

Émile DURKHEIM (1903-1904)

**“ Sur l'organisation  
matrimoniale des sociétés  
australiennes”**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Émile Durkheim (1903-1904)

## “Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes”

Une édition électronique réalisée à partir du texte d’Émile Durkheim (1903-1904), « *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes.* » in *Année sociologique*, vol. VIII, 1903-1904, pp. 118 à 147, rubrique: “Mémoires originaux”. Paris: PUF. Texte reproduit dans *Journal sociologique*, pp. 483 à 510. Paris: PUF, 1969, 728 pages. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format

LETTRE (US letter), 8.5” x 11”)

Édition complétée le 23 septembre 2002 à Chicoutimi, Québec.



# Table des matières

« [Sur l’organisation matrimoniale des sociétés australiennes](#) »

[Section I](#)

[Section II](#)

[Section III](#)

[Section IV](#)

# « Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes »

par Émile Durkheim (1903-1904)

in *Année sociologique*, vol. VIII, 1903-1904, pp. 118 à 147, rubrique: “Mémoire originaux”. Paris: PUF. Texte reproduit dans *Journal sociologique*, pp. 483 à 510. Paris: PUF, 1969, 728 pages. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 728 pp.

[Retour à la table des matières](#)

Un ouvrage de MM. Spencer et Gillen est toujours une bonne fortune pour le sociologue. Il y a peu d'explorateurs dont les observations soient dirigées par un instinct aussi sûr vers les institutions essentielles et les faits cruciaux. Le nouveau livre qu'ils viennent de faire paraître <sup>1</sup> n'est pas, sur ce point, inférieur au précédent <sup>2</sup>. Peut-être est-il moins riche en nouveautés imprévues ; il était, d'ailleurs, difficile qu'il en fût autrement, puisqu'il est consacré à des tribus voisines et parentes, par la civilisation, de celles dont ces auteurs nous avaient précédemment entretenus. Mais sur les faits mêmes qu'ils

<sup>1</sup> The northern Tribes of central Australia, Londres, Macmillan, 1904 p. XXXV-784, in-8°.

<sup>2</sup> The native Tribes of central Australia.

avaient eu déjà l'occasion de nous faire connaître, ils apportent des précisions qui sont de nature, croyons-nous, à faire avancer des questions depuis longtemps controversées. Notamment en ce qui concerne l'organisation sociale des tribus australiennes, les informations nouvelles qu'ils ont recueillies nous paraissent grosses de conséquences instructives. Ce sont ces conséquences que nous voudrions chercher à dégager dans la note qu'on va lire. Comme elles n'ont pas été aperçues ou ne sont pas admises par les auteurs, il nous a paru qu'il y avait intérêt à en faire l'objet d'une étude spéciale <sup>1</sup>. Au reste, cette étude n'est que la suite et le complément de celle que nous avons publiée ici même et sur les mêmes questions, il y a quelques années <sup>2</sup>.

# I

[Retour à la table des matières](#)

Le premier ouvrage de MM. Spencer et Gillen était presque exclusivement consacré à la société des Arunta ; il n'était guère parlé qu'accessoirement de la tribu, plus méridionale, des Urabunna. Cette fois, outre des renseignements nouveaux concernant cette dernière peuplade, ces deux auteurs nous apportent une description analytique des tribus situées au nord des Arunta, à partir des monts Davenport jusqu'à la rivière Roper. Nous nous trouvons donc connaître grâce à eux toutes les tribus qui recouvrent l'espace compris entre le lac Eyre et le golfe de Carpentarie. Nous avons ainsi toute une gamme de sociétés dont l'organisation est sensiblement la même dans ses traits essentiels et qui, par conséquent, peuvent être utilement comparées.

D'ailleurs, ces ressemblances ne vont pas sans certaines divergences. Si les mêmes institutions se retrouvent partout, elles sont ici plus marquées, là, au contraire, plus effacées ; elles ne sont pas partout développées de la même manière et ces variations mêmes rendent les comparaisons plus instructives et plus fécondes. MM. Spencer et Gillen ont cru pouvoir ramener à trois types les sociétés nouvelles qu'ils ont observées : 1° *Le type Warramunga*, qui contient, outre les Warramunga, les Worgaia, le Tjingilli, les Umbaia, les Bingongina, les Walpari, les Wulmala et les Gnanji ; 2° *Le type Binbinga* qui contient, avec les Binbinga, les Allaua et probablement d'autres tribus de la côte occidentale du golfe de Carpentarie ; 3° *Le type Mara* qui comprend les Mara et les Anula. On verra plus loin ce qui les différencie les uns des autres. Si l'on ajoute à ces trois types celui des Arunta qui en est parent, mais qui en diffère <sup>3</sup>, et celui des Urabunna qui s'oppose à tous les précédents parce que la

---

<sup>1</sup> La partie de l'ouvrage qui concerne les croyances et les pratiques religieuses ou magiques est analysée à part dans [La sociologie religieuse](#).

<sup>2</sup> « [Sur le totémisme](#) », in L'Année sociologique, t. V.

<sup>3</sup> A ce type se rattachent les Ilpirra, les Iliaura, les Unmatjera et les Kaitish.

filiation s'y fait encore en ligne maternelle <sup>1</sup> on voit que nous disposons d'un vaste champ de comparaison.

Sur les cadres généraux de la société, il ne nous est rien appris de bien neuf. Chacune des tribus étudiées est divisée en deux phratries (les auteurs disent deux moitiés), et chaque phatrie comprend un certain nombre de groupes totémiques ou clans. Nous avons déjà trouvé cette organisation chez les Arunta (comme, d'ailleurs, dans un grand nombre de sociétés australiennes) ; elle présente cependant, ici, un caractère particulier qu'elle n'avait pas chez les Arunta. Chez ces derniers, groupements totémiques et groupements territoriaux ne coïncidaient pas exactement. Non seulement une même localité comprenait des représentants de totems différents, mais il arrivait que des localités différentes ressortissaient au même totem et constituaient autant de centres totémiques indépendants. Dans les tribus situées plus au nord, cette anomalie ne s'observe pas ; la société locale et la société totémique se confondent. Chaque localité a son totem propre, qu'elle ne partage avec aucune autre, et le chef administratif de la localité en est aussi le seul chef religieux ; c'est lui qui est préposé à la direction des cérémonies qui concernent ces totems. Les phratries elles-mêmes ont une base territoriale, beaucoup plus nettement définie que chez les Arunta ; à chacune d'elles est assignée une portion déterminée du territoire occupé par la tribu ; par exemple, l'une est au sud, l'autre au nord, ou bien l'une est à l'est, l'autre à l'ouest de tel fleuve ou de telle montagne. Cette première différence, par rapport aux Arunta, entraîne une autre. Puisque chaque phatrie est nettement localisée ainsi que chaque groupe totémique, il en résulte que, en général, un même clan ne chevauche pas sur deux phratries ; chacune des deux moitiés de la tribu a ses totems qui ne se retrouvent pas dans l'autre. On sait, au contraire, que, chez les Arunta, chaque phatrie contient des représentants de tous les totems.

Mais quel que soit l'intérêt de ces faits, ils ne constituent pas des nouveautés. La fusion de l'organisation totémique et de l'organisation territoriale se rencontre partout où le totem se transmet en ligne paternelle ; et c'est le cas des tribus septentrionales de l'Australie centrale. Et en effet, comme, sous ce régime, le fils a le totem de son père, et non celui de sa mère, le mariage n'introduit pas, à chaque génération, dans un groupe local déterminé, des totems différents de ceux que portent les membres réguliers de ce groupe. Le totem qui est le plus répandu - et il en est toujours un qui y est plus général que les autres - s'y généralise donc encore davantage et s'y fixe définitivement ; et ainsi chaque localité a un totem distinctif et un seul. S'il en est autrement chez les Arunta, c'est que la filiation totémique ne se fait pas chez eux en ligne paternelle ; le totem de l'enfant dépend de circonstances éminemment contingentes, à savoir du lieu où la mère passe pour avoir conçu.

Mais si, sur les phratries et sur les clans, MM. Spencer et Gillen ne nous apportent pas de lumières nouvelles, il n'en est pas de même d'un autre groupement que l'on rencontre également dans un très grand nombre de sociétés australiennes. Je veux parler des classes matrimoniales.

---

<sup>1</sup> Spencer et Gillen rattachent les Urabunna aux Dieri et c'est par le nom de ces derniers qu'ils caractérisent le type.

## II

[Retour à la table des matières](#)

Rappelons d'abord ce qu'il faut entendre par ce mot.

Dans un très grand nombre de tribus australiennes, chaque phratrie est divisée en deux sections ou classes. Comme la tribu est composée de deux phratries, il en résulte que la société tout entière comprend quatre groupes de ce genre. Les membres de chaque phratrie sont répartis entre ces deux classes d'après le principe suivant : deux *générations successives n'appartiennent pas* à la même classe. En d'autres termes, si une génération est de la classe A, la génération suivante est de la classe B, tandis que celle qui viendra ensuite sera de nouveau attribuée à la classe A, et ainsi de suite indéfiniment. Or cette distribution de la population par classes affecte la réglementation matrimoniale. En effet, non seulement un homme ne peut se marier que dans la phratrie dont il ne fait pas partie, mais, à l'intérieur de cette phratrie même, son choix ne peut s'exercer que dans un cercle circonscrit : il ne peut prendre femme que dans une des deux classes dont cette phratrie est composée. Par exemple, chez les Kamilaroi, voici les noms des quatre classes et les rapports qu'elles ont les unes avec les autres <sup>1</sup>.

<i>Phratrie Dibbi</i>	<i>Phratrie Kupathin</i>
Les Murri ( <i>enfants des femmes Kubbi</i> )	épousent les Kumbo ( <i>enfants des femmes Ippai</i> )
Les Kubbi ( <i>enfants des femmes Murri</i> )	épousent les Ippai ( <i>enfants des femmes Kumbo</i> )

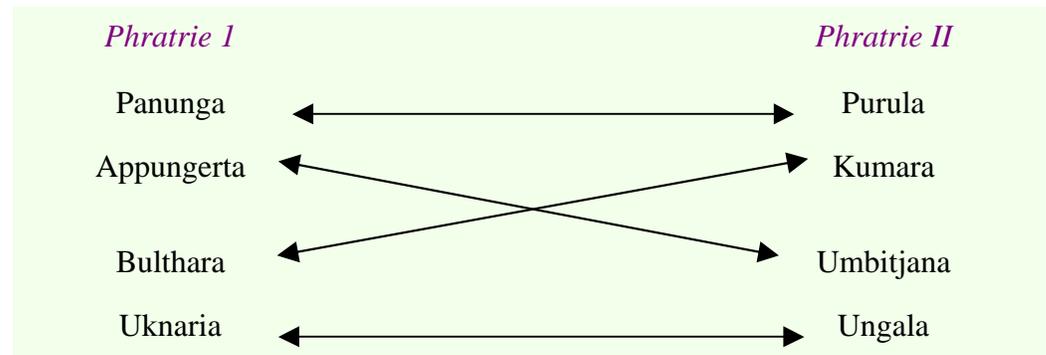
Nous avons essayé de montrer ici même <sup>2</sup> comment s'étaient formées ces classes et il ne nous paraît pas utile de revenir sur cette explication. Mais voici que les travaux de MM. Spencer et Gillen ont révélé l'existence de classes matrimoniales organisées autrement que celles dont nous avons eu à nous occuper. Ce n'est pas à vrai dire que cette organisation soit, jusqu'à présent, restée entièrement inconnue. Quelques savants l'avaient déjà signalée, mais dans des notes éparses et d'après des informations qui n'étaient pas toujours de

<sup>1</sup> Pour simplifier, nous ne donnons que la forme masculine des noms qui désignent les classes.

<sup>2</sup> Voir [L'Année sociologique](#), 1, p. 13 et suiv. (« [La prohibition de l'inceste et ses origines](#) », section II.).

première main <sup>1</sup>. Au contraire, nous avons dans l'ouvrage de Spencer et Gillen une étude d'ensemble, faite sur place par des observateurs d'une compétence éprouvée. Il s'agit de tribus qui comptent huit classes, soit quatre par phratrie au lieu de deux. Naturellement, la population est répartie entre ces huit classes d'après des principes différents de ceux que nous rappelions tout à l'heure. On comprend aisément l'intérêt qu'il y aurait à savoir d'où peut provenir cette organisation spéciale. Comme elle joue un rôle considérable dans le système des interdictions matrimoniales, celles-ci ne peuvent être expliquées qu'autant que le problème des classes est résolu. C'est donc, au fond, de la question de l'exogamie qu'il s'agit et on sait quelle en est l'importance.

Déjà, dans leur précédent ouvrage, MM. Spencer et Gillen avaient signalé cette organisation chez les Arunta. Les classes matrimoniales y sont, en effet, au nombre de huit, réparties de la manière suivante entre les deux phratries :



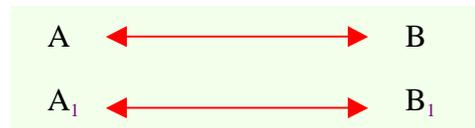
Le principe fondamental est le même que là où il n'y a que quatre classes : deux générations successives appartiennent à des classes différentes et les classes alternent avec les générations. Ainsi comme, ici, les enfants sont de la phratrie de leurs pères, les enfants des hommes Panunga font partie de la phratrie I ; seulement, ils ne sont pas eux-mêmes des Panunga, mais des Appungerta, tandis que les enfants des hommes Appungerta reprennent le nom de Panunga et le font revivre ; et ainsi de suite indéfiniment. De même, les hommes Bulthara engendrent des Uknaria et les hommes Uknaria donnent, de nouveau, naissance à des Bulthara auxquels succéderont de nouveaux Uknaria. Dans la phratrie II, le même rapport unit les classes Purula et Kumara d'une part, Umbitjana et Ungalla de l'autre. Jusqu'ici, le système paraît simple. On voit, en effet, que huit classes se groupent deux à deux, de manière à former quatre couples, de deux classes chacun, soit deux couples dans chaque phratrie. Chacun de ces couples se recrute par soi-même et d'une manière indépendante. C'est ce que nous avons essayé de rendre sensible,

<sup>1</sup> Voir sur ce point HOWITT, Further Notes on the Australian classes, in Journal of the Anthropological Institut, 1888, p. 44; MATTHEWS, Wombya Organisation of the Australian Aborigenes, n. s., vol. 2, p. 494; du même, Divisions of Some West Australian Tribes, ibid., p. 185 et Procéd. Amer. Philos. Soc., Philadelphie, vol. XXXVII, pp. 151-152, ainsi que Journal Roy. Soc. N. S. Wales, vol. XXXII, p. 71, XXXIII, p. 111 et suiv.

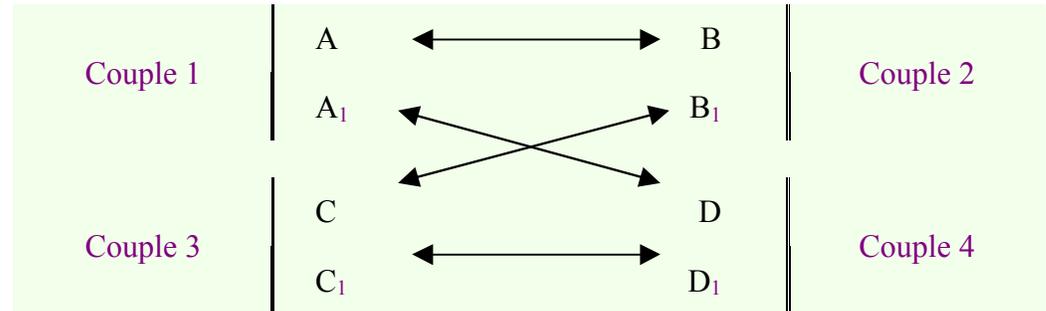
Les informations de Howitt et de Mathews ne coïncident pas, au moins sur un point, avec celles de Spencer et Gillen. Nous reviendrons plus loin sur ce désaccord et sa signification.

dans le tableau ci-dessus, en réunissant par une accolade les deux classes qui se succèdent l'une à l'autre à chaque génération et qui, par leur association, forment un groupe *sui generis*. Tout paraît se passer en somme comme si, au couple unique de deux classes, qui constituait primitivement chaque phratrie, était simplement venu se surajouter un couple nouveau qui, formé de la même manière, soumis aux mêmes règles, fonctionne parallèlement au premier.

Mais, en réalité, ce premier aperçu est incomplet. S'il y avait eu seulement addition d'un groupe nouveau de deux classes dans chaque phratrie, le principe de la réglementation matrimoniale serait resté le même. Or, en fait, il a varié. En effet, sous le système des quatre classes *un homme peut prendre et ne peut prendre femme que dans la classe qui alterne avec celle dont fait partie sa mère*. Soit A et B deux classes qui, dans ce système, ont le *connubium* ; A<sub>1</sub> celle qui succède à A, B<sub>1</sub> celle qui succède à B. Si mon père est de A, nécessairement ma mère sera de B ; moi je serai de A<sub>1</sub> et par conséquent, je ne pourrai épouser qu'une femme de B<sub>1</sub>. La manière dont se contractent obligatoirement les mariages dans ces conditions pourra donc être figurée de la façon suivante :



Les flèches réunissent l'une à l'autre les classes qui ont entre elles le *connubium*. - Mais il n'en est plus ainsi chez les Arunta, comme le montre le tableau de la page 487 où nous avons également relié l'une à l'autre par une flèche les classes qui peuvent contracter mariage. Un Appungerta est toujours fils d'un homme Panunga et d'une femme Purula ; il devrait donc, si le principe ordinaire s'appliquait, épouser une Kumara ; car la classe Kumara est celle qui alterne avec la classe Purula dont fait partie sa mère. Or, en réalité, le mariage avec une Kumara lui est interdit ; il *est tenu d'aller chercher sa femme dans le couple de classes auquel sa mère n'appartient pas*, à savoir parmi les Umbitjana. Pour la même raison, un Kumara, fils d'un Purula et d'une Panunga, épouse, non pas une Appungerta, mais une Bulthara. D'une manière générale, si nous appelons AA<sub>1</sub>, BB<sub>1</sub>, CC<sub>1</sub>, DD<sub>1</sub> les huit classes de la tribu (une même lettre, différenciée à l'aide d'un indice, servant à désigner les deux classes d'un même couple), le tableau schématique des relations matrimoniales prendra la forme suivante :



*La règle qui préside à ces unions peut être formulée ainsi : deux classes d'un même couple ont le connubium avec deux classes déterminées de l'autre phratrie ; mais ces deux classes ressortissent à des couples différents de celle même phratrie. Si les hommes de A vont chercher leurs femmes dans le couple 2, les membres de A<sub>1</sub> ne pourront s'unir qu'à une classe du couple 4.*

Tant que cette organisation, si curieusement complexe, n'avait été observée que chez les Arunta, on pouvait y voir un cas rare, presque anormal, dû à une combinaison de circonstances exceptionnelles. Mais dans leur nouvel ouvrage, MM. Spencer et Gillen nous apprennent que le même arrangement se retrouve dans les tribus septentrionales, chez les Warramunga, les Worgaia, les Tjingilli, les Umbaia, les Bingongina, les Walpari, les Wulmala, les Gnanji, les Binbinga, les Allaua, les Anula, les Mara et, très probablement, chez d'autres tribus de la côte ouest du golfe de Carpentarie. Les noms des classes sont différents ; mais elles sont composées d'après les mêmes principes et la réglementation matrimoniale est strictement conforme au schéma ci-dessus. Nous nous trouvons donc en présence d'une institution dont la généralité démontre l'importance.

Toutefois, si nous en croyons MM. Spencer et Gillen, cette généralité serait moins grande que nous ne venons de le dire. D'après eux, les classes matrimoniales ne seraient pas organisées sur les mêmes bases et ne fonctionneraient pas de la même manière dans toutes les tribus que nous venons de nommer. L'organisation des Arunta, telle que nous l'avons décrite précédemment, se retrouverait bien chez les Warramunga, les Worgaia, etc., mais non chez les Anula et les Mara. Ces derniers auraient un système spécial, qui demanderait à n'être pas confondu avec celui des Arunta. Il importe de rechercher si cette distinction est réelle. Car, s'il fallait vraiment admettre l'existence de ce troisième type, les données du problème en seraient changées.

Au premier abord, la différence semble très marquée. En effet, dans la langue des Mara, comme dans celle des Anula, il n'y a que quatre noms de classes, et non huit. Est-ce à dire que le système qui y est en vigueur soit celui des Kamilaroi ? Nullement, car il présente (ou paraît présenter) une particularité qui ne se retrouve ni chez les Kamilaroi ni, d'ailleurs, chez les Arunta. Chez tous ces peuples, qu'ils comptent quatre ou huit classes, la règle fondamentale est que, si les enfants sont de la phratrie du père (ou de la mère là où la filiation est utérine), ils sont d'une classe différente. Or, ici, ils

appartiennent à la même classe. Ainsi, chez les Mara, les quatre noms de classes sont répartis de la manière suivante entre les deux phratries.

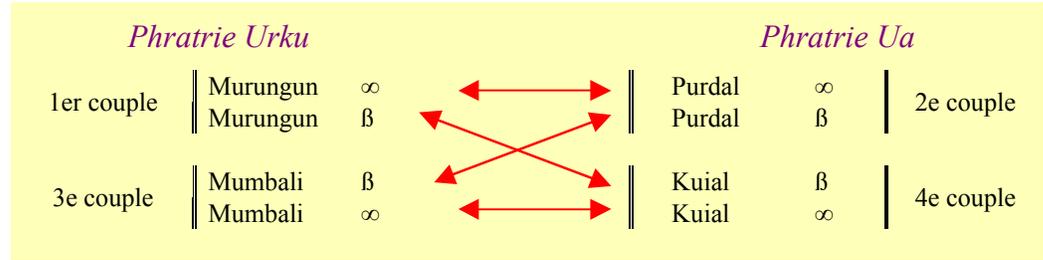
<i>Noms des classes</i>	<i>Noms des classes</i>
Phratrie <i>Urku</i>	<div style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"> <p style="margin: 0;">Murungun</p> <p style="margin: 0;">Mumbali</p> </div> <div style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"> <p style="margin: 0;">Purdal</p> <p style="margin: 0;">Kuial</p> </div>

Or les enfants d'un Murungun sont eux aussi des Murungun ; les enfants des Mumbali sont des Mumbali. Le principe si essentiel de l'alternance des classes suivant les générations semble donc être ici sans application.

Mais, en premier lieu, de l'aveu même de nos auteurs, cette différence est beaucoup moins marquée qu'il ne paraît à un premier examen. « Une observation plus attentive, disent-ils, révèle que, chez les Mara et les Anula, chacune des quatre classes est, en réalité, composée de deux groupes distincts »<sup>1</sup>. Ainsi, il y a deux groupes différents qui portent le nom de Murungun ; chacun de ces groupes a son unité, sa physionomie propre, son individualité et constitue, en fait, une classe spéciale. Malgré l'identité du nom, les indigènes distinguent nettement les membres de l'un et les membres de l'autre. La même dualité se retrouve chez les Mumbali, les Purdal et les Kuial. Malgré les apparences, il y a donc bien chez les Mara huit classes comme chez les Arunta, et il en est de même chez les Anula.

Et cependant, malgré cette identité numérique, nos auteurs persistent à affirmer la distinction des deux systèmes. Après avoir reconnu la réalité de ces huit classes, ils ajoutent : « Cependant, la division des groupes et les arrangements matrimoniaux diffèrent entièrement (*is quite différent*) de ce qu'on observe dans les autres tribus. » Cette affirmation nous paraît inexplicable; nous allons montrer, en effet, que, sous la réserve d'une simple différence verbale, les deux systèmes sont parfaitement identiques. Pour faire cette démonstration, distinguons l'une de l'autre, à l'aide des lettres  $\infty$  et  $\beta$ , les deux classes qui portent le même nom ; c'est, d'ailleurs, à MM. Spencer et Gillen eux-mêmes que nous empruntons ce mode de représentation. Ces dénominations une fois adoptées, les relations des classes et la réglementation matrimoniale peuvent être figurées de la manière suivante :

<sup>1</sup> Northern Tribes, etc., p. 119.



Il suffit de comparer ce tableau avec celui de la page 489 pour constater que la ressemblance est parfaite. Chaque phratrie est composée de deux couples formés chacun de deux classes qui se succèdent l'une à l'autre comme les générations. Les enfants du groupe Murungun oc appartiennent au groupe Murungun P, tandis que leurs enfants redeviennent membres de Murungun oc comme leurs grands-parents ; et il en est de même de Mumbali par rapport à Mumbali oc, de Purdal oc par rapport à Purdal etc. C'est ainsi que, chez les Arunta, les Panunga avaient pour enfants des Appungerta dont les enfants redevaient Panunga. D'un autre côté, les mariages sont exactement réglés d'après le même principe. *Deux classes d'un même couple ne contractent régulièrement de mariages qu'avec des classes déterminées de l'autre phratrie, mais qui ressortissent à des couples différents.* Murungun oc épouse Purdal oc ; par suite, l'autre classe du premier couple, Murungun P, ne peut épouser Purdal P, l'autre classe du second couple, mais ne peut s'unir qu'à une classe du quatrième couple, à Kuial 5 ; et il en est ainsi des autres. Nous avons vu que c'est la même règle qui préside aux combinaisons matrimoniales des Arunta. Il nous est donc impossible de comprendre la proposition suivante de MM. Spencer et Gillen : « Un trait remarquable de ces deux tribus (Mara et Anula) est que, si l'on prend pour exemple les Murungun, les hommes d'un des deux groupes qui les composent épousant les femmes d'une moitié (nous dirions d'un des deux couples) de l'autre phratrie, le second groupe prend ses femmes dans l'autre moitié (c'est-à-dire dans l'autre couple) de la même phratrie »<sup>1</sup>. Ce caractère soi-disant singulier est commun à toutes les tribus à huit classes.

La seule différence que l'on puisse relever entre les deux systèmes porte sur la terminologie employée. Chez les Arunta, Warramunga, etc., les deux classes qui composent chaque couple et qui alternent l'une avec l'autre portent deux noms différents : Panunga et Appungerta, Uknaria et Bulthara, Purula et Umbitjana, Ungalla et Kumara. Chez les Mara et chez les Anula, au contraire, un même terme suffit à désigner l'une et l'autre. Si les hommes d'une génération sont des Murungun, ceux de la génération qui suit seront appelés du même nom. Mais nous avons vu qu'en dépit de cette dénomination commune, les deux classes sont parfaitement distinctes puisqu'elles sont soumises à des interdictions matrimoniales tout à fait différentes. Le groupe où les membres de l'une peuvent et doivent contracter mariage est sévèrement inter-

<sup>1</sup> Northern Tribes, etc., p. 120. Pour ne pas changer notre terminologie, nous employons le mot de phratries, pour désigner les deux moitiés de la tribu, bien qu'il ne soit pas employé par MM. Spencer et Gillen.

dit à l'autre, et réciproquement. Il est, sans doute, curieux que cette dualité incontestable ait pu s'accommoder d'un vocable unique ; mais cette particularité, purement extérieure et qui ne touche en rien au fond des choses, ne saurait évidemment suffire à différencier les deux institutions.

Il y a cependant un fait dans lequel MM. Spencer et Gillen croient trouver une preuve de leur opinion. On sait que les mariages sont parfois assez fréquents entre deux tribus voisines. D'autre part, comme, dans ces sociétés, hommes et femmes sont rangés, étiquetés, quant au mariage, en des groupes déterminés qui ne peuvent s'unir que suivant des règles rigoureusement définies, ces mariages entre tribus distinctes ne peuvent avoir lieu que si un ensemble d'équivalences est établi entre les cadres sociaux d'une de ces tribus et ceux de l'autre ; c'est à cette condition qu'un homme qui, dans sa patrie, est de telle phratrie et de telle classe, saura dans quelle classe, dans quelle phratrie il peut aller chercher femme, s'il se marie à l'étranger, et aussi de quelle phratrie, de quelle classe feront partie ses enfants. Quand l'organisation matrimoniale des deux tribus est identique, au moins dans ses lignes essentielles, ces équivalences se déterminent d'elles-mêmes ; elles résultent de la force des choses. Il n'y a qu'à assimiler les groupes qui se correspondent, c'est-à-dire ceux qui sont composés d'après les mêmes règles et dont les fonctions sont semblables. Mais si les deux systèmes reposent sur des principes différents, il faut bien alors qu'une convention les ajuste l'un à l'autre ; ce qui implique que l'un d'eux tout au moins (sinon tous les deux) est modifié, altéré sur certains points, en un mot, reçoit, pour ces usages internationaux, une forme différente de celle qu'il a dans la vie intérieure de la tribu. C'est notamment le cas pour les mariages qui ont lieu entre les Arunta et les Urabunna. Chez ces derniers, la filiation est utérine, c'est-à-dire que l'enfant est de la phratrie maternelle ; chez les Arunta, au contraire, sa phratrie et sa classe dépendent de celles de son père. Pour adapter l'un à l'autre ces deux systèmes divergents, une réglementation spéciale est intervenue : c'est une organisation *utérine* des phratries et des classes Arunta qui sert de base aux arrangements matrimoniaux qui se concluent entre ces deux tribus <sup>1</sup>.

Or, d'après MM. Spencer et Gillen, ce qui montre bien que le système des Mara et des Anula est très différent de celui qui sert dans les tribus voisines, c'est que ce dernier ne garderait pas sa forme normale toutes les fois où il s'agit de régler un mariage avec un Anula ou un Mara. Il recevrait alors une déformation caractéristique, due précisément à ce fait que ces deux sortes d'organisation ne sont pas directement assimilables. Malheureusement, il nous est absolument impossible d'apercevoir en quoi consiste cette prétendue déformation. Les deux systèmes se superposent naturellement, d'eux-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de faire violence à aucun d'eux pour rendre possible cette coïncidence. Les équivalences établies entre eux respectent les principes constitutifs de l'un et de l'autre, précisément parce que ces principes sont les mêmes. C'est ce que démontre le tableau suivant où le système des Mara est mis en regard de celui des Binbinga (tribu voisine que MM. Spencer et Gillen prennent comme exemple) et où l'on peut voir, en même temps, quelles sont les assimilations admises dans les cas de mariages internationaux.

<sup>1</sup> On trouvera les détails de cette organisation spéciale au t. V, p. 104 de L'Année sociologique (ici p. 336).

Ire Phratrie			Ile Phratrie		
	Classes matrimoniales des Binbinga	Classes assimilées des Mara		Classes matrimoniales des Binbinga	Classes assimilées des Mara
1er couple	Tjuanaku Pungarinji	Murungun ∞ et β	Djurulum Tjamerun	Purdal ∞ et β	2e couple
3e couple	Paliarinji Tjulantjuka	Mumbali ∞ et β	Thungallun Yakomari	Kuial ∞ et β	4e couple

Ainsi, quand un Binbinga de la classe Tjuanaku ou de la classe Pungarinji va se marier chez les Mara, il est assimilé à un Murungun ; les anciens décident, suivant les circonstances, dans lequel des deux groupes, Murungun ∞ ou β, il doit être classé. S'il est considéré comme un Murungun ∞, il prendra pour femme une Purdal ∞ et ses enfants seront Murungun β ; s'il est lui-même rangé parmi les Murungun β, il épousera une Kuial β et ses enfants seront Murungun ∞ (voir le tableau de la p. 491). De même un Paliarinji ou un Tjulantjuka deviendront des Mumbali soit ∞ soit β, etc. Or ces équivalences sont parfaitement naturelles et conformes aussi bien au système des Binbinga qu'à celui des Mara. En effet, chez les Binbinga, les deux classes Tjuanaku et Pungarinji forment un couple ; elles alternent l'une avec l'autre ; les enfants des Tjuanaku sont des Pungarinji et les enfants de ces derniers sont de nouveau des Tjuanaku. Ces deux classes se recrutent donc de la même manière et soutiennent l'une avec l'autre les mêmes rapports que les groupes Murungun ∞ et β. On en pourra dire autant de tous les autres couples. Il est donc impossible d'apercevoir quelle modification a subie l'organisation des Binbinga pour pouvoir s'adapter à celle des Mara. L'harmonie s'établit d'elle-même parce que les deux organisations sont parentes.

Ce qui paraît avoir induit MM. Spencer et Gillen à cette erreur, c'est qu'ils ont posé comme une vérité d'évidence que, chez les Binbinga, les deux classes Tjuanaku et Tjulantjuka forment un groupe naturel, un corps doué d'une certaine unité morale ; et il en serait de même respectivement des classes Paliarinji et Punganrinji, Tjurulum et Thungallun, Tjamerun et Yakomari <sup>1</sup>. Or, dans le système des équivalences établi pour les mariages internationaux, les classes qui nous sont ainsi présentées comme étroitement parentes sont, au contraire, séparées, rangées dans des couples distincts, assimilées à des classes Mara tout à fait différentes: par exemple, les Tjuanaku sont considérés comme des Murungun, les Tjulantjuka, au contraire, comme des Mumbali. Il semble donc que toute la structure de la société Binbinga ait dû être bouleversée pour rendre possibles les unions entre les deux tribus. - Mais la manière dont sont effectués ces groupements, prétendus naturels, est, en réalité, tout à fait arbitraire. La raison que l'on donne pour associer étroitement Tjuanaku et Tjulantjuka, par exemple, et pour en faire deux classes inséparables, c'est qu'elles ne sont que des fragments d'un seul et même

<sup>1</sup> Op. cit., pp. 117-118.

groupe initial, qui, à un certain moment, s'est scindé en deux parties. Le fait, en lui-même, n'est pas contestable ainsi qu'on le verra plus loin. Mais, pour qu'on puisse unir ces classes aussi intimement, il ne suffit pas qu'elles soient jadis dérivées d'une même souche ; il faut encore, il faut surtout établir qu'il existe entre elles des liens juridiques, ou tout au moins moraux, d'une force et d'une intimité particulières et que méconnaîtraient les arrangements intertribaux dont nous venons de parler. Or, dans l'état actuel de nos connaissances, rien n'autorise une telle hypothèse ; tout même la contredit. En effet, ces classes appartiennent à des couples différents qui, par conséquent, ainsi que nous l'avons montré page 489, fonctionnent, dans une large mesure, indépendamment l'un de l'autre. Il n'y a, entre elles, que des rapports de parenté très éloignés : l'une contient les grand-mères maternelles de l'autre. On ne voit donc pas en quoi consiste l'intimité, la solidarité attribuée à ces deux classes <sup>1</sup>. Tout au contraire, s'il en est que l'on ait le droit de considérer comme difficilement séparables, ce sont celles qui se trouvent rapprochées en un même couple dans le tableau des équivalences internationales, Tjuanaku et Pungarinji, par exemple. L'une, en effet, contient les enfants de l'autre et réciproquement. Aussi ont-elles, comme nous le verrons plus loin, les mêmes totems. Elles sont donc bien les deux parties d'un même tout : les membres de l'une et de l'autre sont associés dans une même vie politique et religieuse. Par conséquent, il est tout naturel de les voir, dans le système des mariages intertribaux, désignées par la dénomination commune de Murungun <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nous verrons même que cette scission a eu pour objet de séparer aussi radicalement que possible, de rendre religieusement étrangères l'une à l'autre les deux parties du groupe initial qui s'est ainsi divisé.

<sup>2</sup> Nous avons dû insister sur cette question parce que MM. Spencer et Gillen ont cru pouvoir tirer de leur thèse sur ce point particulier un argument contre une théorie que nous avons soutenue dans L'Année et que le présent travail va confirmer.

Dans notre article sur le totémisme (Année sociol., V, p. 82), nous avons essayé de démontrer que certaines particularités caractéristiques de l'organisation Arunta s'expliquaient par un changement survenu dans le mode de filiation qui aurait commencé par être utérine pour se faire ensuite en ligne paternelle; et nous croyions avoir trouvé une preuve à l'appui de cette explication dans le système d'équivalences matrimoniales établies entre Arunta et Urabunna. Nous avons montré, en effet, que, dans ces mariages de tribu à tribu, les Arunta étaient censés organisés sur la base de la filiation utérine; or il nous paraissait impossible que l'idée d'une organisation, aussi différente de celle qui est actuellement en vigueur, eût pu naître et se faire accepter, si, à ce moment, les Arunta ne l'avaient effectivement pratiquée. Nous voyions donc dans le système qui régit les mariages intertribaux une survivance, un vestige d'un système antérieur, purement utérin, qui se serait transformé pour tout ce qui concerne les relations intérieures de la tribu, mais se serait maintenu dans les relations internationales où il gardait, d'ailleurs, une raison d'être.

Or, suivant MM. Spencer et Gillen, si l'on appliquait le même raisonnement aux rapports des Mara et des Binbinga, on arriverait à une conclusion absurde qui démontrerait l'erreur de notre thèse. En effet, disent-ils, « les Mara ont délibérément arrangé les classes des Binbinga pour les adapter à un système de descendance paternelle directe (nos auteurs appellent ainsi le système où l'enfant est non seulement de la phratricie, mais de la classe de son père, système qu'ils croient observer chez les Mars); c'est exactement de la même manière que les Urabunna ont arrangé les classes des Arunta pour les adapter à leur système de descendance utérine. Si l'on appliquait le raisonnement de M. Durkheim au cas des Binbinga, on devrait conclure que leur organisation est dérivée d'une autre, plus ancienne, où la descendance est établie directement en ligne masculine (soi-disant comme chez les Mara). Or l'organisation des Binbinga et celle des Arunta sont identiques aux dénominations près. Nous aurions donc une seule et même organisation dérivée, au sud du continent (chez les Arunta), d'un système utérin et, au nord (chez les Mara), d'un système à descendance paternelle directe » (p. 122, note). Ce qui serait évidemment contradictoire et absurde. La malheur est que, chez les Binbinga, il n'y a eu nul réarrange-

## III

[Retour à la table des matières](#)

Maintenant que nous savons en quoi consiste cette organisation matrimoniale et qu'elle ne comporte pas deux types irréductibles, il nous reste à en rechercher les origines.

Un premier point peut être considéré comme acquis : c'est que le système de huit classes est dérivé du système de quatre classes. En effet, nous savons que, chez les Arunta, le second a précédé le premier. Même, chez les Arunta du Nord, il n'y a que les quatre classes initiales qui aient des dénominations distinctes <sup>1</sup>. C'est quelque chose d'analogue à ce que nous venons d'observer chez les Mara <sup>2</sup>. Dans les deux cas, la terminologie employée porte encore la marque de la primitive division par quatre.

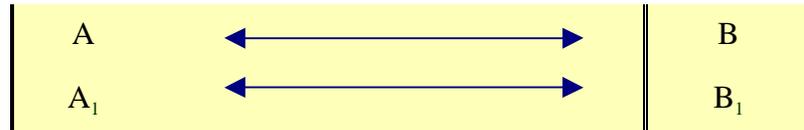
Mais d'où peut provenir ce dédoublement ? Si l'on se rappelle que, partout où on l'observe, on rencontre en même temps une interdiction matrimoniale nouvelle, qui n'existait pas dans le système de quatre classes, on est en droit de se demander si ce n'est pas cette interdiction qui a nécessité ce dédoublement. Et il est, en effet, aisé de comprendre qu'une exigence nouvelle de la réglementation matrimoniale peut avoir cet effet. Représentons-nous une société à quatre classes seulement, A et A<sub>1</sub>, B et B<sub>1</sub>, telles que A<sub>1</sub>, soit composée des enfants des hommes de A, B<sub>1</sub> des enfants des hommes de B. L'organisation de cette société, ainsi que nous l'avons vu, peut être figurée ainsi :

---

ment comparable à celui que l'on observe dans les relations entre Arunta et Urabunna. L'organisation des Binbinga reste dans les rapports intertribaux ce qu'elle est dans la vie intérieure de la tribu.

<sup>1</sup> Voir Native Tribes of central Australia, p. 72.

<sup>2</sup> Avec cette différence toutefois que, chez les Binbinga, les quatre dénominations primitives ne sont pas employées de la même manière que chez les Arunta. Chez ces derniers, chacun des quatre noms originels désigne, outre la classe à laquelle il était affecté dès le principe, celle qui en est dérivée. Chez les Binbinga, les deux classes ainsi réunies sous une même appellation sont celles qui alternent l'une avec l'autre et qui composent ce que nous avons appelé un couple. Au fond, c'est cette manière différente d'utiliser la terminologie initiale qui fait la différence des deux systèmes.



A s'unit à B et A<sub>1</sub> à B<sub>1</sub>. - Mais qu'une raison quelconque survienne qui fasse apparaître comme immoral, illicite, le mariage entre A<sub>1</sub> et B<sub>1</sub>, et il faudra bien recourir à une autre organisation ; sans quoi tout mariage serait impossible aux gens de A<sub>1</sub> et aux gens de B<sub>1</sub>, puisqu'il leur est déjà interdit de se marier et en A et en B. Par suite, le recrutement même de la société se trouverait arrêté, puisque A ne se recrute qu'avec les enfants de A<sub>1</sub> et B avec les enfants de B<sub>1</sub>. Pour prévenir ce résultat, il sera donc nécessaire de faire apparaître des groupes nouveaux où A<sub>1</sub> d'un côté, B<sub>1</sub> de l'autre puissent contracter mariage. - Or, c'est précisément cette situation que crée l'interdiction nouvelle qui apparaît avec le dédoublement des quatre classes en huit. Nous avons vu en effet que cette interdiction pouvait se formuler ainsi : quand deux classes A et B ont le connubium, les classes A<sub>1</sub> et B<sub>1</sub>, qui alternent respectivement avec les précédentes, ne peuvent pas se marier entre elles. Dès que cette règle est établie, on se trouve donc dans une impasse dont il est impossible de sortir autrement que par un réarrangement de la société.

Mais si l'on commence ainsi à entrevoir comment cette prohibition, une fois reconnue, a pu nécessiter la création de classes nouvelles, il reste à expliquer cette prohibition elle-même. D'où vient cette sévérité nouvelle en matière de mariages ? - Nous allons montrer qu'elle est due à la grande transformation sociale qui a eu pour effet de substituer le principe de la filiation masculine au principe de la filiation utérine.

En effet, représentons-nous bien comment sont composées les différentes classes sous le premier de ces systèmes ; et, pour simplifier l'exposition, supposons que je sois moi-même membre de la classe A<sub>1</sub>. Puisque l'enfant appartient à la phratrie de son père, mais à l'autre classe de cette phratrie, mon père ne peut se trouver qu'en A. D'un autre côté, puisque les hommes de A ne peuvent épouser que les femmes de B, c'est en B que se trouve ma mère. Naturellement, c'est dans ce même groupe que sont aussi tous les frères de ma mère ; et on sait combien sont nombreux les individus auxquels s'applique cette dénomination par suite de l'acception infiniment large qu'ont, dans ces sociétés, les différents termes qui expriment les rapports de parenté. Je donne le nom de mère, en effet, non pas seulement à la femme qui m'a engendré, mais à ses sœurs, ses cousines, etc. Le mot de frères n'a pas une moindre extension et le groupe formé par les frères des femmes que j'appelle mère est très étendu. Puisqu'ils font partie de la classe B, leurs enfants sont en B<sub>1</sub>. De sorte que je ne pourrai me marier dans la classe B<sub>1</sub> que si rien ne s'oppose à ce que j'épouse une fille (ou un fils) des frères de ma mère *lato sensu*. Mais tous les hommes que ma mère appelle ses frères ont nécessairement le même totem qu'elle ; et, puisque le totem se transmet, par hypothèse, ainsi que la phratrie, en ligne paternelle, les enfants des frères de ma mère ont, eux aussi, le totem maternel. Ainsi la classe B<sub>1</sub> comprend un grand nombre d'individus qui portent ce totem et nous arrivons, par conséquent, à la conclusion suivante : je

ne puis me marier régulièrement en  $B_1$  que si rien ne m'interdit d'épouser une femme (ou un homme) dont le totem est identique à celui de ma mère.

Sous le régime de la filiation masculine, il semble que ces mariages doivent apparaître comme parfaitement légitimes. En effet, le totem de ma mère n'est pas alors le mien, puisque je reçois mon totem de mon père ; or le totem ne fait obstacle au mariage que quand il est commun aux époux. Mais il en va tout autrement si, comme nous le pensons, ce système de filiation a été précédé d'un autre, qui a peut-être duré pendant des siècles et où, la filiation se faisant par les femmes, l'enfant était de la phratrie et du totem de sa mère. Tant que cette organisation était en vigueur, le totem de ma mère était aussi le mien et, par conséquent, en vertu du principe qui vient d'être rappelé, je ne pouvais épouser une femme de ce même totem sans commettre un inceste. Si donc, pendant si longtemps, le totem maternel a marqué tous ceux qui le portaient d'un sceau particulier qui les rendait matrimonialement tabous par rapport à moi, si la violation de ce tabou a, pendant une longue suite de générations, soulevé dans les consciences ce mouvement de dégoût et d'horreur dont les unions incestueuses sont l'objet, on conçoit sans peine que ces sentiments traditionnels, ces répugnances invétérées n'aient pas pu s'évanouir par enchantement, du jour au lendemain, par cela seul qu'un nouveau mode de filiation fut adopté. Le fait que l'état civil et religieux des enfants n'était plus établi d'après le même principe ne pouvait suffire pour transformer miraculeusement une mentalité aussi fortement constituée. Les préjugés, consolidés par un si long usage, survécurent aux causes qui les avaient engendrés, et le totem maternel, conservant quelque chose de ses anciens caractères, continua à engendrer la même interdiction matrimoniale que par le passé. Par suite, la conscience publique résista à admettre que les gens de  $A_1$  puissent désormais épouser ceux de  $B_1$ , et comme ils ne pouvaient se marier dans une autre classe, tout mariage leur devenait impossible. La situation était nécessairement la même pour les gens de  $B_1$ . En définitive, la substitution de la filiation masculine à la filiation utérine eut pour effet de cumuler les interdictions matrimoniales dues au premier système avec celles qui résultaient du second, et de rendre ainsi les mariages impossibles. Sous le régime utérin, on pouvait se marier dans la phratrie de son père, mais non dans celle de sa mère, puisqu'on en faisait partie. Sous le régime nouveau, au contraire, la phratrie paternelle devient interdite puisque, désormais, on en est membre; malheureusement, l'accès de la phratrie maternelle n'est pas rendu libre pour autant, mais reste défendu par les idées et les sentiments qu'a légués l'ancienne organisation. Et ainsi tous les débouchés matrimoniaux se trouvent fermés à toute une catégorie d'individus. Le seul moyen de mettre un terme à cette situation insoutenable était de réorganiser la société.

Comme l'idée que le mariage pût se contracter autrement qu'entre classes déterminées ne pouvait pas venir aux esprits - car elle se heurtait à un principe fondamental dans toutes ces sociétés - cette réorganisation ne pouvait consister qu'en une création de classes nouvelles qui puissent offrir à  $A_1$  et  $B_1$  la matière matrimoniale qui leur manquait désormais. Le moyen le plus naturel d'arriver à ce résultat était de scinder chacune des deux classes A et B en deux parties, ou plutôt de détacher de chacune d'elles un certain nombre d'individus des deux sexes avec lesquels on pût former deux groupes nouveaux, que nous appellerons  $\infty$  et  $\beta$  pour rappeler leurs origines *respectives*, mais de telle sorte que les mêmes totems ne se trouvassent pas en A et en  $\infty$  d'une part, en B et

en  $\beta$  de l'autre. Il est vrai que, dans ces deux classes nouvelles, ni  $A_1$  ni  $B_1$  ne pouvaient trouver les conjoints qu'il leur fallait; car elles n'étaient que des fragments détachés respectivement l'une de A, l'autre de B, et, pendant des siècles peut-être, tout mariage avait été sévèrement interdit *entre A et B* d'un côté,  $A_1$  et  $B_1$  de l'autre ; il est donc naturel que cette interdiction, ainsi que les sentiments sur lesquels elle reposait, n'ait pas disparu comme par enchantement dès que la scission fut opérée. Mais rien au contraire ne s'opposait à ce que les gens de  $\infty$  s'unissent à ceux de  $\beta$  et de ces unions résultèrent deux autres classes  $\infty'$  (enfants des hommes de  $\infty$ ) et  $\beta'$  (enfants des hommes de  $\beta$ ) avec lesquelles  $A_1$  et  $B_1$  pouvaient, sans aucun empêchement, contracter mariage. Et ainsi le système de huit classes se trouva constitué avec la réglementation matrimoniale qui le caractérise.

Mais il ne suffit pas d'avoir établi que notre hypothèse est explicative, qu'elle permet de comprendre comment a pris naissance l'institution qui nous occupe ; il nous faut maintenant faire voir qu'elle est confirmée par les faits.

1° Elle suppose que, quand la filiation masculine vient remplacer la filiation en ligne maternelle, les interdictions matrimoniales qu'impliquait le régime utérin ne disparaissent pas, mais subsistent à côté de celles qui résultent du régime nouveau. Or, nous pouvons constater directement cette coexistence dans d'autres tribus australiennes. Chez les Narrinyeri, le totem se transmet en ligne paternelle : le mariage est interdit, à la fois, dans le groupe totémique du père et dans celui de la mère <sup>1</sup>. De même chez les Kurnai, où le totem paraît, il est vrai, avoir disparu comme institution sociale, mais où la descendance paternelle est établie, les prohibitions matrimoniales sont tellement multipliées que l'indigène est très souvent obligé d'aller chercher sa femme loin de son groupe natal.

2° Mais pour trouver des faits qui confirment cette conjecture, il n'est pas nécessaire de sortir des sociétés nouvellement étudiées par MM. Spencer et Gillen. Si, comme nous l'avons supposé, le totem maternel garde quelque chose des caractères qui lui étaient attribués sous le système utérin, cette nature religieuse doit se traduire sous forme, non seulement d'interdictions matrimoniales, mais aussi d'interdictions alimentaires. C'est, en effet, ce que l'on observe dans toutes ces sociétés. Chez les Worgaia - tout au moins dans la partie occidentale de cette tribu - le totem de la mère est strictement taboué et il est interdit d'en manger. Chez les Warramunga, un homme ne doit pas tuer l'animal qui sert de totem à sa mère ; il peut seulement en accepter un morceau des mains d'une autre personne ; encore faut-il que cette personne ne soit pas membre de la phratrie à laquelle ce totem est associé. Même règle chez les Walpari. Chez les Binbinga, les Mara et les Anula, il n'est permis de manger du totem maternel qu'en très petite quantité <sup>2</sup>.

Il est vrai que, dans presque tous ces cas, l'interdiction alimentaire n'est pas absolue ; on voit qu'elle a perdu de sa force.

<sup>1</sup> Voir CUNOW, Die Verwandtschaftsorganisation der Australneger, p. 84.

<sup>2</sup> Northern Tribes, pp. 166, 171.

Mais il se trouve justement que l'interdiction matrimoniale, elle aussi, n'est pas stricte. Chez tous les peuples dont nous venons de parler, Warramunga, Binbinga, Mara, Anula, il n'est pas absolument interdit à un individu de se marier dans la classe qui alterne avec celle dont fait partie sa mère. Ces sortes de mariages ne sont pas illicites, mais ils ne sont pas fréquents. Les femmes épousées dans ces conditions ne portent pas le nom qui signifie épouses proprement dites (*Kotununga* chez les Warramunga, *Karina* chez les Binbinga, etc.). Le mot qui les désigne n'exprime qu'un rapport de parenté éloignée. Ce sont des mariages secondaires, accessoires qui ne sont contractés que comme addition à un ou plusieurs autres mariages entièrement réguliers. La prohibition n'a donc pas disparu ; mais elle s'est affaiblie. Or, comme nous venons de le voir, au même moment, le totem maternel commençait à n'être plus considéré avec le même sentiment de respect religieux. Ce parallélisme mérite d'être remarqué <sup>1</sup>.

3° En troisième lieu, notre explication suppose que, au moment où se produisit le dédoublement, les totems de chaque phratrie furent répartis de manière à ce qu'aucun d'eux ne pût se retrouver à la fois dans les deux couples de la même phratrie. Deux classes qui alternent (et qui forment précisément ce que nous appelons un couple) continuèrent nécessairement à avoir les mêmes totems puisqu'elles naissent l'une de l'autre en ligne paternelle et que les totems des enfants sont identiques à celui de leurs pères ; mais les totems, propres au groupe formé par ces deux classes, durent être différents de ceux qui appartenaient aux deux autres classes de la phratrie considérée. Or c'est bien ce que l'on a directement observé chez les Mara. Les deux couples de la phratrie *Urku* sont *Murungun* ∞ et β, d'une part, *Mumbali* ∞ et β de l'autre ; et nous savons que les totems des *Murungun* sont tout à fait différents de ceux que l'on observe chez les *Mumbali*. La distinction n'est pas moins nette dans l'autre phratrie. Chez les *Anula*, l'organisation est identiquement la même. Il est vrai que nos auteurs ne nous disent pas s'ils l'ont observée également dans les autres tribus. Mais de ce qu'ils ne la signalent pas, il faut se garder de croire qu'elle ne s'y retrouve pas. Leur silence vient peut-être bien de ce que, n'ayant pas l'habitude de ranger ensemble, comme nous avons fait, en un même couple, les deux classes issues l'une de l'autre, et de rechercher les caractères distinctifs du groupe ainsi formé, ils n'ont pas aperçu que, partout, il s'oppose au groupe similaire de la même phratrie par la nature des totems qu'il comprend. Dans le cas des *Mara* et des *Anula*, au contraire, le fait sautait aux yeux parce que les deux classes de chaque couple portent une seule et même étiquette ; leur individualité apparaît ainsi d'elle-même et sollicite l'attention de l'observateur. Nous ne pouvons nous empêcher de croire que si les autres tribus étaient observées dans le même esprit, on trouverait des arrangements analogues à ceux des *Mara* et des *Anula*. Et ce qui donne de l'autorité à cette opinion, c'est que, d'un fait incidemment rapporté par MM. Spencer et Gillen, il résulte clairement que cette même répartition des totems existe chez les *Warramunga*. On nous dit, en effet, que le totem du serpent noir appartient en propre aux deux classes *Thapanunga* et *Thapungarti* ; qu'il

<sup>1</sup> La prohibition matrimoniale n'est stricte que chez les *Arunta*. Le fait est curieux étant donné que, chez ce peuple, le totem maternel ne paraît plus être l'objet d'aucune interdiction. La raison de cette singularité, c'est que, chez les *Arunta*, par suite d'un ensemble de circonstances spéciales, les totems sont devenus tout à fait indépendants de la personne, tant du père que de la mère. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

ne se retrouve pas dans les autres classes de la même phratrie, les Tjunguri et les Tjapeltjeri <sup>1</sup>. Or les Thapanunga et les Thapungarti sont deux classes qui alternent l'une avec l'autre ; la seconde descend de la première et réciproquement ; elles forment, par conséquent, un couple identique à celui des Murungun et des Mumbali. Les Tjunguri et les Tjapeltjeri sont l'autre couple de la phratrie. Voilà donc un totem des Warramunga qui est distinctif d'un couple de classes. Il est bien peu vraisemblable qu'il soit une exception.

4° Les documents que nous devons à Howitt et à Mathews, à moins qu'on ne les suppose erronés (et nous montrerons plus loin pourquoi cette hypothèse est invraisemblable), apportent à notre explication une précieuse confirmation.

L'organisation matrimoniale des tribus étudiées par Mathews se ramène à un seul et même type que cet auteur appelle le type Wombya. Il suffit donc de l'étudier dans une seule des sociétés où elle a été observée. Nous choisirons pour cette étude la tribu des Chingalee. Elle est divisée en huit classes qui se répartissent entre les deux phratries, de la manière suivante :

Phratrie A		Phratrie B	
1a	Jimmitcha-Nameeinjah.	1b	Chungaleeinjah-Nungalleeinjah.
2a	Tampachina-Nabajinah.	2b	Taraleeinjah-Naraleeinjah.
3a	Chunainjah-Nanainjah.	3b	Chunainjah-Nalainjah.
4a	Chemarainjah-Nemarainjah.	4b	Tungareeinjah-Nungareeinjah.

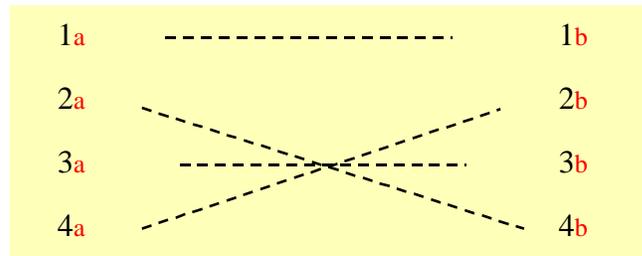
Des deux noms qui servent à désigner chaque classe, le premier est celui que portent les hommes : le second est réservé aux femmes. Pour éviter cette nomenclature compliquée, nous représenterons chaque classe par le numéro d'ordre qui lui est affecté dans le tableau ci-dessus 1a, 1b, etc. La lettre ajoutée au chiffre indique la phratrie à laquelle la classe appartient.

Contrairement à ce qui se passe dans les différentes tribus dont nous avons parlé, chez les Chingalee, le totem seul est hérité en ligne paternelle, tandis que la phratrie se transmet en ligne utérine. D'autre part, parce que l'enfant est de la même phratrie que sa mère, sa classe est nécessairement une de celles que comprend la phratrie maternelle. Chacune de ces quatre classes correspond à une génération déterminée et l'ordre dans lequel elles sont rangées sur notre tableau reproduit la suite des générations en ligne utérine, jusqu'à la cinquième exclusivement. Ainsi la classe 2a est formée par les enfants des femmes de la classe 1a, c'est-à-dire des Nameeinjah ; la classe 3a, par les enfants des femmes de la classe 2a, des Nabajinah, etc. Quant aux enfants de la quatrième classe, c'est-à-dire de la quatrième génération, ils servent à former la classe 1a, à partir de laquelle classes et générations recommencent à se suivre dans l'ordre et de la manière que nous venons d'indiquer.

<sup>1</sup> Northern Tribes, p. 167.

Cela posé, la façon dont sont réglementés, en principe, les mariages entre ces différentes classes peut être figurée comme il suit :

Il suffit de jeter un coup d’œil sur ce tableau pour s’apercevoir que cette organisation a le même objet que celle des Arunta et des tribus similaires. On voit, en effet, que toutes les deux générations, mais seulement toutes les deux générations, les classes correspondantes ont le connubium : 1a épouse 1b et 3a, 3b. Au contraire, entre les classes qui suivent immédiatement les précédentes et qui, par conséquent, en sont issues, le mariage est interdit. Les gens de 2a comme ceux de 2b sont nés de mariages contractés entre 1a, et 1b<sup>1</sup> ; par suite, ils ne peuvent pas s’épouser régulièrement ; ils sont obligés d’aller chercher leurs maris et leurs femmes les uns en 4a et les autres en 4a et réciproquement. C’est donc bien qu’il s’agit d’empêcher deux classes de s’épouser quand les deux classes antérieures, dont les premières sont descendues, s’épousent déjà librement.



Il est vrai que chez les Chingalee, tout comme chez les Warramunga, les Mara, les Anula, cette interdiction matrimoniale n'est pas actuellement absolue. Maintenant, en effet, les membres de la classe 2a ne sont pas obligés de se renfermer dans la classe 4b, mais peuvent aussi épouser des membres de 2b ; et de même, les membres de 4a peuvent présentement se marier en 4b en même temps qu'en 2b. Mais nous avons rencontré le même fait dans les tribus précédemment étudiées ; et d'ailleurs, dans un cas comme dans l'autre, il n'est certainement pas primitif. Le cercle dans lequel peuvent s'exercer les choix matrimoniaux a dû commencer par être limité à la seule classe qui est indiquée au tableau. En effet, si un homme de 2a, par exemple, peut aujourd'hui prendre femmes, à la fois en 2b et en 4b, nous savons pourtant que c'est seulement dans cette dernière classe que se trouvent les femmes qui lui sont régulièrement affectées comme épouses<sup>2</sup> ; les mariages contractés avec 2b ont quelque chose de moins normal. C'est dire qu'ils sont dus à une tolérance qui ne s'est établie que peu à peu, à mesure que cédait la prohibition initiale. Nous aurons, au reste, l'occasion de montrer plus loin que ces sortes d'unions doivent être, encore aujourd'hui, exceptionnelles.

Mais en même temps que cette organisation reproduit dans ses traits essentiels le type Arunta, celui-ci s'y retrouve, comme nous avons vu, sous des

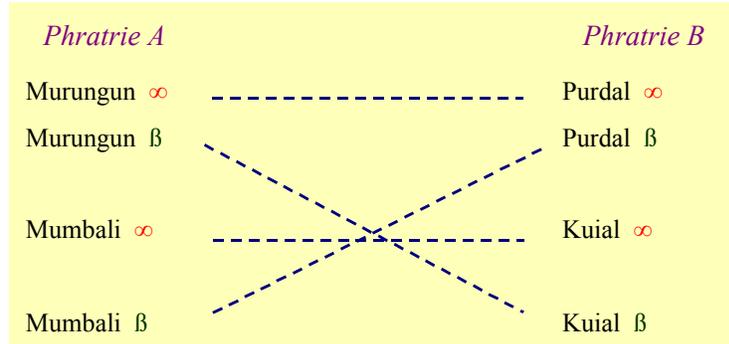
<sup>1</sup> Les gens de 2a sont nés de mariages entre les femmes de 1a et les hommes de 1b; les gens de 2b, de mariages entre les femmes de 2b et les hommes de 2a.

<sup>2</sup> *Who is his regularly appointed spouse, dit M. MATHEWS, ibid., p. 495.*

formes très particulières qui vont nous permettre de vérifier plus facilement et plus complètement l'explication que nous en avons proposée.

En effet, c'est par la substitution du principe de la filiation en ligne paternelle à la filiation utérine dans la transmission du totem, que nous avons expliqué le dédoublement des quatre classes matrimoniales primitives. Or, chez les Chingalee, la réalité de cette substitution est plus certaine qu'ailleurs ; car elle s'est imprimée dans la structure même de la société. Celle-ci s'est comme fixée et immobilisée au moment même où elle était en train d'accomplir cette évolution, où elle passait d'un principe à l'autre, si bien que nous retrouvons encore les deux principes côte à côte, pour ainsi dire, dans l'organisation de la tribu. D'une part, en effet, comme on l'a vu, c'est par les femmes que se transmet la phratrie (filiation utérine) ; mais c'est par les hommes, au contraire, que le totem se perpétue (filiation paternelle). L'enfant est de la phratrie de sa mère, mais il a le totem de son père. La coexistence de ces deux systèmes opposés au sein d'une même société serait tout à fait inexplicable si l'on admettait qu'ils sont nés au même moment, puisqu'ils correspondent à des conditions sociales tout à fait différentes. C'est donc que l'un d'eux a commencé par exister seul, puis a cédé en partie devant le système nouveau quand les circonstances ont imposé ce dernier, mais tout en conservant assez de force pour ne pas disparaître complètement. L'exemple des Chingalee montre de plus que ce qui est nécessaire à la formation du système de huit classes, c'est l'apparition de la filiation en ligne paternelle quant au totem, et non quant à la phratrie ; or c'est aussi ce que suppose notre explication.

D'un autre côté, chez les Chingalee, les quatre classes représentent quatre générations successives en ligne utérine ; il n'en était pas ainsi chez les Warramunga, Anula, etc. Chez ces derniers, les quatre classes de chaque phratrie formaient deux couples distincts, entre lesquels il n'y avait aucune continuité au point de vue de la génération. Or cette différence tient uniquement à la différence des systèmes de filiation. Nous savons, en effet, que chez les Arunta, Warramunga, etc., la phratrie est héritée en ligne masculine, tandis que, chez les Chingalee, le totem seul se transmet de cette manière. Or si nous construisons une société quelconque du type Arunta conformément au principe Chingalee, c'est-à-dire si nous disposons les classes de manière à ce que les mères et leurs enfants soient toujours dans la même phratrie, la tribu prend exactement la forme Chingalee, les quatre classes dont se trouve alors composée chaque phratrie sont autant de générations successives en ligne utérine. Prenons pour exemple les Mara, à cause de la simplicité relative de leur nomenclature. Normalement, c'est-à-dire sur la base de la filiation paternelle, les phratries sont composées de la manière suivante :



Il est facile de construire chaque phratrie telle qu'elle devrait être, si elle se transmettait en ligne utérine. Le tableau ci-dessus en fournit les moyens. Or si l'on opère cette mutation, l'organisation devient



Il est facile de constater, toujours en se reportant au même tableau, que les quatre classes de chaque phratrie représentent maintenant la série des générations en ligne maternelle, série qui recommence à la cinquième génération, les Murungun ∞ étant les enfants des femmes Kuial β et les Purdal ∞ les enfants des femmes Mumbali β. Nous arrivons donc, avec une certitude absolue, à ce résultat que *celle organisation matrimoniale dépend étroitement du système de filiation puisqu'elle varie dans la mesure où ce système lui-même varie*. Ce qui confirme de tous points la théorie que nous avons exposée.

Mais dans tout ce qui précède nous avons supposé que les informations de Mathews sont exactes ; or un fait important pourrait induire à en suspecter la valeur. En effet, la tribu que Mathews appelle Chingalee n'est autre que celle à laquelle Spencer et Gillen donnent le nom de Tjingilli. Il n'y a, pour s'en assurer, qu'à comparer la carte annexée au livre de Spencer et Gillen, avec celle établie par Mathews <sup>1</sup> ; Chingalee et Tjingilli sont situés au même endroit. Or, d'après Spencer et Gillen, l'organisation matrimoniale des Tjingilli serait identique à celle des Arunta ; les classes seraient réparties d'après le même principe. La phratrie se transmettrait en ligne paternelle ainsi que le totem. Nous nous trouvons donc en présence de deux affirmations nettement contradictoires et, étant donnée la sûreté ordinaire des informations de

<sup>1</sup> American Anthrop., 1900, p. 497.

Spencer et Gillen, on pourrait être tenté de rejeter comme inexactes les observations recueillies par Mathews : ce qui ôterait toute base aux conclusions que nous avons cru pouvoir en tirer.

Mais il y aurait beaucoup de simplisme, croyons-nous, à procéder ainsi. D'abord, l'organisation des classes matrimoniales, telle que nous la rapporte Mathews, est exactement ce qu'elle doit être, si, comme il l'affirme, la phratrie se transmet en ligne utérine. Si ses informateurs se sont trompés sur le premier point, ils ont dû s'être trompés également sur le second ; et ces deux erreurs, si logiquement solidaires l'une de l'autre, peuvent déjà pour cette raison paraître assez invraisemblables <sup>1</sup>. Mais il y a plus. Si la discordance ne s'était produite que dans le cas des Tjingilli, on pourrait encore admettre qu'elle est due effectivement à une mauvaise observation. Mais il y a plusieurs autres tribus où l'on constate exactement le même désaccord entre les tableaux de Spencer et Gillen et ceux de Mathews ; c'est le cas notamment des Binbinga et des Warramunga qui, d'après ce dernier, auraient exactement l'organisation qu'il attribue aux Chingalee. La généralité de l'erreur en accroît encore l'improbabilité ; car il est malaisé d'admettre que l'on se soit trompé tant de fois et toujours de la même façon. Il y a plus encore ; pour ce qui regarde les Warramunga, les informations de Howitt concordent exactement, au moins pour tout ce qu'elles ont d'essentiel, avec celles de Mathews <sup>2</sup> ; et d'ailleurs, ce dernier a pris soin de faire vérifier à nouveau et d'une manière répétée les assertions de Howitt <sup>3</sup>. Ainsi les invraisemblances s'accroissent. Mais ce qui rend particulièrement insoutenable l'hypothèse que nous examinons, c'est que nous trouvons dans le livre de Spencer et Gillen eux-mêmes la preuve qu'il y a eu un moment où, chez les Warramunga, les classes ont été distribuées entre les deux phratries, conformément au type Chingalee. En effet, d'après le tableau de Howitt et de Mathews, la classe matrimoniale Tjunguri serait de la phratrie Kingilli, et la classe Tjupila serait de la phratrie Uluuru, alors que, d'après Spencer et Gillen, c'est l'inverse qui serait la vérité. Or d'une tradition que nous rapportent ces auteurs (p. 424), il résulte que primitivement ces deux classes étaient bien disposées comme le disent Howitt et Mathews, et que l'inversion actuellement observée ne s'est produite qu'ultérieurement <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Toutes les informations de Mathews sont concordantes. C'est ainsi qu'il nous dit que, chez les Chingalee, comme chez les Warramunga, les Mara, etc., chaque totem a des représentants dans deux classes matrimoniales et dans deux classes seulement; mais que ces deux classes, issues l'une de l'autre en ligne paternelle, appartiennent à deux phratries différentes. Or il en doit être nécessairement ainsi, si la phratrie est transmissible en ligne utérine, alors que le totem se transmet en ligne paternelle. Et d'autre part, si la filiation se fait de cette façon, l'organisation générale doit être telle que la décrit Mathews. Tout se tient. Une erreur aussi logiquement systématique est bien improbable. Il faudrait qu'elle eût été construite de parti pris.

<sup>2</sup> Nous avons reproduit le tableau de Howitt dans le tome I de *L'Année sociol.*, p. 14. Les Warramunga y sont appelés Wuaramongo.

<sup>3</sup> Voir *Proc. Amer. Philos. Soc.*, XXXVII, p. 75 et suiv.

<sup>4</sup> La tradition s'exprime ainsi: il s'agit de deux être mythiques qui étaient Tjunguri et qui devinrent Tjupila, par conséquent Kingilli. C'est bien la preuve qu'il y a eu un moment où les Tjunguri ont changé de phratrie. La légende, pour concilier le souvenir de ce changement avec l'organisation actuelle, dit qu'il y a eu un moment où la classe Tjunguri s'est transformée en la classe correspondante (Tjupila) de l'autre phratrie.

Il est donc inadmissible que l'organisation attribuée par Howitt et Mathews à ces différentes tribus soit un simple produit de leur imagination, et pour expliquer leur désaccord avec Spencer et Gillen on ne peut guère hésiter qu'entre les trois hypothèses suivantes : 1° D'une observation à l'autre, les tribus considérées ont évolué et sont passées d'un type à l'autre ; 2° Howitt et Mathews ou leurs informateurs ont pris pour actuels des modes d'organisation qui ont été usités autrefois et qui ont été remplacés depuis par ceux que nous décrivont Spencer et Gillen ; 3° Ces deux modes d'organisation coexistent encore côte à côte dans un certain nombre de tribus. Si l'on songe à l'étendue du territoire occupé par les Warramunga, par exemple, il n'y a rien d'étonnant à ce que, dans certaines parties de ce peuple considérable, les institutions du passé survivent alors que, dans d'autres, elles se sont transformées ; et il peut très bien se faire que les observations qui se contredisent se rapportent, en réalité, à des portions différentes d'un même peuple. - Nous n'avons pas à choisir entre ces différentes interprétations. La seconde paraît bien s'appliquer aux Warramunga ; les deux dernières peuvent, d'ailleurs, être vraies simultanément. Mais quelle que soit celle qu'on accepte, il reste que l'organisation du type Chingalee a existé ou même existe encore ; or, c'est tout ce que suppose notre démonstration. Même le fait que cette organisation, dans certaines de ces tribus, a préexisté à celle que nous décrivont aujourd'hui Spencer et Gillen, tendrait plutôt à confirmer d'une manière définitive l'explication que nous avons proposée.

## IV

[Retour à la table des matières](#)

Cette étude vient donc confirmer le plus essentiel tout au moins des résultats auxquels nous étions arrivés dans notre précédent travail.

En effet, désormais, nous croyons pouvoir regarder comme définitivement établi que l'organisation Arunta n'est pas primitive, ainsi que l'ont soutenu, avec M. Frazer, MM. Spencer et Gillen. L'antériorité de la filiation utérine sur la filiation paternelle est tellement évidente dans les différentes sociétés dont nous venons de parler, elle est démontrée par une telle convergence de preuves qu'il nous paraît difficile de la mettre en doute. L'exemple des Chingalee peut même servir à montrer combien est grande la distance qui sépare ces deux états sociaux. En effet, comme les Chingalee se sont arrêtés à mi-chemin entre ces deux formes d'organisation sociale, il est permis de se demander si le chemin qu'il a fallu faire pour aller de l'une à l'autre n'a pas été parcouru par étapes successives, si le changement n'a pas porté d'abord sur le totem pour s'étendre ensuite à la phratrie ; et le cas des Warramunga semble bien confirmer cette hypothèse. Dans ces conditions, on ne saurait plus continuer à voir, dans le relâchement des interdictions totémiques, soit matrimoniales, soit

alimentaires, une sorte de fait initial et comme la forme première du système totémique, puisque les sociétés où on le rencontre ont déjà derrière elles une si longue évolution.

Mais, sur d'autres points, les conclusions auxquelles nous sommes précédemment arrivés se trouvent corrigées ou complétées.

Nous avons cru jusqu'à présent que le changement de filiation quant à la phratrie suffisait à expliquer comment, chez les Arunta, chaque totem, tout en ayant son siège principal dans une des deux phratries, comptait pourtant dans l'autre des représentants plus ou moins nombreux. L'exemple des Warramunga et des tribus similaires semble bien démontrer que cette explication n'est pas suffisante. En effet, le système de filiation a passé chez eux par la même révolution que chez les Arunta, et pourtant, en général, chaque totem est localisé dans une phratrie déterminée. La particularité spéciale aux Arunta doit donc tenir à quelque caractère également spécial de leur structure sociale. - Or nous avons vu que, chez eux et chez eux seulement, l'organisation totémique ne coïncide pas exactement avec l'organisation territoriale. Cette indétermination géographique du totem doit donc vraisemblablement avoir contribué, au moins pour une certaine part, à produire le fait dont nous cherchons à nous rendre compte. En effet, c'est, dans ces sociétés, une croyance universellement répandue que la naissance suppose, outre le commerce physique d'un homme et d'une femme, l'introduction, dans le corps de la femme, d'un esprit totémique qui réside dans le voisinage de l'endroit où a eu lieu la conception et qui devient l'âme de l'enfant. Dans ces conditions, comme c'est le totem de cet esprit qui devient le totem de l'enfant, ce dernier dépend, non pas directement du totem paternel, mais de la région où la femme a conçu. C'est le totem auquel ressortissent les esprits dont est peuplée cette région qui détermine celui du nouveau-né. Si donc le père réside près d'un centre totémique qui appartient à la phratrie dont il n'est pas membre, il est inévitable que l'enfant, tout en faisant partie de la même phratrie que son père, soit pourtant d'un totem différent. Et on peut concevoir ainsi comment chaque totem a cessé d'être renfermé dans une seule et même phratrie <sup>1</sup>.

Mais un dernier enseignement se dégage des faits qui viennent d'être passés en revue : on ne peut pas n'être pas frappé de la remarquable logique avec laquelle les idées qui sont à la base de cette organisation matrimoniale se développent à travers les diverses circonstances de l'histoire. En effet, on peut, par un simple calcul, construire le système des classes d'une tribu en fonction du mode de filiation qui y est en usage. Suivant que le totem se transmet par la mère ou par le père, le nombre des classes varie suivant un rapport précis : il passe du simple au double, de quatre à huit ; suivant que la filiation en ligne paternelle s'applique ou non à la phratrie en même temps qu'au totem, les huit classes se disposent suivant deux figures différentes. On croit assister à la discussion d'un problème de mathématiques. Les équivalences entre les classes de tribus différentes sont réglées avec la même rigueur. Il ne serait pas facile de trouver ailleurs un autre exemple d'une organisation sociale qui se déduise avec la même rigueur de principes donnés. N'est-ce pas une preuve de plus que ces classes et ces phratries ne sont pas simplement des cadres

<sup>1</sup> On entrevoit aussi par là comment la transmission du totem est devenue indépendante du fait matériel de la génération.

sociaux, mais aussi des cadres logiques, soumis, sans doute, à une logique spéciale, différente de la nôtre, mais qui n'en a pas moins ses règles définies ?

Fin de l’article.