pratique usuelle perdure, car elle est conforme autant à la *walâya* (tutelle que les hommes exercent sur leurs parentes non mariées) qu'à la volonté des familles de trouver épouse pour leurs agnats célibataires. Je tenterai de montrer ici que le *badal* répond à la double nécessité structurelle de lier ou de renforcer différentes modalités d'unions entre cousins, tout en créant des noyaux d'affinité aux limites du champ effectif de la proximité parentale et sociale (*qarâba*).

En arabe moderne le mot *shighâr*, qui qualifie une pratique explicitement interdite par la *sunna* (Tradition prophétique)², n'est guère usité. On préfère parler de *badal* ou de *tabadul*, termes neutres et séants, qui soulignent l'établissement d'un lien social par affinité, pratique compatible avec les exigences du droit, de la religion et de la coutume. Le verbe *badala* signifie « changer l'un contre l'autre, substituer, remplacer, permuer ». Le *badal* est « ce qui est donné ou reçu en échange,

1. Ibn Manzûr, *Lisân, sub verbo [infra s.v.] SH GH R*. En effet, le verbe *shaghara* signifie littéralement « lever, faire écarter les jambes », le terme *shâghir* désignant la « collusion faite entre deux au détriment d'un tiers » et celui, féminin, de *shâghira* une femme qui se livre facilement (Kazimirski Biberstein s.d. [1860], I : 1243-1244).

2. Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ, Kitâb al-nikâḥ, bâb al-shighâr*, III : 245.

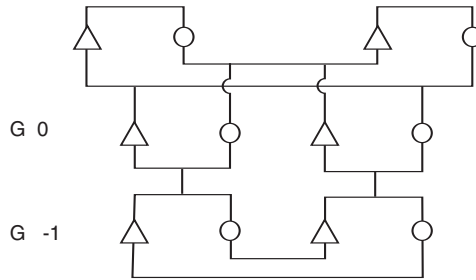
qui remplace quelque chose », tandis que *tabadul*, forme permutative, accentue, au-delà de l'échange, la notion de réciprocité immédiate (Kazimirski Biberstein s.d. [1860], I : 97-98). Cette compensation ne relève pas d'une dynamique de « donneurs » et de « preneurs » de femmes, posée en termes d'endo- ou d'exogamie, mais d'une cession ou transmission de droits s'inscrivant tantôt dans un champ de consanguinité préétabli, tantôt comblant un vide de relations, où l'alliance matrimoniale croisée conclue entre deux ou plusieurs voisins ou étrangers peut contribuer à fonder une parenté. Cette pratique, qui implique des hommes de statut comparable ou homologues, s'inspire clairement d'une logique de partage, au double sens de division et de participation commune que Pierre Bonte donne à ce concept, et non d'une circulation de femmes tributaire d'une règle positive d'alliance (Bonte 1994 : 384 ; 2000 : 43-47). Partage au sens le plus large donc, susceptible de déborder les limites du groupe agnatique corésident, cohéritier ou coresponsable de la dette du sang (*diyya*). C'est grâce à cette souplesse que le *badal* permet d'articuler de manière ciblée, pour un individu comme pour un groupe, les domaines où les solidarités agnatiques (*'aṣabiyyât*) s'exercent et ceux où elles ne sont pas (encore) opératoires. La fréquence statistique du *badal*, qui peut égaler voire dépasser celle du mariage entre cousins parallèles patrilatéraux (Bonte 1994 : 377), confirme l'importance sociale et sociologique du complexe différencié de pratiques qu'il recouvre.

Dans sa stimulante analyse du mariage « arabe », Élisabeth Copet-Rougier (1994 : 45) souligne que « la formule classique du mariage avec la fille du frère du père [...] se trouve dans l'incapacité logique de faire fonctionner de façon mécanique un modèle d'alliance, qu'elle ne peut constituer, seule, une structure globale d'alliance ». En effet, en observant « ce qui se passerait idéalement si l'ensemble du système [matrimonial arabe] était fondé sur cette "préférence" matrimoniale », elle démontre que, contrairement à l'échange restreint ou généralisé, la structure est incapable de se reproduire à l'identique, car « il faut à chaque changement de génération adjoindre un nouvel élément, à savoir un germain masculin ». Or, en ouvrant au moyen du *badal* le noyau privilégié de la structure de l'alliance, la « paire socialement valorisée frère-frère », à toute paire homme-homme, on vise à réduire la contradiction des « logiques qui, chacune menée à son terme, présentent strictement le contraire des caractéristiques par lesquelles le mariage [entre enfants de germains] se définit » (*ibid.* : 457). Pour tenter d'étayer cette proposition, je m'inspirerai ici de la méthode d'analyse formelle retenue par É. Copet-Rougier pour comprendre le mariage dit arabe, l'étendant à certaines des nombreuses modalités d'alliance (tout aussi arabes) que recouvrent les termes *badal* et *tabadul*, pour ensuite confronter ces « fictions matrimoniales » (*ibid.* : 455) aux observations ethnographiques intéressantes sur cette question que nous livrent Hilma Granqvist (1931-35, I : 109-119 *sq.*) concernant les paysans palestiniens du village d'Arṭās et Emrys L. Peters (1990) à propos des Bédouins de la Cyrénaïque³.

3. Pour une analyse détaillée du mariage « par échange » en milieu pashtu, notamment en tant que mécanisme de résolution de conflits, cf. Tapper 1981, 1990.

• **Cas 1.** *Khud ukhti u a'tini ukhtak!*, c'est-à-dire « Prends ma sœur et donne-moi la tienne ! »⁴ Lorsque deux hommes épousent chacun simultanément une sœur de l'autre, un hypothétique *cadi* appelé à statuer sur l'acceptabilité de leur démarche ne pourrait déclarer nul le contrat qu'en démontrant qu'aucun *mahr* n'a été versé. Or, la coutume veut qu'un versement initial symbolique, assorti d'une promesse de paiement ultérieur, suffise à établir la validité de l'union. Le *badal* révèle en effet une divergence significative entre le *fiqh* (droit musulman), qui stipule le versement de la dot, et la coutume populaire que résume le dicton « Chacun se marie grâce à sa sœur ; l'une part et l'autre arrive » (Granqvist 1931-35, I : 114).

Les enfants nés de mariages conclus grâce à une permutation de sœurs par deux hommes non apparentés sont des cousins croisés bilatéraux (FZD/FZS ; MBD/MBS). Et il en va de même pour les enfants issus d'éventuels mariages entre ces derniers. Ce type d'union est donc reproductible de génération en génération sans adjonction de nouveaux éléments. Certes, il ne correspond pas au mariage agnatique idéal, qui unit un homme et une femme dont le lien de parenté ne passe par aucun chaînon féminin. Toutefois, il ne tombe sous aucune prohibition coranique ou juridique dérivée de la consanguinité (*nasab*), de l'affinité (*muṣāhara*) ni, sauf choix contraire des parents concernés, de l'allaitement (*riḍā'*).



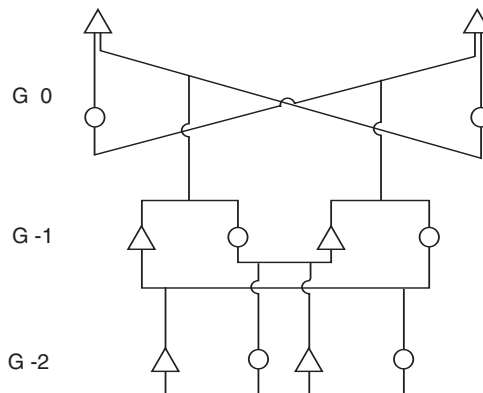
• **Cas 2.** Si deux hommes non apparentés épousent leurs filles respectives, la situation est distincte en raison de l'écart d'une génération qui sépare les époux. Chaque épouse sera de même génération que les enfants de son père par la fille de son époux. Mais cela n'interdit pas en soi cette forme de *badal* : l'obliquité générationnelle ne devient rédhibitoire socialement que si une femme est manifestement plus âgée que son mari, attitude conforme à la prééminence culturelle du masculin. En droit, comme dans le cas de figure précédant, le seul motif pensable d'invalidation serait le non-versement du *mahr*.

Cependant, la situation change radicalement, en théorie, à la génération suivante. Les enfants issus de ces deux couples sont des fils et des filles de leurs demi-sœurs agnatiques (Ag 1/2 ZS/ZD ; FDD/FDS ; MFD/MFS) (G -1). Or, sont formellement interdits au titre de la consanguinité (*nasab*) les mariages avec tout descendant, collatéral ou non, d'un géniteur. En dépit du caractère univoque de la norme juridique, surgit ici une ambiguïté du système matrimonial arabe. Les

4. Formule citée par Hamdiye, interlocutrice de H. Granqvist (1931-35, I : 111). [Translittération de l'auteur.]

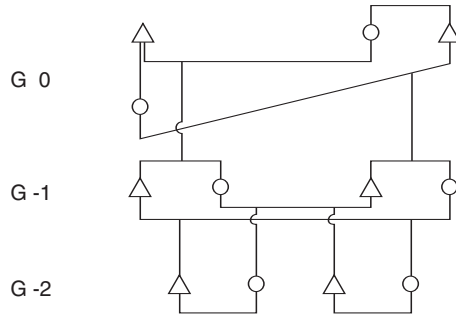
unions entre oncles et nièces ne relèvent pas, au sens littéral, de la prohibition coranique : « vous sont interdites [...] les filles de vos sœurs » (4, 23). Si le droit islamique défend autant le mariage entre oncles et nièces qu'entre tantes et neveux en vertu de l'affinité (*muṣāhara*), les unions d'un homme avec l'ex-épouse du frère du père (considérée non comme une parente mais comme une protégée, ou *jāra*), exclues par la Révélation (4, 22) et honnies en Palestine, par exemple, n'en sont pas moins attestées dans la Péninsule arabique moderne (cf. Henninger 1943 : 64, n. 550). Les grands écarts d'âge entre germains font que tantes et oncles sont parfois plus jeunes que leurs neveux et nièces, et cela rend précaire l'interdiction matrimoniale les affectant (Peters 1990 : 218). Ces dissonances se reflètent également dans l'usage attribué aux Arabes de la *jāhiliyya*, autorisant le mariage d'un homme avec l'ex-épouse de son père ou de son grand-père, voire l'imposant comme un devoir de lévirat. Au vu de cet héritage, les unions à la génération G -1, notamment si les initiateurs du *badal* (G 0) sont polygynes, peuvent paraître inacceptables, mais non impensables.

Ce n'est qu'à la génération G -2 que les enfants de couples symétriques d'enfants de sœurs de même père se trouvent dans un rapport de cousins croisés bilatéraux (FZD/FBS ; MBD/MBS), tout comme la progéniture de couples symétriques constitués par permutation de sœurs. Ainsi, avec une génération d'écart, nous revenons au cas de figure précédent. Mais, de telles unions ne sont pas, à ma connaissance, documentées.

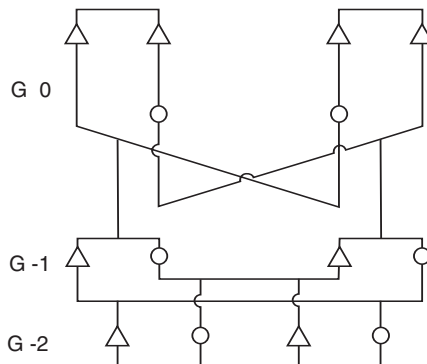


- **Cas 3.** Granqvist observe de surcroît que, à Arṭās, « il n'y eut jamais deux pères ayant échangé leurs filles, mais un père ayant donné sa fille à un homme dont il reçut la sœur en tant qu'épouse. Si la première épouse [du père] vit encore, on dit : "Elle obtient une co-épouse de son propre cordon ombilical (*durriṭha min surriṭha*)". Cela est considéré comme un des côtés tragiques du sort de la femme, qui, au prix de sa propre fille, peut être contrainte d'acheter une rivale au profit de son mari. "C'est plus amère que la galle" » (Granqvist 1931-35, I : 112). Lorsqu'un homme cède sa fille à un autre, non apparenté, dont il épouse la sœur, les enfants des deux couples (G -1) se trouvent dans des positions généalogiques asymétriques : ils sont tantôt « oncles ou tantes » et « neveux ou

nièces », tantôt cousins croisés bilatéraux, tantôt enfants de demi-sœurs agnatiques. En théorie, les uns peuvent s'épouser, les autres non. Ici, l'asymétrie rompt toute possibilité de réciprocité matrimoniale. Comme dans les cas précédents, les enfants de la génération suivante (G -2), une fois effacé l'écart générationnel, ne sont « que » des cousins croisés bilatéraux. Globalement, cette pratique, équivoque au regard des prohibitions légales, tend à *fermer* le champ de l'alliance. Pourtant, elle est attestée.

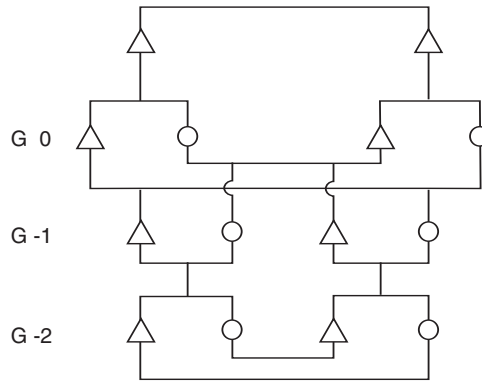


- **Cas 4.** L'échange de filles entre deux paires de frères non apparentées, si tant est que cette hypothèse se réalise, consiste pour un homme à inciter son germain à céder sa fille à un autre homme qui incite son propre germain à donner en retour sa fille au frère du père de son épouse. Les enfants respectifs de tels couples naissent eux aussi sous le signe d'une ambiguïté généalogique, mais qui n'exclut pas les échanges matrimoniaux puisque l'écart générationnel n'est pas, contrairement au cas 2, associé à une relation de demi-germanité. Descendants de paires de frères, ces enfants (G -1) sont néanmoins reliés par un chaînon féminin : la fille du frère du père des uns est la mère des autres et vice versa. Ils naissent donc dans un double rapport de FBDS/FBDD et MFBS/MFBD. Leurs enfants (G -2), de même que dans les cas 1 et 2, seront des cousins croisés bilatéraux de même génération. Comme dans le cas 1, de telles unions ne tombent sous aucune prohibition coranique ou juridique. Au sein d'une communauté



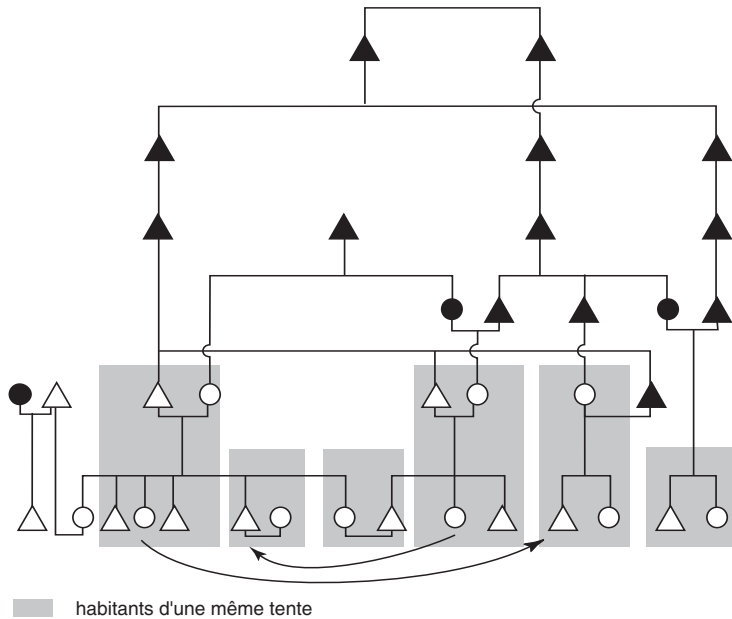
restreinte, elles peuvent parfaitement apparaître comme un facteur d'équilibre vis-à-vis d'autres mariages contractés entre cousins parallèles patrilatéraux.

• **Cas 5.** Lorsque deux ou plusieurs frères marient leurs fils et filles les uns aux autres, ces époux sont bien sûr des cousins parallèles patrilatéraux (G 0). Vu de la génération des pères, cela correspond à une permutation de filles, qui se confond avec le mariage agnatique préférentiel. Mais leurs fils y verront un échange de sœurs entre orthocousins, leurs cousines une permutation de frères, leurs mères un rapprochement entre fils... Si les enfants de ceux-ci (G -1) s'épousent à leur tour (et c'est là une forme d'alliance très prisée), ces unions seront certes conclues entre des descendants de frères (FFBSD/FFBSS), mais aussi entre cousins croisés bilatéraux. Dans ce contexte, les liens de parenté et d'affinité complexes entre époux et leurs proches deviennent impossibles à analyser en s'appuyant sur un agencement formel de positions généalogiques présentées en termes agnatiques, selon l'usage arabe, que reflète assez fidèlement le schéma 5.



Pour comprendre les implications plus larges de la fusion qui s'opère entre mariages par compensation et idéal agnatique, il faut restituer le *badal* dans le réseau de relations structurant un groupe résidentiel dans son ensemble. Peters le fait à merveille, qui montre comment, dans une permutation tripolaire, deux frères s'accordent, de concert avec leurs épouses et belle-sœur, pour qu'un des fils du premier reçoive en mariage une fille du second. Dans le même temps, le premier cède une de ses filles, en accord avec le second, au fils de leur frère défunt⁵. Nul ne perçoit ici de *mahr*. Une pratique qui serait répréhensible entre non-parents, apparaît non répréhensible s'agissant d'agnats, car ce qui choque le juriste dans le *shighâr* n'est sans doute pas tant que des hommes disposent de femmes dont ils contrôlent les capacités procréatrices, que de voir les bénéficiaires masculins directs s'accaparer les droits complémentaires de leurs agnats cohéritiers proches sur les femmes permutées. Peters de souligner, cependant, que si les transferts ici opérés ne profitent ni aux hommes ni aux femmes concernés en terme de *mahr*, ils modifient leurs droits respectifs sur les biens communs (Peters 1990 : 239-240).

5. Peters 1990 : 219^{sq.}. Hilma Granqvist (1931-35, I: 113-115) développe d'autres exemples d'échanges multipolaires.



source : Peters 1990 : 219.

La circulation matrimoniale ainsi organisée n'est pas qu'une affaire d'hommes, un contrat entre agnats homologues, mais dérive aussi d'un accord plus large entre hommes (désireux de renforcer les liens entre germains) et femmes (soucieuses de garder leurs enfants auprès d'elles). Dans ce campement :

« ... it is the thread running through women which pulls men of the six tents to knot [agnates] securely together, a fact recognised by all. [...] Yet women are disinherited both as daughters and wives. Thus disabled, it might appear that women could not expect to exert more than a mild form of pressure on men, petticoat influence at best. Their positions in figure [6] make it abundantly clear that they are part of a pattern of relationships, which rests not on fortuitous friendship or anything as casual as that, but on selection of spouses by men and women together » (*ibid.* : 222).

Une lecture rapide du schéma ci-dessus pourrait laisser conclure à une illustration archétypique du « mariage arabe » ; les intéressés, quant à eux, parlent spontanément de *tabadul* (*ibid.* : 239).

De cet aperçu des implications de diverses formes de mariage par compensation émergent certains traits marquants :

- Le terme *shighâr* connote toute la vulgarité d'hommes prêts à brader les devoirs qu'ils exercent à l'égard de « leurs » proches pour acquérir des droits d'accès sexuel. Dans cette hypothèse, la femme est en vérité un objet dont l'homme dispose pour subordonner une autre à sa volonté. Ainsi est annulée toute équité dans le rapport inégalitaire des sexes. Justement dénoncé, le *shighâr* porte doublement atteinte à l'honneur, lié autant à l'inviolabilité sexuelle de la femme (*'ird*) qu'à la « face » (*wajh*) de son tuteur aux yeux de ses semblables (*sharaf*).

Mais cette ignominie ne correspond en rien à l'esprit du *badal* ou *tabadul* dans son acception la plus respectable.

- Le *badal*, pratiqué entre non-parents, tend à fermer le champ des unions consanguines possibles à la génération suivante : il demeure souvent sans suite matrimoniale. Les enfants et petits-enfants sont, contrairement aux enfants de frères, toujours apparentés à travers un chaînon féminin, et c'est là une situation culturellement peu valorisée. Cependant, dans la logique des prohibitions matrimoniales prescrites en islam, une dichotomie s'établit entre eux : lorsque les initiateurs donnent sœur contre sœur ou nièce contre nièce, les enfants de deux femmes permutées sont des partenaires permis, mais interdits (*mahram*) si une fille vient à compenser une fille.
- L'interdiction en droit du mariage par compensation ne peut s'appuyer sur une prohibition dérivée du *nasab* ou de la *muṣāhara* que dans ce dernier cas. C'est sans doute pour cela que l'imam Mālik (à l'instar du Prophète) condamne uniquement le *shighâr*, défini comme le fait pour un homme de « marier sa fille à un autre, afin que celui-ci donne sa fille sans qu'il y ait entre eu [d'acquiescement] de *ṣadâq* »⁶. Toute autre forme de *badal* n'est dès lors blâmable que dans la mesure où elle enfreint les droits des agnats, cohéritiers des femmes « permutées », en tant que groupe, manquement que chaque *wâlî* (tuteur) doit veiller à éviter.

En définitive, l'union entre cousins croisés issus du *badal*, dans ses formes tolérées, est reproductible aux générations suivantes sans adjonction de personnes extérieures aux paires concernées. Pratiqué en « autarcie », le *badal* maintient une séparation entre les lignes agnatiques descendantes des deux partenaires premiers. Cependant, « il existe une tendance soutenue, dès lors qu'un lien a été établi avec une autre *corporation* [agnatique], de reproduire le mariage initial par une succession de mariages entre cousins croisés à la même génération ou aux suivantes » (Peters 1990 : 223). En facilitant l'intégration d'« étrangères » dans une communauté se représentant comme agnatique, le *badal* peut contribuer à résoudre pratiquement le « dilemme » théorique de la non-reproductibilité du « mariage arabe » (Copet-Rougier 1994). Dès lors, loin de se situer dans un rapport d'opposition dichotomique, le mariage entre cousins agnatiques (à quelque degré), d'un côté, et, de l'autre, entre « étrangers » apparaissent comme les pôles d'un continuum que le *badal*, multiforme, contribue à articuler d'autant plus facilement qu'il est associé à des alliances établissant une parenté élective par l'assimilation d'hôtes, de dépendants ou de voisins, ou par la fusion de lignages sur le mode de l'adoption collective⁷. La spécificité du mariage arabe résiderait-elle dans la souplesse qu'autorise ce champ de conjonctions possibles ?

6. Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, *Kiṭāb al-nikāḥ*, *bāb jāmi' mā lā yajūz min al-nikāḥ* : 535. Le terme *ṣadâq*, désignant la compensation donnée directement à la femmes, est ici synonyme de *mahr*. Muslim, quant à lui, cite en dernier un dit qui mentionne aussi l'échange de sœurs, mais met lui-même en doute l'authenticité de cette transmission (*Ṣaḥiḥ*, *Kiṭāb al-nikāḥ*, *bāb ṭahrīm nikāḥ al-shighâr wa buṭlānubu*, II : 1035).

7. Contrairement aux accords d'apparementement, qui impliquent initialement l'exercice d'un certain degré de patronage par les « adoptants » sur les « adoptés », l'échange simultané de pupilles par .../...

Ainsi que le montre Peters (1990 : 239), le *badal*, notamment pratiqué entre parents, peut, bien qu'égalitaire, différencier dans certaines limites la position sociale ou politique d'un homme vis-à-vis de ses agnats proches. À l'égard de la hiérarchie des sexes, la situation se révèle plus complexe. Quel que soit le type de mariage considéré, les femmes rappellent volontiers que leur *mahr* est souvent requis pour permettre le mariage ultérieur d'agnats proches ; elles perçoivent rarement la dot. Bref, « la sœur marie ses frères » (Granqvist 1931-35, I : 119). En quoi cette « économie matrimoniale ordinaire » se différencie-t-elle de celle qui sous-tend le *badal*, car celui-ci peut supposer la présentation d'un « trousseau » dont le coût égale celui de la compensation matrimoniale (*ibid.* : 118) ? Tout réside dans la séquence. La permutation, instantanée, « télescope » la circulation différée des compensations en un moment fictif où une dette annule l'autre. C'est à la fois la force et la faiblesse du *badal* : les négociations matrimoniales sont plus aisées en raison de la simultanéité et de l'équivalence qu'elles stipulent : « Tête pour tête, touffe de cheveux pour touffe de cheveux, c'est cela l'échange ! »⁸ En de telles situations, l'autonomie d'action de la femme, bien que restreinte, peut se révéler supérieure à celle dont elle disposerait si le frère de son père exigeait de l'épouser, même contre la volonté de ce dernier. Mais, si une des unions par compensation vient à se rompre, l'épouse restante est du coup menacée, « coupée » de ses parents agnatiques... à moins qu'un versement effectif de *mahr* ne vienne restituer l'équilibre des termes.

De manière plus générale, il est manifeste que toute épouse, fille d'oncle paternel, « permutée » ou simple étrangère, étaye et ouvre, de manières multiples et complémentaires, les liens entre hommes, mais ce fondement de la cohésion sociale n'est guère reconnu dans le discours du *nassâb* (généalogiste). La parole collective masque ainsi la structure aux yeux des intéressés (consentants). Dès lors, le regard d'un anthropologue comme Peters arrive à point nommé pour rendre compte des rapports cognatiques et affinaux, et démontrer le rôle structural des femmes dans le maintien du *nasab*. Pourtant la tradition arabe ne nie pas la médiation féminine. Elle s'appliquera, cependant, nous allons maintenant le voir, à la distiller en parabole tout en délimitant de façon restrictive en droit la parenté utérine.

deux hommes lie en règle générale des égaux et rejoint en cela l'union entre enfants de frères. En effet, jusqu'à l'avènement de l'islam, lorsque deux hommes concluaient un pacte de germanité (*mi'âkbâh*), tout *badal* impliquant leurs enfants unissait, mariages idéaux entre égaux électifs, des cousins bilatéraux. Pratiqué dans le cadre de l'alliance égalitaire entre groupes (*hilf*), le *badal* forgeait des noyaux matrimoniaux dont pouvaient naître la consanguinité. Ces parentés électives, bien qu'interdites par l'islam, trouvent d'autres expressions analogues ou dérivées aujourd'hui. Cf. É. Conte 1994a.

8. « *Râs ib râs, shûshe ib shûshe, hâda badâyel* », déclaration citée in H. Granqvist 1931-35, I : 119. [Translittération de l'auteur.]

Lorsque, pour sa part, la théorie fonctionnaliste déplace trop exclusivement le débat sur le mariage arabe vers le terrain d'un agnatisme tout-englobant, elle s'expose à prendre pour argent comptant une représentation indigène, masculine et publique des ascendances, qui n'épuise en rien les conceptions arabes de la parenté dont elle prétend rendre compte. L'anthropologie, parfois peu curieuse d'un richissime héritage littéraire, tend ainsi à évacuer de sa problématique le rôle, puissant mais intime, des liens utérins dans la construction de la parenté et de l'alliance⁹. Cette bévue semble découler du rejet d'une vision évolutionniste jugée historiquement et théoriquement erronée, qui postulait un « passage » irréversible du matriarcat (ordre « primitif » et « transitoire ») au patriarcat (ordre « naturel » et « définitif »). Il s'ensuivit, regrettablement, que les philologues germanophones contemporains de W. R. Smith, qui avaient relevé l'articulation structurelle, dans la synchronie, des relations agnatiques et utérines, n'ont guère trouvé de lecteurs attentifs chez les anthropologues anglophones ou francophones de la première moitié du XX^e siècle¹⁰. En dépit du précieux travail ethnographique de Granqvist, femme travaillant parmi les femmes, la fixation des analyses sur l'union entre enfants de frères, fait hautement symbolique mais nullement synonyme des pratiques matrimoniales arabes, a engendré une cécité tenace, après 1945, à l'égard, d'une part, de la diversité des « liens [ou causes, littéralement "cordes"] de la proximité parentale » (*asbâb al-qarâba*), amplement commentés par les ulémas depuis les premiers siècles de l'islam, et, d'autre part, des conceptions arabes du fondement et de la « nature » du lien de parenté (Conte 1994a). C'est de ce thème, qui éclaire le rapport du masculin et du féminin au-delà des seules représentations généalogiques, que traitent les pages qui suivent : d'abord depuis la perspective des juristes, puis sous l'angle très spécifique de l'allégorie de Raḥim. Par ce questionnement des textes, je souhaite attirer l'attention sur un discours toujours sous-jacent dans la tradition arabe, également masculin, qui accentue la force première de la parenté matricielle dans la création du lien social pour mieux souligner que l'autonomie sociale de la femme se déploie dans les limites que fixe le Créateur.

Les docteurs et la parenté utérine

Dans le passage de la *Muqaddima* consacré à la *'aṣabiyya*, « solidarité » qui dérive de la « cohérence des ascendances » (*al-iltihâm bi l-nasab*), Ibn Khaldûn (s.d., I : 128) pose d'entrée la *silat al-raḥim* (le lien utérin ou matriciel) comme « naturelle chez l'être humain ». C'est d'elle que naît « la fierté [ressentie à l'égard] des parents et de la famille des utérins » (*al-nu'ratu 'alâ dhawî l-qurba wa ahli l-arḥâm*) (*ibid.*). La mise en relation des expressions *dhawî l-qurba* (littéralement « les coposseurs de proximité parentale ») et *ahl al-arḥâm* (« la famille des matrices »), tout en connotant la distinction entre paternels et maternels, n'attribue ni ceux-ci ni ceux-là à des catégories discrètes. Sans *raḥim*, parenté en défi-

9. Cf. cependant, en particulier, Antoun 1989, Peters 1990.

10. Cf. notamment Goldziher 1889, Wellhausen 1893.

nitive plus cognatique qu'utérine, point de *nasab*, point de filiation agnatique. Ces « aspects de la proximité parentale » sont indissociables. Au *nasab*, construction forte mais néanmoins imaginée, voire illusoire (*wahmî*), n'ayant de valeur que contextuelle, mais nulle réalité en soi (*lâ haqîqata lahu*), s'articule la *raḥim*, indélébile (*ibid.* : 129). La référence au terme *raḥim* par Ibn Khaldûn pour définir la *'aṣabiyya*, concept clé de la *Muqaddima*, n'est pas fortuite, mais renvoie à un débat majeur sur le lien parental et juridique qui unit et distingue à la fois hommes et femmes.

La racine R Ḥ M a comme sens premier « être compatissant, avoir pitié de quelqu'un ». Le nom verbal *raḥim* (pl. *arḥâm*), désigne la « demeure profonde, lieu de gestation et de croissance de l'enfant », « son vaisseau, son réceptacle dans le ventre » (Ibn Manẓûr s.d., s.v. R Ḥ M). Au figuré, nous venons de le voir, il dénote les liens de proximité parentale, la consanguinité. Les « possesseurs de *raḥim* » sont, dans leur ensemble, tous ceux qui se reconnaissent comme *aqârib*, « parents » ou, littéralement, « proches ». Ibn al-Athîr, cité par Ibn Manẓûr, estime pourtant que « les possesseurs de *raḥim* sont les parents (*kin*), et [cette parenté] prévaut chaque fois que toi et un autre êtes liés par filiation *nasab* » (*ibid.*). Nombre d'auteurs restreignent l'extension du terme aux seuls frères et parents utérins, aux proches apparentés par les femmes. En effet, en droit, les *dhawû al-raḥim* sont des parents qui ne peuvent prétendre à une part d'héritage prioritaire et ne figurent donc pas parmi les agnats héritiers. D'autres ulémas considèrent même que *raḥim* désigne : « la parenté (*qarâba*) qui unit les fils d'un [même] père [...], c'est-à-dire une parenté proche » (*ibid.*). Les docteurs, on le voit, hésitent à reconnaître une parenté universelle, féminine par nature. Certains tendent même à « agnatiser » le « lien du ventre » pour en faire le fondement d'une germanité exclusivement agnatique. La nature du lien unissant les sœurs d'une même mère, voire d'un même père, n'est pas, à ma connaissance, envisagée par les docteurs.

Prudents quant aux référents généalogiques de la *raḥim*, ces derniers semblent néanmoins s'accorder sur sa connotation matrimoniale et statutaire :

« ...le possesseur de *raḥim* est illicite et inviolable, il est [la personne] qu'il n'est pas permis d'épouser, comme [pour un Ego masculin] la mère, la fille, la sœur, la tante paternelle et la tante maternelle, [il est la personne] dont la majorité des ulémas [...] s'accordent à dire que celui qui le possède doit l'émanciper, qu'il s'agisse d'un mâle ou d'une femelle. [Dans ce cas,] al-Shâfi'î et d'autres [...] considèrent que l'on doit également libérer les enfants [de l'émancipé], ses pères et mères [c'est-à-dire ses géniteurs et ses grands-parents], mais que l'on n'a pas à libérer d'autres parents [de l'émancipé]. Et Mâlik pense qu'il faut libérer l'enfant [de l'émancipé], ses deux géniteurs et ses germains, mais point d'autres [parmi ses parents] » (*ibid.*).

Par le biais détourné du rapport de servitude entre consanguins est posée la question de la définition du noyau de parenté caractérisant la *raḥim*. Tous rappellent que l'homme libre ne saurait être le maître d'un proche, mais où passe la limite entre le *qarîb* (proche) et le *gharîb* (étranger) ? Al-Shâfi'î opte pour le critère de la filiation en ligne ascendante et descendante directe, à l'exclusion des

collatéraux. En « bonne » logique, cela reviendrait à dire qu'un père aurait à affranchir un fils dont il serait le maître ou vice versa. En revanche, un rapport d'asservissement pourrait « unir » deux germains. C'est là une bien curieuse idée, car le fils de père libre et de mère esclave naît libre et une femme libre, en vertu du refus de l'hypogamie féminine qu'exprime le principe de parité des époux (*kufâ'a*), ne saurait épouser ou *a fortiori* avoir d'enfant d'un esclave. Néanmoins, cette casuistique remet en cause l'opinion selon laquelle la *raḥim* lie seulement les fils d'un père. Mâlik, pour sa part, retient comme cadre de référence un noyau de parenté comprenant les géniteurs de l'affranchi ainsi que ses germains, mais non ses enfants... Or cette vision, plus « généreuse » en collatéralité, nie purement et simplement la filiation, le *nasab*, question à laquelle nous aurons à revenir en traitant de la nature, substantielle ou non, de la filiation.

En définitive, la parenté matricielle, si l'on peut ainsi définir la *raḥim*, ne constitue pas plus une catégorie logiquement discrète, dans son expression juridique, que le *nasab*, le *ṣibr* (affinité) ou la *qarâba*. Ainsi, l'impossible définition généalogique de la parenté arabe dans chacun de ses aspects, tels que fixés par la tradition savante, nous renvoie-t-elle à la nécessaire versatilité de la *'aṣabiyya*, ce sentiment de solidarité agnatique qui noue et attache – c'est là le sens premier de la racine ʿ Ṣ B – les lignées sans pour autant réduire la diversité des modes d'affiliation possible à la tribu. Ce « flou structurel » renvoie moins, me semble-t-il, à une incapacité de formaliser la logique généalogique – puissamment développée dans la littérature sur les *ansâb* des compagnons, des descendants (et des femmes) du Prophète – qu'à une tension hiérarchique irréductible, qui caractérise le traitement des catégories de sexe. Pourtant, la *raḥim*, dans son expression poétique, tentera de réduire cette contradiction originelle.

Dieu et la Parenté

Loin des controverses de jurisconsultes, une parole surprenante rapportée par le grand chroniqueur et exégète Ṭabarî, attire notre attention sur la racine commune (R Ḥ M) de l'épithète « Clément », *raḥmân*, strictement réservé à Dieu, et du terme *raḥim* (« i » court), pour souligner à quel point les liens de parenté sont chers aux yeux d'Allâh. Paraphrasant la formule qui ouvre chaque sourate du Coran, *bismi-llâh al-raḥmân al-raḥîm* (« î » long) (« Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux ! »)¹¹, Allâh dit au moment d'apparenter ses créatures :

« Je suis *al-raḥmân* et tu es *al-raḥim*. J'ai dérivé ton nom de mon nom. Donc je me lierai à celui qui se lie à toi, et je me couperai de celui qui se coupe de toi. » (Lane 1863-1893 : s.v. R Ḥ M)

Mais qui donc est cette Raḥim que Dieu pose en interlocutrice première ? Sacrée par volonté de son créateur, mais fragile à l'image de l'homme, n'est-elle qu'un « rameau suspendu au Trône » (Ibn Manẓûr, s.d. : s.v. R Ḥ M) ?

11. Dans sa traduction du Coran, A. Chouraqui (1990) rend cette formule (au déplaisir de certains philologues mais non sans à propos, à mon sens) par « Au nom d'Allâh, le Matriciel et le Matriciant ! ».

Ce hadith trouve son prolongement dans le remarquable dialogue engagé entre Allâh et Raḥim à l'aube de la Création. Il nous est livré par le traditionniste Muslim dans son recueil des *Traditions véridiques* ou *Ṣaḥīḥ*, composé avant 870 apr. J.-C. :

« L'envoyé de Dieu – Dieu le bénisse et lui accorde le salut – dit : “En vérité Dieu créa les hommes. À peine eut-il achevé cette œuvre, que déjà la Parenté surgit et dit : ‘Ceci est le séjour de celui qui cherche refuge contre la rupture (des liens du sang)’”. Il [Dieu] dit : ‘En effet. N’es-tu pas satisfaite ? Je me lie à quiconque se lie à toi, et me coupe de quiconque se coupe de toi.’ Elle [la Parenté] dit : ‘Sans aucun doute !’ [Dieu] dit : ‘Alors ceci t’est accordé’ ”.

Alors l'envoyé de Dieu – Dieu le bénisse et lui accorde le salut – dit : “Récitez si vous voulez : ‘Seriez-vous capables, si vous tourniez le dos, de propager la corruption sur terre et de couper vos liens de parenté ? Voilà ceux que Dieu maudit. Il les rend muets et aveugle leur regard. Ne méditent-ils point le Coran ? Ou bien les cœurs de certains d’entre eux sont-ils verrouillés ?’ ” »¹²

La première partie de ce message livre à la fois les antécédents « événementiels » et une exégèse du verset révélé qui la suit et renforce. Elle constitue une tradition dite sainte (*ḥadīth qudsī*) : Muḥammad dit un récit qui lui vient par rêve ou par inspiration divine. Dieu y parle à la première personne. Songe de Prophète, mythe fondateur de la société, qui nous ramènent à l'origine des Temps.

Ayant créé l'univers, Dieu s'entretient sur un ton ferme, mais non dénué d'accents passionnels, avec une entité féminine douée de raison et, à quelque degré, de libre arbitre à son égard, Raḥim. Dieu lui demande sa volonté, la satisfait : « La Parenté, qui est un rameau suspendu au Trône, dit : “Oh mon Dieu ! Lie-toi à celui qui se lie à moi, et coupe-toi de celui que se coupe de moi »¹³. « Dieu dit : “Je me lie à quiconque se lie à toi, et me coupe de quiconque se coupe de toi.” »¹⁴

Raḥim lie entre eux tous les hommes qui ne la rejettent pas. Aussi, lie-t-elle chacun d'entre eux individuellement au Créateur placé au point apical de toute vision généalogique. Pour le mortel, le refus du lien parental est le refus de Dieu, comme le refus de Dieu entraîne le bannissement de la parentèle. « L'envoyé de Dieu [...] dit : “Celui qui est coupé de la parenté n'entrera pas au paradis.” »¹⁵ La *raḥim*, contrairement au *nasab* (parenté par ascendance) et au *ṣihr* (parenté par alliance), dépasse donc la tribu et transcende la *umma*, la Communauté des croyants, même si sa « féminité » incommoda bien des ulémas. Car en islam, il n'y a, selon la doctrine, d'autre généalogie que celle qui lie un homme à ses agnats, et d'autre pacte que celui par lequel l'individu se reconnaît en Dieu. La parenté est posée comme biologique ou spirituelle, mais, contrairement à la tradition arabe, jamais élective. Elle signifie fraternité universelle des hommes en vertu de la filiation spirituelle

12. Muslim, *Ṣaḥīḥ, Kitâb al-birr wa al-sila wa al-âdâb* (« Le livre de la vertu, des liens sociaux et des bonnes mœurs »), *Bâb silat al-raḥim wa taḥrîm qaṭa'ihâ* (« De l'instauration de la parenté et de l'interdiction de dissoudre celle-ci »), IV : 1980-1981. La dernière citation dans ce passage est extraite du Coran, 47 : 22-24.

13. Ibn Manzûr, *Lisân, s.v. R Ḥ M*.

14. Al-Bukhârî, *Ṣaḥīḥ, Kitâb al-âdâb, bâb 13, ḥadīth 2*.

15. Muslim, *Ṣaḥīḥ, loc. cit., ḥadīth 19*, IV : 1981. Cf. Ibn Ḥanbal 1948-1975, III : 119, n° 1651.

entre ces derniers et le Père, leur créateur¹⁶. Dans cette genèse, « couper la matrice » (*qaṭʿ al-raḥim*), c'est renier Dieu en reniant les siens. Et celui-là ne méritera que trop les « cendres brûlantes »¹⁷ qui lui seront jetées au visage.

Sous des guises distinctes mais proches, Raḥim est présente recueil après recueil. Au XIII^e siècle de l'ère chrétienne, le récit donné par Muslim fut repris quasi littéralement par al-Nawawî (1989 : 258-259). En traite abondamment dans son *Musnad* (« Tradition ») l'« imam de Baghdad », Aḥmad ibn Ḥanbal, mort une quinzaine d'années avant Muslim, en 855 apr. J.-C. À la lumière des variantes du hadith qu'Ibn Ḥanbal rassemble, la version de Muslim, la plus longue de toutes, apparaît à la fois synthétique et édulcorée.

Ibn Ḥanbal met d'abord l'accent sur l'ascendance paternelle qu'Allāh exerce sur Raḥim ainsi que sur la différenciation sexuelle du Géniteur et de la générée : « Le Prophète dit : “Allāh, puissant et exalté, dit : ‘Je suis *al-Raḥmān* [le Tout-Miséricordieux]. J’ai créé *al-Raḥim*, et j’ai clivé mon nom pour elle.’ »¹⁸ Jusqu’ici, Ibn Ḥanbal est proche de Muslim. Le fait majeur distinguant les récits transmis par Ibn Ḥanbal et ceux donnés par Muslim, al-Bukhārī ou al-Nawawî réside dans la description que le premier offre du lien unissant Allāh et Raḥim, thème que les successeurs d'Ibn Ḥanbal préférèrent occulter :

« *al-Raḥim* est un rameau qui saisit la taille d'*al-Raḥmān* ; il [Dieu] est lié à quiconque s'est lié à elle et il se coupe de quiconque s'est coupé d'elle. »¹⁹

Personnalisée et sexuée, émanant d'un Dieu apparemment anthropomorphe, mais ne faisant pas corps avec lui, Raḥim peut intercéder entre les deux Règnes²⁰. C'est par elle que l'homme reste attaché à ceux qui l'ont précédé. Elle joua ce rôle depuis la Création, puis, inversion de perspective temporelle, il est donné au croyant de la contempler par anticipation le Jour Dernier : Raḥim y resurgit sous deux visages, tantôt débordante de fougue et de volubilité, tantôt accablée et suppliant son Seigneur. Ces dits surprenants commencent tous par les paroles : « *tudāʿu al-raḥimu yawma l-qiyāma* ». Mais comment rendre cette phrase ? Simplement par « Raḥim est apparue le Jour de la Résurrection » ? Ou plutôt par « est délestée » ou « dévoilée », « est née », « se trouve prostrée » ou « est humiliée », voire « mortifiée », valeurs que revêt cette racine courante ? Retenons ici le sens neutre de « est apparue ». Le texte dirait alors :

« Raḥim est apparue le Jour de la Résurrection. Sa courbe [forme, taille] est telle la courbe du fuseau. Elle parle d'une langue délurée et éloquente. Et elle s'attache à quiconque s'attache à elle. Et elle se coupe de quiconque se coupe d'elle. »²¹

Le terme *mighzal* (fuseau) fait certes allusion à la sveltesse de Raḥim, mais en arabe, son emploi figuré renvoie à un énoncé explicite, puisque le verbe *ghazala*,

16. La *raḥim* ne relève toutefois pas que de l'ordre céleste : « Qui souhaite voir accroître ses moyens de subsistance et le délai de vie qui lui est accordé doit se lier à sa parenté. » (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, loc. cit., *ḥadīth* 21, II : 1982).

17. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-birr wa al-ṣīla wa al-ādāb*, bâb 6, *ḥadīth* 22, IV : 1982.

18. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III : 125-126, *ḥadīth* n° 1659.

19. *Ibid.*, IV : 344, n° 2956.

20. *Ibid.*, IX : 256, n° 6494.

21. *Ibid.*, XI : 50-51, n° 6774.

dont *mighzal* est un dérivé, a deux significations premières, l'une étant « filer », l'autre étant « faire la cour à une femme » ou, plus concrètement, « faire l'amour ».

La seconde version du récit développe une vision négative. Cet autre songe de l'Envoyé de Dieu évoque, sans pour autant gommer le premier, une fin du monde terrestre sombre pour Raḥim, désormais délaissée par les hommes qui, après le Jugement, ont rejoint jusqu'au dernier soit le Ciel, soit la Géhenne ; délaissée aussi, craint-elle, par le Créateur dont elle émane, car en ce jour sans lendemain, la Parenté cesse de régner :

« Le Prophète dit : “*al-Raḥim* est un rameau d'*al-Raḥmân* le puissant, l'exalté. Elle arrive le Jour de la Résurrection et dit : ‘Ô Seigneur, je suis coupée [de toi] ! Ô Seigneur, je suis outragée ! Ô Seigneur, je suis affligée !’ ” »²²

Ici Dieu demeure fidèle à sa parole donnée et renouvelle sa promesse du Premier Jour :

« *al-Raḥim*, qui est un rameau d'*al-Raḥmân*, dit : “Ô Seigneur, je suis coupée [de toi] ! Ô Seigneur, je suis affligée ! Ô Seigneur, je suis outragée ! Ô Seigneur !” Il [Allâh] dit : “... N'es-tu pas satisfaite : je me lie à quiconque se lie à toi, et me coupe de quiconque se coupe de toi ?” »²³

La lecture parallèle des deux variantes pose l'alternative devant laquelle la Parenté place les créatures de Dieu, en même temps qu'elle oppose l'exubérance et la labilité attribuées au féminin.

Aḥmad Ibn Ḥanbal, fondateur d'une des quatre grandes écoles juridiques sunnites (et figure de référence du wahhâbisme), ne peut guère être soupçonné de penchants hétérodoxes. C'est sans doute sa probité dans le recueil des traditions, reconnue par tous, qui le conduisit à ne pas oblitérer un ensemble de dits qui semblent conforter une représentation anthropomorphique de la Divinité (*tajsîm*), anathème s'il en fût²⁴. La hardiesse d'Ibn Ḥanbal suscita deux principaux types de réactions. L'un peut être qualifié de philologique, l'autre de mystique.

Les auteurs de la première veine cherchent à neutraliser le cycle de Raḥim en « métaphorisant » l'inouïe « saisie de la taille », qui ne saurait impliquer, selon eux, un lien physique entre Allâh et Raḥim. Concernant « la taille (*hujza*) d'*al-Raḥmân* », Ibn al-Athîr maintient que référence est ainsi faite au moment auquel *al-Raḥim* « s'accrocha à *al-Raḥmân* et chercha refuge dans sa proximité, et cela est démontré par la formule “Ceci est le séjour/la station de celui qui cherche refuge contre la rupture (des liens)” ». »²⁵ Ibn Manẓûr fait preuve d'une plus grande subtilité :

« Dans le hadith concernant le lien de parenté, [on lit] : “*al-Raḥim* surgit et saisit le Trône par la taille”. Lorsque [le Trône] avait fait d'*al-Raḥim* une branche du Tout-

22. *Ibid.*, XV : 71, n° 7918.

23. *Ibid.*, XVIII : 49, n° 9262.

24. Ne reconnaît-on pas dans Raḥim une parenté avec la Shekhina rabbinique, aspect féminin de Dieu, qui, tantôt sombre et menaçante, tantôt débordante et voluptueuse, marque les traditions hassidiques d'Europe centrale et orientale ?

25. Ibn al-Athîr, cité in Ibn Ḥanbal 1948-1975, IV : 344, n. 15.

Miséricordieux, il lui exposa ce que la fidélité à Son égard signifie, tout comme un parent est fidèle à ses parents, tout comme un parent par alliance est fidèle à ses beaux-parents. Et [le terme] *taille* est dans cette tradition une métaphore et une analogie. »²⁶

En insistant sur l'emploi figuré du mot « *taille* », Ibn Manzûr intercale un facteur nouveau dans l'équation de la Parenté en posant le divin Trône comme une entité intermédiaire, qui aurait lié *al-Raḥim* à *al-Raḥmân*. Le Trône, *al-'arsh*, apparaît comme un moment ou instance de la Divinité (*Godhead*), inaccessible, qui se situerait entre Allâh et son émanation femelle, la Matrice. Cette perspective nouvelle nous rapproche des interprétations soufistes de la nature de Raḥim. 'Abd al-Karîm al-Jîlî (1365-1428 apr. J.-C.), adepte d'Ibn al-'Arabî et auteur d'*al-Insân al-kâmil* (« L'homme parfait »), considère le statut de Raḥim dans son analyse des fonctions mystiques des noms de Dieu et la définit comme le vecteur de la *nisba* (lien de filiation) qui attache Dieu à chaque homme ; Jîlî va jusqu'à inverser les rôles mystiques attribués aux deux parties impliquées dans la « saisie de la taille » : c'est *al-Raḥmân* qui, loin d'accéder à la sollicitation d'*al-Raḥim*, initie et impose la sacralisation du lien de parenté²⁷. L'apparent anthropomorphisme de Dieu ne serait que le support métaphorique de l'union spirituelle du Créateur et de ceux parmi ses créatures qui parviennent à communier avec Lui. La *raḥim* rejoint-elle ainsi le nombre des thèmes forts mais immergés, dont on se demande pourquoi ils occupent une place éminente ou singulière dans les textes, mais sont tus dans le quotidien ?

Le vendredi 2 septembre 1966, à la mosquée de Kurr al-Ma' en Jordanie, le cheikh Luqmân consacra un prêche véhément à la *raḥim*, à la compassion (*raḥma*) (Antoun 1989 : 106-126). S'agissait-il d'une simple évocation littéraire, surprenante dans la mesure où elle « faisait un thème central de ce qui n'est qu'un symbole mineur, périphérique ou alternatif dans [un] village » où abondaient en revanche les références au *nasab* (*ibid.* : 118) ? Antoun situe ainsi cette subite « résurgence » :

« Ce sermon avait sa cause immédiate dans la visite d'une villageoise au prêcheur ; elle vint se plaindre que ses parents ne lui fournissaient pas l'aide dont elle avait un besoin urgent. [Or] le village était divisé en trois clans patrilinéaires regroupés *grosso modo* dans trois quartiers [...], et ces clans étaient traversés par de nombreux liens matrilatéraux, d'affinité, d'amitié et de proximité. L'aide aux parents était un thème sensible dans une communauté au sein de laquelle émergeaient des écarts économiques en termes de richesse et de métier. Le prêcheur aborda de front le problème et stipula que parmi les obligations envers les parents figuraient la bonté, les visites régulières, l'aide matérielle, le soutien émotionnel et l'assistance dans les crises de la vie ; le délaissement et le boycott social furent condamnés sans équivoque » (*ibid.* : 117).

Est-il besoin de préciser qu'au cœur de ce prêche figurait l'allégorie univoque de Muslim, « dogmatiquement correcte » ? De la voluptueuse Raḥim d'Ibn Ḥanbal, nulle mention. À Kurr al-Ma', le cheikh définit la parenté cognatique dans une

26. Ibn Manzûr, *Lisân*, s.v. ٥ ٠ ٠ ٠.

27. Cf. Nicholson (1994) Gloton (1984 : 57-58).

optique mâle, grâce à une métaphore corporelle qui assimile les parents et « le » grand-père à la tête, les enfants aux jambes, et la sœur, les oncles et tantes, paternels comme maternels, aux mains et aux pieds (*ibid.*). Les *silât al-raḥim* sont invoquées, publiquement mais exceptionnellement, pour dépasser la crise déclenchée par une femme réclamant son dû, pour rapprocher les *ansâb* et renforcer la *ʿaṣabiyya*. Ici, l'utérin, l'« indicible » féminin disparaît en tant que tel. De la « parenté générale » (*raḥmun ʿamma*), qui lie tous les croyants, dérive une « parenté spéciale » (*raḥmun khassa*) qui exige la compassion matérielle et morale à l'égard des parents en chair et en os.

Par le « cycle » de Raḥim, on découvre dans la rigoureuse tradition sunnite une surprenante sexualisation du Créateur qui, en faisant émaner de lui le principe féminin (sur un mode analogue à la « naissance » d'Ève), fonde *ab initio* la « valence différentielle des sexes » (Héritier 1981). Hypostasiée par certains mystiques, Raḥim, médiatrice par la grâce de Dieu, transcende, à la Création, la distinction de genre chez Muslim, pour rejoindre, au Jugement, le féminin, fragile et dangereux, chez Ibn Ḥanbal. Les juristes, eux, ne prennent pas de risques, qui tendent à récuser l'aspect utérin de la *qarâba* avec toutes les restrictions que cela entraîne pour la femme, au quotidien, en matière de statut personnel et d'héritage. Subsiste-t-il dès lors une part spécifique du féminin dans la parenté arabe ? Ou disparaît-elle dans le *nasab* comme Raḥim dans la *raḥma* ?

Aux marges de la filiation

La réforme islamique institue la femme personne juridique et héritière grâce à ce que Robert Brunschvig appelle une « “mitigation” du système de parenté agnatique » (Brunschvig 1958 : 50), mais ce faisant elle codifie la disparité des sexes en matière de filiation et de succession (Coran 4, 11-12 ; Smith 1885 : 100). Or, ce mouvement s'inscrit en opposition à d'anciennes traditions arabes. Dans la perspective de la *jâhiliyya*, la proximité parentale résultait autant de choix individuels et collectifs que de déterminations physiologiques ou héréditaires. L'échange symbolique du sang ou du lait générait une parenté élective, susceptible d'annuler une relation biologique. L'homme libre pouvait renier le fils « de ses reins » et adopter, en lui conférant son nom, l'héritier de son choix, laisser vivre ou faire mourir ses filles nouveau-nées, renoncer à son identité agnatique, « renaître » dans un nouveau groupe d'appartenance et y reconnaître un second père, tracer sa descendance de plusieurs ancêtres, élire ses frères, faire d'un « forastier » un voisin, d'un voisin un allié, d'un étranger un parent, franchir les générations par le mariage de ses tantes, nièces, etc., prendre de nouvelles épouses, acheter des concubines, accorder à d'autres l'accès sexuel aux femmes sous sa puissance en vue d'accroître sa progéniture, échanger celles-ci contre d'autres, bref déterminer au plus près le nombre et la qualité de ses proches.

Une seule prérogative échappait en partie à un homme, celle de donner ou de refuser le lait maternel. L'allaitement rendait illicite le mariage entre « mère » et

« fils », entre « frère » et « sœur ». En revanche, la nourrice faisait de l'allaité, nourrisson ou adulte, le cousin de ses enfants et ouvrait ainsi le champ de l'alliance entre proches à la génération suivante. Impuissante à transformer sa propre identité agnatique, la femme pouvait néanmoins, dans certaines limites, créer de la parenté agnatique et influencer sur l'articulation des *ansâb* (Conte 1994b).

À l'encontre de cet ensemble de pratiques, le droit musulman proscrit l'adoption par attribution de patronyme (*tabannî*), et abolit le pacte de fraternité (*mu'âkhâh*) (Smith 1914 : 314-319). De l'adoption par allaitement (*riḍâ'*), il ne retient que les conséquences restrictives à l'égard du mariage, voulant éviter de la sorte tout cumul ou rencontre de substances masculines susceptible d'altérer la continuité de filiations agnatiques²⁸. Ayant défendu à l'homme de gérer à sa guise la circulation, réelle ou symbolique, des fluides vitaux du corps, le *fiqh* lui attribue en revanche tout pouvoir sur le lait de son épouse : la mise en nourrice est tributaire de l'accord de celui qui « cause » le lait.

La Révélation inspire ainsi une tentative ambitieuse de faire concorder la filiation biologique et la filiation juridique. Toutefois, dans cette entreprise, le droit musulman ne peut se prévaloir de représentations univoques des vecteurs matériels de la filiation, qu'il reconnaît non dans le sang mais dans le sperme et le lait maternel ; car les traditions arabes, savantes comme populaires, attribuent à ces deux fluides des valences tantôt génératives ou nourricières, tantôt nocives, voire mortifères. À cette délicate chimie des humeurs s'associe une perception variable, selon les époques et les milieux sociaux, du rôle respectif de l'homme et de la femme dans la procréation. Certes, la vision agnatique (mais non nécessairement monogénétique) demeure culturellement (et juridiquement) dominante (Musallam 1983, Inhorn 1994, Sholkamy 1999). Mais, face à la complexité de cette question, beaucoup d'Arabes adoptent en définitive une position « théogénétique » (Sholkamy 1999 : 157), qui, transcendant la différence irréductible des sexes, reconnaît en Dieu seul l'agent premier et ultime de la génération (Coran 3, 6 ; 4, 1 ; 16, 78 ; 35, 11 ; 36, 6).

Sur cette toile de fond, la diffusion des techniques de procréation médicalement assistée ainsi que l'apparition de réseaux de banques de semences humaines et de lait maternel raniment dans le monde arabe, depuis les années 1980, un débat aussi ancien que l'islam concernant les rapports entre biologie et filiation. Cette discussion engage la profession médicale dans son ensemble, l'ordre des ulémas et, bien entendu, toutes les personnes, riches ou pauvres, susceptibles de faire appel aux nouvelles technologies. Dans ce débat lancé et dirigé par les clercs, la pratique médicale « occidentale » s'évalue à l'aune du droit musulman, ainsi que l'illustrent, pour ne citer que cet exemple, les actes récents d'un colloque organisé par la Société des sciences médicales islamiques de Jordanie sur le thème « Affaires médicales contemporaines à la lumière de la charia islamique »²⁹.

28. Sur la parenté de lait dans la tradition arabe, cf. Altorki 1980 ; Conte 1994b, 2000 ; Héritier 1994 et Héritier-Augé 1994 ; Giladi 1999.

29. Jam'iyya al-'ulûm al-ṭibbiyya al-islamiyya [cité *infra* Jam'iyya...] 1995. Je remercie beaucoup Bernard Botiveau de m'avoir donné cet ouvrage.

Pour mieux comprendre l'articulation établie entre science biologique et doctrine religieuse face à la médicalisation de la reproduction humaine, il importe d'abord de rappeler certaines divergences anciennes opposant les visions médicale et juridique du lien de filiation. Citant Ibn al-Athâr, Ibn Manzûr décrit ainsi, au titre des pratiques païennes (telles que le *shighâr*), le *nikâh al-istibdâ'* ou « mariage » par cohabitation :

« ... la femme demande à cohabiter avec un homme à la seule fin d'obtenir de lui un enfant, l'homme dit à son esclave ou épouse: "R ends-toi chez untel et cohabite avec lui!" Il l'isole et ne la touche pas jusqu'à ce qu'il soit établi qu'elle est enceinte de cet homme, et il fait cela en raison de son ardent désir [d'assurer à] l'enfant une extraction noble ». ³⁰

L'homme « délègue » ainsi son épouse ou servante à un « hôte » de qualité qui la féconde, sans que cela n'établisse de filiation entre le suppléant de l'époux et son éventuel enfant biologique. Ce legs biblique qui semble nier une nécessaire convergence entre paternité légale et procréation est-il incompatible avec le droit musulman ? Dans *The Bedouin of Cyrenaica*, Peters (1990 : 230) en fait état comme d'une pratique contemporaine : « Nul autre que l'époux ne détient le droit de jouissance sexuelle sur son épouse, et les pouvoirs reproductifs de celle-ci lui appartiennent. Cela lui donne la liberté de permettre à un autre homme d'avoir une relation sexuelle avec sa femme, s'il l'estime nécessaire, mais toute progéniture lui revient » et portera son nom. L'adage *al-walad li-sâhib al-firâsh*, aujourd'hui universellement reconnu en tradition et en droit, ne dit pas autre chose : « ... l'enfant appartient au possesseur de la couche » [métonymie de la femme] (Linant de Belfonds 1965, II : 26). Ce principe, qui dissocie hérédité et affiliation à une ligne agnatique, ne paraît guère de nature à fonder une théorie substantialiste de la transmission des apports identitaires masculins.

Modifiant les termes de ce paradigme, les ulémas envisagent de manière contradictoire la filiation de l'enfant né de relations illicites, donc sans l'accord de l'époux ou du maître de la mère. Soucieux à l'extrême de la cohérence formelle, les Shâfi'îtes considèrent que la fornication « ... ne pouvant créer ni parenté, ni alliance, *a fortiori* ne fait naître aucun empêchement » (*ibid.* : 110) matrimonial. Ils estiment donc, tout en réprouvant pareille union, que la fille issue d'un rapport blâmable serait en droit d'épouser son père biologique. Les Hanafites et les Hanbalites, majoritaires à cet égard, estiment au contraire que tout rapport défendu avec une femme « ... crée un empêchement au mariage avec ses parents en ligne directe, à l'infini » (*ibid.* : 109), même en l'absence de consanguinité. Les Malékites, plus ambigus, semblent retenir les interdictions en ligne directe mais ne considèrent pas que les relations illicites représentent, « ... par elles-mêmes, un obstacle au mariage avec les ascendants et descendants du complice » (*ibid.* : 110). En définitive, deux visions s'opposent ici : l'une postule que la consanguinité exige l'évitement de l'inceste parent-enfant, tandis que l'autre nie ici tout danger d'inceste dérivé de la physiologie.

30. Ibn Manzûr, *Lisân*, s.v. B D '.

Pareils écarts entre les notions biologique et juridique de la paternité, qui reflètent une volonté de faire valoir simultanément la pureté du *nasab* et l'adage *al-walad li-sâhib al-firâsh*, ne peuvent, me semble-t-il, se résoudre qu'à grande-peine dans la tradition arabe où, « ... en dépit de l'accent mis sur la chasteté féminine, la préoccupation [des hommes] concerne moins l'acte des rapports sexuels que ses conséquences » (Peters 1990 : 248). Ici, le juridique, décliné avant tout au masculin, à l'instar de l'honneur, semble prévaloir sur le biologique, nécessairement bisexué ; mais la prééminence sociale de l'homme que ce classement traduit n'a jamais empêché une majorité de lettrés de reconnaître l'apport différencié des sexes dans la procréation. Cette représentation asymétrique des rapports de genre apparaît analogue à l'affirmation exacerbée de l'agnatisme dans un système résolument cognatique.

Aujourd'hui, cependant, certaines idées ancestrales sur la hiérarchie des sexes sont malmenées, car les techniques de fécondation médicalement assistée, mises à la libre disposition des femmes dans certains pays, pourraient menacer les fondements agnatiques de la filiation. Face à ce défi, des voix s'élèvent au Proche-Orient, qui, s'appuyant sur une lecture substantialiste de l'orthodoxie juridique, dénoncent les risques de bâtardise et prônent une réaffirmation des droits de paternité dérivée du mariage. Est visée avant tout la fécondation artificielle par donation de sperme provenant d'un inconnu. La réaction spontanée de très nombreux musulmans à cette technique, conforme à celle des ulémas, consiste à penser que l'enfant ainsi engendré est illégitime. Pourtant, la condamnation qui suit n'est pas sans nuance quant à la responsabilité pénale des intéressés :

« L'ovule d'une femme est fécondé par une semence autre que celle de son époux, puis réintroduit dans son utérus (*rahim*). Cette éventualité est catégoriquement interdite, car elle entraînerait la confusion (le mélange) des ascendances [agnatiques] (*ikhtilât al-ansâb*). Cependant, la punition [prescrite] pour la fornication (*hadd al-zinâ*) s'impose-t-elle dans ce cas ? La réponse est non, mais la sanction contre tous ceux qui ont participé à cette opération sera un châtement dur !

À qui cet enfant sera-t-il affilié ? La réponse est que la femme n'était pas l'épouse [du donateur]. L'enfant est affilié à elle comme un enfant de la fornication [bâtard] et il n'est pas affilié au possesseur de la semence, car la semence de celui-ci est gâchée (*hadr*). » (Jam'iyâ... 1995 : 20)

Autrement dit, cette technique n'établit aucune paternité reconnue en droit, mais n'est pas pleinement assimilée à l'adultère. Indulgence relative qui s'explique peut-être par le fait que « ... la procédure du *li'ân* [répudiation irrévocable, par anathème, appropriée en cas d'adultère,] a toujours été plutôt rare, et [...] l'on s'est constamment efforcé de masquer les naissances "illégitimes", qui autorisent exclusivement une filiation maternelle » (Brunschvig 1958 : 59), quelles que puissent être, par ailleurs, les sanctions infligées à la femme infidèle par ses agnats. Dès lors, les relations entre les enfants biologiques d'un homme et leurs « germains » nés sur la couche du père se posent en termes ambigus :

« Lorsqu'une femme [se présentait à lui], le Prophète tranchait ce type d'affaire [en prononçant] la sentence "L'enfant [revient] à la couche [conjugale], au fornicateur la pierre!", et l'enfant était affilié au mari [de cette femme]. Et le mari répudiait [l'enfant] parce qu'il n'était pas de lui. Il incombait au vertueux de désavouer la filiation, de répudier cette femme par *li'ân*, d'annuler leur mariage et de couper la filiation liant l'enfant à l'époux, dès lors rattaché à sa seule mère. [En revanche,] s'il savait que l'enfant n'était pas de lui mais consentait à le laisser tracer sa filiation (*nasab*) de lui, c'était là une transgression ; les filles de cet homme ainsi que ses sœurs devaient se voiler devant cet enfant si c'était un garçon, et si c'était une fille il importait que, par précaution, les fils de cet homme s'abstiennent de l'épouser. La raison pour cela est que l'Envoyé de Dieu [...], bien qu'ayant reconnu le rattachement d'un fils [issu d'un tiers] d'une esclave de Zama'a à celui-ci, dit à sa [seconde] épouse Sawda, [fille de Zama'a,] Mère des croyants, [...] "voile-toi devant lui, Ô Sawda!" [...] [Car] le fils de l'esclave de Zama'a n'est pas le fils [biologique] de Zama'a, même s'il est affilié à celui-ci [et que] cet enfant est, du point de vue de la charia, le frère [de Sawda]. » (Jam'iyya... 1995 : 20-21)

Selon la tradition à laquelle ce passage se réfère, le Prophète accorde la paternité légale de l'enfant non au frère de son défunt géniteur, à qui pourtant il ressemble, mais au frère de Sawda en tant qu'héritier de la mère, esclave (*mamlûka*) de son père défunt. Le Prophète nie cependant la germanité entre l'enfant et Sawda, en imposant à celle-ci le port du voile en présence de son frère-étranger, qu'elle ne verra du reste jamais³¹. Cette lecture du précepte qui attribue « l'enfant à la couche » condamne durement, par implication, l'idée de « procréation par procuration » que véhicule l'expression *nikâh al-istibdâ'*. Nos juristes et médecins attribuent pourtant à la paternité sociale les mêmes conséquences en termes de prohibitions matrimoniales que celles dérivant de la paternité biologique : « enfants des reins » et « enfants de la couche » sont considérés comme des partenaires interdits les uns aux autres.

Cette argumentation est invoquée pour conjurer un danger; celui perçu dans la prolifération de donations et de ventes de sperme dérive sans doute pour une large part de la crainte que la femme puisse, en tant que génitrice, se rendre autonome de l'homme et du lien conjugal, instaurant, si l'on peut dire, un « matriarcat » en puissance. Mais elle exprime aussi une peur de la transmission subreptice de traits héréditaires, voire « raciaux » non désirés : une Blanche ne pourrait-elle pas recevoir à son insu la semence d'un Noir, comme cela est arrivé aux États-Unis, où les acquisitions de semences se traitent désormais par Internet³²? Face à ces préoccupations, l'argument invoqué pour détourner les donateurs potentiels est faible, qui consiste à rappeler à nouveau, de manière assez singulière, l'adage *al-walad li-sâhib al-firâsh* : le possesseur de semence n'a aucun intérêt à consentir un don, puisque l'enfant reviendra en tout état de cause à l'époux légitime de la récipiendaire. Quant au bénéficiaire, suffit-il de faire planer la menace de l'hybridation, thème étranger à la Tradition prophé-

31. Muslim, *Ṣaḥīḥ, Kitâb al-riḍâ'*, *bâb al-walad li-l-firâsh*, II : 1080.

32. W. Bartens, « Gute Gene aus dem Netz. In den USA blüht der Handel mit Samen- und Eizellen », *Die Zeit*, 29 décembre 1999 : 38.

tique, pour détourner de telles transactions un homme dont, situation culturellement peu tolérable, l'hypofertilité ou la stérilité serait médicalement avérée ?

En droit islamique, la fécondation *in vitro* ne fait, en revanche, l'objet d'aucun interdit sous la condition expresse que le pourvoyeur de semence soit l'époux de la femme concernée. Ainsi est conçu le *ṭifl al-anābīb* ou « bébé éprouvette ». Est autorisée, sous la même réserve, l'insémination intra-utérine. Qu'en est-il cependant du recours à une mère porteuse ou *raḥim al-ẓīr* (litt. « utérus-nourrice ») ? Hors mariage, cela équivaut à *zinā*. Mais, dans la perspective du *fiqh*, cette technique s'inscrit dans un contexte non prévu par ses concepteurs occidentaux, à savoir la polygynie : est-il envisageable qu'un homme choisisse pour sa femme une mère porteuse parmi ses autres épouses ? La nature de la filiation utérine est ici directement en cause :

« Un homme a épousé plusieurs femmes et l'une d'entre elles, dont les ovaires sont sains, est inféconde. On prend son ovule, qui est fertilisé avec la semence de son époux, pour l'introduire dans l'utérus (*raḥim*) d'une co-épouse [épousée après elle] (*ḍarra*) dont l'utérus est sain ; [l'embryon] s'y développe jusqu'à la naissance de l'enfant. [...] Nul doute que cet enfant est affilié à l'époux de la détentrice de l'ovule [...] Mais à qui est affilié cet enfant pour ce qui est de la mère ? À celle qui a donné l'ovule, ou à celle qui l'a porté ? [...] Selon le verset "leurs mères sont seulement celles qui leur ont donné naissance" [Coran 58, 2], ce garçon ou cette fille est de celle qui l'a porté et non de celle qui a donné l'ovule [...] L'ovule fécondé a crû et a été alimenté grâce au sang de celle qui l'a porté, c'est-à-dire la mère porteuse, la mère [« baratteuse »] par qui l'enfant voit le jour. Est-il concevable qu'il soit affilié à une autre qu'elle ? [...] Échoient à l'enfant tous les droits à l'égard de sa mère, et inversement, en matière d'héritage, de créance alimentaire et de garde. » (Jam'iyya... 1995 : 18-19)

La dissymétrie des sexes qui caractérise cette représentation des sources de la filiation apparaît ici sous un jour bien cru. Le père se voit reconnaître la paternité de l'enfant au double titre de pourvoyeur de semence et d'époux des deux femmes concernées. Celles-ci, cependant, contribuent différemment à la genèse de l'embryon. L'une, par l'ovule procréateur, l'autre, par le sang et le lait nourriciers. Selon l'interprétation ici faite de la Révélation, parturition et alimentation de l'enfant prévalent clairement sur le don de l'ovule quant à l'établissement de la filiation utérine. Cependant, en l'occurrence, le lait de la mère porteuse n'est « causé » qu'indirectement par le mari, par le biais de l'ovule fécondé de la première épouse. La filiation utérine est ainsi fractionnée d'une manière susceptible de compromettre les liens conjugaux entre les partenaires. Rien de tout cela ne constitue un fait de *zinā*, mais naît la menace d'une incompatibilité d'humeurs, mettant en jeu le père, ses épouses et l'enfant qui partage la substance des trois co-géniteurs.

Au-delà, se profile une menace collective qui, comme le don de sperme, touche à la prééminence même du principe agnatique. Si l'on admet qu'une femme puisse disposer de son ovule, laissant à d'autres le soin de porter et d'élever l'enfant, « ... il est possible qu'elle [produise] un ou plusieurs embryons par mois ». Or, de telles pratiques généreraient, à tout le moins, de sérieux doutes quant à la nature de la relation entre l'enfant et la détentrice de l'ovule dont il est issu (*ibid.* : 20). Doutes

qui ne peuvent être levés qu'en restreignant strictement l'application des techniques de procréation médicalement assistée aux manipulations n'impliquant que deux époux. Notons, enfin, que le moindre effet, induit, du recours accru à la fécondation médicalement assistée n'est pas de contribuer à répandre la conception duogénétique dans des milieux modestes où elle avait jusqu'alors peu cours.

Les dangers cités restent cependant assez aisés à contrôler dans des sociétés où la licéité de la procréation est si étroitement subordonnée à l'existence du lien conjugal (Inhorn 1994 : 318-344). Plus diffus est le risque que fait planer l'apparition de banques de lait, pourtant peu actives dans le monde arabe, fondées « ... à la manière des banques de sang où sont collectés [des sangs] des différents groupes » (al-Najâr 1986 in Giladi 1999 : 143). Un Arabe du Golfe « de souche » (*aşli*) craint-il de recevoir par transfusion le sang d'un travailleur immigré philippin ? La question ne semble pas faire l'objet de larges débats publics dans les pays arabes, où les banques de sang opèrent depuis des décennies. Multiples en revanche sont les dénonciations d'ulémas visant les banques de lait, car « le lait transmet » les qualités de l'allaitante :

« L'abondance de laits [maternels] peut conduire l'enfant à consommer le lait d'une femme infidèle, adultère ou prostituée, qui deviendra sa mère et dont l'ignominie l'égarera et le suivra toute la vie. » (*ibid.* : 149)

S'esquisse ainsi une vision essentialiste, quasi « télégonique », analogue à celle inspirant les opposants des banques de sperme. L'« idée [de la banque de lait] contredit les préceptes de l'islam », en raison de :

« ... la prohibition de l'apparement dérivée de l'allaitement, [car cette pratique entraîne] la destruction du *nasab* et la confusion des ascendances/filiations. Elle peut conduire un homme à épouser sa mère de lait ou sa sœur [de lait] et est incompatible en cela avec les stipulations du Livre, la Tradition [prophétique] et le consensus des ulémas » (*ibid.* : 150-151).

Cette proposition vigoureuse repose sur une vision masculine de l'origine du lait, selon laquelle ce fluide est une semence transformée plutôt qu'une substance nutritive dérivée du sang de la femme. Dans cette hypothèse, le cumul du lait maternel et du lait allogène équivaudrait à une rencontre, néfaste pour le nourrisson, de deux substances masculines incompatibles.

« Nul doute que les banques de lait [...] mènent à l'accomplissement de ce qui est interdit [la fornication], en fomentant le dépérissement de la progéniture, la confusion des filiations et la destruction des droits [qui en dérivent], en répandant l'abominable et la venue d'enfants du péché, et cela est interdit » (*ibid.* : 152).

Nous trouvons ici une expression contemporaine du refus de la mise en nourrice exprimé autrefois par les Médinois à l'égard du Prophète, pour lesquels le lait attribuable à des hommes extérieurs au *nasab* avait des conséquences néfastes pour leur progéniture (Conte 1994b : 177-178). Or, ce dogme est loin d'épuiser les visions arabes, historiquement fort nuancées et soucieuses de l'enfant, quant aux effets de l'allaitement (Giladi 1999). Il correspond à un renferment sur le *nasab*, qui occulte mal

une peur des apports extérieurs entraînant autant la décadence morale et religieuse que la promiscuité des ascendances. À ce double titre, « ... l'islam veille au plus haut point sur les filiations et à leur non-confusion » (Jam'iyya... 1995 : 33-34).

Dans *Quest for Conception*, Inhorn (1994) montre combien, dans les classes défavorisées d'Alexandrie, domine aujourd'hui l'agnatisme, même dans les visions féminines de la gestation et de la fertilité. L'idée selon laquelle la *rahim* se réduit à un *bayt il-wilid*, ou « maison de l'enfant », dont la fonction serait avant tout mécanique, se conjugue toutefois avec des appréciations différenciées du rôle de la femme en tant que pourvoyeuse de sang menstruel. Contribution qui pour certaines, néanmoins, aide à la formation de l'enfant en se *mélangeant* aux « vers » de l'homme. Si un élément duogénétique apparaît ici, l'apport de la femme reste nutritif, non procréatif. D'autres informatrices encore opposent les *hayawânât il-minawî*, ou « animaux spermatiques » de l'homme, aux *buwaydât*, ou « œufs » de la femme. Si certaines vont jusqu'à estimer que ceux-ci comme ceux-là contiennent des enfants préformés, véritables homoncules, d'autres, tout en reconnaissant le mélange des deux semences comme la précondition de la gestation, en reviennent à une vieille représentation arabe, tue par bien des ulémas, qui veut que le sperme provienne directement de la moelle épinière masculine, déclenchant la création du fœtus, que le sang de la femme ne fait que renforcer. Or, ces conceptions, de même que les réserves exprimées par les docteurs à l'égard de la procréation médicalement assistée, s'accordent aisément, dans la pratique, avec la croyance que seul Dieu prédestine la grossesse et fixe le sexe de ses créatures (*ibid.* : 67-68), faisant de l'homme, autant que de la femme, l'instrument de sa Volonté. Dans la vision théogénétique, les représentations monogénétique et duogénétique sont, l'une autant que l'autre, parfaitement conciliables avec la prééminence du masculin.



Au cœur du système de parenté arabe s'affirme la volonté impossible de réaliser par l'alliance l'identité qu'exprime la paire frère-frère, lieu de quasi-égalité, en théorie, mais aussi, en pratique, de conflictualité maximale entre hommes. À cette aspiration de fusion dans le masculin s'oppose la distinction des sexes, première, qui, ne pouvant être réduite, est traitée par les hommes sur le mode hiérarchique. De cette incompatibilité naît l'agnatisme. Étendue au genre masculin dans son ensemble et dépassant la distinction des *ansâb*, la recherche de l'identité s'appuie sur la prémisse de l'homologie statutaire des hommes libres. L'expression la plus forte de cette valeur fondatrice est le partage des pouvoirs reproducteurs des femmes sur lesquelles le collectif des agnats, représenté par ses tuteurs, a autorité. Cela se traduit par une double tension : celle opposant les hommes eux-mêmes, entre lesquels le mariage introduit nécessairement des distinctions là même où tout principe de séniorité des germains est absent, et celle que traduit la valence différentielle des sexes. Or le refus persistant, apparent dans les représentations de l'embryogenèse, de l'égalité qu'affirme le verset « il a créé les deux époux, le mâle et la femelle » (Coran 53, 45, cf. aussi 49, 13 et 76, 2)

exclut jusqu'à nouvel ordre la résolution de ces oppositions. La prééminence du masculin, menacée par l'existence même de la distinction de sexe, doit donc constamment être réaffirmée ; omniprésente, certes, elle ne va tout de même pas de soi. Dans la vision agnatique, le féminin, à l'image de Raḥim, signifie une ambivalence irréductible ; imprévisible dans ses fluctuations, il est autant source de vie que de danger : « divine » lorsqu'elle incarne la grâce d'Allah (*raḥma*), la parenté utérine se révèle éminemment menaçante lorsqu'elle prétend exercer ne serait-ce qu'une influence autonome sur la reproduction biologique des hommes ou la détermination de leur *nasab*.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : parenté arabe/*Arab kinship* – genres/*gender relations* – mariage par échange/*exchange marriage* – parenté utérine/*uterine kinship* – procréation médicalement assistée/*new reproductive technologies*.

BIBLIOGRAPHIE

Altorki, Soraya

1980 « Milk-Kinship in Arab Society : An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology* 19 : 233-244.

Antoun, Richard T.

1989 *Muslim Preacher in the Modern World. A Jordanian Case Study*. Princeton, Princeton University Press.

Bonte, Pierre

1994 « Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage "arabe" ? », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS: 371-398.

2000 « L'échange est-il un universel ? », *L'Homme* 154 : 39-66.

Brunschvig, Robert

1958 « De la filiation maternelle en droit musulman », *Studia islamica* 9 : 49-59.

al-Bukhârî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'il (m. 256/870)

s.d. *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî bi ḥâshiyya al-Sindî*. Le Caire, Dâr ahyâ' al-kutub al-'arabiyya, 4 vol. [Traduction française, *Les traditions islamiques*, par O. Houdas & W. Marçais (vol. I & II) et O. Houdas (III & IV). Paris, Imprimerie nationale-E. Leroux, 1903-1914.].

Chouraqui, André

1990 *Le Coran. L'Appel*, traduit et présenté par A. Chouraqui. Paris, Robert Laffont.

Conte, Édouard

1994a « Le pacte, la Parenté et le Prophète : réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *Les complexités de l'alliance. IV. Économie, politique et fondements symboliques*. Paris, Éditions des Archives contemporaines: 143-185.

1994b « Choisir ses parents dans la société arabe : la situation à l'avènement

————— Sur le thème de la parenté arabe, je renvoie notamment aux articles suivants : Jean Cuisenier, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme*, 1962, II (2) : 80-105 ; Jean Cuisenier & André Miquel, « La terminologie arabe de parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle », *L'Homme*, 1965, V (3-4) : 17-59 ; à Joseph Chelhod, « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme*, 1965, V (3-4) : 113-173 ; au numéro spécial de 1987 intitulé « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient », 107 ; ainsi qu'aux articles de Sophie Caratini, « À propos du mariage "arabe". Discours endogame et pratiques exogames : l'exemple des Rgaybat du nord-ouest saharien », *L'Homme*, 1989, 110 : 30-49, et de Laurent S. Barry, « Le "mariage arabe" », *L'Homme*, 1998, 147 : 17-50.

de l'islam », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS : 165-187.

2000 « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'ayatollah Khomeyni », in Jean-Louis Jammard, Emmanuel Terray, Margarita Xanthakou, eds, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 157-181.

Copet-Rougier, Élisabeth

1994 « Le mariage "arabe". Une approche théorique », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche...* : 371-398.

Giladi, Avner

1999 *Infants, Parents and Wet Nurses. Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*. Leiden-Boston-Köln, Brill.

Gloton, Maurice

1981 « Introduction et commentaires », in Ibn 'Aṭa' Allāh, *Traité sur le nom Allāh* [Introduction, traduction et notes par Maurice Gloton], Paris, Les Deux Océans : 22-76.

Goldziher, Ignaz

1889 *Muhammedanische Studien*. Halle an der Salle, M. Niemeyer, 2 vol.

Granqvist, Hilma

1931-1935 *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, 2 vol.

Henninger, Josef

1943 *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*. Leiden, Brill.

Héritier, Françoise

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

Héritier-Augé, Françoise

1981 *L'Exercice de la parenté*. Paris, Le Seuil-Gallimard.

1994 « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche...* : 149-164.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad al-Shaybānī (m. 241/855)

1948-1975 *Musnad*. Le Caire, Dār al-ma'ārif, 16 vol.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān (m. 808/1430)

s. d. *Muqaddima Ibn Khaldūn*. Beyrouth, Dār ahyā' al-turāth al-'arabī.

Ibn Manzūr, Muḥammad... (m. 711/1311)

s. d. *Lisān al-'arab*. Le Caire, Dār al-ma'ārif, 6 vol.

Inhorn, Marcia C.

1994 *Quest for Conception. Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Jam'iyya al-'ulūm al-ṭibbiyya al-islamiyya

1995/1415 *Qadāyā ṭibbiyya mu'āsira fi ḍu' al-sharī'a al-islamiyya*. Amman, Dār al-bashīr.

Kazimirski Biberstein, A. de

s.d. *Dictionnaire arabe-français*. Beyrouth, Librairie du Liban, 2 vol. [Fac-similé de l'édition de 1860, Paris, Maisonneuve.]

Lane, Edward W.

1863-1893 *An Arabic-English Lexicon*. London and Edinburgh, Williams & Norgate.

Linant de Bellefonds, Y.

1965 *Traité de droit comparé musulman comparé*. II. *Le mariage. La dissolution du mariage*. Paris-La Haye, Mouton.

Mâlik ibn Anas (m. 179/795)

s.d. *Al-Muwattā'*. Le Caire, Maṭba'a Dār ahyā' al-kutub al-'arabiyya.

- Masson, Denise
1980 *Le Coran : essai d'interprétation*.
Texte arabe et trad. franç. par D. Masson.
Beyrouth, Dâr al-kitâb al-lubnânî.
- Millot, Louis & François-Paul Louis
1987 *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2^e éd. Paris, Sirey,
- Musallam, B. F.
1983 *Sex and Society in Islam. Birth Control before the Nineteenth Century*.
Cambridge, Cambridge University Press.
- Muslim, Abû al-Ḥusayn (Muslim) ibn al-Hajjâj (m. 261/875)
s.d. *Ṣaḥîḥ Muslim* [= *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*].
Le Caire, Maṭba'a Dâr ahyâ' al-kutub al-'arabiyya.
- al-Najâr, 'Abd Allâh Mabrûk
1999 « Mawqîf al-islâm min bank laban al-umahât », in A. Giladi, *Infants, Parents and Wet Nurses. Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*.
Leiden-Boston-Köln, Brill : 143-157.
[Reproduit de la *Majallat al-âzhar*, 1986, 59 : 447-455.]
- al-Nawawî, Muhyî al-Dîn Abû Zakayâ ibn Sharaf (m. 676/1297)
1989 *Riyâḍ al-ṣâlihîn - Les Jardins de la piété*. Original arabe et traduction française de D. Penot et de J.-J. Thibon.
Lyon, Éditions Alif, vol. 1.
- Nicolson, Reynold A.
1994 « The Perfect Man », in *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond, Curzon Press : 77-148. [1^{re} éd. Cambridge, Cambridge University Press, 1921.]
- Peters, Emrys L.
1990 *The Bedouin of Cyrenaica. Studies in Personal and Corporate Power*. Edited by J. Goody & E. Marx. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sholkamy, Hania M.
1999 « Procreation in Islam. A Reading from Egypt of People and Texts », in P. Loizos et P. Heady, eds, *Conceiving Persons. Ethnographies of Procreation, Fertility and Growth*. London-New Brunswick, The Althone Press : 139-159.
- Smith, William R.
1885 *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge, Cambridge University Press.
1914 *Lectures on the Religion of the Semites*.
Cambridge, Cambridge University Press. [1^{re} éd. 1889.]
- Tapper, Nancy
1981 « Direct Exchange and Brideprice : Alternative Forms in a Complex Marriage System », *Man*, n.s. 16 : 387-407.
1991 *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*.
Cambridge, Cambridge University Press.
- Wellhausen, Julius
1893 « Die Ehe bei den Arabern », *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen* 11 : 431-481.

Édouard Conte, *Mariages arabes. La part du féminin*. — La parenté arabe, loin de se structurer exclusivement autour de sa manifestation la plus emblématique qu'est le mariage entre enfants de frères relève d'une dynamique historiquement complexe de contrôle des apports féminins dans les domaines de la constitution du lien d'alliance, de la symbolique des genres et de la biologie. Dans cette perspective, les représentations arabes de la filiation, savantes comme populaires, concourent à préserver l'illusion d'une prééminence universelle de l'agnatisme dans le cadre d'un exercice cognatique de la parenté. Or, ce biais, partie intégrante de la pratique sociale dont le modèle agnatique veut rendre compte, tend à gommer l'asymétrie des rapports de genre, traitée ici à travers l'analyse de faits a priori aussi disparates que la mariage dit par échange, les représentations métaphoriques de la Parenté matricielle et, plus prosaïquement, la réglementation contemporaine, au Proche-Orient arabe, des techniques de procréation médicalement assistée. Ces phénomènes illustrent tous la manière dont la parenté utérine, bien que « voilée », déstabilise en permanence les représentations agnatiques qu'hommes et femmes arabes partagent à un large degré, sans pour autant compromettre la prééminence culturelle et structurelle du masculin.

Édouard Conte, *Arab Marriages. The Female Element*. — Arab kinship cannot be reduced to its most noted feature, namely marriage between the children of brothers. Account must also be taken, in historical perspective, of the manifold ways in which female influence over marriage practices, gender symbolism and biological mechanisms has been contained. Both Arab folk and learned conceptions of descent stress the pre-eminence of agnation in what is in effect a cognatic system. This bias, which is part and parcel of the social practice the agnatic model purports to account for, tends to obliterate the asymmetry of gender relations. This theme is here addressed by discussing phenomena at first view as disparate as « exchange marriage », the metaphoric representation of uterine kinship (*rahim*) and the regulation of new reproductive technologies in the Arab Near East. Yet, all three reveal the tension through which uterine kinship, « veiled » in discourse, constantly undermines the agnatic conceptions largely shared by Arab men and women, without however negating the cultural and structural centrality of descent from males.