

Manières de prendre femme en Australie

In: L'Homme, 1996, tome 36 n°139. pp. 7-57.

Citer ce document / Cite this document :

Testart Alain. Manières de prendre femme en Australie. In: L'Homme, 1996, tome 36 n°139. pp. 7-57.

doi : 10.3406/hom.1996.370117

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1996_num_36_139_370117

Manières de prendre femme en Australie

Alain TESTART, *Manières de prendre femme en Australie*. — En Australie aborigène, un homme n'obtient une épouse qu'après avoir acquis des droits sur elle. Une fois la question posée par rapport à la problématique classique de l'anthropologie australianiste, le présent article traite systématiquement des différentes manières par lesquelles un homme acquiert de tels droits, entre autres l'établissement d'un lien de dépendance réciproque avec la belle-mère, l'engagement impliqué par la circoncision. Il débouche sur une appréciation critique du rôle de l'échange dans les affaires matrimoniales australiennes.

creative commons



BY:

Persée

L' état¹ matrimonial implique un lien (rapport social) entre ceux qui s'y trouvent. En Australie, d'une façon générale, ce lien matrimonial procède de *liens préalables* qui permettent sa formation, lesquels sont analogues à ceux qui lient entre eux des fiancés mais ils sont beaucoup plus contraignants, importants et divers dans leurs formes que nos simples fiançailles. À travers ces liens, le futur mari (et sa famille) acquiert des droits sur une future épouse (ou sur sa famille).

On sait aussi que pour pouvoir se marier en Australie, il faut respecter les innombrables interdits propres au système de parenté, ce dont l'anthropologie classique a fait une de ses préoccupations majeures. La formation du lien matrimonial australien se situe donc à la rencontre de deux types de droit, de deux ensembles normatifs ou encore de deux sortes de considérations sociologiques :

- il faut que la femme que je souhaite prendre pour épouse appartienne à une catégorie permise ; c'est pour ainsi dire le Droit (dit « objectif », qui en ce sens prend une majuscule) de la tribu (avec son système de parenté) qui définit cette possibilité (non-interdiction de mariage) ;
- mais il faut aussi que j'aie acquis certains droits (analogues aux droits dits

1. J'emploie « état » au sens juridique de notre droit : état civil, état matrimonial, etc.

« subjectifs ») sur cette femme pour que je puisse effectivement en faire mon épouse.

L'objet propre de cet article concerne le second point. Notre intérêt pour les stratégies matrimoniales des groupes ou des individus n'est que périphérique ; après tout, ces stratégies se situent au sein d'un cadre institutionnel qui les précède. C'est ce cadre que nous tentons de reconstituer.

Situation de la question par rapport à l'anthropologie classique

L'anthropologie classique² australienne s'est intéressée presque exclusivement à la question : qui *peut-on* épouser ou qui *doit-on* épouser ? Elle a ainsi spécifié les *catégories* ou *classes*³ possibles, permises ou idéales, de ceux qui pouvaient se marier entre eux. C'est une tout autre question de savoir qui on épouse, pourquoi et comment.

La problématique de l'anthropologie classique concerne la parenté, spécialement la parenté classificatoire. La parenté (toujours au sens classique) peut être définie comme *un système particulier de classification sociale*⁴ : tout système de parenté, en effet, classe les membres de la société en fonction de ses catégories de parenté (dans le système de parenté au sens morganien, ou terminologie, ou vocabulaire de parenté ; cette classification est ego-centrée ; l'organisation sociale, en moitiés, sections, etc., détermine un classement socio-centré). Ce classement peut être comparé à d'autres formes de classements sociaux, comme celui mis en œuvre par les sociétés antiques selon les statuts (libres/esclaves ; citoyens/non-citoyens), celui qui caractérise l'Ancien Régime (selon les trois ordres), etc. : ce serait là l'objet d'une sociologie comparative, mais cette préoccupation est étrangère à l'anthropologie classique. La particularité de la classification de type parental est qu'elle permet de *situer* la filiation et le mariage ; ou bien, disons, *le système de parenté est un système de classification pour lequel la filiation et le mariage sont pertinents*⁵ Il s'ensuit que.

2. C'est-à-dire l'anthropologie qui se développe d'abord, sous l'influence de Morgan, avec le livre marquant de FISON & HOWITT (1880), puis à la suite de RADCLIFFE-BROWN (1930-1931) qui reste pour au moins les deux décennies suivantes le classique par excellence auquel tous les australianistes de l'époque regroupés autour d'*Oceania* se réfèrent. Cette anthropologie classique se perpétue : ainsi SCHEFFLER (1978) est-il tout à fait classique, sinon dans ses méthodes, du moins dans ses thèses essentielles qui sont celles de Radcliffe-Brown. Plus récemment s'est mise en place une anthropologie non classique qui récuse les modèles globaux au profit de l'étude des micro-comportements, du vécu et des sentiments.
3. J'emploie « classe » à la fois au sens de parenté classificatoire et de *classes matrimoniales*, expression courante en anthropologie australienne.
4. Bien que cette définition paraisse plus proche de positions morganiennes, elle vaut également pour l'ensemble de l'anthropologie classique, en particulier pour les partisans de l'extensionnisme, ce que le titre de l'ouvrage de Scheffler 1978, *Australian Kin Classification*, un de ses plus farouches partisans, suffit amplement à montrer. La divergence entre les extensionnistes et les autres provient de l'interprétation différente qu'ils proposent de cette classification, mais l'intérêt des uns et des autres se concentrent sur cette même classification.
5. C'est la définition la plus large que l'on puisse donner de la parenté si l'on doit inclure la parenté de type classificatoire : un Aborigène, en effet, appelle « frère » (au sens classificatoire bien sûr) non seulement B, FBS, etc., mais aussi un grand nombre de gens avec lesquels il ne peut retracer aucun lien généalogique, ni de filiation ni de mariage ; il suffit qu'un de ses « frères » appelle cet individu « frère » pour qu'il l'appelle « frère », ou qu'un de ses « pères » l'appelle « fils », etc. La parenté

quiconque s'intéresse à la parenté (toujours entendue au sens classique) est amené à parler du mariage, mais il n'en parle que du point de vue de son rapport avec les catégories ou classes de parenté. Il ne parle pas du mariage comme institution ; ni des rites de mariage, ni des coutumes qui lui sont afférentes, ni des droits qui s'y attachent. Il ne traite pas non plus de la façon dont se forme ce lien de mariage ; ni de la question de savoir s'il y a un prix de la fiancée, ni de la nature de l'engagement, ni de ses modes de rupture.

La différence entre les questions que pose l'anthropologie classique et celles que l'on peut se poser à propos de la formation du lien de mariage est si évidente que les oppositions (et les typologies) classiques — parenté classificatoire/parenté descriptive, système kariëra/système aranda, échange restreint/échange généralisé, etc. — n'ont visiblement aucun rapport avec les oppositions (et les typologies que l'on pourrait construire) qui paraissent pertinentes pour l'étude de la formation du mariage : avec ou sans *bride price*, en fonction ou non d'un engagement préalable, avec ou non le consentement des époux, etc.

Mariage et système de parenté (classificatoire)

Il semble si évident à tout un chacun que mariage et parenté vont ensemble que le rapport entre les deux n'est pas problématisé. Au risque de paraître paradoxal, je dirai que la question même du rapport entre parenté et mariage n'a pas été posée. Mais ce n'est un paradoxe que si l'on croit que l'anthropologie classique a traité du mariage ; elle ne l'a pas fait, elle n'a pas traité du mariage comme institution, ni des rapports sociaux qui y étaient impliqués, elle n'a traité que de la *possibilité* du mariage. Et pour ne pas avoir traité spécifiquement du mariage, on a pu croire que son rôle, en particulier le rapport qu'il entretient avec la parenté, était le même partout. Or il existe à ce sujet une différence fondamentale entre l'Occident et l'Australie.

Chez nous, le mariage est au fondement de notre parenté : si je déclare que X est « parent » avec moi, c'est que je peux remonter à un mariage qui a fait de celui-ci un parent et parce que *sans* ce mariage il ne serait pas mon parent. C'est encore plus évident pour les parents du côté de ma femme : si je n'avais point épousé cette femme, ils ne seraient pas mes parents. Dira-t-on que cette remarque s'applique surtout aux affins ? Mais ceux qui ne sont que mes affins seront des consanguins pour mes enfants : le mariage crée de la parenté, non seulement de la parenté par affinité, mais aussi de la parenté consanguine. Le mariage *fonde* et domine notre parenté tout entière. Rappelons enfin cette apparence banalité que c'est le mariage et non pas n'importe quelle union sexuelle : notre parenté dépend de l'institution du mariage dans la mesure où elle ne

classificatoire a sa logique propre qui n'est pas celle de la généalogie, mais elle *inclut* la généalogie, en ceci qu'un frère issu des mêmes père et mère sera aussi un « frère » classificatoire. Cette définition, ainsi que toute définition, ne présuppose aucunement l'interprétation que l'on doit donner du phénomène défini ; elle laisse les extensionnistes libres de penser que toute cette logique se construit en vertu d'une extension à partir de liens généalogiques reconnus.

connaît pas les unions dites « illégitimes » et ne reconnaît qu'à contrecœur les filiations naturelles.

En Australie, c'est juste le contraire, du moins tant que l'on considère le système de parenté classificatoire tel qu'il est étudié par l'anthropologie classique. C'est le contraire quant aux deux points que nous évoquions juste avant : 1. qu'un Kariëra épouse ou non telle cousine croisée, il appellera de toute façon « fils » le fils de celle-ci, de même appellera-t-il « petit-fils » le fils de ce dernier, etc. Tout le système est ainsi bâti⁶. Autrement dit, *le mariage n'affecte pas la parenté comme système (classificatoire)*. Le mariage est un phénomène purement individuel⁷ et, comme les individus sont classés, le mariage l'est aussi, il est *situable* dans ce gigantesque système de classement qu'est la parenté classificatoire australienne ; mais il lui est pour ainsi dire étranger ; 2. les interdits dits « de mariage » liés au système de parenté sont en réalité des interdits d'union, quelle qu'elle soit⁸, et les classes dites « matrimoniales », comme elles sont nommées vers le tournant du siècle, seraient mieux dites « classes sexuelles »⁹. En réalité, on le voit, la parenté (toujours au sens classificatoire et comme système) *ne connaît pas* le mariage en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'institution.

Aussi serait-il tout à fait aberrant d'envisager le rapport entre parenté et mariage comme opposant le possible ou l'idéal au réel¹⁰. Il serait également aberrant d'imaginer entre eux tout autre rapport aussi simple, de quelque nature qu'il soit. Ces deux choses que sont l'institution du mariage et le système de parenté sont *hétérogènes, irréductibles* entre elles. Il faut dire sans paradoxe que *le mariage n'est pas (en Australie) un phénomène de parenté* (toujours au sens classificatoire et comme système). D'une part, le système de parenté *n'est pas* un système d'échange matrimonial : il est, nous l'avons vu, indépendant des mariages individuels et il préexiste à ces mariages ; tout au plus peut-on dire qu'il *suppose* ou qu'il *implique* que les mariages respectent certaines règles intrinsèques à sa logique, il *suppose* ou il *implique* certaines formes régulières

6. En mettant de côté les quelques termes qui marquent spécifiquement l'affinité, qui se superposent aux autres et laissent en tout état de cause inchangé l'ensemble du système.

7. Ainsi que le soulignent toutes les études modernes (cf. plus loin). Nous verrons ce que cette formulation a d'imprécis ; mieux vaudrait dire que le mariage est un phénomène *familial* ou, mieux encore, un phénomène *privé*, tandis que le système de parenté, la terminologie et le classement qu'elle implique sont non seulement publics (au sens où ces phénomènes s'étendent en dehors du cercle étroit de la famille), mais encore sont, en Australie, de portée universelle (rappelons qu'il n'y a pas de non-parenté en Australie : tout individu est forcément parent avec tout autre ; seule diffère la façon dont on est parent).

8. Ce qui est bien le sens général de *gamos*, union et non mariage, dans *exo-gamie* ; il en va de même pour le terme « inceste ».

9. Ce qui est le plus proche de la formulation morganienne relative à la parenté australienne : « organisation sur la base du sexe » (d'après les indications données par L. Fison).

10. Ainsi que s'expriment parfois les promoteurs d'une anthropologie non classique de la parenté, lorsque, soulignant qu'ils étudient la façon dont les hommes et les femmes se sont effectivement mariés, ils se prétendent seuls à étudier le réel, les anthropologues classiques n'ayant dans leur esprit étudié que des systèmes, des « modèles », des potentialités, etc. Il faut souligner que les systèmes — que ce soit les systèmes de parenté, les systèmes normatifs, etc. — ont autant de réalité sociologique que les interactions des individus, au même titre que l'État, la monnaie, un système de droit ou un régime économique.

d'union (entre les individus selon leur classe) mais il ne s'y réduit pas¹¹. D'autre part, le mariage en tant qu'institution (avec ses coutumes propres, son droit spécifique, les stratégies matrimoniales qu'elle permet) est pour ainsi dire transcendant au système de parenté. Le seul rapport évident entre eux (cela ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas d'autre) est que le mariage doit respecter le système de parenté (les interdits) mais, soulignons-le, il n'y a rien là de spécifique au mariage : que l'on agisse en fonction de sa classe de parenté, que l'on ait des droits et des devoirs en fonction de cette même classe, que tous — non seulement les hommes, mais aussi les animaux, les esprits-enfants qui ne féconderont que les femmes de la bonne classe — s'inscrivent dans cette classification, c'est là une loi générale qui régit tous les êtres et leurs actions possibles. Ce respect des interdits, cette soumission du mariage au système qui l'encadre est très directement à la racine de l'illusion selon laquelle le mariage serait un phénomène de parenté. Il l'est aussi peu que telle action économique, que tel rite religieux, qui pareillement mettent en jeu des individus en fonction de leur classe de parenté. En Australie, la parenté encadre tout, mais tout n'est pas de la parenté.

Deux niveaux de parenté, deux droits, deux logiques

À côté de la parenté classificatoire étudiée par l'anthropologie classique, il y a un autre niveau de parenté parfaitement reconnu par les Aborigènes. On peut tout d'abord (mais pas seulement) le repérer linguistiquement par :

- des qualificatifs ajoutés aux termes de parenté classificatoire, par exemple, *tualcha* chez les Aranda, qui, ajouté à « père », désigne parmi tous mes pères classificatoires mon géniteur, mon père « vrai » comme traduisent les anthropologues, ou peut-être simplement celui qui m'a nourri ou qui s'est occupé de moi¹², de même ajouté au terme pour « belle-mère », il distingue parmi toutes mes belles-mères classificatoires la mère (génitrice) de ma femme, etc. ;
- une distinction entre la parenté proche et la parenté lointaine ; ce phénomène, documenté au moins pour certaines tribus, se retrouve vraisemblablement partout.

Cet autre niveau est analogue dans sa forme à notre parenté. Il détermine

11. Ce que je dis à la fois contre Morgan et contre une certaine interprétation plate des théories lévi-straussiennes. La théorie morganienne du mariage de groupe repose en effet uniquement sur l'idée d'une correspondance étroite entre parenté et mariage. Le raisonnement de Morgan peut être caricaturé de la façon suivante : si tout un groupe d'hommes appellent « épouses » tout un ensemble de femmes, s'ils font ainsi comme si c'étaient leurs femmes, c'est qu'il a dû exister dans le passé un mariage de groupe. Quant à Lévi-Strauss, il propose une théorie qui fait de l'échange le fondement de la parenté (sinon le fondement même de la société) et il n'assimile pas à strictement parler système de parenté et système d'échange. C'est pourtant cette assimilation abusive qui est implicite dans bien des discussions menées par les anthropologues français, surtout lorsqu'elles le sont en référence au structuralisme. C'est par rapport à cet abus que la proposition selon laquelle la parenté ne se réduit pas aux formes d'échange matrimonial paraîtra à la fois provocatrice et paradoxale. Et pourtant elle est évidente, ce que l'on peut voir du simple fait que l'analyse des terminologies de parenté qui se développe à la suite de Lounsbury, en particulier autour de l'analyse componentielle, se situe largement en dehors de toute considération sur la forme de l'échange.

12. Selon l'interprétation de MYERS (1980 : 198 sq.).

autour d'ego un cercle relativement restreint de parents (en ce deuxième sens) par opposition à ceux qui ne le sont pas (en Australie : ceux qui ne sont pas proches ou ceux qui ne le sont qu'au sens classificatoire). Ce cercle étroit est en général ce que l'on appelle la famille¹³.

Le contraste entre les deux niveaux de parenté peut être schématisé au moyen de la figure 1 : les deux traits, horizontal et vertical, représentent quelques-uns des clivages essentiels d'un système de parenté classificatoire, par exemple un système *kariëra* tel que ses termes se regroupent en quatre quadrants, en conformité avec le système de quatre sections : ces traits s'étendent à l'infini puisque la parenté classificatoire ne connaît pas de limites ; le contour au tracé irrégulier regroupe les parents proches, ego, ses frères, ses oncles, etc. Ce schéma montre mieux qu'un long discours à quel point les principes et la logique propres à chacun des niveaux sont différents. Notons par parenthèse que, contrairement à ce qui se répétait comme une litanie dans la plupart des articles de la belle époque du fonctionnalisme et qui s'écrit encore parfois aujourd'hui, la famille, encore moins la famille dite « nucléaire », sinon (sic) « biologique », *ne saurait être* le fondement de la parenté classificatoire. Pas plus que ne l'est le mariage.

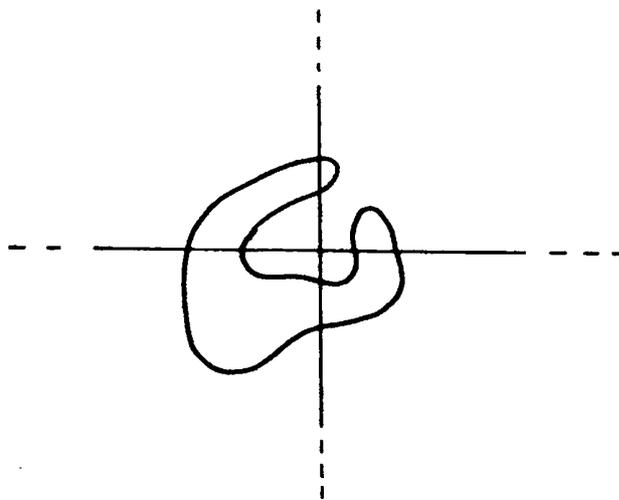


Fig. 1

À côté de la logique de la parenté classificatoire il y a celle de cette parenté étroite qui est toute différente : à ce niveau, le mariage redevient fondateur, et

13. Au sens de : ensemble des parents (au deuxième niveau, bien sûr : au premier, il n'y a rien qui ressemble à une famille, la parenté est universelle), à distinguer absolument de l'autre sens de notre terme « famille » : groupe domestique, d'abord parce que ce groupe est plus restreint que le premier en nombre de parents, ensuite parce que de nombreuses formes de familles entendues en ce second sens (la *familia* romaine, encore notre famille de la fin du Moyen Âge) incluent bien autre chose que des parents : des esclaves, des domestiques, des biens, etc.

la logique de la famille est inséparable de son extension, de sa puissance, appuyée sur des choix matrimoniaux judicieux, des stratégies d'alliance, etc.

À côté du droit lié à la parenté classificatoire (à ses préférences, à ses prescriptions ou à ses interdits ordinairement sanctionnés par la peine de mort en Australie) il existe un droit propre à cette parenté familiale et qui protège les intérêts privés des familles contre ceux des autres : échanges, promesses, dettes, engagements de toutes sortes, normalement (il s'agit bien de normes reconnues comme telles) sanctionnés par la vendetta.

C'est ce second système de droit qui est (pour une part) l'objet de ce texte¹⁴.

Remarque sur les clans

Au terme d'une assez longue controverse qui s'est déroulée dans les années 50 et 60, on peut considérer comme acquis que les clans patrilinéaires australiens : 1) ne doivent pas être confondus (*contra* la vieille théorie de la « horde » patrilocale et patrilinéaire selon Radcliffe-Brown) avec les groupes locaux, appelés aussi bandes, *land-using groups*, qui sont de composition hétérogène et nullement patrilocaux ; 2) sont essentiellement des groupes à vocation religieuse, appelés plus adéquatement *ritual lodge groups* ou encore *land owning groups*, mais seulement en référence au contrôle qu'ils exercent sur la terre du fait du lien rituel et mythique qu'ils ont avec elle. Dire qu'ils sont à vocation religieuse, c'est dire qu'ils ont très peu de rapport avec la parenté : ils en dépendent bien sûr, en raison de leur composition (ce qu'on peut appeler aussi leur mode de recrutement ou d'affiliation) unilinéaire, ils s'inscrivent et se classent tout aussi évidemment au sein de la classification générale de la société en moitiés, semi-moitiés, etc., avec leurs équivalents en termes de parenté, mais c'est tout. Ils dépendent de la parenté (comme presque tout en Australie) mais ils ne la régissent pas. En particulier, ils n'interviennent pas en tant que groupes dans le mariage, ni dans les interdictions (l'exogamie de clan n'étant que la conséquence de l'exogamie de moitié), ni dans les stratégies matrimoniales ; il n'y a rien par exemple en Australie qui ressemble à un système d'échange entre les clans qui seraient autant de *corporate groups*. Nous considérons que ces différents points ont été suffisamment établis par les auteurs des dernières décennies, en particulier par Hiatt (1967 : 471) et dans le résumé synthétique de Shapiro (1979 : 89 *sq.* et *passim*) auquel je me permets de renvoyer le lecteur¹⁵.

On tirerait à peu près la même conclusion négative, mais avec beaucoup de nuances, de l'examen des clans matrilineaires et aussi d'autres types de clans dont la discussion excède largement notre présent propos.

Pour toutes ces raisons il ne sera question ici ni de clans, ni de groupes uni-

14. Qui fait suite à TESTART 1995 b où j'avais laissé de côté le droit matrimonial. Le présent article vient combler cette lacune en partie seulement, puisque, à côté du droit afférent à la formation du lien matrimonial, il restera à étudier le droit relatif à ce lien lui-même.

15. Pour une bibliographie d'ensemble sur la controverse, voir KEEN 1988.

linéaires¹⁶. Comme le souligne Piddington (1970 : 339), le mariage est en Australie une affaire d'individus — j'ajouterai : d'individus et de leurs parents proches, c'est-à-dire d'individus situés dans leurs familles, mais pas dans leurs clans.

Quelques données sur le mariage¹⁷

Le mariage est en général polygynique, avec un nombre de femmes beaucoup plus élevé (vingt n'étant pas exceptionnel) dans le nord que dans le centre.

La différence d'âge entre les époux est très variable selon les types de mariage : nulle ou faible dans le cas des enlèvements entre jeunes, de vingt à trente ans dans le cas des engagements de belle-mère (voir plus loin). Mais elle est toujours *en moyenne* très élevée, au moins pour le premier mariage d'une femme : les hommes ne se marient pas en général avant l'âge de trente ans tandis que les filles sont mariées dès leur puberté (ce qui fait une différence moyenne d'au moins quinze ans au premier mariage).

Comme les maris âgés meurent avant leurs jeunes épouses (quelquefois avant même que la fille promise ait atteint la puberté), les femmes se remarient et on a pu parler d'une polygamie diachronique pour les femmes (tandis qu'elle est synchronique pour les hommes).

Dans le cas très général des filles promises dès leur petite enfance ou avant leur naissance, on dit que le futur mari « a nourri » ou « a élevé » la fille, en rapport avec les cadeaux de toutes sortes, en particulier de nourriture, que le gendre doit à sa belle-mère dès qu'il y a promesse. Le mariage ou simplement la promesse implique donc un lien très particulier entre gendre et belle-mère qu'un tabou très sévère sépare (ils ne peuvent se regarder ni se parler). En fait, ce tabou, dit de façon quelque peu trompeuse « tabou de *la* belle-mère », concerne l'ensemble de la catégorie classificatoire de belle-mère ; de même, les beaux-pères dans leur ensemble ont des droits exorbitants sur tous ceux qui sont par rapport à eux dans la catégorie de gendre. Mais tabou et droits sont dans le cas des beaux-parents « vrais » plus rigoureux ou plus importants encore.

L'Australie aborigène semble relativement tolérante vis-à-vis des aventures extra-conjugales (tant qu'il n'y a pas enlèvement ou fuite de l'épouse, c'est-à-dire tant que le lien du mariage n'est pas rompu), bien qu'il y ait sans aucun doute de fortes variations sur ce sujet¹⁸.

16. Précisons que je tiens ces groupes comme formant un troisième niveau de la parenté, distinct des deux précédents et n'ayant que très peu de rapport avec eux, sinon par le phénomène général de l'emboîtement dans les classes du premier niveau.

17. R. M. & C. H. BERNDT (1964 : 158-178) fournissent le seul exposé d'ensemble un peu détaillé sur cette question. On peut lire encore avec profit le remarquable livre de MALINOWSKI (1913) qui sur bien des points n'est pas dépassé et contient une précieuse compilation critique des vieux auteurs.

18. La meilleure discussion est sans doute celle de FALKENBERG (1981 : 86 *sq.*) : qu'une femme rencontre un amant dans le bush, cela ne prête pas à conséquence ; qu'elle ramène le panier vide parce qu'elle lui fait partager le produit de sa cueillette, cela est déjà plus grave ; c'est, enfin, une tout autre affaire si elle s'enfuit avec lui. Même tolérance apparente dans le sud du Western Desert

Le lien du mariage, tout comme le lien des fiançailles ou celui impliqué par l'engagement de belle-mère, est protégé contre ceux qui tentent de le rompre ou de le détourner à leur profit par la sanction générale de la vendetta ; une femme enlevée ou une promesse non tenue déclenche ou risque de déclencher une action armée, un meurtre ou le recours à la sorcellerie.

Note sur le lévirat

Les limites de cet article ne nous permettent pas de traiter des mariages secondaires : c'est le cas de ceux qui résultent du lévirat, coutume dans laquelle la veuve est tenue d'épouser un frère de son défunt mari. Bien que la plupart des observateurs aient noté l'existence du lévirat qui semble partout présent en Australie, il est rare qu'ils nous fournissent des indications suffisamment précises pour nous permettre d'esquisser les contours juridiques de cette institution. Goodale (1971 : 54) fait exception parce qu'elle indique très clairement que les prétentions du frère du mari défunt ne sont valides que si *ce précédent mariage a été formé* ; ainsi une fille promise en mariage à un homme ne peut être réclamée par un des frères de cet homme s'il est mort avant d'avoir eu le temps de conclure ce mariage. Le mariage par lévirat a lieu — comme les autres formes de mariage que nous examinerons dans la section suivante — en vertu d'une *obligation* préalable ; c'est bien un mariage secondaire en ce sens que cette obligation dépend elle-même d'un précédent lien de mariage. Précisons qu'à notre sens ni la polygynie sororale ni la polygamie en général n'implique de mariage secondaire : deux sœurs sont données en même temps au même homme, la formation du lien de mariage avec la cadette ne dépend pas du mariage avec l'aînée.

Bien que nous ne traitons ici que des mariages principaux, il faut se souvenir que le remariage des veuves est non seulement un phénomène extrêmement important et courant dans une société où les jeunes filles épousent des vieillards, mais encore que la plupart des données sont inversées lors de ces mariages secondaires. S'ils ne veulent pas rester trop longtemps célibataires, à défaut de trouver des jeunes femmes accaparées par les vieux, les jeunes gens épousent des vieilles, forcément des veuves ; tandis que les jeunes filles sont ardemment recherchées, celles qui sont âgées n'ont que peu de valeur aux yeux des hommes, ayant peu d'attrait sexuel, ayant passé l'âge d'enfanter, étant moins résistantes et économiquement inutiles, à ce point que les Walbiri déclarent à Meggitt (1962 : 26) que le lévirat n'est qu'un mauvais tour que l'on

où les relations entre jeunes non mariés sont libres et se poursuivent après le mariage (R. M. & C. H. BERNDT 1942-1945 : 273 *sq.*). Mais la même tolérance ne semble pas se retrouver dans certaines tribus du sud-est, du moins si l'on en croit les auteurs anciens. Dans le nord-est de la Terre d'Arnhem, l'adultère donne lieu à des querelles publiques, avec beaucoup d'insultes et de menaces, mais, selon WARNER (1931 : 466-468), le public est là pour empêcher que cela ne dégénère et il n'y aura en général ni morts ni blessés. C'est là un sujet sur lequel il est bien difficile de faire le partage entre ce qui relève de la vie sociale aborigène passée et de celle observable aujourd'hui influencée par les idées missionnaires et bouleversée par le contact : la réduction de la différence d'âge, la diminution des fiançailles d'enfants, tout cela n'a pas manqué d'influer sur la morale sexuelle.

joue aux jeunes. Pour ces raisons et à cause de leur âge qui partout en Australie est le facteur clef de l'autorité, ces veuves semblent jouir d'une certaine liberté en matière de choix matrimonial. Toutes ces stratégies matrimoniales de substitution, enfin, donnent lieu à des coutumes inhabituelles comme celle de l'échange de mères signalée par Hart & Pilling (1960) chez les Tiwi.

I. MARIAGES QUI RÉSULTENT D'UN LIEN PRÉALABLE

Nous avons regroupé dans cette section tous les cas où le lien matrimonial résulte *d'autres* liens contractés *au préalable*, non entre les futurs époux comme dans des fiançailles, mais entre l'un de ces époux, l'homme, *et certains parents de la génération antérieure*. Ces liens paraissent être de trois ou peut-être quatre types différents, mais deux sont visiblement les plus importants et vont nous retenir plus longtemps.

1. Le lien entre belle-mère et gendre

Remarque préalable

Nous avons déjà mentionné que le tabou dit de *la* belle-mère valait en réalité pour toute une classe de parentes du seul fait qu'elles sont dans un certain rapport de parenté vis-à-vis de celui qui observe le tabou, sans pour autant qu'elles lui aient donné ou promis une épouse. Par exemple, un homme aranda voyant venir sur un chemin une femme, fût-elle une toute petite fille, de la catégorie *mura* (qui inclut la MMBDD, l'épouse potentielle classique en système aranda), plongera dans les buissons pour éviter sa vue. De même, les droits des beaux-pères valent-ils pour toute une classe de parents : chez les Aranda, n'importe lequel de ces beaux-pères ou des fils de sœurs (qui sont tout aussi bien des beaux-pères possibles en système aranda) peut s'approprier sans mot dire le gibier d'un de leurs gendres. Ces comportements et ses droits sont *inscrits* dans la parenté classificatoire et *déterminés* par elle *indépendamment de tout mariage*¹⁹. En ce qui concerne la « vraie » mère de l'épouse, la *mura tualcha*, ou son « vrai » père, ces comportements et ces droits sont encore renforcés²⁰. Il est donc nécessaire, du strict point de vue de l'analyse de la parenté, de distinguer entre le lien avec la belle-mère comme classe et le lien avec la belle-mère comme mère d'épouse. On aurait tort de croire que la différence entre

19. Nous retrouvons ici cette propriété que nous signalions en introduction selon laquelle le système de parenté classificatoire (par rapport à ce qu'on appelle généralement les « attitudes ») est indépendant du mariage.

20. Par exemple, chez les Aranda, lors du rite consistant à jeter en l'air plusieurs fois le futur circoncis, c'est apparemment seul le « vrai » beau-père qui frappe le garçon en lui reprochant de ne pas lui donner assez à manger (SPENCER & GILLEN 1927 : 177). Mais, d'une façon générale, Spencer et Gillen, fermes partisans de Morgan et du mariage de groupe, n'insistent pas trop sur l'écart entre parenté classificatoire et parenté « vraie ». Cette différence comportementale est mieux documentée par MEGGITT (1962 : 151-153), par exemple, à propos des Walbiri.

ces deux liens soit purement quantitative, quant à la force des interdits ou quant au nombre de personnes impliquées.

Ce sont en effet deux liens de nature, à la fois juridique et sociale, complètement différents. Le premier, en tant qu'il est un lien de parenté (au sens de *kinship* et non *affinity*), est donné, prédéterminé, et ce n'est pas trop dire qu'il est inscrit de toute éternité dans le système — car la fille qui va naître de tel homme, pourvu qu'il soit de la classe des MMB, est dès avant sa naissance une belle-mère classificatoire, ce qu'elle restera quoi qu'il arrive. Le second lien n'est pas donné. Le premier est indépendant des actions humaines ; le second en résulte, et c'est seulement en ce qui le concerne que joue une certaine liberté.

Il s'ensuit également que le premier, étant donné, n'a pas à être formé. Le second doit l'être et il faut distinguer l'analyse du lien et l'analyse de sa formation.

Le rite de formation : histoire et ethnographie

La coutume par laquelle nous commençons cette revue a été décrite pour la première fois par Spencer et Gillen en 1899 (pp. 558-560) : une toute petite fille est mise en présence d'un tout petit garçon, avec leurs mères respectives ; on les enduit d'ocre rouge : la fille est à partir de ce moment la belle-mère *tualcha* (vraie) du garçon, ce qui veut dire que ses filles seront ses épouses. Spencer et Gillen disaient aussi que c'était là la façon la plus fréquente de se procurer une épouse chez les Aranda. Cette description n'a apparemment pas intéressé les anthropologues ni les commentateurs puisqu'on n'en trouve nulle mention dans les travaux théoriques ; aucune ethnographie nouvelle ne vient la corroborer. C'est seulement en 1957 que Chaseling (1957 : 64-66), un missionnaire, mentionne un rite analogue dans le nord-est de la Terre d'Arnhem. Puis, Goodale (1962, 1971 : 50 *sq.*) décrira le phénomène chez les Tiwi et en montrera toute l'importance ; Shapiro (1970 : 62-63, 1979 : 101-113, 1981 : 47 *sq.*), enfin, le retrouvera dans le nord-est de la Terre d'Arnhem et fera de ce qu'il appelle « mother-in-law bestowal » (l'octroi de la belle-mère) une des clefs de ses interprétations. Nous appellerons ces petits rites : rites d'engagement de la belle-mère ou, pour traduire littéralement une des expressions de Terre d'Arnhem, rites *qui font* la belle-mère.

Soulignons que ni Hart ni Pilling, dont le premier avait travaillé chez les Tiwi dans les années trente, et dont le livre est presque entièrement consacré au mariage, n'avaient perçu le phénomène ; pas plus que Warner, travaillant vers la même époque en Terre d'Arnhem. C'est donc une coutume qui a largement échappé à l'attention des observateurs (et qu'il est apparemment trop tard pour décrire de visu, ni Goodale ni Shapiro n'ayant pu assister au rite) et dont il y a tout lieu de croire qu'elle n'était pas confinée aux quelques régions que nous venons de mentionner — même si l'idée quelquefois avancée par Shapiro selon laquelle elle était universelle en Australie nous paraît exagérée.

Le rite de formation : aspects symboliques

Je commencerai par le rite tiwi qui me semble le plus éloquent. Il se situe juste après la semaine de réclusion de la jeune fille dans le bush lors de ses premières règles, quand, nous dit Goodale (1971 : 50), a cessé le flux menstruel ; le rite semble même faire partie des rites de puberté (« *muringaleta rituals* ») dans la présentation qu'en fait Goodale. La jeune fille est conduite, par les femmes qui s'occupaient d'elles pendant sa réclusion, vers un autre camp où l'attendent son père et d'autres hommes, parmi lesquels son futur gendre (ainsi que son futur mari, ce qui ne nous concerne pas pour le moment). Pendant qu'elle dort ou fait semblant de dormir, son père place une lance cérémonielle entre ses jambes et la présente au futur gendre qui l'appelle « épouse » et l'étreint comme si c'en était une. L'homme et la jeune fille sont désormais liés comme gendre et belle-mère.

Le symbolisme d'un tel rituel, si simple et bref soit-il, est évident. La lance sort des cuisses de la jeune fille *comme sortira sa future fille* et est remise au gendre comme lui sera remise cette future fille. Mais la lance est aussi une allusion au sang (qu'elle est susceptible de faire couler) ; de plus, l'événement se passe juste après le premier sang de la fille. Aussi la lance sort-elle des cuisses de la fille pubère *comme vient de sortir le sang menstruel* et le gendre la reçoit-il comme s'il recevait son sang. Le lien qui s'est formé durant ce rite est clairement un lien de sang, analogue à ce que l'on a décrit ailleurs dans le monde sous le terme de « pacte de sang », où des hommes partagent leur sang et deviennent comme « frères » entre eux, lien de parenté — ou plutôt de consanguinité — « artificiel », comme disent parfois les anthropologues ; ici, un homme et une femme partagent un même sang et deviennent entre eux gendre et belle-mère, lien d'affinité également et proprement « artificiel », c'est-à-dire, au premier sens du terme, qui est le produit de l'art des hommes et non de la nature.

Peut-être une telle intimité sexuelle entre le gendre et la belle-mère étonne-t-elle, sinon choque-t-elle, connaissant le tabou très fort qui les sépare. On se demande même pour l'Australie si le rapport sexuel avec une belle-mère ne constituerait pas une offense plus grave encore que s'il avait lieu avec une sœur ou une mère. Que l'établissement de la relation particulière entre la belle-mère « vraie » et le gendre se fasse *au prix et au moyen* d'une violation d'interdit, c'est ce qui paraît clair. Ce l'est d'autant plus que l'on sait (*ibid.* : 50) qu'une jeune fille au moment de ses règles doit observer de nombreux tabous *dont celui de ne pas enjamber* des lances ou de marcher dessus ; elles deviendraient inutilisables car, selon une croyance répandue dans le monde, elles n'iraient plus en ligne droite ; et c'est précisément une lance que le père met entre les jambes de la fille, comme si, par cette surcharge symbolique, on voulait marquer que l'on se situait dans le registre de la transgression. C'est pour ainsi dire le prix (symbolique) à payer pour *lier une femme en tant que belle-mère*.

Enfin, je voudrais suggérer que ce lien de sang ainsi créé entre le gendre et

la belle-mère peut-être vu comme la raison (symbolique) du tabou qui les sépare²¹. On sait en effet qu'un lien de sang, une fois établi entre deux personnes, prohibe d'autres rapports entre ces mêmes personnes : ce phénomène également très répandu dans le monde est illustré par certaines coutumes australiennes, comme celle qui rend tabous entre eux des hommes dont l'un a donné son sang à boire à l'autre ou celle qui empêche un meurtrier de toucher le corps de sa victime (Spencer & Gillen 1899 : 461-462, 492 ; commentaire général in Testart 1991 : 26 *sq.*). Il est vrai que cette explication ne rend compte du tabou de la belle-mère que lorsque et si il y a eu un rite tel que celui présent chez les Tiwi. C'est bien précisément une des questions qui se posent : se pourrait-il, sans supposer que ces rituels d'engagement de la belle-mère soient présents partout en Australie, qu'il y ait, ou plutôt qu'il y ait eu, très généralement des rites différents mais au contenu symbolique analogue ? C'est probablement le cas du rôle de la belle-mère dans les rituels de circoncision, dont nous parlerons plus loin²².

Le rite aranda, dont le symbolisme paraît moins riche que celui des Tiwi, véhicule néanmoins la même signification : les partenaires sont enduits en public de graisse et d'ocre rouge, cette dernière substance symbolisant explicitement le sang dans toute l'Australie, mais plus spécialement le sang féminin chez les Aranda où les dépôts d'ocre rouge sont mythiquement expliqués par la menstruation excessive de certaines femmes du Temps du Rêve. Spencer et Gillen indiquent que le rite se déroule en public, en présence de nombreuses femmes et sur l'*erlukwirra*, l'endroit spécialement réservé aux femmes dans le camp, là où ne vont pas les hommes, là où elles accouchent et se retirent lors de leurs menstrues (Spencer & Gillen 1927 : 501 *sq.*). Ce sont d'ailleurs les mères respectives du garçon et de la fille qui accomplissent la cérémonie : chacune prend l'enfant de l'autre et l'enduit d'ocre²³.

Le rite du nord-est de la Terre d'Arnhem est quelque peu différent. La cérémonie est publique (nous ne savons pas en quel genre d'endroit) mais c'est le père qui tient la fille et qui appelle le futur gendre. Ce dernier s'assied alors

21. À noter à ce propos le discours que les Gunwinggu tiennent sur la relation entre gendre et belle-mère : « Personne ne peut la frapper en la présence de son gendre — *il ne peut pas supporter la vue de son sang*, s'ils la frappent, il entre en fureur et les met en pièces... » (BERNDT 1970 : 96 ; mes italiques).
22. Je souhaite présenter cette hypothèse avec toute la prudence nécessaire, sachant bien ce qu'elle comporte d'inconnues et suppose d'explications complémentaires. Il faut en particulier expliquer pourquoi le tabou concerne la classe parentale des belles-mères et non la seule belle-mère « vraie » rituellement liée. Je pense qu'il faut ici supposer que la pensée symbolique raisonne selon une logique universelle (conformément à mes analyses dans TESTART 1991) pour établir des liaisons (évitement, etc.) entre des objets ou des êtres, mais qu'elle définit ces êtres ou ces objets de façon éminemment variable selon les cultures. Ainsi en Australie, en conformité avec l'aspect classificatoire qui prédomine dans tous les aspects de la culture, elle raisonne sur des classes et ce qui vaut pour un individu vaut également pour sa classe. C'est une autre manière de dire que la classification (celle de la parenté classificatoire, mais pas seulement) informe tout le reste.
23. Une analyse plus poussée devrait tenir compte de ce que l'on coupe à ce moment une mèche de cheveux de la fille pour la remettre au garçon, un des devoirs essentiels de la belle-mère étant de fournir son gendre en cheveux pour la fabrication des ceintures. Sur le symbolisme très riche des cheveux chez les Aranda et leur rapport avec le sang, je me contenterai de renvoyer à une analyse précédente (TESTART 1993a : 50-53).

face à la fille, retire un peu de graisse (sébum) sur le côté de son nez avec son pouce qu'il applique sur l'abdomen de la fille, un peu au-dessus du nombril, puis, il le fait descendre jusqu'au nombril. Le geste peut être répété mais une seule fois suffit à lier ensemble les deux partenaires en tant que belle-mère et gendre. Nous sommes parfaitement d'accord avec l'analyse de Shapiro (1981 : 48) qui y voit une métaphore de l'acte sexuel : le pouce ou le nez pour le pénis, le sébum pour la semence, le nombril pour le vagin. Plus encore que dans les autres cas, la valeur transgressive du rite est flagrante. La différence essentielle vient de ce que, dans les deux cas précédents, c'était le sang, *substance féminine*, qui liait les partenaires, tandis que dans le cas présent, c'est une *substance masculine*. Mais cette inversion est congruente avec d'autres : chez les Aranda, les acteurs sont tous féminins, en Terre d'Arnhem, tous masculins ; chez les Tiwi, une chose (la lance) va de la femme vers l'homme, en Terre d'Arnhem, une chose (le sébum) va de l'homme vers la femme. L'ensemble du contexte change, et la substance change²⁴.

Thomson (1972 : 6-7), enfin, décrit pour les Ompela et autres tribus du nord du Queensland un rite qui s'appelle indifféremment « faire le gendre » ou « faire la belle-mère », lequel peut se dérouler avant même que celle-ci ait une fille. Encore une fois, c'est un rite public qui a lieu à la lisière du campement, visible par tous. Mais l'analyse de son symbolisme est moins évident que dans les cas précédents et nous entraînerait dans de trop longues considérations : la belle-mère pose un *dilly bag* sur le front du gendre et le laisse pendre derrière lui. Relevons seulement que le beau-père pose également une chose, son propulseur, sur la tête du gendre et que la mère de la belle-mère le décore de bandes d'ocre rouge. Notons enfin, en rapport avec l'hypothèse que nous avançons plus haut, que lorsque ce rite n'a pas été accompli (si un homme hérite de la veuve de son frère, par exemple) le tabou de la belle-mère n'a pas à être observé (*ibid.* : 7). Thomson signale enfin qu'il existe un rite de levée du tabou de la belle-mère (tout comme dans d'autres régions d'Australie), ce qui tend encore à montrer que ce tabou est déterminé non par la parenté, ni par les liens d'affinité en tant que tels, mais bien par le rituel.

Nature juridique et sociale du lien

Le rite que nous avons décrit sert à former le lien entre un homme et une femme en position respective de gendre et de belle-mère, non pas celui entre cet homme et les filles (futures) de celle-ci, lesquelles seront les (futures) épouses de celui-ci (Goodale est explicite sur ce point, d'ailleurs évident en fonction de tout le reste).

24. Il serait trop long dans le cadre de cet article de faire valoir que le symbolisme de la semence masculine est peut-être plus développé dans l'est de la Terre d'Arnhem qu'ailleurs et qu'il tend, au moins dans certains contextes mythiques ou rituels, à se substituer au sang (voir toutefois TESTART 1991 : 249-250). Remarque de détail : le sébum, qui nous paraît un liquide bien anodin, est également utilisé par les Aranda dans la très célèbre sorcellerie *kurdaitcha* et est introduit dans la blessure de celui dont on souhaite la mort (SPENCER & GILLEN 1899 : 481).

Ce lien est contracté pour la vie entière et ne prend fin qu'à la mort d'un des partenaires. En d'autres termes, il ne peut être dissous par la seule volonté d'un partenaire (et sans doute pas non plus des deux²⁵). Mais, en cas de défaillance d'un des deux partenaires, il peut être rompu : si la belle-mère est stérile ; si le gendre ne s'acquitte pas de ses livraisons régulières de viande, et dans ce cas, le seul peut-être où elle ait une autonomie, c'est la belle-mère qui rompt le lien (Goodale 1971 : 54, 56). Que le gendre ne prenne pas pour épouses les filles de la belle-mère, cela n'est pas une faute et n'autorise donc pas la rupture du lien : le gendre a un droit sur ces femmes, non une obligation, et il pourra transférer ce droit à d'autres ou simplement y renoncer.

Les droits qu'implique un tel lien ont en partie ce que l'on pourrait appeler — par analogie avec notre droit — un caractère patrimonial, puisque l'on sait que le gendre au moins peut les transmettre. Mais ils ne sont pas transmissibles aux descendants pas plus que les droits de l'homme ne sont automatiquement transmissibles à ses frères pour cause de décès (nous avons déjà noté à propos du lévirat que chez les Tiwi le droit du frère restant vivant dépend du mariage et non pas de l'engagement de la belle-mère). Même si les droits ont un caractère patrimonial, le lien n'en a pas, il ne peut être transmis et la personne n'en dispose pas : l'homme qui renonce à une épouse pour la donner à un autre conserve ses droits et obligations et reste toujours lié à la belle-mère. C'est par excellence un lien personnel.

Ce lien est réciproque. De la belle-mère, le gendre attend des épouses (et aussi des cheveux pour faire des ceintures chez les Aranda) ; du gendre, la belle-mère attend des cadeaux, surtout du gibier, mais également, au moins dans certaines tribus une assistance en cas de vendetta. Belle-mère et gendre se désignent d'ailleurs souvent par un terme de parenté auto-réciproque²⁶.

Ce lien porte sur des choses incertaines. On ne sait pas si la belle-mère aura des filles, encore moins sait-on si elle en aura avant le décès de son gendre (notoirement plus âgé chez les Tiwi) qui devra attendre près d'une trentaine d'années son épouse si le rite de la belle-mère est pratiqué sur une toute petite fille. On ne sait pas non plus combien de temps le gendre fournira la belle-mère en viande.

Ce lien porte également sur des biens en quantité illimitée²⁷. Précisons que ce sont toutes les filles de la belle-mère que le gendre sera en droit de réclamer (Goodale 1971 : 52 ; Shapiro 1981 : 49). De même, la belle-mère peut, à partir

25. À noter toutefois cette cérémonie de levée du tabou entre beaux-parents chez les Ompela (voir ci-dessus).

26. Sur ce phénomène très répandu en Australie, que j'ai appelé « auto-réciprocité affinale », je renvoie à mon livre sur la parenté (TESTART 1996). Rappelons qu'un terme auto-réciproque est un terme tel que, utilisé par X pour appeler Y, le même terme est utilisé par Y pour appeler X.

27. Pour reprendre les termes de GOODALE (1971 : 52) : « Il [le gendre] doit satisfaire à toutes ses exigences [la belle-mère] en services ou en biens, lesquels incluent aujourd'hui des vêtements, du tabac, de l'argent, etc. S'il est assez chanceux pour avoir une belle-mère qui lui donne deux ou plusieurs épouses, ses paiements n'augmentent pas pour la simple raison qu'il n'y a au départ aucune limite à ce qu'il doit faire pour son *ambrinua* (belle-mère) en contrepartie d'une seule fille » (mes italiques).

de la conclusion du rite, et indépendamment du fait qu'elle lui a fourni une ou plusieurs filles à marier, ou ne lui en a fourni aucune, réclamer au gendre à peu près n'importe quoi, mais surtout de la nourriture, ce qui venant de la part d'un homme consiste essentiellement en produits de chasse²⁸.

Étant donné l'assimilation très courante que fait la pensée primitive entre consommation sexuelle et consommation alimentaire, on peut considérer que les biens fournis par chacun des partenaires sont équivalents. Rien ne paraît alors plus simple que de concevoir le rapport réciproque entre gendre et belle-mère comme un simple rapport d'échange : Warner (1958 : 108), par exemple, exprime cette idée au moyen d'un schéma, souvent reproduit, où deux flèches de sens inverses proviennent des deux protagonistes, l'un fournissant de la viande, l'autre fournissant une épouse. Une telle façon de traduire les choses n'est pas complètement fautive : globalement il est vrai que le gendre donne des produits *contre* une épouse ; la réciprocité, le contre-don pourrait-on dire, l'octroi *en retour* d'une épouse est bien la cause du lien qui unit gendre et belle-mère (à tel point que lorsque la belle-mère est stérile le lien est rompu). Mais se contenter de parler d'échange dans cette affaire, c'est manquer à saisir la nature du lien social qui unit les protagonistes, c'est commettre une erreur dans l'analyse sociologique.

Un premier point qui devrait inviter à la prudence vient de ce que cet échange ne peut porter que sur des choses incertaines. L'homme ne peut savoir si la dite belle-mère lui donnera des filles, ni combien²⁹. Au cas où elle n'a pas de fille, une des flèches du schéma disparaît et il n'y a plus d'échange : la relation, elle, ne disparaît pas — ce qui pourrait bien déjà être un indice de ce qu'elle ne consiste pas en un échange. L'homme qui fournit de la viande à la belle-mère ne la fournit pas contre une épouse à proprement parler, il la fournit contre *l'espoir* d'une épouse, contre *l'engagement* qu'on lui donnera cette épouse si elle existe. Si l'on doit parler d'échange, c'est moins d'un échange de choses que d'un échange de promesses, d'un échange d'engagements.

28. Autrement dit, il ne peut rien lui refuser. Cette situation n'est pas sans en évoquer d'autres, la relation avunculaire, dont nous reparlerons, mais également les « envies » des femmes enceintes chez nous. Il y aurait à ce propos toute une analyse symbolique à élaborer mais que nous nous bornons à signaler. On sait que l'on ne doit rien refuser à une femme enceinte parce qu'elle en serait marquée, précisément par ce que l'on appelle des « envies » dont Anatole France nous dit qu'elles « se réduisent à un petit nombre de types qu'on peut classer, d'après leur couleur et leur forme, en fraises, en groseilles et framboises, taches de vin et de café ». On sait également que les envies des femmes enceintes portent préférentiellement sur les choses rouges, et que la femme enceinte est comme déjà marquée par le sang (sur l'ensemble de ce sujet, cf. VERDIER 1979 : 49-56). Par ailleurs, Laura MAKARIUS (1974 : 61 et *passim*) a déjà rapproché des comportements semblables par lesquels on ne peut refuser quoi que ce soit à certains personnages, également marqués symboliquement par le sang. C'est ce qu'elle appelle les comportements de non-violence. Le rapport du gendre à la belle-mère nous semble relever du même genre de phénomène, explication que nous verrions comme congrue à l'idée précédemment avancée que le tabou, et plus généralement le lien de gendre à belle-mère, s'origine dans une substance lieuse comme le sang. Notons enfin que le gendre donne essentiellement de la viande à la belle-mère tout comme nous donnons des choses rouges aux femmes enceintes chez nous.

29. La belle-mère ne sait pas plus combien de temps son gendre, bien souvent beaucoup plus âgé, l'entretiendra, mais le problème est moins grave puisque celui-ci aura commencé à lui donner quelque chose bien avant que celle-ci donne naissance à une fille.

Une seconde remarque va dans le même sens : les choses échangées ne sont pas à proportion. Nous l'avons dit, ce que donne le gendre ne dépend pas de savoir si la belle-mère fournit une, deux, ou plusieurs filles. Certes les biens fournis d'un côté comme de l'autre sont, comme nous l'avons dit, symboliquement équivalents, mais ils ne le sont pas économiquement : il n'y a pas d'échange d'équivalents, pour reprendre une expression de l'économie classique. Et parce qu'il n'y a pour ainsi dire pas de rapport entre ce qui provient d'un côté et ce qui provient de l'autre, dans la mesure où on ne les met pas en balance, il est bien difficile de dire que l'on échange une chose *contre* une autre.

Si nous voulons exprimer plus adéquatement la nature de la relation qui lie ces deux personnages, nous dirons que le gendre s'est *engagé* à donner... en réciprocité de *l'engagement* de la belle-mère à donner..., formule qui met l'accent sur le rapport entre les personnes et non sur celui entre les choses. Le flux de biens qui vont et viennent dans un sens et dans l'autre ne sont que le *résultat* de ce lien réciproque qui lie gendre et belle-mère. Si ces flux se contrebalancent, on peut dire que globalement il y aura eu échange, et on peut même considérer qu'il y aura eu échange d'équivalents, mais cet échange n'aura été que la *conséquence* d'un lien qui se situe en amont. Ce lien est *un rapport de dépendance réciproque* et, au moins symboliquement, *symétrique*. Dans un rapport d'échange qui n'est que cela, qu'il s'agisse d'un troc ou de notre échange de marchandises, les échangistes ne sont liés (engagés) que pour le temps et la raison de cet échange. Que l'échange n'ait pas lieu, et il n'y a pas de lien. Qu'il ait eu lieu, et il n'y a plus de lien. Dans l'échange, ce sont les flux de biens qui créent le lien ; dans le cas de la belle-mère et du gendre, c'est le lien qui explique les flux.

À propos de ce lien il nous paraît malheureux de parler de « contrat » — ce que fait Goodale, par exemple. On ne peut d'ailleurs que regretter l'utilisation très laxiste de ce terme dans les sciences sociales, les chercheurs de ces disciplines (autres que juridiques) ayant en effet pris la fâcheuse habitude de parler de contrat à chaque fois qu'il y avait un engagement volontaire entre deux parties. Or le contrat suppose des conditions de liberté qui sont propres à notre type de société mais qui font totalement défaut dans d'autres, en particulier dans le type australien. Pour qu'il y ait contrat il faut d'abord qu'il y ait consentement des deux parties. Dans le cas du rite de la belle-mère, il est évident qu'il n'est pas question du consentement de celle-ci, d'abord parce que tout dans le rite indique son extrême jeunesse (pubère au mieux chez les Tiwi, toute petite chez les Aranda), mais encore et surtout parce que le rite lui fait dans presque tous les cas connus (si l'on excepte les Ompela) jouer un rôle passif : on lui met la lance contre elle, on l'enduit, on l'oint. Encore moins, bien sûr, sera-t-il question du consentement des filles de la belle-mère, mariées ou du moins promises avant d'être nées, avant d'être conçues. Or un contrat ne peut engager que les contractants, non pas une tierce personne, ce que fait le lien gendre/belle-mère qui est en réalité un engagement à trois, ou plus ; c'est un lien

qui oblige d'autres personnes à d'autres liens. Cela suffirait pour montrer que ce n'est pas un contrat, mais tous les autres aspects du lien sont pertinents et il faut les passer brièvement en revue pour souligner que ce lien typiquement australien s'oppose presque point par point à notre contrat. C'est un lien à vie, alors que le contrat ne peut engager que pour une durée déterminée³⁰. Il engage à des choses indéterminées, alors que le contrat ne peut engager qu'à des choses déterminées. Les obligations auxquelles il engage ne sont que partiellement patrimoniales, en tout cas pas transmissibles aux héritiers, tandis que les obligations contractuelles sont patrimoniales et transmissibles pour cause de mort. En fait le rite de la belle-mère engage la personne tout entière et pour toute la durée de sa vie, exactement comme le fait un lien de parenté (ce qu'il est) ; il fait changer d'état — au sens où notre droit parle encore d'« état » matrimonial. Pas plus que le « pacte de sang » avec lequel il a tellement en commun, le rite de la belle-mère n'est un contrat parce qu'il engage *pour la vie* et, pour ainsi dire, à cause du devoir de vengeance, *à la vie, à la mort*. Il se tient tout entier du côté du statut, pour parler comme S. Maine et faire honneur à sa mémoire, lui qui avait tellement insisté sur l'opposition entre contrat et statut.

Une dernière remarque sur le rite. Il se passe apparemment de paroles : même si le gendre est interpellé en Terre d'Arnhem, ce n'est pas par la parole que se fait le lien. Le rite ne consiste pas en une promesse ni en un serment (lequel suppose une parole même si elle ne suffit pas), pas plus qu'il ne s'en accompagne. Ce à quoi chaque partenaire s'engage n'est *pas formulé*, ni par lui ni par personne d'autre. Et si l'on peut parler d'un droit en Australie, ce n'est certainement pas d'un droit formulaire³¹. Enfin, que l'engagement se fasse sans paroles nous semble devoir être rapproché de ce que le serment ne semble pas exister en Australie. *On ne s'y engage pas par des paroles* ainsi que le montrent de nombreuses coutumes : l'absorption commune de sang ou son aspersion rend solidaires les hommes qui partent en vendetta, la simple remise d'une relique force celui à qui on la remet à venger le défunt, etc. Nous aurons à nous souvenir de ce fait lorsque nous examinerons l'idée de « promesse » de mariage. Que l'on se passe de paroles implique aussi que l'on se passe du consentement des partenaires dont on doit dire non « qu'ils s'engagent » mais bien « qu'ils sont engagés », avec ou sans leur consentement, mais en tout cas par la seule force de la substance symbolique. Tout ceci nous semble conforme à ce que nous aimerions appeler *l'esprit* ou peut-être *les principes fondamentaux* de la société australienne : de même que l'on y naît *nécessairement* lié par les cadres fixes et prédéterminés de la parenté classificatoire, de même on y naît *éventuellement* dans d'autres liens plus individuels dans leur nature mais tout aussi contraignants.

30. Rappelons que le mariage n'est pas, du moins en droit français, un contrat, en partie pour cette raison : c'est un contrat-institution et il fait changer d'« état ». Qu'un contrat de mariage *accompagne* le mariage, cela ne fait pas que le mariage *soit* un contrat.

31. Au sens où BENVENISTE (1969, 2 : 118) rend le sens étymologique du terme romain pour droit, *jus*, par « formule » ; ainsi, *jus jurandum*, pour le serment (civil), « formule à formuler ».

2. Le lien entre l'initié et le circonciseur

Définition du lien

À la différence du précédent, ce lien n'a pas besoin d'un rite spécial pour être formé. Il l'est au cours du rite d'initiation qui est obligatoire pour l'ensemble des membres masculins de la tribu. Mais les tribus n'ont pas toutes les mêmes cérémonies d'initiation ; toutes ne pratiquent pas le même type d'opération (circoncision, subincision, scarification, avulsion dentaire, etc.) ; toutes, enfin, ne lui attachent pas forcément une conséquence matrimoniale. Il faut d'abord préciser ces trois points.

Au cours d'une cérémonie d'initiation, plus exactement au moment où a lieu une opération ou une coupure sur le corps de l'initié, plusieurs hommes jouent des rôles rituels parfaitement distincts. Les Aranda, par exemple, au cours de la circoncision, en distinguent au moins trois (pour lesquels il existe des appellations de fonction) : le porteur de bouclier, celui qui étire le prépuce, celui qui tient le couteau et coupe. C'est ce dernier (et seulement celui-ci) que nous appelons le circonciseur.

Dans de nombreuses tribus, l'homme qui joue le rôle de circonciseur au cours de l'initiation d'un garçon est tenu de lui fournir ultérieurement une femme ou du moins de l'aider à en trouver une. D'une façon ou d'une autre, il lui *doit* une femme ; il a une *dette* envers lui, ce terme traduisant exactement selon Elkin (1932a : 196) la notion *kopara* utilisée par les Dieri et autres tribus du Centre matrilineaire ; très souvent il est considéré comme le futur beau-père du garçon. L'idée que le circonciseur est en dette d'une femme vis-à-vis de l'opéré est largement répandue sur le continent puisqu'elle a également été rapportée pour la plupart des tribus du Western Desert ainsi que pour une tribu septentrionale comme les Mara (R. M. & C. H. Berndt 1942-1945, XIII : 177 ; Meggitt 1962 : 266 ; Myers 1986 : 174, 231 ; Tonkinson 1974 : 47, n. 2 ; Shapiro 1981 : 68 ; etc.³²). Mais elle n'est pas universelle en Australie. D'abord, la circoncision n'est pas pratiquée partout. Ensuite, même lorsqu'elle l'est, l'idée que le circonciseur doit une femme peut faire défaut : un auteur comme Shapiro (*ibid.*), qui la connaît bien puisqu'il la documente chez les Mara, dénie expressément qu'elle existe dans le nord-est de la Terre d'Arnhem, le circonciseur y étant choisi, selon lui, pour ses seules capacités techniques. Hiatt (1965 : 62) fait aussi état de circonciseurs professionnels chez les Gidjingali, également en Terre d'Arnhem.

Apparemment, c'est seulement le circonciseur qui doit une femme à l'initié. La plupart des tribus précitées pratiquent aussi la subincision et on pourrait se demander pourquoi le subinciseur n'est pas grevé de la même dette. Sans doute

32. Autres références dans ROHEIM (1970 : 107). Les données aranda sont moins nettes ; ni Spencer et Gillen, ni C. Strehlow ne font état de l'idée que le circonciseur serait en dette, mais celui-ci se trouve la plupart du temps être un affiné (Discussion, in TESTART 1992 : 273-275).

choisit-on pour cette seconde opération celui-là même qui a effectué la circoncision ; il reste néanmoins que l'idée de dette matrimoniale n'est attestée que pour la circoncision et non pour la subincision³³. Plus étrange apparemment est le fait que les très importantes cérémonies *wilyaru* des tribus du Centre matrilineaire, au cours desquelles l'opérateur fait de longues entailles dans le dos de l'initié, ne véhiculent pas l'idée de dette matrimoniale : dans ces tribus, c'est encore à la circoncision (qui a lieu avant le *wilyaru*) que cette idée est attachée. Pourtant, le *wilyaru* peut solder une dette de sang (le meurtrier supposé donne alors un de ses fils à l'offensé pour qu'il lui fasse les entailles *wilyaru* ; Elkin 1932a : 195) exactement comme le fait la circoncision (*ibid.* : 196 ; Meggitt 1962 : 262-263). Je n'ai pas trouvé de données sur le sud-est où l'opération consiste en une avulsion dentaire. Apparemment l'idée est absente chez les Tiwi qui ont un tout autre type de cérémonie et n'ont ni circoncision ni subincision.

Aspects symboliques et juridiques

La raison pour laquelle le circonciseur se trouve engagé ne fait aucun doute : celui qui a fait couler le sang d'un autre est en dette envers lui, tout comme celui qui a tué ou a enlevé une femme. Ces trois éléments sont substituables et c'est pourquoi le circonciseur doit une femme tout comme (selon la même logique) l'enlèvement de femme ou la dette de sang peuvent être soldés par une de ces opérations sanglantes qui ont lieu lors de l'initiation ou par l'épreuve dite de l'« ordalie » par les lances³⁴.

Dans les tribus qui tiennent que l'opérateur doit une femme, celui qui a accepté ce rôle s'est en même temps engagé à donner ultérieurement une épouse à l'opéré. Cet engagement de l'opérateur, qui devient au cours de l'initiation un beau-père (un beau-père désormais lié par le geste de la coupure, même s'il avait été pressenti auparavant), est similaire dans sa nature à l'engagement de belle-mère. Le lien est également réciproque puisque le jeune nouvellement initié devra désormais le fournir en viande³⁵. Ce lien est à vie.

33. ELKIN (1940 : 338) en fait explicitement la remarque. L'explication la plus probable de ce phénomène est que la subincision qui, lorsqu'elle a lieu, se déroule toujours *après* la circoncision, semble n'être qu'une répétition, un redoublement de la circoncision, et qu'elle a beaucoup moins d'importance symboliquement, mythologiquement, etc., que celle-ci, bien qu'elle soit en elle-même une opération terrifiante (TESTART 1992 : 124-126, développant une remarque de R. M. & C. H. BERNDT 1942-1945, XIII : 260).

34. Sur ce sujet, je renvoie à TESTART 1995b où j'ai déjà détaillé les données australiennes qui étayent ces propositions.

35. On remarquera qu'au cours du jet en l'air du garçon, petite cérémonie dont nous avons parlé (*cf. supra*, n. 20) et qui précède celles plus importantes de la circoncision et de la subincision chez les Aranda, c'est le beau-père « vrai », selon Spencer et Gillen, qui frappe le garçon. Cela tend à montrer que le lien était formé *avant* la circoncision, par le rite de la belle-mère décrit comme si important par nos auteurs. Peut-être tient-on là une indication précieuse sur la répartition mutuellement exclusive des deux liens, de belle-mère ou d'opérateur. Cette hypothèse, qui n'est qu'une hypothèse, renverrait dos à dos Shapiro selon lequel le rite de la belle-mère aurait été universel en Australie et ceux qui écrivent comme si l'initiation avait partout et évidemment valeur d'engagement matrimonial. On remarquera au moins que cette hypothèse rend compte de toutes nos données disponibles car, *d'après nos informations, celles des tribus qui utilisent un lien n'utilisent pas l'autre.*

Une différence apparente est que l'opérateur accepte son rôle et donc consent à son engagement ; du moins a-t-il un rôle actif que n'a pas la future belle-mère dans les rites qui l'engagent.

3. Discussion

L'analogie très grande qui existe entre les deux types d'engagement (de la belle-mère, du circonciseur) conduit très directement à se demander quel est leur distribution relative. Tout d'abord, l'un ou l'autre aurait-il (ou aurait-il eu) en Australie valeur universelle ?

Le fait que le circonciseur doive une femme est, nous l'avons noté, fort répandu et on y voit souvent une donnée qui vaudrait pour toute l'Australie. Nous avons déjà indiqué les arguments qui militent contre cette position. Peut-être ne sera-t-il pas inutile de préciser ici un point de méthode. Que le sang versé doive être compensé est une idée fort générale et peut-être présente dans toute l'Australie ; on la rencontre d'ailleurs dans bien d'autres régions du monde. Cette idée fait partie de la symbolique et de l'imaginaire de ces peuples : elle est partie intégrante de leur idéologie. Mais on ne peut jamais déduire les institutions de l'idéologie ; la croyance selon laquelle le sang doit être compensé *ne suffit pas* à assurer qu'il existe une institution qui lui corresponde dans la société qui adhère à cette croyance. Par institution, il faut entendre non pas seulement un sentiment, une croyance, un raisonnement, une *idéologie* en quelque sorte, mais bien un ensemble de pratiques et de comportements — il faudrait, si ce n'était redondant, parler de pratiques et des comportements *institués* — qui sont généralement suivis et qui font que celui qui a versé le sang est d'une certaine façon *contraint* de compenser. L'institution suppose la croyance mais ne s'y réduit pas. Tout au contraire, c'est l'institution qui, sélectionnant au sein de l'idéologie la croyance qui la justifie, la met en valeur et lui donne tout son relief.

Reste à savoir si ce ne serait pas l'autre type d'engagement qui aurait été universel en Australie. On ne peut qu'être impressionné — et Shapiro le fut — par le fait que le rite de la belle-mère ait pu passer si longtemps inaperçu. Si l'on ajoute qu'il est en réalité, à travers le témoignage de Spencer et Gillen, attesté à une date très ancienne et pour une tribu encore fort peu affectée par le contact, on a tout lieu de se demander si l'engagement de la belle-mère n'aurait pas été *partout* en Australie la manière normale de prendre femme. C'est la position que défend intelligemment Shapiro (1970 : 62-63, 1979 : 112) ; toutefois, nous ne saurions le suivre dans ses conclusions extrêmes.

Tout d'abord, l'expression *mother-in-law bestowal* (l'octroi de la belle-mère) nous semble recouvrir deux réalités sociales différentes, ainsi que le montre l'ethnographie de Shapiro (1981 : 47) lui-même : « Jusqu'à très récemment, chez les Miwuyt (est de la Terre d'Arnhem, anciennement appelé Murngin), chaque femme était promise depuis son plus jeune âge à un homme en

tant que belle-mère. L'accord *pouvait être simplement verbal* [...] ou plus formalisé » (mes italiques), le dernier cas correspondant au rite d'engagement de la belle-mère tel que nous en avons discuté jusqu'ici. Or, il nous semble qu'on ne peut mettre ce rite sur le même plan qu'un accord purement « verbal » et nullement « formalisé ». Ce qui manque dans l'accord informel, c'est la publicité donnée à l'acte ; or, on n'aura pas manqué de le remarquer, tous les rites d'engagement de la belle-mère sont des rites *publics*, dont on nous dit par surcroît qu'ils doivent l'être, celui des Aranda par exemple se déroulant sur une des places publiques des femmes. Comment un accord purement verbal et *non public*, comment une simple promesse faite en privé pourrait-elle avoir la même valeur que ce rite connu de tous ? Comment celui qui a reçu une telle promesse pourrait-il faire valoir ses droits ? On ne fait valoir ses droits en Australie, comme en général dans les sociétés sans État, que s'ils sont reconnus par les autres qui, de ce fait, peuvent apporter un soutien à celui qui revendique. En d'autres termes, une simple promesse n'a aucune valeur juridique ni institutionnelle. Il nous semble également qu'elle n'a pas de poids symbolique, mais c'est là un argument que nous ne pouvons étayer dans le cadre de cet article : disons simplement que la parole (ou le consentement exprimé, pour parler comme dans notre droit moderne) ne nous semble pas suffisant pour assurer un lien dans ce type de société. En bref, il est évident que le choix de la belle-mère (comme ailleurs le choix de l'épouse) est un choix important et doit donc être précédé de nombreuses discussions et tractations ; disons que lorsqu'il se réalise dans le rite de la belle-mère, forcément il a été *pressenti* depuis longtemps. Choisir la belle-mère en Australie c'est comme choisir l'épouse ailleurs, et de même que les discussions qui précèdent le mariage *ne sont pas* le mariage (pas plus que les fiançailles), de même, les discussions et les engagements informels qui précèdent le choix de la belle-mère *ne sont pas* le rite d'engagement de la belle-mère. De tout cela il découle que chez les Aborigènes de l'est de la Terre d'Arnhem, comme peut-être chez tous les Aborigènes, chaque femme se voit d'une certaine façon promise en tant que belle-mère, mais il ne découle nullement que cette promesse ait partout été sanctionnée par un rite approprié. L'engagement *ritualisé et institutionnalisé* de la belle-mère ne représente à notre sens qu'une possibilité et n'a nulle valeur universelle.

Shapiro (1979 : 111-112) suggère, à partir d'une critique de l'ethnographie d'Elkin, que le lien qui se crée lors de la circoncision est précédé par un engagement de la belle-mère. La critique est pertinente puisque Elkin, après avoir affirmé que c'est la circoncision qui engage le circonciseur à donner une femme, écrit que le lien avec la belle-mère peut être formé *à tout âge* (et non pas, si l'affirmation première était juste, seulement au moment de la puberté, âge de la circoncision). Shapiro montre bien les contradictions du texte d'Elkin mais il ne nous montre pas que l'engagement lors de la circoncision doit forcément être précédé par celui de la belle-mère. En réalité je pense que toute la discussion est piégée dans une question : quel est le rite *clef*, ou encore, quel est le moment *décisif* qui détermine le mariage ? C'est seulement, en effet, en

fonction d'une telle question que l'on peut se demander si c'est la circoncision ou le rite de la belle-mère qui joue le rôle fondamental. Or, il est beaucoup plus probable que ni l'un ni l'autre ne joue ce rôle ; ce sont seulement deux moments, privilégiés certes, et importants, mais qui s'intègrent comme des possibilités au sein d'une stratégie souple et fluctuante utilisant un ensemble assez divers de moyens.

On peut admettre qu'il y a dans tous les cas des discussions et des négociations longues et complexes concernant le choix de l'épouse. Ajoutons que le choix des hommes n'est pas forcément celui des femmes : Bell (1983 : 218-220, 223-224) a souligné cet écart possible en ce qui concerne les Alyawarra. Par la remise d'un brandon, les femmes rendent *public* leur choix : celle qui le reçoit étant la belle-mère choisie. Par le choix du circonciseur, les hommes rendent *public* leur choix, lequel n'est pas forcément celui des femmes puisque le circonciseur n'est pas obligatoirement le mari de celle qui reçoit le brandon. Cette description donne à penser que l'univers australien, bien que tout y soit annoncé et comme prévu de longue date (au moins une génération avant), n'est pas un univers rigoureusement déterministe — ce à quoi il faudrait ajouter une certaine liberté des intéressés qui ont toujours la possibilité de prendre la fuite (ce dont nous reparlerons). Mais le témoignage de Bell comporte aussi un autre enseignement qui nous paraît beaucoup plus important. Dans le rituel, les hommes et les femmes rendent *public* leur choix. Et ceci nous paraît être la fonction principale des institutions dont nous avons discuté jusqu'ici : en désignant le circonciseur ou dans le rituel de la belle-mère, un choix, une option, une volonté s'exprime, *se fait connaître et reconnaître*. Il ne s'agit pas d'institutions décisives ni fondamentales ; ce ne sont que des moyens, mais certainement parmi les plus forts, d'influer sur l'avenir. Ce sont des moyens auxquels on *peut* recourir, mais tout porte à croire qu'il n'y a là rien d'obligatoire ni de régulier. Seulement des possibilités. Le choix du circonciseur et le rite de la belle-mère ne sont que cela et les peuples, en fonction de leur culture et de leurs traditions, recourent plutôt à l'un ou à l'autre. Dernière remarque sur le témoignage de Bell : il est dit explicitement³⁶ que le choix de la belle-mère est rendu public lors de la circoncision (et seulement à ce moment), ce qui implique qu'il n'y avait pas eu auparavant de rite de belle-mère. Nous avons donc au moins un témoignage explicite qui infirme l'idée que ce rite serait universel en Australie.

36. Chez les Alyawara, « les hommes spéculent à haute voix quant à savoir qui va être choisi [...] la décision ne sera pas connue avant le matin » ; « Vers une heure du matin [...] le brandon est finalement remis à la belle-mère pendant que des sœurs classificatoires de l'initié tiennent une torche pour éclairer le visage de la belle-mère » ; « Chez les Warlpiri, la pénultième nuit de l'initiation pour les femmes est celle pendant laquelle elles rendent public leur choix de la belle-mère [...] [avant] il y a force discussion sur la question de savoir qui va recevoir le brandon » (*ibid.* ; pour les Warlpiri, voir aussi GLOWCZEWSKI 1991 : 78).

Remarque

La remise du brandon à la belle-mère lors de la cérémonie de circoncision est un phénomène assez répandu en Australie³⁷. L'élucidation d'un geste en apparence aussi simple nous entraînerait dans une discussion fort complexe et tout à fait technique sur le symbolisme du brandon³⁸, discussion qui excède les limites de cet article. Disons simplement que si la remise du brandon pendant la circoncision est une façon de désigner *publiquement* la belle-mère, il faut considérer que ce geste a même valeur et même fonction d'engagement que les deux autres dont nous avons déjà discuté. Nous devrions donc conclure que dans les stratégies matrimoniales, lesquelles se déroulent normalement sur le long terme, sinon le très long terme, il y a trois moments privilégiés *possibles* au cours desquels peut être affirmé publiquement un engagement de type affinal : le rite *qui fait* la belle-mère, le moment de la remise du brandon qui désigne la belle-mère et le moment de la coupure qui désigne le beau-père. Le fait qu'un peuple recoure à l'un de ces moyens ne l'empêche pas de recourir à un autre : les Aranda, par exemple, recourant à la fois aux deux premiers, les Alyawara aux deux derniers, mais les Miwuyt seulement au premier. Encore une fois il n'y a pas de règle, ce ne sont que trois possibilités, et peut-être y en a-t-il plus.

4. La relation avunculaire

Selon Radcliffe-Brown (1913 : 156), chez les Kariëra, un homme s'adresse à ses oncles maternels pour trouver une femme : « tous ces oncles sont des beaux-pères potentiels. Un homme a le même genre de devoirs envers eux tous, bien que la reconnaissance de ces devoirs soit plus marquée dans certains cas que dans d'autres ». Pareillement pour Warner (1958 [1937] : 94, 108), c'est comme si l'oncle devait une femme au neveu chez les « Murngin ». Dans ces deux occurrences où l'oncle maternel se trouve en même temps être un beau-père, il est bien difficile de dire si c'est l'oncle en tant que tel qui se trouve obligé vis-à-vis de son neveu ou s'il l'est en tant que beau-père. La validité des affirmations de Warner, en tout cas, est fermement déniée par Shapiro (1981 : 61) faisant écho à une remarque de Thomson (1949 : 51).

Toutefois, il nous semble qu'il n'y a pas de raison a priori de rejeter l'idée que l'oncle maternel puisse se trouver *d'une certaine façon* engagé vis-à-vis du neveu, qu'il soit *d'une certaine façon* lié au neveu, de telle sorte que l'on consi-

37. Ce rite se retrouve chez les Aranda (SPENCER & GILLEN 1899 : 222 ; STREHLOW 1907-1920, IV, 1 : 20 parle également de brandon, mais dans les mains d'une sœur aînée), chez les Walbiri ou chez les Alyawara (BELL 1983 : 219 *sq.* ; GLOWCZEWSKI 1991 : 78), dans certaines tribus du Kimberley (KABERRY 1939 : 79, 82 ; MOIZO [1989] et probablement ailleurs. La remise du brandon a lieu la nuit où les femmes dansent sur le terrain cérémoniel, danse qui inaugure tout le cycle rituel de la circoncision ; la belle-mère danse avec ce brandon dans la main qu'elle remet ensuite au novice ; ce n'est que bien après qu'aura lieu l'opération proprement dite de la circoncision.

38. Bien que j'aie déjà consacré de nombreuses pages (TESTART 1992) à l'élucidation de ce symbolisme, je n'estime pas que la question soit close.

dère qu'il lui doit pour ainsi dire une femme et que le neveu cherchant une épouse s'adressera en priorité à l'oncle. De quelle façon l'oncle pourrait-il être lié au neveu ? Par le sang maternel bien sûr, oncle et neveu étant de la même matrilignée, et la matrilignée ayant en commun la « chair », le « sang » des femmes³⁹. Ce n'est là qu'une hypothèse ; nous pensons qu'elle est valable pour d'autres régions du monde, mais pour l'Australie nous n'avons pas de données adéquates. Constatons d'une façon générale que les informations sur la relation avunculaire en Australie sont particulièrement minces. Notre hypothèse est fragile, mais si elle était juste, alors on devrait dire qu'oncle et neveu sont liés par le sang (de la mère) tout comme le sont le gendre et la belle-mère (par l'ocre rouge) ou le circonciseur et le circoncis (par le sang de la coupure).

Un dernier argument — aussi mince, il est vrai, que les précédents — milite en faveur de l'existence d'un tel lien avunculaire, c'est qu'il serait alors conforme aux rapports sociaux généraux de l'Australie : il serait symétrique. En effet, si le neveu peut s'adresser à l'oncle pour lui demander sa fille (qui sera donc sa MBD, cousine croisée matrilatérale), l'oncle peut tout autant s'adresser au neveu pour lui demander sa fille (qui sera donc pour l'oncle sa ZSD). Le mariage avec la ZSD doit en effet être considéré comme un mariage régulier et tout à fait classique en Australie, du moins dans les systèmes à sous-sections⁴⁰. Par ailleurs, si l'oncle et le neveu se fournissent réciproquement leurs filles en mariage, il y a alors échange de nièces, ce qui est, ainsi que nous le verrons dans un moment, une des formes les plus courantes d'échange matrimonial. En conclusion, il nous semble bien qu'il existe quelques indices *probables* selon lesquels la relation avunculaire engage l'oncle à donner une fille au neveu. Ce qui est *certain* en tout cas est que *si* la relation avunculaire avait cette valeur, ce serait en conformité avec ce que l'on connaît par ailleurs en Australie. Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut dire plus.

5. L'obligation de la dette

L'enlèvement d'une épouse ou simplement d'une fille promise, ou le meurtre, engendre une dette dont on s'acquitte en fournissant une épouse⁴¹ : dans pareil cas, le mariage résulte bien de liens contractés auparavant et généralement par les parents de la future épouse. Ces liens peuvent être fort divers :

39. ELKIN, à plusieurs reprises (par exemple 1933 : 120-121), a insisté sur ces connotations de la matrilinéarité.

40. Je me permets sur ce point de renvoyer le lecteur à ce que j'ai déjà écrit ailleurs (TESTART 1993b : 187-188, 1995 : 174-175 ; 1996 : 228-229) tout en rappelant les éléments essentiels du dossier : 1) la ZSD appartient à la même sous-section que les cousines croisées du deuxième degré de type aranda ; 2) l'assimilation typiquement australienne des générations de deux en deux permet l'assimilation d'une petite nièce à des cousines ; 3) de très nombreux observateurs, d'Elkin à Meggitt, ont noté la légitimité de cette forme de mariage, laquelle se trouve même être prépondérante dans le seul cas pour lequel nous disposons d'informations statistiques.

41. Sur la notion de dette et l'obligation de fournir une épouse pour la solder, je renvoie à TESTART 1995b.

ainsi, Howitt (1904 : 178) signale que chez les Dieri, si un homme fait renoncer à une expédition de vengeance, on peut lui donner une femme en guise de remerciement ; de façon analogue, dans les déserts du sud, si un homme a prêté sa femme pour laver une jeune fille de toute accusation (laquelle femme fait alors l'amour avec tous les plaignants), la famille de la jeune fille lui doit une épouse (R. M. & C. H. Berndt 1942-1945, XV : 266). Soulignons que dans ces derniers cas, il y a obligation sans qu'il y ait faute de la part de celui qui se voit obligé.

II. LA FORMATION DU LIEN MATRIMONIAL

Les liens préalables ne constituent que des promesses, des annonces, qui préparent le mariage ; mais le lien du mariage n'est pas encore *formé*. À partir de quand un homme et une femme sont-ils considérés comme mariés ? Il y a un moment du mariage, mais il se passe avant et après ce moment bien des choses : nous devons envisager la question de la *formation* du lien matrimonial australien comme un processus.

1. Le moment du mariage

Uxorem ducere

La plupart des auteurs admettent que les époux sont considérés comme mariés à partir du moment où la fiancée est *conduite* au camp de son futur mari, soit qu'elle y est envoyée ou accompagnée par certains de ses parents, soit qu'elle est emmenée par le futur mari (dont on dit dans le Kimberley qu'« il la prend par le bras » ; Kaberry 1939 : 94). Le moment clef du mariage semble ainsi consister en un déplacement, il s'inscrit dans l'espace ; les mariages non orthodoxes, par enlèvement (que nous examinerons plus loin), se conforment d'ailleurs au même modèle.

Ce déplacement se fait de jour, au su et au vu de tous : le mariage doit être connu et reconnu *publiquement*. S'il fallait assigner une valeur juridique à ce déplacement, nous pourrions dire qu'il est l'analogie de ce que nous appelons la publication des actes. C'est ce qu'exprime très bien, à la suite des Berndt (1942-1945, XIII : 362), un auteur comme Meggitt (1962 : 269) : « la marche à travers le camp pour aller rejoindre le mari constitue la déclaration publique [*public statement*] que le temps des fiançailles est terminé », et donc que les époux doivent désormais être considérés comme mariés. Cette remarque est à rapprocher de ce que nous disions du caractère forcément public des rites *qui font* la belle-mère et de ce que nous dirons des fiançailles.

Soulignons pour terminer que ce que nous appelons « la consommation » du mariage ne saurait avoir la même signification en Australie que chez nous, certains rapports sexuels ayant pu avoir lieu avant le mariage (voir ci-après). Quant aux cadeaux dus aux beaux-parents, ils ne marquent en aucune façon le moment du mariage : ils sont toujours dus avant, tout comme ils sont dus

après ; et si dans certaines tribus les plus importants sont livrés au moment du mariage, dans d'autres (par exemple sur la rivière Daly ; Stanner 1933-1934 : 460 *sq.*) les principales transactions économiques liées au mariage n'ont lieu que des années après celui-ci, ou encore (par exemple chez les Walbiri, Meggitt 1962 : 267-268) bien avant, lors des fiançailles.

Mariage et rites de puberté

Il semble que dans le mariage orthodoxe, c'est-à-dire prévu de longue date, la fille soit emmenée *immédiatement* après la clôture des rites de puberté. C'est très frappant dans le cas du mariage tiwi. La jeune fille sort à peine de sa période de réclusion dans le bush, elle est amenée à un endroit où se tiennent des hommes : le père accomplit le rite *qui en fait* une belle-mère et, après un second rite qui met en jeu l'homme à qui elle était promise et ses frères, le même jour, le père la ramène au camp et la conduit à celui qui est désormais son mari (Goodale 1971 : 50-51). Aussitôt que cesse le flux menstruel, donc, la jeune fille tiwi est remise à son mari ; de façon analogue, dans les tribus qui pratiquent l'introcision vaginale, comme dans les déserts du sud, la jeune fille est conduite à son mari aussitôt que la blessure a cessé de saigner (R. M. & C. H. Berndt 1942-1945, XIII : 363). Ces données qui nous paraissent si étranges jettent une vive lumière sur le rite aranda décrit par Spencer et Gillen (1899 : 92 *sq.*) pendant lequel la jeune fille pubère est introcisée avant de faire l'amour avec des représentants de toutes les classes (y compris de sa moitié et de sa section). Rappelons que le rite aranda porte le même nom, *arilta-kuma*, que la subcincision et semble avoir la signification suivante : qu'une fille soit *ouverte*, elle est désormais *mariable* et donc, en vertu des engagements précédents, *mariée*. Une fille est ouverte⁴² de deux façons, soit *naturellement* parce qu'elle est pubère et coule, soit artificiellement par l'introcision ; dans tous les cas, l'écoulement du sang semble être le marqueur décisif de cette transformation. De même, l'homme n'est mariable qu'après avoir été subincisé, c'est-à-dire « ouvert » — l'ouverture de la subcincision étant explicitement comparée à celle du sexe féminin⁴³. Peut-être Spencer et Gillen n'avaient-ils pas complètement tort de traiter de l'introcision féminine et du coït collectif qui s'ensuit sous la rubrique « cérémonies de mariage »⁴⁴ ; il est clair en tout cas que c'est une des conditions du mariage, et une condition qui le précède immédiatement, la jeune fille étant *remise* au mari à la fin du rite. Il faut encore évoquer les rites des Karadjeri : après l'initiation, le jeune homme est enduit d'une couche de graisse et d'ocre rouge dont on lui dit que c'est *bala*, la même chose que le sang menstruel, et c'est après qu'il va chercher celle qui lui était promise. On

42. Rappelons que selon les conceptions aborigènes une femme n'est féconde que si elle est « ouverte », c'est-à-dire susceptible d'avoir ses menstruations ; c'est le rôle du mari de contribuer à cette ouverture en lui faisant l'amour.

43. Sur toutes ces questions, je renvoie à TESTART 1992.

44. À noter que, beaucoup plus récemment, GOODALE (1971) traite du rite *qui fait* la belle-mère et du mariage sous la rubrique « rites de puberté ».

notera enfin que dans cette même tribu, la jeune fille pubère est frottée avec un peu de sang menstruel, *bala*, sur les épaules (Piddington 1932 : 82-83). Deux « ouvertures », donc, deux transformations que l'on devrait dire ontologiques puisqu'elles modifient l'être même des futurs conjoints et qui sont comme autant de préludes à leur union.

Compte tenu de la différence moyenne d'âge au mariage, le futur mari a normalement terminé son initiation bien avant que la fille n'ait atteint la puberté (nous ne parlons bien sûr ici que des mariages orthodoxes). Mais alors tout se précipite et cette rapidité contraste avec les promesses et les négociations qui se déroulaient sur la longue durée. C'est pour cette raison que les rites de puberté féminine semblent se confondre avec le mariage, mais il ne faut pas oublier que les rites masculins de l'initiation en sont une condition tout aussi nécessaire.

Les rites de mariage

Selon bien des observateurs, il n'y en a pas (par exemple, selon Stanner 1933-1934 : 459 sur la rivière Daly ; selon Meggitt 1962 : 269, qui insiste sur l'idée que la marche publique constitue la seule formalité chez les Walbiri ; ou encore d'après ce qu'on peut inférer de Kaberry 1939 : 94, qui mentionne seulement que le mari « la prend par le bras »). Selon d'autres, il existe un petit rite particulièrement peu spectaculaire : lorsque la jeune fille est arrivée au camp de son mari et assise à côté de lui, on allume un feu au moyen de deux bâtons à feu (Mountford & Harvey 1941 : 162, qui citent aussi de nombreuses références plus anciennes lesquelles montrent que le phénomène est assez répandu ; R. M. & C. H. Berndt 1942-1945, XIII : 363). Le symbolisme de deux bâtons enflammés et unis pour former un même foyer est transparent. Un symbolisme tout aussi évident et aussi peu élaboré est mis en œuvre chez les Dieri, au moins pour un mariage secondaire de type *tippa-malku*⁴⁵ : deux légers monticules de sable sont érigés, puis réunis (Howitt 1904 : 181-182 ; à noter que l'on retrouve les bâtons à feu lorsque deux hommes conviennent d'échanger leurs femmes en tant qu'épouses secondaires).

C'est à peu près tout. En particulier, il n'y a pas lieu de retenir comme rite de mariage *au sens strict* ni la défloration qui fait partie des rites de puberté, ni le transperçement de la cuisse par une lance (cité in R. M. & C. H. Berndt 1942-1945, XIII : 364 ; repris en 1964 : 170) qui est visiblement un rite de rachat à la suite d'un enlèvement⁴⁶ et ne s'explique que par le fait de cet enlèvement. Une indication fournie par Howitt (1904 : 193) à propos des Kurnandaburi fait problème : lorsque le futur mari vient chercher avec un camarade la

45. Les limites de cet article ne nous permettent pas d'évoquer ce phénomène, signalé par les anciens auteurs pour le Centre matrilinéaire, qui permettait aux conjoints de contracter d'autres mariages, chacun, homme ou femme, se trouvant ainsi avoir un(e) époux(se) principal(e) et plusieurs secondaires.

46. Ce que semblent d'ailleurs reconnaître les Berndt lorsqu'ils indiquent (dans leur premier texte) que ce phénomène est généralement associé à un mariage après enlèvement. Sur le transperçement de la cuisse, voir TESTART 1995b.

fille qui lui a été promise, elle se débat, pleure et mord ceux qui s'emparent d'elle. Faut-il considérer cette dramatisation, qui rappelle certaines coutumes connues ailleurs dans le monde, comme un rite de mariage ? Ce n'est pas si évident puisque le mari emmène la fille dans la brousse plusieurs jours au cours desquels lui et d'autres semblent devoir lui faire l'amour : cela ressemble beaucoup plus à un rite de défloration, lequel est propre aux cérémonies de puberté qui *précèdent* le mariage mais ne s'intègre nullement aux cérémonies de mariage proprement dites, ainsi qu'il a été expliqué ci-dessus. Que la fille soit emmenée brutalement pour la traîner dans la brousse, cela évoque plus la façon dont on saisit un garçon pour l'initier que le déplacement de la promise vers le camp du mari.

En aucune façon le mariage australien n'est un rite religieux⁴⁷ : on n'en parle jamais comme d'un lien sacré, il ne suppose la caution de nul spécialiste religieux ni même l'approbation ou l'intervention des hommes initiés, nous ne lui voyons aucune sanction religieuse ni même symbolique, il n'en est pas (ou très peu) question dans les récits mythiques du Temps du Rêve (croyance qui constitue le dogme central des religions australiennes), enfin, il ne met en œuvre aucun de ces objets ou de ces sites sacrés qui viennent de ce Temps et sur lesquels se concentrent les cultes. Le mariage australien est une institution laïque.

Note sur l'absence de « bride price »

Tandis que Kaberry (1939 : 130-133), sur la base de ses observations dans le Kimberley, avait senti une différence essentielle entre les pratiques australiennes et celles dites d'« achat de l'épouse » propres à l'Afrique, un auteur comme Meggitt (1962 : 265, 267) parle ouvertement de « bride price » (prix de la fiancée) à propos de la remise de cadeaux au moment de certains mariages ou lors des fiançailles chez les Walbiri. Sans doute ces cadeaux semblent-ils plus importants dans cette dernière tribu que dans d'autres. Mais ils ne sont de toute façon qu'une part de ce que le gendre doit aux beaux-parents, en particulier à la belle-mère, et ce serait une grave erreur d'assimiler ces relations à la remise du « bride price » ou au « bride service » tel qu'on le connaît ailleurs.

Ce n'est certes pas une question de quantité. Peut-être le chasseur australien qui remet une part importante de ses prises à ses affins « paye »-t-il aussi cher le droit d'avoir une femme que le Kachin qui doit fournir plusieurs vaches. Peut-être est-ce aussi « cher », « aussi chèrement payé », dans un cas comme dans l'autre, mais ce qui diffère est la nature de la relation sociale ; peut-être les deux cas pourraient-ils être considérés comme semblables dans une perspective économique, mais pas du tout au point de vue de l'analyse sociologique. Pour le montrer, on nous pardonnera de rappeler quelques vérités élémentaires.

47. J'ai déjà expliqué ailleurs (TESTART 1993c) que tout rite n'était pas religieux, pas plus que le symbolique en général ne devait être confondu avec le religieux.

Payer, effectuer un versement, s'acquitter d'une dette, c'est se rendre « quitte » ; celui qui l'a fait redevient ensuite totalement libre de toute obligation. Le paiement, qu'il résulte d'un échange immédiat ou d'une dette contractée au préalable, libère. Une somme qui reste à payer n'engage que dans la mesure où elle n'est pas encore versée. Une fois la somme versée, le lien est rompu. C'est ce qui arrive dans des sociétés comme les nôtres où règne en maître le contrat. C'est ce qui arrive dans les sociétés avec prix de la fiancée (même chose dans le service de la fiancée qui n'est dû que pendant un certain temps). Ce n'est pas ce qui se passe en Australie où le lien avec la belle-mère n'est jamais rompu : aucun versement ne libère, le lien est à vie et ce qui est dû est sans limites. Pour parler encore une fois comme S. Maine, nous sommes là non dans le monde du contrat mais dans celui du statut — ce qui rejoint également ce que nous disions de l'engagement vis-à-vis de la belle-mère. Le statut ici est un état qui m'affecte et me lie, tel que *je ne peux pas m'en défaire même si je réalise tous les engagements auxquels il m'oblige*.

Le prix de la fiancée est la *contrepartie* de l'accès à la femme, en conséquence il varie avec la valeur de cette femme, de son lignage, etc. C'est ce qui est concédé *contre*. Il y a échange. En Australie, ce qui est versé ne varie pas en fonction de l'épouse ni de son rang, ni de savoir si elle est unique ou pas ; cela dépend de la belle-mère. C'est un lien personnel qui est créé, c'est un rapport social auquel on s'astreint (et non une chose que l'on donne ou un service que l'on rend). Encore une fois l'Australie n'est pas le monde de l'échange, c'est plutôt celui des dépendances, bien qu'elles puissent être réciproques ou même symétriques ; ce sont là deux mondes sociaux tout à fait différents et qui commandent des sociologies différentes⁴⁸.

2. Avant le mariage

« Élever l'épouse »

La jeune fille promise, encore prépubère, a pu être envoyée vers l'âge de neuf ou dix ans ou avant chez son futur mari ; les Aborigènes disent que celui-ci « élève, éduque, fait grandir » la petite (Kaberry 1939 : 91-96 ; R. M. & C. H. Berndt 1942-1945, XIII : 278 ; Meggitt 1962 : 268-269). Ce sont comme autant de stage pré-nuptiaux au cours desquels les futurs mariés apprennent à se connaître, la fille préparant à manger et ayant une certaine intimité sexuelle sans, apparemment, que cela aille jusqu'à la pénétration. Cette coutume très importante est en accord avec la très grande liberté sexuelle qu'ont en général les enfants ; une de ses fonctions, ainsi que l'a souligné Kaberry, est que le passage de la jeune fille à l'état de femme mariée se fait progressivement et en douceur.

48. Le fait qu'il puisse y avoir esclavage pour dette dans le monde de l'échange ne constitue nulle contradiction : l'esclave est alors celui qui n'a pu se libérer de ses dettes, ce qui suppose la possibilité sociale d'une telle libération. En Australie nul ne peut se libérer de ses obligations vis-à-vis de sa belle-mère.

La question des fiançailles

Les auteurs anciens parlent constamment de « fiançailles » d'enfant. Cette expression pose divers problèmes.

Premièrement, compte tenu de ce que les rites *qui font* la belle-mère ont passé si souvent inaperçus, on peut se demander si ces « fiançailles » d'enfants (et d'enfants en très bas âge), peu décrits mais seulement signalés, ne seraient pas en réalité des rites qui engageraient les filles en tant que belles-mères vis-à-vis de leurs futurs gendres.

Deuxièmement, on ne peut parler de « fiançailles » au sens strict que lorsqu'il y a un engagement *solennel*, il y faut en d'autres termes au moins certaines formalités, sinon un mécanisme social qui sanctionne la rupture d'un tel engagement (on sait que c'était le cas dans notre ancien droit). Il ne fait pas de doute que les enfants sont promis en mariage dès leur âge le plus tendre en Australie, ce qui fait problème est la forme de cette promesse. Les simples promesses privées, sans reconnaissance publique, ne doivent pas être considérées comme des fiançailles au sens strict⁴⁹. Les informations sur cette question sont plus que légères car les anthropologues ne s'y sont pas intéressés pendant longtemps et, lorsqu'ils l'ont fait, ils se sont plus penchés sur la stratégie matrimoniale que sur ses aspects juridiques. Néanmoins quelques points précis émergent.

Il est significatif que dans une des rares descriptions précises d'un rituel de fiançailles, celle de Meggitt (1962 : 267-268) pour les Walbiri, nous retrouvons les éléments du mariage : outre le fait que des cadeaux sont livrés à ce moment aux beaux-parents, la cérémonie consiste en un déplacement public : « L'oncle maternel s'étant assuré que les représentants des deux parties étaient présents *transporte* alors la petite fille lentement à travers le campement, *faisant savoir à tous* où il se rend. Il place la petite sur la cuisse droite du fiancé [...] lui dit qu'elle sera sa femme [...] fait un discours] et après que les affins ont approuvé, il *ramène* la petite à ses parents » (*ibid.* ; mes italiques). Cette cérémonie met en jeu une fillette de six à dix-huit mois et s'intègre dans la forme de mariage considérée comme idéale par les Walbiri ; selon cette conception, le beau-père sera également le circonciseur. On voit donc que les fiançailles représentent, avec la circoncision, les deux occasions publiques et successives de l'engagement matrimonial.

R. M. & C. H. Berndt (1964 : 167, 1970 : 96) mentionnent chez les Gunwigu une forme particulièrement étrange de fiançailles mais qui n'est pas sans évoquer certains éléments de nos précédentes discussions : c'est très peu de temps après sa naissance qu'une fille doit être fiancée (cela doit se passer avant que le sang postnatal de la mère ait cessé de s'écouler) et elle est alors appelée *gulba-gen*, de *gulba* qui signifie « sang ». Ce à quoi fait écho le discours qui est tenu à la belle-mère : « donne à ton gendre ta première fille, avec le premier sang ».

49. HOWITT (1904 : 177, n. 2) était conscient de ce problème puisqu'il précise qu'il emploiera le terme fiançailles *seulement* au sens de promesse.

On peut encore parler de fiançailles lorsque le résultat des négociations privées entre les familles fait l'objet d'une déclaration publique de la part du leader ou des anciens (R. M. & C. H. Berndt 1942-1945, XIII : 277) ou lorsqu'un petit rituel de promesse consiste à nouer ensemble les cordons ombilicaux des enfants (Howitt 1904 : 177). Mais hors ces quelques cas qui paraissent assez rares, du moins par les descriptions dont nous disposons, les promesses, toutes informelles, dont les observateurs font très souvent état ne doivent pas être considérées comme des fiançailles.

3. Vue d'ensemble sur la formation du lien du mariage

Le mariage australien résulte d'une histoire qui se déroule sur le long terme ; les rites qui *font* la belle-mère, la circoncision au cours de laquelle sont désignés le beau-père et/ou la belle-mère, les fiançailles, enfin, sont autant d'occasions privilégiées d'affirmer publiquement un lien qui est très long à se former et qu'il faut réaffirmer plus d'une fois. Le lien matrimonial qui s'instaure presque sans rite, brutalement et dans la précipitation, a été préparé de longue date. Il vient de loin, il traverse les générations et implique les précédentes avec lesquelles on a lié des relations viagères. L'attente est si longue, il semble que le temps soit annulé, ou du moins suspendu : première façon de nier le temps ou, du moins, de le mettre entre parenthèses. Deuxième façon : on répète, on réaffirme la même chose pour que tout soit su et bien que rien ne soit certain. Soulignons-le : aucun rite probablement n'est décisif dans cette affaire, il y en a une multitude et dans cette multitude se dessine la formidable diversité des cultures australiennes que nous soupçonnons mais que nos données ne permettent pas d'analyser. Rites au cours desquels s'égrène très différemment le temps ; un temps très long lorsque l'on s'efforce de lier la belle-mère encore toute petite, un temps beaucoup plus court lorsque les fiançailles paraissent plus déterminantes, mais toujours un temps qui est sans commune mesure avec celui que connaît une société comme la nôtre, par exemple.

Probablement faut-il parler du mariage australien comme d'un lent processus de maturation dont chacun des rites n'est qu'un moment, important toujours, mais jamais décisif. L'action des individus s'inscrit ainsi non seulement dans les cadres éternels et préétablis de la parenté australienne, mais encore dans ce mouvement qui semble devoir les guider et restreindre toujours plus leur liberté. D'une certaine façon, on pourrait dire que le mariage australien, dans la mesure où il semble vouloir piéger les libertés individuelles dans une temporalité trop longue que personne ne pourra jamais complètement contrôler, *participe* quelque peu du caractère ou de l'esprit des cadres parentaux classificatoires qui ont au moins deux caractéristiques évidentes ; ni le temps ni les individus n'ont prise sur eux. Ces cadres sont de l'ordre du *dreamtime*, le temps éternel du Rêve. Le mariage n'appartient pas à cet ordre, en aucune façon : ce n'est pas un phénomène religieux et on lui trouve difficilement un fondement

mythique ; c'est une institution simplement humaine, en tout cas *pas* une institution fondamentale instaurée⁵⁰ par les Êtres du Temps du Rêve ; sa réalisation dépend de l'action des hommes qui disposent sur ce sujet d'une certaine latitude, d'une liberté qu'ils n'ont pas, ni avec les cadres classificatoire de la parenté ni avec le sacré⁵¹. Néanmoins il participe du même esprit.

III. ENLÈVEMENT ET SÉDUCTION :

LA RUPTURE INSTITUTIONNELLE DES ENGAGEMENTS

Généralement, ainsi que nous l'avons vu et, devrait-on dire, *de façon idéale*, le mariage est préparé de longue date par des engagements à très long terme. C'est ce que les australianistes appellent le « mariage orthodoxe ». Toutefois, ce n'est pas toujours le cas ; Meggitt (1962 : 265), par exemple, fait état d'une forme de mariage non préparé. Vu le caractère relativement récent de l'observation, on peut se demander s'il s'agit bien là d'une forme traditionnelle de mariage, d'autant plus que cette forme semble n'avoir été mentionnée par les observateurs plus anciens pour aucune tribu ; encore peut-on penser que ce mariage, si peu haut en couleur et si ressemblant à notre mariage moderne, n'a pas intéressé les ethnographes, surtout les anciens plus enclins à relever les traits réputés sauvages ou primitifs.

En tout cas, même lorsqu'il y a eu engagements anciens et réaffirmés, il existe diverses procédures qui permettent d'y échapper. Ces procédures ont été notées depuis le siècle dernier et il ne fait pas de doute qu'il s'agit là de formes *institutionnelles ou quasi institutionnelles* tout à fait traditionnelles et parfaitement reconnues par l'ancienne société aborigène. C'est ce qu'il nous faut étudier à présent.

Rapt et enlèvement

Les australianistes distinguent conformément à la tradition anglo-saxonne *elopment* (enlèvement) de *marriage by capture* (ce que nous rendons par mariage par rapt). L'enlèvement suppose le consentement de la fille enlevée ; il s'agit typiquement d'une histoire d'amour, la jeune fille, même promise, fiancée, décidant de fuir avec son amoureux et d'affronter en conséquence toutes les difficultés que comporte une telle entreprise. Le rapt, sans consentement des femmes concernées, est un fait de guerre — ou, disons, de vendetta, laquelle en Australie se distingue mal de la guerre.

Il n'y a pas grand-chose à dire sur le rapt, en dépit de la célèbre théorie de McLennan qui voulait que ce soit la forme première du mariage. Le rapt est

50. La distinction que je fais ici est parallèle à celle qui vaut dans la religion catholique entre ce qui a été institué par Dieu et ce qui l'a été par les hommes (par l'Église), distinction entre les sacrements et les sacramentaux.

51. La rupture des interdits relatifs à ces cadres ou les transgressions des interdits relatifs au sacré est sanctionnée par la mort. Sur ce sujet, comme sur l'idée que tout en Australie n'est pas fondé sur le Temps du Rêve contrairement à ce qui s'écrit si souvent, je renvoie à TESTART 1995b.

relativement rare en Australie ; les femmes conquises ne sont bien sûr pas réduites en esclavage (cette institution n'existant pas en Australie), mais elles deviennent des épouses du groupe vainqueur et elles ne pourront l'être que d'hommes avec lesquels elles sont dans le bon rapport de parenté⁵². Le rapt se justifie par l'idée que le groupe victime est en dette par rapport au vainqueur, le plus souvent parce que le premier a été considéré comme responsable de décès survenus dans le second. Cela montre suffisamment que le rapt s'insère dans l'ensemble des institutions australiennes, s'explique (sociologiquement) et se justifie (dans l'idéologie de la société) par elles, et qu'il ne saurait être considéré comme l'origine ni comme le fait générateur de ces institutions.

*L'enlèvement d'une épouse ou d'une fille promise :
forme, sanction et réparation*

L'enlèvement d'une fille promise en mariage ou d'une femme mariée est une offense grave, comparable à un meurtre. Il faut à ce propos distinguer soigneusement l'enlèvement de la simple séduction qui débouche sur une liaison plus ou moins régulière sans que les engagements matrimoniaux soient remis en question. Nous avons déjà signalé la très grande tolérance pour les aventures extra-conjugales ; il faut ajouter que la vie sexuelle prémaritale (et donc prépubère pour la fille) est souvent très libre ; enfin, il semble que l'Australie aborigène n'ait accordé aucune valeur ni signification à la virginité. L'enlèvement, au contraire, est grave parce qu'il suppose une rupture des engagements. Il débouche sur une forme de conflit qui doit être considéré comme typique de l'Australie, à la fois par sa fréquence et son mode de règlement qui suit grosso modo le même modèle sur tout le continent. Ayant déjà traité en détail des aspects juridiques et institutionnels de ce phénomène dans l'article précité sur *Le droit aborigène*, je me contenterai d'en rappeler les grandes lignes.

La femme et son séducteur prennent la fuite ; il s'agit là d'un comportement *régulier*, c'est-à-dire conforme à une règle sociale implicite ; le comportement de fuite peut permettre d'éviter le pire, les affrontements armés, la mort, et au mieux d'apaiser l'émotion sociale jusqu'à ce qu'un compromis soit trouvé (à noter qu'en cas de meurtre, le meurtrier prend tout aussi régulièrement la fuite et l'ensemble du conflit est traité selon les mêmes procédures). La partie lésée, c'est-à-dire le mari (ou le futur) et ses proches, les poursuit ; de même, le plus souvent, les proches parents de la femme, par fidélité à leurs engagements (les frères en particulier qui sont souvent considérés comme responsables du comportement de leurs sœurs). S'ils sont retrouvés, ils sont sévèrement battus, sinon mis à mort ; la femme peut être violée par l'ensemble des poursuivants.

52. On notera à ce propos que le droit aborigène est par excellence un *droit international* tout comme la parenté est une parenté internationale : chacun est parent avec chacun, même dans les tribus étrangères ; il existe tout un système d'équivalences entre les moitiés, sections, etc., d'une tribu à l'autre et tel qu'un Aborigène du sud du continent pourrait dire comment il est parent avec n'importe quel Aborigène du nord. Même la guerre, que l'on considère trop fréquemment comme une violence pure (ce qu'elle n'est en aucune façon ; elle obéit à des règles, elle est une institution), ne permet pas d'échapper aux cadres classificatoires de la parenté.

S'ils échappent, ils vivront alors loin de leurs familles et de leurs groupes locaux respectifs, tout en résistant aux opérations de représailles ; au bout d'un certain temps, éminemment variable mais qui peut être de l'ordre de l'année ou plus, des négociations peuvent s'engager.

Dans ce dernier cas, et si tout le monde est d'accord, le séducteur comparait devant des hommes en armes qui représentent la partie lésée : il reçoit leurs lances sans riposter mais seulement en les évitant ou en les déviant ; par convention, cette épreuve, décrite dans toute l'Australie sous le label erroné d'« ordalie », s'arrête au premier sang, normalement lorsque le séducteur a la cuisse transpercée. Le conflit est tenu pour réglé ; plus personne ne peut chercher querelle au couple *qui est désormais considéré comme légitimement marié*. Notons entre parenthèses que l'épreuve se déroule en public et assure donc la publicité nécessaire à la fois au règlement du conflit et au mariage.

Le cas kurnai

Les Kurnai, qui sont aujourd'hui bien oubliés, formaient une de ces populations (il n'est pas certain qu'il faille en parler comme d'une tribu ; c'était plutôt un ensemble de tribus) qui vivaient dans le Victoria dans l'angle sud-est du continent et furent une des premières à être étudiées. Fison et Howitt (1880 : 200) affirment que la seule forme de mariage en vigueur était celle par enlèvement. Ce qui passe ailleurs pour une forme atypique et presque transgressive d'arrangement matrimonial constituerait donc la norme exclusive chez ces populations. La question se pose évidemment de savoir si les faits observés dans la seconde moitié du XIX^e siècle sont conformes à l'état traditionnel de ces sociétés ou résultent seulement du contact. Il faut rappeler que c'est une des régions les plus anciennement peuplées par les colons ; deux grandes vendettas ensanglantèrent le pays dans les années 1860 et les Kurnai furent exterminés peu de temps après. Lorsqu'une culture n'a plus d'avenir, on peut comprendre que ses derniers représentants ne se lancent pas dans des engagements matrimoniaux à long terme ; peut-être en allait-il autrement auparavant. Faute d'une étude ethnohistorique, nous ne prétendons pas répondre de façon définitive à cette question. Notre idée est pourtant que : 1) ce qui vaut déjà comme institution ou quasi-institution ailleurs pourrait bien avoir été la norme traditionnelle chez les Kurnai ; 2) l'existence d'une telle norme est cohérente avec tout ce qui a été rapporté de ce peuple.

Les observations (Fison & Howitt, *ibid.* ; Howitt 1904 : 273 *sq.*) ne donnent pas l'impression d'institutions décadentes. Des deux façons de se procurer une épouse, la première est un système de provocation parfaitement organisé qui met en jeu le totémisme sexuel, phénomène important dans tout le sud-est. Les filles peuvent prendre l'initiative de tuer un roitelet qui est le totem sexuel des hommes, ce qui met en colère les garçons, et une joute s'ensuit à laquelle participent les hommes et les femmes mariés ; notons tout de suite cette complicité des adultes et le fait que la joute est suffisamment violente pour que le sang

coule. Le lendemain, les garçons tuent une fauvette, le totem sexuel des filles et une seconde joute s'engage. Les jours suivants, chacun des garçons pourra faire son invite sur un mode conventionnel, demandant à la fille de son choix : « Que mange la fauvette ? » et si elle répond : « Elle mange ceci et cela », elle est d'accord et ils s'enfuirent bientôt ensemble.

La seconde manière de se procurer une épouse est de recourir aux services d'un *medicine-man* spécialisé, fonction qui fut remplie jusque vers 1855. Le *medicine-man* connaît tous les charmes nécessaires et, à la demande d'un jeune soupirant, chante⁵³ pour séduire la fille convoitée, puis pour endormir ses parents, et les deux jeunes s'enfuirent. Notons encore la complicité des parents qui font « comme si », dit l'informateur, ils étaient endormis. Cela ne les empêchera pas de poursuivre les fuyards, de prendre les armes, d'utiliser d'autres magies pour ralentir la course des jeunes, d'avoir recours à la divination pour savoir où ils sont partis, etc.

Bien que Howitt nous dise qu'il y a de « nombreuses » façons de séduire une jeune fille pour l'enlever, il ne décrit que les deux susmentionnées. Elles sont déjà suffisamment éloquentes dans la mesure où elles mettent en jeu des éléments généraux de l'enlèvement australien mais combinés avec certaines spécificités de la culture des Kurnai et plus généralement du sud-est. D'abord, l'importance du totémisme sexuel, plus grand sans doute que dans le reste de l'Australie. Ensuite, le recours au *medicine-man*, dont il existerait certains spécialistes répondant à l'appellation fonctionnelle de *bunjil-yenjin* différente de l'appellation générale (*bunjil*, qui est aussi l'aigle) : or les *medicine-men*, selon toute vraisemblance, sont des personnages plus importants dans le sud-est qu'ailleurs, en particulier parce qu'ils semblent y avoir eu une fonction religieuse, jouant un rôle spécifique dans l'initiation, par exemple. Enfin, la troisième spécificité, sans doute la plus importante, est l'aspect toujours collectif, disons plus : *collectivement organisé*, de ces diverses formes d'enlèvement. C'est le cas dans les joutes sexuelles, ce l'est aussi dans la seconde forme parce qu'il s'agit toujours de plusieurs jeunes qui ont recours la même nuit au même *medicine-man* et qui fuient ensemble ; en outre, ils sont assistés par tous les autres du même âge qui ont été initiés en même temps qu'eux⁵⁴. Ces complices auront d'ailleurs accès sexuel à la fille séduite, phénomène que l'on retrouve sous une forme similaire dans d'autres tribus du Victoria⁵⁵ et également dans

53. L'utilisation de magies pour séduire une femme avant son enlèvement est un phénomène courant (voir par exemple SPENCER & GILLEN 1899 : 541 sq., 554, qui ont tort de présenter ces magies comme étant un moyen autonome d'obtenir une épouse ; ce n'est qu'une condition préalable à un enlèvement).

54. L'initiation est collective dans le sud-est alors qu'elle est individuelle chez les Aranda par exemple, différence que je mettrais volontiers en parallèle avec le fait que l'enlèvement est chez les Kurnai une affaire de groupe, sinon même de classe d'âge, tandis que chez les Aranda elle est plutôt une affaire individuelle, au mieux familiale si le séducteur est aidé par ses parents proches, ce qui n'est pas toujours le cas.

55. Par exemple chez les Ngarigo (mais pas chez les Wolgal qui expriment leur dégoût pour une telle pratique) ou chez les Wotjobaluk parmi lesquels ce sont tous les membres du clan qui font l'amour à la fille (HOWITT 1904 : 198, 246). Notons que ces trois tribus ont une organisation sociale toute différente de celle des Kurnai et que l'on ne saurait trouver de corrélations simples à une telle pratique.

celles du Centre, chez les Aranda par exemple, mais lors des cérémonies de puberté qui précèdent immédiatement le mariage et non dans le contexte d'un enlèvement.

En bref, il semble que le mariage kurnai ne représente nulle exception dans l'ensemble culturel australien dont il n'est vraisemblablement qu'une variante, quoiqu'une des plus extrêmes.

IV. LA QUESTION DE L'ÉCHANGE

L'idée que l'on obtiendrait des femmes par échange est un de ces leitmotifs qui parcourt la littérature australienne depuis ses origines. Une des plus anciennes mentions de cette idée d'échange provient de l'ouvrage de Fison et Howitt (1880 : 200) et concerne précisément le cas très particulier des Kurnai dont nous venons de parler : « Si le jeune homme avait la chance d'avoir une sœur non mariée et un ami qui avait également une sœur non mariée, ils pouvaient s'arranger pour fuir tous ensemble. » L'intérêt d'une telle pratique était que les deux amis pouvaient se prêter main forte ; il y avait là une sorte de solidarité des jeunes face aux plus vieux qui selon la coutume allaient les poursuivre. Peut-être cette symétrie entre les deux familles qui se font enlever leur fille facilitera-t-elle plus tard les négociations (nous n'avons aucune indication sur ce sujet), mais l'arrangement entre les deux jeunes hommes et leurs sœurs avait d'abord un intérêt organisationnel, pour ne pas dire militaire, et il doit être rapporté au contexte si particulier de la coutume kurnai du mariage par enlèvement. Il est clair que la signification du phénomène est très différente de celle qu'elle aura plus tard en anthropologie. Ce premier exemple montre déjà que l'expression « échange des femmes » est porteuse de sens divers. C'est ce qui rend ce dossier si touffu et oblige à une discussion serrée si nous voulons nous astreindre à une certaine rigueur et ne pas nous contenter de métaphores faussement séduisantes.

1. L'échange de sœurs

Les différents sens de l'expression

Elle a été employée principalement⁵⁶ en deux acceptions différentes :

1. Au sens où nécessairement, dans les systèmes classiques, kariera, aranda, etc., et sans asymétrie, WB = ZH (codes que j'emploie toujours, sauf mention contraire, au sens classificatoire), ce qui est une propriété *de structure* (intrinsèque au système de parenté) : les systèmes de parenté australiens sont tels que (sauf toujours asymétrie) les frères de mes épouses sont automatiquement les époux de mes sœurs — tous ces termes de parenté étant entendus au sens clas-

56. Radcliffe-Brown l'emploie encore dans un autre sens, pour exprimer l'idée que le vrai WB peut être le vrai ZH. Cette problématique nous semble dépourvue d'intérêt ; ce n'est d'ailleurs pas ce sens qui a été retenu par la tradition anthropologique.

sificatoire. En ce premier sens, « échange des sœurs » devient pratiquement synonyme de « système symétrique » — par opposition au mariage asymétrique, comme dans le cas murngin, par exemple. J'ai déjà expliqué dans *Des dons et des dieux* (1993c) qu'il n'y avait en ce sens pas d'échange proprement dit, lequel implique non seulement qu'il y ait un changement (rappelons qu'il ne peut y avoir d'échange si rien ne change), mais encore que l'on cède quelque chose *contre* autre chose : or, du point de vue de la structure rien ne change et il n'y a rien à céder puisque mes sœurs sont depuis toujours, de par le système de parenté, prévues pour être les épouses des frères de ma femme ; il y a simplement symétrie, réciprocité logique de la structure. L'expression « échange des sœurs » employée pour désigner cette propriété de structure est incorrecte.

2. Au sens d'une coutume particulière par laquelle un individu acquiert des droits sur une femme d'une autre famille en contrepartie des droits que cet individu ou sa famille a concédés sur une de ses femmes. Il s'agit bien ici d'un véritable échange puisque l'on troque effectivement une femme *contre* une autre, ou du moins des droits *contre* d'autres droits. Il y a bien quelque chose qui change dans cette opération, puisque l'on cède ou l'on acquiert ainsi des droits sur une femme particulière, lesquels droits n'étaient pas donnés a priori, c'est-à-dire n'étaient pas inscrits dans le système de parenté qui prend tout un chacun à sa naissance.

La distinction entre ces deux sens correspond très précisément à celle que nous avons signalée dans nos préliminaires entre les deux niveaux de la parenté, de la structure et de la famille, de la classification et des droits privés. La faiblesse des grandes théories anthropologiques — disons en gros de Radcliffe-Brown à Lévi-Strauss — provient de l'absence de distinction claire entre ces deux niveaux ou du moins de la supposition qu'ils se correspondraient étroitement et seraient organisés selon des principes semblables. Cela est peut-être vrai dans d'autres sociétés mais pas en Australie, ainsi que nous l'avons rappelé dans nos préliminaires : la structure globale est indépendante de l'action des humains, en particulier du mariage ; elle précède toutes les actions possibles, en particulier les stratégies matrimoniales. Il n'y a pas parallélisme entre les deux ordres de phénomènes : il y a emboîtement, l'action des hommes s'inscrit dans la classification et la suppose, et, même si elle lui reste subordonnée, elle n'en obéit pas moins à une autre logique. Ainsi peut-on concevoir qu'il y ait échange à un niveau et pas à l'autre.

C'est évidemment seulement le deuxième sens de l'expression « échange des sœurs » — le seul qui nous paraisse correct — que nous retiendrons dans la suite de notre discussion, conformément d'ailleurs à l'objet de cet article. Le problème qui se pose est le suivant : un homme obtient-il des droits sur une femme en vertu d'un échange ? Nous savons déjà qu'il obtient de tels droits à la suite de ces coutumes dont nous avons déjà longuement discuté : rites qui *font* la belle-mère, désignation du circonciseur, etc. Notre question ne peut donc être que celle de l'articulation éventuelle de ces coutumes avec l'idée d'échange.

Préliminaires sur la distinction entre deux types de droits relativement à l'épouse

La discussion sur l'échange des sœurs est souvent embrouillée par l'absence d'une distinction explicite entre deux types de droits bien différents (pour lesquels nous n'avons malheureusement pas de termes adéquats dans notre langue) :

- il y a d'abord le droit que l'on pourrait appeler le *droit de disposer* ou le *droit d'octroi* de l'épouse — ou mieux : le droit de concéder les droits matrimoniaux relatifs à une femme (*right of bestowal*). Ce droit est détenu par celui ou celle qui a autorité sur cette femme ;
- il y a ensuite le droit que l'on peut appeler le *droit d'usage* de l'épouse, qui n'est rien d'autre que l'ensemble des droits matrimoniaux dont dispose un homme vis-à-vis d'une épouse. Ce droit est détenu par le mari et sa jouissance est la conséquence de l'octroi.

Le premier problème posé par l'expression « échange de sœurs » vient de ce qu'elle a été employée et comprise comme si deux hommes (en position relative de WB ou de cousins croisés, par exemple, dans un système *kariera*) s'entendaient entre eux pour dire : je te donne ma sœur *contre* la tienne. En ce sens, l'expression est bien hasardeuse car rien ne montre que les frères auraient autorité sur leurs sœurs quant à leur mariage. Plus, l'expression entendue en ce sens est absurde dans la plupart des cas, vu la différence d'âge moyenne au mariage : les filles sont généralement promises en mariage bien avant que leurs frères soient en âge de dire quoi que ce soit. La remarque a déjà été faite maintes fois (en particulier par Beckett 1967 : 458 ; Hiatt 1967 : 470) et constitue désormais un argument classique contre l'idée que l'échange des sœurs (sous-entendu : par leurs frères) constituerait un moyen normal et régulier d'obtenir des épouses⁵⁷. Cela ne l'empêche pas, bien sûr, d'être un moyen utilisable pour les mariages non orthodoxes.

Première conclusion, donc, sur l'échange de sœurs qui renvoie à la possibilité qu'ont deux hommes (nécessairement en position relative de beaux-frères, WB) d'échanger leurs sœurs : cet échange ne peut être effectué *par* ces beaux-frères et, si un tel échange existe, il a lieu à *leur bénéfice*, mais il est accompli par d'autres⁵⁸.

57. Cet argument lié à la considération du droit de disposition (*right of bestowal*) ne doit pas être confondu avec celui que l'on tire de la différence d'âge au mariage (ROSE 1960 : 118) : si ma sœur a épousé un homme normalement plus âgé qu'elle, la sœur de cet homme serait pour moi une épouse *beaucoup* trop âgée. Ces arguments, bien sûr, ne valent que pour les sœurs vraies ou proches, non pour les sœurs au sens classificatoire qui peuvent être d'âge très divers car il n'y a en Australie aucune corrélation entre âge et génération (voir TESTART 1995a).

58. La remarque avait déjà été faite par Howitt (cité in MALINOWSKI 1913 : 49, n. 1 ; mes italiques) : « Il me semble que la pratique la plus courante était l'échange de filles *par leurs parents respectifs en tant qu'épouses pour leurs fils*, ou bien dans certaines tribus l'échange de sœurs, ou encore de certaines parentes par les jeunes gens eux-mêmes. » On notera également que, dans cette phrase, Howitt différencie la pratique dont nous parlons de l'« échange de sœurs » (expression qu'il emploie ici dans un sens plus strict que nous), laquelle serait d'ailleurs limitée à « certaines tribus ».

Remarque sur l'autorité en matière de mariage

Radcliffe-Brown raisonnait souvent comme si, à l'instar de ce qui vaut dans nos vieilles sociétés, c'était le père, tel un *pater familias*, qui aurait eu l'autorité dans la famille et en particulier aurait détenu le droit de disposer de sa fille en mariage. Une importante controverse s'est développée sur cette question (en particulier Hiatt 1967 : 468-470) et l'on a montré sur quelques cas récents bien documentés que c'était plutôt l'oncle maternel⁵⁹. Nous n'entrerons pas ici dans ce débat, mais il nous semble que, sur cette question, on a cherché des règles beaucoup trop strictes et trop bien définies ; la réalité familiale est plus mouvante et fluctuante, plus sensible également à des variations extrêmement faibles de facteurs fort divers. Aussi nous semble-t-il plus raisonnable de suivre un auteur comme Falkenberg (1981 : 37 *sq.*) qui, s'en tenant à ses observations, voit l'autorité partagée entre les personnes âgées de la famille, tant le père (côté paternel) que l'oncle (côté maternel), mais encore les frères lorsqu'ils seront d'un certain âge. Ajoutons que des travaux plus récents (en particulier ceux de Bell) montrent que les femmes ont aussi leur mot à dire et nous retrouverons cette banalité australienne que les individus qui ont quelque poids sont ceux d'un certain âge *quel que soit leur degré exact de parenté* avec la promise et, sur ce fond probablement commun à toute l'Australie, les cultures ont mis l'accent tantôt sur le père, tantôt sur l'oncle, peut-être même sur d'autres, comme autant de variantes sur un thème commun.

La réalité de l'échange des sœurs

On est frappé par le très petit nombre de données ethnographiques relatives à l'échange des sœurs. L'expression est répétée par Howitt (1904 : 177-178, 211, 237, 242-243, etc.) pour de nombreuses tribus du sud-est, mais aucune description n'est fournie ; guère plus dans Radcliffe-Brown (1913 : 156 ; 1930-1931 : 48) qui est pourtant le premier à présenter cet échange comme un trait fondamental de l'organisation sociale australienne ; encore une ligne ou deux dans Elkin (1932a : 192), et c'est à peu près tout ce que l'on trouve jusque vers 1940. Ajoutons qu'aucune de ces références n'est dépourvue d'ambiguïté : nous avons déjà signalé que c'était probablement Howitt (avec Fison) qui décrivait le premier la chose, mais sans parler d'échange, à propos des Kurnai et dans le contexte si particulier à cette tribu et tel qu'il dira en 1904 (p. 269) qu'il n'y a pas d'échange des sœurs chez ce peuple ; Radcliffe-Brown, quant à lui, emploie l'expression dans trois sens différents (comme « coutume », comme caractéristique d'une forme d'organisation sociale, c'est-à-dire les deux

59. HIATT 1965, 1967 : 472, pour les Gidjngali en Terre d'Arnhem : « ceux qui sont investis du droit de disposer d'une fille en mariage sont sa mère et son oncle maternel ». BECKETT 1967 : 458, pour les Maljangaba de l'ouest de la Nouvelle-Galles du Sud ; c'est encore l'oncle maternel, la mère pouvant « influencer » la décision mais le père n'ayant, selon les informateurs, « rien à dire ». Notons que HOWITT (1904 : 177) avait déjà dit semblable chose au début du siècle en ce qui concerne les Dieri : les promesses sont faites par les mères et leurs frères, tandis que « les pères restent en dehors de ces arrangements ».

distingués ci-dessus, et dans un troisième sens : voir la note 56 et Testart 1993c : 132-133) ; Elkin, enfin, dans l'article précité, parle d'« échange » encore dans d'autres sens, confondant sous ce label l'échange matrimonial (forcément entre beaux-frères qui *acquièrent* ainsi des épouses) et l'échange temporaire de femmes entre frères (ce qui n'est qu'un prêt d'épouses *déjà acquises*) ; ajoutons que le seul exemple détaillé qu'il nous donne l'est à propos d'un enlèvement et de l'obligation encourue en conséquence par le séducteur de fournir une femme en compensation ; autrement dit le seul exemple d'un échange qui se voudrait régulier est à propos d'une situation irrégulière (voir aussi Testart, *ibid.* : 133-134). Une chose au moins est claire : ce n'est pas sur la base de cette ethnographie évanescence qu'a pu germer l'idée selon laquelle l'échange des femmes serait un phénomène fondamental des sociétés australiennes.

Une telle idée ne rencontre aucun support ethnographique. Après 1940 viendront quelques précisions sur l'échange des sœurs, fort rares au demeurant tellement le phénomène est peu saillant dans ces sociétés, mais apportant quelques lumières néanmoins. Lisons ces témoignages, ils disent tous la même chose : l'échange des sœurs existe certes, mais ce n'est ni une régularité ni une constante, en tout cas certainement pas une des caractéristiques majeures de la vie sociale australienne.

Je commence par le plus simple, le plus clair, celui de Falkenberg (1981 : 36) à propos des Murinbata et qui peut-être n'a pas été suffisamment remarqué : « ...nous ne sommes pas d'accord avec l'affirmation [de Radcliffe-Brown] selon laquelle le mariage en Australie est normalement un échange dans lequel chaque partie perd une femme et en gagne une autre. [...] Sans doute [...] nous pouvons citer quelques exemples de mariage entre la sœur d'un homme et le frère de sa femme et un exemple de deux hommes mariés chacun avec la fille de l'autre. Mais la chose importante est que l'on ne contracte pas ces alliances en vertu d'une règle générale 'd'échange des sœurs' ni 'd'échange des femmes', ou encore pour le dire autrement, ces alliances ne s'inscrivent pas au sein d'un échange qui serait systématique. Il faut noter que les Murinbata ne raisonnent pas de cette façon lorsqu'ils discutent de savoir qui doit épouser qui. Ainsi n'avons-nous jamais entendu un Murinbata, ni aucun Aborigène de la région de Port Keats, dire qu'ils échangeaient les femmes ». Soulignons : ce n'est pas le fait (attesté par quelques exemples) de l'échange des sœurs qui est contesté, c'est son caractère « normal » ou « systématique ».

Le témoignage plus ancien des Berndt (1942-1945, XIII : 279) sur le sud du Western Desert renvoie aux obligations complexes de la circoncision. On se souvient que, dans ces régions, le circonciseur doit une femme à celui qu'il circoncit ; mais le novice doit aussi une femme à celui qui lui étire le prépuce. Il y a donc deux cas, deux moyens, deux occasions rituelles d'obtenir une épouse : soit en obligeant le circonciseur, en se faisant circoncire ; soit en obligeant le novice, en lui étirant le prépuce. Deux cas que les Berndt semblent contraster. Dans le premier, précisent-ils, il n'y aura en général pas eu d'engagement (de promesse) et la fille sera à peu près du même âge que le novice. Et c'est seule-

ment au second cas qu'est référé l'échange des sœurs : « Les sœurs sont souvent échangées en mariage. Ceci a pu être arrangé au cours des fiançailles infantiles de telle façon que celui qui étire le prépuce du novice pendant la circoncision reçoive son épouse à ce moment s'il est complètement initié et si le novice a une sœur en âge d'être mariée. » L'échange des sœurs, au terme de cette discussion compliquée (et les données étant certainement incomplètes), apparaît donc comme un moyen parmi d'autres, impression qui est renforcée par cette phrase : « Des hommes qui n'auraient pas encore acquis d'épouses s'arrangent entre eux et leurs parents pour échanger des sœurs. » Il ne s'agit pas d'une pratique générale ; c'est seulement un recours possible.

Plus récemment Myers (1986 : 170-175) a insisté sur l'idée de réciprocité et l'attachement des Pintupi à cette idée. Toute offense se paie, toute faveur doit être remerciée d'une façon ou d'une autre. Mais de quelle façon exactement ? Si je suis à la lettre les formulations de Myers, on attend d'un beau-frère qu'il « aide » à trouver une femme. Ce n'est pas à proprement parler d'un échange de femmes qu'il s'agit, mais plutôt d'un échange de bons procédés, d'un échange de services. Le beau-frère aide à trouver une épouse tout comme il aide lors d'une vendetta. En donnant une femme à un homme, on en fait un allié, on l'oblige (moralement s'entend) mais on n'est nullement assuré d'acquérir une femme par ce moyen. L'octroi d'une femme ouvre la possibilité d'en réclamer une en retour, cela met dans une bonne position, cela donne une chance, un argument dans une négociation, pourrait-on dire — mais c'est tout. Si d'échange de femmes on peut parler, il n'a pas cette régularité qu'a l'échange de marchandises dans nos sociétés. L'exemple fourni par Myers montre suffisamment que rien n'est assuré, sinon le droit légitime de réclamer : un homme du nom de Miyarla a deux sœurs mariées dans une famille dont il convoite une fille que l'on néglige de lui donner parce que l'oncle a d'autres projets en tête ; lorsque ce même Miyarla, qui a une troisième sœur mariée dans une autre famille, se tourne vers le beau-frère qu'il a dans cette famille pour obtenir une épouse, c'est encore en vain : il tue alors ce beau-frère, non pas parce que celui-ci ne lui a pas donné une sœur (il n'en a pas), mais bien *parce qu'il ne l'a pas aidé à trouver une épouse*.

Enfin, il faut relire les témoignages d'auteurs anciens trop injustement oubliés de nos jours, tel celui de Howitt (1904 : 177-178) qui distingue six manières différentes de se marier pour les seuls Dieri dont deux seulement font explicitement référence à un échange de sœurs. Dans un cas, l'octroi d'une femme pour remercier un homme d'avoir détourné une expédition de vendetta, il est presque évident que cet échange n'a pas lieu, et dans un autre, l'octroi d'une femme à ceux qui ont porté le corps sur leurs têtes lors des funérailles, il est expressément dénié qu'il soit nécessaire : « dans ce cas il n'est pas requis qu'une sœur soit fournie en échange ». Ces témoignages⁶⁰, correctement relus

60. Pour les Dieri, Howitt s'appuie sur O. Siebert. Les informations publiées sur les Turrbal vont dans le même sens que celles sur les Dieri ; Howitt (*ibid.* : 237), s'appuyant pour cette tribu sur T. Petrie,

et interprétés en fonction de ce que nous connaissons aujourd'hui, apportent des informations précieuses. Ils disent clairement que l'échange existe mais n'a pas ce caractère général ni fondateur qu'on a voulu lui prêter.

2. L'échange des nièces

Différence essentielle entre échange des nièces et échange des sœurs

Nous avons déjà indiqué qu'en règle générale les frères ne peuvent avoir d'autorité sur leurs sœurs au moment de la promesse de mariage parce qu'ils sont eux-mêmes encore trop jeunes ; des oncles maternels, en revanche, le peuvent et toutes les données indiquent qu'ils jouissent effectivement d'une autorité. Donc, l'échange des sœurs désigne un échange *au bénéfice* des sœurs tandis que l'échange des nièces désigne un échange *par l'autorité* des oncles. Cette opposition est parallèle à la distinction que nous avons faite entre *droit de disposer* et *droit d'usage*.

Tout le problème de l'échange des nièces vient de ce que les deux types de droit peuvent se superposer : les oncles peuvent échanger leurs nièces à leur bénéfice pour en faire leurs épouses. La chose étant loin d'apparaître comme évidente pour un esprit occidental, elle doit être expliquée en détail.

Premier point : si X qui a épousé la nièce de Y est considéré comme de la même génération que cette nièce, forcément Y qui épouse la nièce de X épouse une femme qui doit être considérée comme étant *deux générations plus jeune* que lui (fig. 2). Ce serait choquant à nos yeux comme dans la plupart des sociétés

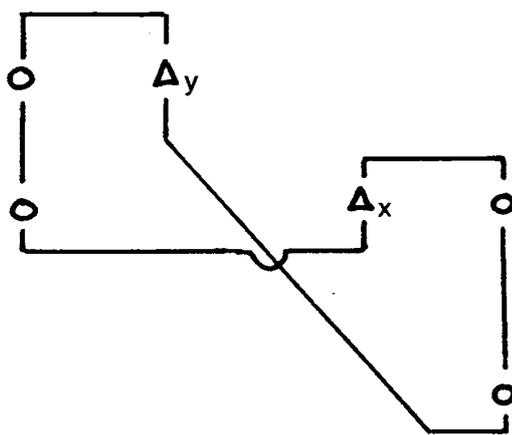


Fig. 2

dit que « les femmes pouvaient être acquises grâce à un don *ou* à un échange » (mes italiques) et précise : « Une femme était quelquefois donnée comme récompense pour une action héroïque. »

tés mais cela ne l'est nullement en Australie dont les systèmes de parenté ont tendance à assimiler systématiquement les générations de deux en deux, si bien qu'une petite-nièce ou une petite-fille peut être considérée comme étant assimilée à la génération d'ego (ce que l'on voit par exemple dans les systèmes de sections, dans les phénomènes dit d'*alternate generations* et dans beaucoup d'aspects des systèmes de parenté). Il est apparemment toujours interdit d'épouser en Australie dans les générations adjacentes, mais il est tout à fait régulier d'épouser deux générations au-dessus ou au-dessous.

Deuxième point : si l'on suppose que le mariage de X a donné lieu à un échange de sœurs, alors Y, en épousant la nièce de X, épouse une ZSD, une sœur de neveu maternel (fig. 3). Nous avons déjà dit que le mariage avec une ZSD est en Australie non seulement un mariage tout à fait régulier, mais encore un mariage fréquent : cette forme de mariage doit être considérée comme une des plus *typiques* de l'Australie.

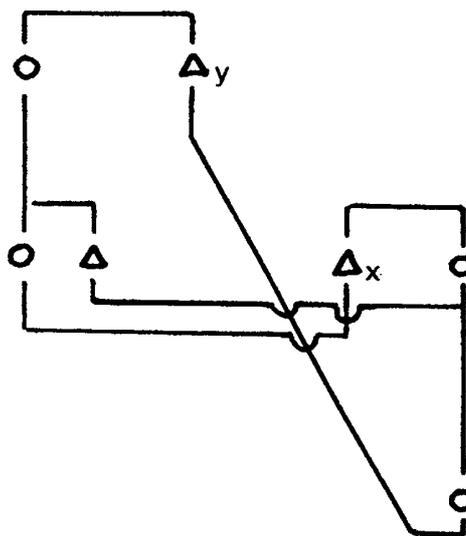


Fig. 3

En conséquence l'échange de nièces effectué au bénéfice des oncles est un phénomène qui combine tous les éléments favorables à sa réalisation : l'oncle détient l'autorité nécessaire et cet échange permet un mariage régulier et tout à fait normal.

Réalité de l'échange des nièces

La possibilité pour deux hommes d'échanger leurs nièces en mariage a été signalée par de nombreux observateurs : Elkin (notes de terrain citées par Radcliffe-Brown 1930-1931 ; Elkin 1932b : 309) pour les Nyul Nyul et autres tribus du nord du Kimberley, M. & R. Piddington (1932 : 348) pour les Karadjeri,

Stanner (1936 : 205) pour les Murinbata, Hiatt (1965 : 41, 1967 : 472) pour les Gidjingali, Glowczewski (1991 : 144) pour les Warlpiri.

Toutefois, comme pour l'échange de sœurs, il ne s'agit là que d'une possibilité. Hiatt (1965 : 134), qui est un des plus ardents défenseurs de l'importance de cette pratique, a souligné qu'il n'y avait là ni systématisme ni régularité : « Seul l'échange de nièces entre des individus particuliers a quelque importance pratique, encore qu'il ne soit pas d'une occurrence particulièrement fréquente »⁶¹.

Remarque sur l'échange de petites-nièces

Shapiro (1968, 1981 : 96 sq.), à plusieurs reprises, a insisté sur l'échange des ZDD chez les peuples de l'est de la Terre d'Arnhem (anciennement appelés Murngin). Cette observation est importante puisqu'elle permet de montrer que le système de parenté propre à cette région, le fameux système « murngin », réputé asymétrique, ne l'est pas tellement ; mais cette forme d'échange reste, dans l'état actuel de nos informations, tout à fait exceptionnelle en Australie.

3. L'échange de petites-filles

Sans doute s'agit-il là d'une forme d'échange aussi exceptionnelle que celle des petites-nièces, mais elle est d'une tout autre nature et a pour notre propos des implications théoriques du plus grand intérêt.

Elle est décrite pour les Tiwi par Goodale (1971 : 114-115) qui parle de « contrats » (pour les rites de belle-mère) réciproques ; « les contrats vont généralement par paires ». C'est le père qui décide de faire de sa fille une belle-mère par rapport à un homme qui épousera donc une petite-fille (DD, *man speaking*) du premier ; si le second fait de même par rapport au premier, il y a échange de petites-filles entre deux hommes. Comme dans l'échange de nièces, les hommes cumulent le droit de disposition (non de l'épouse mais de la belle-mère) et le droit d'usage parce qu'une DD (pour un homme locuteur) peut être épousée. Mais ce cas est complètement différent des précédents *parce que l'échange a lieu entre hommes de même moitié et de même section* (voir fig. 4, dans laquelle les carrés représentent les sections, le trait plein reliant une mère à ses enfants, le tireté un homme à ses enfants, et les doubles flèches figurant l'échange). Les figures suivantes (fig. 5, 6 et 7) montrent qu'il en allait autrement dans l'échange de sœurs, de nièces ou de petites-nièces.

Cet échange *intra-moitié* ne peut être le fondement du système de parenté ni de l'organisation sociale car ce n'est pas un échange entre unités exogamiques. Cet exemple illustre à merveille le fait que l'échange, au sens strict où nous l'employons, c'est-à-dire l'échange de droits sur des femmes entre individus ou

61. L'hypothèse implicite selon laquelle cet échange serait systématique, hypothèse qui sous-tend toute la théorisation de B. GLOWCZEWSKI (1991 : 145 sq.), est à mon avis irrecevable : j'en ai déjà fait la critique dans TESTART 1993b.

entre familles, n'est pas du même ordre, n'obéit pas aux mêmes principes que l'exogamie qui est un des traits les plus fondamentaux de la structure globale de la parenté.

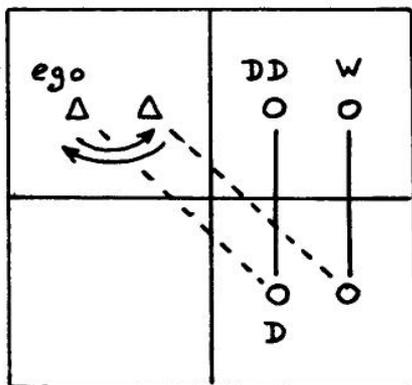


Fig. 4

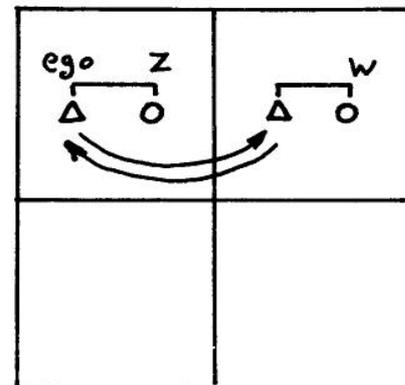


Fig. 5

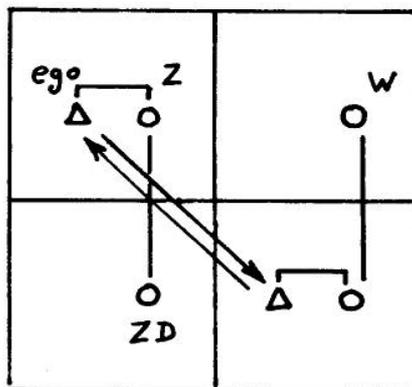


Fig. 6

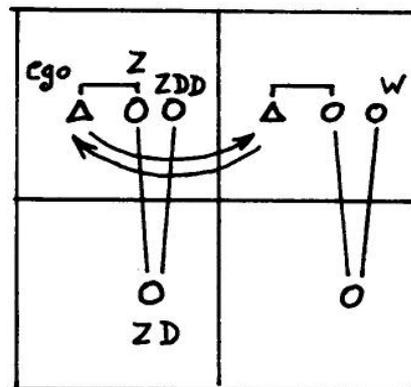


Fig. 7

Remarquons que la possibilité d'un tel échange provient dans le cas tiwi de ce que l'autorité sur la fille promise est détenue par le MF, lequel se trouve en même temps être un mari potentiel. Goodale (*ibid.* : 116) le dit explicitement : « une femme peut se marier avec n'importe quel MF, y compris son 'vrai' MF »⁶². En conséquence, il y a échange entre frères (et non entre beaux-frères comme dans l'échange dit de « sœurs »). L'échange ici est facteur de clôture : des frères qui ne sont pas forcément des frères « réels », mais deviennent proches par cette alliance, forment un mini-système d'échange au sein du contexte global, ce qui n'est pas sans évoquer le mariage arabe.

62. Notons que HOWITT (1904 : 177) signalait pour les Dieri un phénomène similaire, un homme pouvant épouser sa B'DD (fille de fille de frère aîné) ; il est vrai dans ce cas que l'aînesse rend l'échange impossible.

Remarque complémentaire sur l'échange de nièces

L'examen de nos trois dernières figures permet de compléter notre analyse sur la question du rapport entre ces formes d'échange et l'exogamie. L'échange de sœurs est un échange entre hommes appartenant à des sections qui se font face et donc appartenant *à la fois* à des moitiés matrilineaires et patrilineaires différentes (rappelons que, conformément à une convention classique en anthropologie australienne, nos quatre figures sont telles que deux carrés superposés forment une moitié matrilineaire et deux carrés opposés par un sommet une moitié patrilineaire). Il en va de même dans l'échange de petites-nièces parce que celles-ci sont assimilables (à deux générations près, du point de vue des sections) à des sœurs (assimilation des ZDD à des Z). Mais l'échange de nièces représente un cas différent : les hommes qui échangent appartiennent certes à des moitiés matrilineaires différentes, mais ils sont *de la même moitié patrilineaire*. Ce n'est donc pas tout à fait la même chose de substituer l'échange de nièces à l'échange de sœurs dans l'anthropologie australienne : du point de vue de la patrilinearité, l'échange de nièces est un phénomène *intra-moitié* et il ne saurait être vu comme fondateur de l'exogamie de moitiés patrilineaires.

4. Conclusion générale sur l'échange

Échange des sœurs, échange des nièces, etc., aucune de ces formules ne fournit la clef de la parenté australienne. Ni même leur combinaison ; il n'y a rien qui ressemble à un *système* régulier d'échange.

Sans doute existe-t-il des échanges, sans doute trouve-t-on une idéologie générale de la réciprocité. Mais de quelle société une telle idée est-elle absente ? Elle ne rend compte d'aucune des particularités de la parenté australienne, ni de sa structure globale, ni des multiples formes instituées du mariage. La réciprocité australienne se décèle dans les actions de représailles et les stratégies matrimoniales qui s'entremêlent : on peut donner une femme contre une femme, mais également une femme contre un fils à initier, ou encore un fils contre un autre fils. C'est seulement à ce niveau plus général que joue l'idée de réciprocité en Australie, au niveau symbolique qui conjugue le sexe et la mort : prendre une femme, prendre une vie, c'est bien souvent la même chose. À coup sûr, cette idée influe sur la vie sociale australienne, elle en est un facteur important ; mais cette vie sociale, nous l'avons vu, est bien trop accidentée pour qu'elle soit structurée comme un système général d'échange de valeurs symboliques. Concluons qu'il y a une idéologie de la réciprocité, comme chez nous lorsque l'on s'invite entre amis, mais pas de système d'échange, à la différence cette fois de chez nous pour les affaires autrement sérieuses de la circulation des marchandises.

Enfin, ni cette idéologie ni les échanges occasionnels que l'on constate ne

sauraient être au fondement du système de parenté classificatoire, ni de l'exogamie, car il n'y a nul échange dans cet ordre de phénomène. S'il restait encore quelque doute là-dessus, l'échange de petites filles chez les Tiwi en constituerait démonstration la plus éclatante. Les classes existent *sans* que les hommes aient besoin d'échanger, et les hommes peuvent échanger *en dépit de* ces classes.

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
Université de Paris X – Nanterre
 200, avenue de la République, 92001 Nanterre

MOTS CLÉS : Anthropologie (sociale) — Aborigènes — droit — mariage — parenté — Australie

RÉFÉRENCES CITÉES

BECKETT, J.

1967 « Marriage, Circumcision and Avoidance among the Maljagaba of Northwest South Wales », *Mankind* 6 (10) : 456-464.

BELL, D.

1983 *Daughters of the Dreaming*. Melbourne & Sydney, George Allen & Unwin.

BENVENISTE, É.

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Éd. de Minuit, 2 vol.

BERNDT, R. M. & C. H.

1942-1945 « A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia », *Oceania*, XII, XIII, XIV et XV.

1964 *The Word of the First Australians*. London, Angus & Robertson.

1970 *Man, Land and Myth in North Australia*. East Lansing, Michigan State University Press.

CHASELING, W. S.

1957 *Yulengor : Nomads of Arnhem Land*. London, Epworth Press.

ELKIN, A. P.

1932a « The *kopara*, the Settlement of Grievances », *Oceania* 2 : 191-198.

1932b « Social Organization in the Kimberley Division, North-Western Australia », *Oceania* 2 : 296-333.

1933 « Studies in Australian Totemism », *Oceania* 4 : 65-90, 113-131.

1940 « Kinship in South Australia », *Oceania* 10 : 369-388.

FALKENBERG, A. & J.

1981 *The Affinal Relationship System*. Oslo, Universitetforlaget.

FISON, L. & A. W. HOWITT

1880 *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne, Robertson.

GLOWCZEWSKI, B.

1991 *Du rêve à la loi chez les Aborigènes*. Paris, PUF.

GOODALE, J. C.

1962 « Marriage Contracts among the Tiwi », *Ethnology* 1 : 452-466.

1971 *Tiwi Wives*. Seattle, University of Washington Press.

- HART, C. W. M. & A. R. PILLING
 1960 *The Tiwi of North Australia*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
- HIATT, L. R.
 1965 *Kinship and Conflict*. Canberra, Australian National University Press.
 1967 « Authority and Reciprocity in Australian Aboriginal Marriage Arrangements », *Mankind* 6 (10) : 468-475.
- HOWITT, A. W.
 1904 *The Native Tribes of South-East Australia*. London, Macmillan.
- KABERRY, P. M.
 1939 *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*. London, Routledge.
- KEEN, I.
 1988 « Twenty-five Years of Aboriginal Kinship Studies », in R. M. BERNDT & R. TONKINSON, eds., *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies*. Canberra, Aboriginal Studies Press.
- MAKARIUS, L.
 1974 *Le sacré et la violation des interdits*. Paris, Payot.
- MALINOWSKI, B.
 1913 *The Family among the Australian Aborigines : A Sociological Study*. London, University of London Press.
- MEGGITT, M. J.
 1962 *Desert People*. Sydney, Angus & Robertson.
- MOIZO, B.
 [1989] Séminaire sur la circoncision dans le sud Kimberley, Université de Paris X – Nanterre.
- MOUNTFORD, C. P. & A. HARVEY
 1941 « Women of the Adjamatana Tribe of the Northern Flinders Ranges, South Australia », *Oceania* 12 : 155-162.
- MYERS, F. R.
 1980 « The Cultural Basis of Politics in Pintupi Life », *Mankind* 12 (3) : 197-214.
 1986 *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington & Canberra, Smithsonian Institution Press & Australian Institute of Aboriginal Studies.
- PIDDINGTON, R.
 1932 « Karadjeri Initiation », *Oceania* 3 : 46-87.
 1970 « Irregular Marriage in Australia », *Oceania* 40 : 329-343.
- PIDDINGTON, M. & R.
 1932 « Report of Field Work in North-Western Australia », *Oceania* 2 : 342-358.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
 1913 « Three Tribes of Western Australia », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 43 : 143-194.
 1930-1931 « Social Organisation of Australian Tribes », *Oceania* 1 : 34-63, 206-246, 322-341, 426-456.
- ROHEIM, G.
 1970 *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*. Trad. franç. par Roger Dadoun. Paris, Gallimard. (Éd. orig. : 1945.)
- ROSE, F.
 1960 *Classification of Kin : Age Structure and Marriage among the Groote Eylandt Aborigines*. Berlin, Akademie-Verlag.
- SCHEFFLER, H. W.
 1978 *Australian Kin Classification*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SHAPIRO, W.
 1968 « The Exchange of Sister's Daughter's Daughter's in Northeast Arnhem Land », *Southwestern Journal of Anthropology* 14 : 346-353.

- 1970 « Local Exogamy and the Wife's Mother in Aboriginal Australia », in R. M. BERNDT, ed., *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands, University of Western Australia Press.
- 1979 *Social Organization in Aboriginal Australia*. New York, St Martin Press.
- 1981 *Miwuyt marriage*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.
- SPENCER, B. & F. J. GILLEN
 1899 *The Native Tribes of Central Australia*. London, Macmillan.
 1927 *The Arunta*. London, Macmillan.
- STANNER, W. E. H.
 1933-1934 « Ceremonial Economics of the Mulluk Mulluk and Madngella Tribes of the Daly River, North Australia », *Oceania* 4 : 156-175, 458-471.
 1936 « Murinbata Kinship and Totemism », *Oceania* 7 : 186-216.
- STREHLOW, C.
 1907-20 *Die Aranda- und Loritja- Stämme in zentral Australien*. Frankfurt, Frankfurt Museum für Völkerkunde, 7 vol.
- TESTART, A.
 1991 *Des mythes et des croyances : esquisse d'une théorie générale*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
 1992 *De la nécessité d'être initié : rites d'Australie*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
 1993a « Des rhombes et des tjurunga. La question des objets sacrés en Australie », *L'Homme* 125 : 31-65.
 1993b « Ombres et lumières sur les Warlpiri (Australie centrale) », *Social Anthropology* 1 (2) : 187-198.
 1993c *Des dons et des dieux : anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Paris, Colin.
 1995a « Âge et génération chez les Aborigènes australiens », *L'Homme* 134 : 171-178.
 1995b « Le droit aborigène australien », *Droit et Cultures* 27 : 7-52.
 1996 *La parenté australienne : étude morphologique*. Paris, Éd. du CNRS.
- THOMSON, D. F.
 1949 *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*. Melbourne, Macmillan.
 1972 *Kinship and Behaviour in North Queensland*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- TONKINSON, R.
 1974 *The Jigalong Mob : Aboriginal Victors of the Desert Crusade*. Menlo Park, Cummings.
- VERDIER, Y.
 1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).
- WARNER, W. L.
 1931 « Murngin Warfare », *Oceania* 1 : 457-494.
 1958 *A Black Civilization*. New York, Harper. (1^{re} éd. 1937.)

ABSTRACT

Alain TESTART, *Ways of Obtaining a Wife in Aboriginal Australia*.— In Aboriginal Australia, a man obtains a woman as wife only after having acquired rights over her. Questions are raised about this in relation to the classical paradigm used in Australian anthropological studies. The various ways a man acquires such rights are then systematically taken under consideration. Among these are the establishment of a bond of reciprocal dependence with the mother-in-law and the commitment implied by circumcision. The role of exchanges in Aboriginal matrimonial affairs is then critically reviewed.

RESUMEN

Alain TESTART, *Maneras de Tomar Mujer en Australia*. — En Australia aborígen, un hombre solo obtiene una esposa después de haber adquirido derechos sobre ella. Una vez planteada la cuestión con respecto a la problemática clásica en la antropología australiana, el presente artículo trata sistemáticamente de las diferentes maneras a través de las cuales un hombre adquiere tales derechos, entre otros por el establecimiento de un lazo de dependencia recíproca con la suegra, el compromiso implicado por la circuncisión. Termina con una apreciación crítica del papel del intercambio en los asuntos matrimoniales australianos.