



HAL
open science

Parenté, territoire et démographie

Laurent Dousset

► **To cite this version:**

Laurent Dousset. Parenté, territoire et démographie. Monique Jeudy-Ballini. Le monde en mélanges. Textes offerts à Maurice Godelier, CNRS Editions, 2016, 978-2-271-09436-0. halshs-01418332

HAL Id: halshs-01418332

<https://shs.hal.science/halshs-01418332>

Submitted on 16 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La version définitive a été publiée sous la référence suivante :

DOUSSET, Laurent 2016. Parenté, territoire et démographie, M. Jeudy-Ballini (éd.), *Le monde en mélanges. Textes offerts à Maurice Godelier*. Paris: CNRS Editions, p. 297-317.

Parenté, territoire et démographie

Laurent Dousset

Directeur d'Etudes à l'EHESS

Aix-Marseille Université - CNRS - EHESS, CREDO UMR 7308

Il existe de nombreuses manières de faire « l'étude de la parenté », mais globalement elles reflètent deux types distincts d'approches qu'il n'est d'ailleurs pas impossible de combiner. Dans les premières, la parenté est un système en soi et pour soi, un lieu de langage spécifique avec ses propres grammaire et syntaxe. Dans les secondes, elle est un prisme, une perspective particulière sur le social et son évolution historique. Pour ceux qui adoptent les premières, les terminologies et règles de mariage, les catégories de l'organisation sociale comme les moitiés ou les sections australiennes, ou encore les normes qui gèrent la résidence post-maritale, sont des éléments qui émanent de lieux extérieurs à la conscience humaine et reflètent à la fois une structure cérébrale et une manière de « faire société » (ou plutôt une « culture »). Pour ceux qui adoptent les secondes, au contraire, les terminologies ou catégories sont le produit de conditions historiques et matérielles, couplées d'idéologies et de systèmes symboliques expliquant et justifiant les rapports entre les hommes et des hommes avec leur environnement, et contribuant à construire les conditions particulières d'existence matérielle des individus et des systèmes sociaux dans lesquels ils évoluent. Cette distinction, soulignée de manière trop simpliste ici, reflète une séparation épistémologique entre les approches structurales et componentielles qui analysent la parenté comme un système à part entière (Lévi-Strauss, Goodenough, Scheffler, Lounsbury...) et les approches que l'on peut globalement appeler « matérialistes » qui la réinsèrent dans ses conditions historiques d'existence.

Sans aucun doute, c'est le premier type d'approches qui a dominé l'étude de la parenté depuis le rejet par Radcliffe-Brown (i.e. 1941) de ce qu'il appelait « l'histoire conjecturale » ; et c'est aussi à ces approches, avec leurs postulats et conclusions nécessairement et tendanciellement « universaux », que les critiques de Schneider (i.e.

1984) s'adressèrent. Rappelons en quelques phrases — car ils auront leur importance dans la suite de ce chapitre — les éléments majeurs de cette mise en question. Schneider insistait sur le fait que la parenté n'est pas un domaine isolé des autres institutions sociales et ne peut donc s'analyser indépendamment des contextes historiques et symboliques dans lesquels elle s'inscrit. Le second point de sa critique concerne la supposée universalité de l'idée même de « parenté ». Il contestait ainsi le postulat selon lequel la parenté serait partout et de tout temps un domaine fondamental et constitutif du social. Dans le troisième point, Schneider souligne l'infondé des suppositions de base de l'étude de la parenté structurale ou componentielle tout particulièrement représentées dans les travaux de Goodenough, Lounsbury et Scheffler. Pour ces derniers, en plus d'être un domaine constitutif du social, la parenté serait le reflet d'événements biologiques. En conséquence, toute société reconnaîtrait la généalogie comme étant fondamentale.

Si nous rappelons ici brièvement les critiques de Schneider, c'est qu'à notre sens, elles n'avaient pas en réalité à inquiéter outre mesure les partisans du second type d'approche — celui qui réintègre la parenté dans l'analyse des conditions matérielles et historiques d'existence des individus et des sociétés. L'analyse de la parenté — quelle qu'en soit la définition — comme l'un des lieux de production de valeurs symboliques et d'articulation des rapports politiques et économiques n'a jamais vraiment cessé d'être pratiquée, même si elle tentait parfois de se cacher derrière d'autres appellations. Dans d'autres textes, nous nous sommes intéressés aux complexités terminologiques et aux modalités selon lesquelles la parenté pouvait servir de perspective pour l'analyse du corps et des substances ou accompagner la transmission des identités de personnes en Australie. Nous allons ici tenter, à travers deux exemples australien et mélanésien, un exercice d'explicitation de ce qui est sous-jacent dans toutes nos approches : l'aspect matériel de la parenté.

Matérialisme et parenté

Alors que les reconstructions (certains disaient « spéculations ») historiques étaient bannies des domaines d'investigation « autorisés » par l'anthropologie dominante, et que se faisaient entendre les premières critiques de l'étude structurale de la parenté (i.e. Needham 1971), certains osèrent progresser dans le second type d'approche. Ce fut le cas de Maurice Godelier dans *Horizons, trajets marxistes en anthropologie* (1977), recueil d'articles publiés entre 1966 et 1972, et plus spécifiquement dans le chapitre « Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques » du premier tome.

Cet article est tout simplement fondamental, moins par l'ethnographie mobilisée, qui est celle d'Aram Yengoyan sur l'Australie centrale — ethnographie par ailleurs critiquée et mise en question (i.e. McKnight 1981) — que par l'approche et la méthode qui y sont proposées : « [n]otre préoccupation première », écrit Godelier,

«...est ici de contribuer à l'étude de ce que, de nos jours, l'on nomme souvent en France le problème de la 'causalité structurale' de l'économie, c'est-à-dire l'étude des effets de rapports de production et d'un niveau de développement des forces productives, donc les effets d'un mode de production sur d'autres niveaux de l'organisation sociale » (1977 :138).

Il souligne que, de fait, le problème du rapport entre parenté et économie se pose autrement...

« ...lorsqu'on analyse des sociétés au sein desquelles les rapports de parenté assument également, de l'intérieur et directement, la fonction de rapports de production. Il est difficile alors d'opposer économie et parenté comme deux 'institutions' aux fonctions différentes » (p. 140).

Les résultats théoriques qu'il dégage de son analyse sont d'une grande importance — et d'actualité, ajouterions-nous. On peut les résumer en quelques points :

- 1) Les transformations (des conditions historiques) de la vie matérielle n'ont pas des effets uniformes sur la parenté ; les relations d'alliance changent plus rapidement que celles de la « consanguinité » (p. 145).
- 2) Mais ces transformations ne sont possibles que si les conditions matérielles ont au préalable été bouleversées par les transformations des conditions démographiques de reproduction du système (p. 145).
- 3) La démultiplication des divisions sociales (et aussi la diversification spatiale et généalogique des réseaux d'alliance nous y reviendrons) complexifient les réseaux de droits et d'obligations, avec comme conséquence l'intensification des réciprocités sociales (p. 151).

« Nous sommes donc bien ici », conclut Godelier au sujet de l'Australie centrale, « en présence de rapports de parenté qui fonctionnent à la fois comme infrastructure et superstructure » (p. 153), car ils règlent l'accès aux conditions de production, ils régulent le mariage, ils fournissent le cadre social de l'activité politico-rituelle et ils fonctionnent comme schème idéologique pour exprimer les rapports. Ainsi, les

-

rappports de parenté fonctionnent comme des rapports de production, et c'est alors qu'ils influent également sur les activités politico-religieuses (p. 159 ; cf. aussi Godelier 2004).

Reprenons et interprétons à notre façon ce que nous pensons être les points centraux que l'analyse de Godelier suggère ; car c'est cette hypothèse que nous allons tenter d'illustrer et de confirmer à travers deux exemples : l'Australie du Désert de l'Ouest et l'île de Malekula au Vanuatu.

- Premièrement, les relations d'alliance changent plus vite que celles de « consanguinité » car les premières constituent un moyen central d'accès à, et de contrôle des ressources matérielles et immatérielles. Mais l'alliance peut également fonctionner comme un frein aux transformations historiques ou comme une tentative de conservatisme matérialiste dès lors que les logiques existantes d'accès et de contrôle sont perturbées. Le mariage est à la fois une stratégie de reproduction et de transformation du système.
- Deuxièmement, le rapport entre conditions démographiques et mode d'exploitation des ressources occupe un rôle central dans la transformation à la fois des relations de parenté et de leur déploiement comme moyen de contrôle des ressources par le mariage. Mais il faut évaluer ce rôle en le situant lui-même au sein de transformations historiques spécifiques : c'est la variation du rapport dans le temps, et pas seulement le rapport en tant que tel, qui joue un rôle central.
- Troisièmement, l'intensification ou la réorientation des réciprocités sociales est une nécessité matérielle lorsque le rapport entre démographie et mode d'exploitation est en cours de transformation, ou lorsque ce rapport est dominé par l'imprévisibilité et l'incapacité des acteurs à l'anticiper. Ces intensifications peuvent être internes au tissu des rapports existants, ou dirigées vers l'extérieur ; elles peuvent diversifier et solidifier des rapports déjà existants ou, au contraire, s'étendre à de nouvelles relations.

Extension des réciprocités sociales dans le Désert de l'Ouest australien

Nous n'allons pas détailler ici l'argumentation nécessaire pour démontrer dans quelle mesure le mariage, et donc la parenté, participe d'une stratégie consciente et explicite de gestion des ressources actuelles et anticipées dans le Désert de l'Ouest australien, car nous avons eu de nombreuses occasions de le faire ailleurs (i.e. Dousset 2002,

2003, 2005, 2011a, 2012). Rappelons seulement les éléments essentiels qui suffisent à intégrer les règles et valeurs partagées et les pratiques des Aborigènes de cette région dans leur contexte socio-historique et environnemental et d'en tirer certaines conclusions sur l'aspect matériel de la parenté australienne.

La région nommée Désert de l'Ouest, composée des déserts de Gibson, Great Victoria et Great Sandy, couvre plus d'un quart du continent australien. Elle est habitée par une quarantaine de groupes dialectaux constituant, par leurs similitudes culturelles et linguistiques, un « bloc culturel » (Berndt 1959). Caractérisé par une densité démographique particulièrement faible (entre 500 et 1000 personnes pour 100 000 kilomètres carrés, selon les régions), le Désert de l'Ouest est, disent les archéologues (Gould 1969), l'environnement le plus rude jamais habité par l'homme avant la révolution industrielle. Jusque dans les années 1950 et 1960, décennies de leurs premiers contacts avec l'Occident (Dousset 2011b), les ensembles dialectaux y vivaient en petits groupes subrégionaux composés de plusieurs familles nucléaires ou étendues. La composition des groupes subrégionaux variait considérablement selon les précipitations, dont le lieu et la saison étaient imprévisibles, et selon les activités rituelles, dont la fréquence était conditionnée par la possibilité d'alimenter des individus et familles temporairement sédentaires et concentrés.

Au cours de leur vie, les membres de ces groupes subrégionaux accumulaient progressivement des savoirs religieux sur les sites qu'ils côtoyaient du fait de leurs habitudes nomadiques et de leurs pratiques rituelles. Ils ne pouvaient cependant en aucun cas être considérés comme les propriétaires fonciers des contrées sur lesquelles ils chassaient et collectaient, car ils n'avaient pas en soi le droit formel d'exclure l'accès des membres d'autres groupes à ces contrées et à leurs ressources. L'accès à ces ressources (essentiellement des trous d'eau) était largement conditionné par des relations d'amitié ou au contraire d'hostilité entre les familles. Pour s'assurer l'accès à ces points d'eau et aux autres ressources locales, il fallait pouvoir justifier de l'existence de liens de parenté avec les résidents actuels et ainsi faire partie de leur *walytja* (litt. « famille »).

Davantage, les responsabilités que les individus accumulaient sur des territoires par leurs activités économiques, résidentielles et rituelles ne donnaient pas lieu à une transmission de ces rapports fonciers à leur descendance. La gestion des ressources était largement dominée non par une consolidation du rapport à la propriété en tant que telle, mais par la mise en place de stratégies qui permettaient (et permettent encore) d'anticiper des pénuries locales. L'impératif exprimé, et reflété à la fois dans la terminologie de parenté et dans les règles de mariage, était celui de la diversification des affins et alliés et de l'accroissement de la *walytja*, au sein de laquelle les réciprocités sociales étaient (et sont encore) une exigence morale. Cette

diversification à la fois géographique et généalogique élargissait ainsi les réseaux des acteurs et les opportunités à leur disposition pour pouvoir accéder à des ressources distantes en cas de pénurie locale.

Le système de parenté, les règles et les pratiques de mariage, ainsi que les modalités d'acquisition de droits fonciers, s'accordent parfaitement avec les impératifs écologiques et économiques de diversification des réseaux des réciprocitys. Comme l'écrivait également Tonkinson (1988 et 1991 : 65) au sujet des Mardu, situés à l'extrémité nord-ouest du Désert de l'Ouest, l'organisation territoriale y est notable pour sa flexibilité, sa fluidité et l'absence de frontières ou d'un quelconque caractère exclusif d'appartenance collective. L'accentuation de l'exclusivité de la propriété aurait été destructrice (voir aussi, pour d'autres régions et groupes du Désert de l'Ouest, Poirier 1992 : 759 ; Sackett 1975 ; Myers 1990). Dans le Désert de l'Ouest, la « propriété foncière », comme nous l'avons indiqué, n'implique pas le droit d'exclure, mais n'intègre pas non plus le droit de transmission. Cette propriété, ou appelons-la « responsabilité foncière » pour éviter la confusion, s'acquiert au cours de la vie des individus, et non des groupes. Le lieu de conception, de naissance, de résidence prolongée, ou encore les sites relatifs auxquels on acquiert des savoir-faire rituels et savoirs mythologiques procurent aux individus un millefeuille de droits qui renforcent progressivement leur autorité de parole et de décision au sujet d'un site ou d'un autre.

Deuxième point, après le foncier, la terminologie de parenté. Longtemps perçue comme « aberrante » (dixit Lévi-Strauss 1967) du fait de son mélange de caractéristiques dites hawaïennes et dravidiennes, elle doit avant tout être analysée dans ses contextes d'utilisation afin que ses aspects à la fois systémiques et pragmatiques puissent être compris. Sans grand détour, insistons simplement sur le fait que les habitants du Désert de l'Ouest ont la possibilité d'appeler des cousines ou cousins croisés, réels ou classificatoires, qui sont pourtant des époux potentiels, par le terme « sœur » ou « frère » lorsqu'ils considèrent que ces derniers sont généalogiquement ou spatialement trop proches. Ce faisant, ils intègrent des gens qu'ils pensent déjà, pour diverses raisons sociales ou généalogiques, appartenir à leur *walytja* (famille) en tant que consanguins et ils assurent — qu'on pourrait décrire comme une réinterprétation dynamique des limites de la prohibition de l'inceste —, une diversification incessante des nouveaux affins. De fait, ils accroissent le réseau des réciprocitys et des obligations de partage matériel et d'accès foncier. Ils vont même plus loin — fait insoupçonné jadis pour l'Australie — et considèrent que l'époux d'une sœur, donc le beau-frère, est déjà trop proche pour ne pas rendre le mariage avec sa sœur incestueux. Ils anéantissent ce faisant toute la « cristalline beauté » (dixit Lévi-Strauss encore) de la parenté australienne et de son échange restreint : cet échange est un inceste, car il est socialement et économiquement inutile.

En d'autres termes, lorsque les habitants du Désert de l'Ouest se situent dans des contextes dans lesquels les interlocuteurs ne sont pas des cousins croisés désirés comme époux, ils les appellent « germains » ; et au contraire, lorsqu'il s'agit de quasi-étrangers, membres de familles distinctes et distantes, ils les appellent « cousins croisés » ou même « époux ».

Enfin, dernier point, le mariage lui-même. Quatre formes de mariage sont identifiées par les Ngaatjatjarra, un groupe au centre du Désert de l'Ouest, mais des formes similaires se retrouvent ailleurs. Les femmes appelées *pikarta* et les filles de femmes appelées *pampurlpa* sont toutes deux des promises rituelles lors de l'initiation, la première par l'initiateur, un beau-père potentiel, la seconde par une belle-mère potentielle, mais sans relation avec la première. Dès la fin des cérémonies, le jeune initié appelle ces femmes « épouses » et leurs familles respectives deviennent des alliés et affins, avec toutes les obligations de partage et d'accès foncier que ces relations impliquent. Pourtant, un homme n'épousera effectivement que rarement l'une d'entre elles. Dans la grande majorité des cas, il fondera un foyer en obtenant une épouse par le *karlkurnu* (dons et cadeaux répétés à la belle-famille, aujourd'hui souvent une voiture ou de l'argent, jusqu'à ce qu'elle autorise le mariage) ou *warngirnu* (la fugue du couple, qui revient quelque temps plus tard lorsqu'il a un enfant et que son acte lui est ainsi pardonné). La cartographie de plus de 500 mariages analysés montre que par les deux mariages rituels non consommés et par le mariage effectif, chaque individu diversifie considérablement l'envergure spatiale des réseaux de réciprocités sur lequel il peut s'appuyer. Mais davantage encore, elle montre qu'une attention toute particulière est portée au sein d'un groupe de germains pour ne pas dupliquer entre eux des alliances sociogéographiques déjà existantes.

Les trois critères énoncés — propriété et transmission foncière, terminologie de parenté et pratiques du mariage — confirment une applicabilité plus générale de la notion de « *shifting web* », la toile mouvante, que proposait Keen (2002) dans un autre contexte en se limitant aux aspects structurels et terminologiques. Certes, par la gestion des affins réels et potentiels, et par l'inclusion des alliés dans la *walytja* et la fluidité de l'affiliation spatiale, les habitants du Désert de l'Ouest parlent d'identité de substances, de morale d'inclusion et d'exclusion. Mais ils parlent surtout de gestion d'un espace dans lequel il est important, pour ne pas dire vital, de pouvoir diversifier les ressources potentielles, dont la présence ou l'absence ne peut être facilement anticipée.

Il n'est pas surprenant que les réciprocités établies par le réseau de parenté renvoient à l'obligation morale et ontologique de coopération et de complémentarité entre les acteurs distants : le matériel est accompagné de son idéal. En effet, l'activité cérémonielle des Ngaatjatjarra, comme ailleurs en Australie, est toujours un travail

-

collectif qui, en vue de son efficacité, implique la participation de savoirs et donc de pratiques extérieurs à la localité spécifique. Participer rituellement à la reproduction du monde vivant, et en particulier d'espèces naturelles dont on est responsable, n'est efficace que si l'autre personne ou famille, proche ou distante, en fait de même pour une autre espèce. Quelle est l'utilité de faire couler mon sang pour renforcer le pouvoir reproductif de l'esprit d'un oiseau originaire d'un site mythique de ma région, si mon voisin n'en fait pas autant pour le millet sauvage dont cet oiseau se nourrit ? Le champ rituel s'intègre ainsi, selon Elkin (1967 : 214), en tant que « services reçus et rendus » dans un « vaste système de coopération rituelle » (voir aussi Berndt & Berndt 1992 [1964] : 273, Kolig 1988 : 217, Tonkinson 1991 : 117 et bien d'autres). Comme le décrit Tonkinson (1988 : 160) pour les Mardu :

« Il existe un important partage régional de la responsabilité d'assurer l'abondance continuelle de ressources alimentaires vitales par la pratique des rituels de reproduction mis en œuvre à chaque site par les anciens locaux qui en ont la responsabilité. Chaque groupe dépend ainsi de nombreux autres, proches ou lointains, pour assurer la reproduction de la société dans son ensemble » (notre traduction).

Bouleversements démographiques dans le sud de Malekula, Vanuatu

Le second exemple concerne un contexte culturel, écologique et historique très différent, en Mélanésie insulaire. La presque île de Port Sandwich, aussi appelée Lamap, située dans le sud-est de l'île de Malekula, fut jadis partagée entre trois clans : les Pnoamb, les Lambrü et les Bangu. Chacun de ces groupes occupait un territoire allongé, traversant la presque île tout en étant parallèle à celui du voisin, lui procurant ainsi à la fois accès à la côte avec ses ressources maritimes et accès aux collines intérieures où étaient cultivés les jardins. Si les villages se situent aujourd'hui exclusivement le long de la côte, ils étaient jadis également établis dans l'arrière-pays, sur les collines, et les groupes semblent avoir pratiqué une certaine transhumance entre villages de la mer et villages de la terre.

Chacun de ces groupes possédait un *Nasara* et un *Batu*. Le premier est la place cérémonielle avec les pierres semi-enterrées représentant les ancêtres et les chefs gradés historiques, le second, situé à l'intérieur du premier, est la maison des hommes contenant les objets sacrés du groupe de descendance. Le *Nasara* et son *Batu* étaient et sont encore aujourd'hui le cœur politique et religieux, mais aussi économique des trois clans cités.

Les terres côtières, tout comme les récifs, ainsi que les collines qui abritent les jardins sont la propriété des lignages et des clans. Les groupes de frères, dont l'aîné occupe le plus souvent encore aujourd'hui le rôle de chef de lignage, distribuent les lopins de

terres afin que chaque famille y établisse ses jardins. Ces familles possèdent chacune plusieurs jardins, à distances inégales des hameaux lignagers, dans des espaces forestiers défrichés et brûlés. Hommes et femmes y cultivent essentiellement des taros, des ignames et des bananes, aujourd'hui également des tomates, des choux, du manioc, des cacahuètes, des laitues ou même des fraises. La terre est fertile, surtout lorsque les vents apportent les cendres minérales des éruptions volcaniques des îles voisines, mais peu profonde, de sorte que le déplacement et la rotation des jardins sont une nécessité. De fait, la pression sur les jardins, élément essentiel de l'économie domestique, ne s'évalue pas seulement à l'aune de la surface directement exploitée, mais par l'anticipation de la capacité matérielle et politique à occuper divers sols dans les années à venir.

Si la terre est la propriété collective des lignages et que les familles individuelles n'en sont que les usufruitiers temporaires, les cochons et autres animaux d'élevage, comme les volailles et quelques vaches, sont la propriété des familles, voire même des individus. Les cochons, en particulier, sont d'une très grande importance pour au moins deux raisons. La première renvoie au mariage : toute alliance doit être accompagnée de dons monétaires et de nattes, mais surtout de cochons offerts à la belle-famille. Il faut payer le lait de la mère, disent les habitants de Lamap, c'est-à-dire la substance qui a permis à la belle-mère de nourrir et d'élever l'épouse. Les cérémonies de graduation des chefs sont les seconds contextes dans lesquels les cochons jouent un rôle important. Qu'ils soient chefs de lignage ou non, les hommes peuvent acquérir du prestige et du pouvoir, essentiellement religieux et magique, en acquérant l'un après l'autre des grades dont le dernier consiste à devenir soi-même un esprit et un ancêtre. Les chefs de lignage sont des chefs séculaires qui gèrent les questions économiques et politiques entre les familles du lignage lui-même, tandis que les chefs gradés ou religieux acquièrent une capacité d'action et d'influence qui ne se limite pas au lignage mais n'inclut pas la possibilité de disposer ou de distribuer des terres.

Les cérémonies de graduation organisées avec la participation d'autres clans et groupes de descendance, ne peuvent avoir lieu que si le futur chef en question et sa famille immédiate, ainsi que le frère de sa mère, offrent et sacrifient des cochons en quantité. Parce que ces hommes ne sont souvent pas capables de les produire eux-mêmes dans leur intégralité, ils les obtiennent par échange ou les reçoivent en contractant des dettes, et se lient ainsi à des familles d'autres lignages. De fait, l'accès au prestige et au pouvoir religieux ne peut être satisfait qu'en démultipliant les réciprocitys, obligations et interdépendances au-delà des lignages ou clans. Un tissu social, dont la mémoire des dettes mutuelles est la trace rappelée, noue les familles et les groupes de descendance entre eux.

Les conditions de propriété et de production ont changé au cours de l'histoire récente. Pour comprendre ces transformations, il faut comparer la situation actuelle de l'organisation sociale avec celle reconstruite à partir d'éléments ethno-historiques, toponymiques et généalogiques, corroborés par les observations de Deacon (1934 : 52 et suiv.) pour la région de South-West Bay dans le sud-ouest de Malekula. Deacon fait lui aussi état d'une organisation sociale patrilineaire et patrilocale en clans exogames et propriétaires fonciers. Chaque clan pouvait comporter plusieurs villages, l'un d'entre eux étant considéré comme le village « parent », fondé par l'ancêtre du clan, avec son espace cérémoniel et sa maison des hommes abritant les objets sacrés. Le mariage entre membres du même clan, que la terminologie de parenté désignait comme des consanguins, était strictement prohibé. .

La terminologie de parenté du sud de Malekula, qu'il s'agisse de South-West Bay ou de Lamap, incorpore des éléments d'oblicité. Les cousins croisés maternels sont classés avec les enfants, alors que ceux du côté du père sont appelés père et sœur de père, de sorte que

$$\text{MBD} = \text{D} ; \text{MBS} = \text{S} \quad \text{et} \quad \text{FZD} = \text{FZ} ; \text{FZS} = \text{F}$$

A Lamap, l'épouse idéale était une fille de fille de sœur de père (FZDD) réelle ou classificatoire, donc la fille d'une cousine croisée patrilatérale mais appelée « sœur de père ». L'oblicité de la terminologie et la latéralité du mariage renvoient, par les principes de l'échange généralisé, à l'existence des trois groupes ou clans cités plus haut pour Lamap — les Pnoamb, les Lambrü et les Bangu — qui étaient à la fois des voisins territoriaux se partageant la presqu'île et les membres d'un même groupe d'échange asymétrique relativement clos.

Si la terminologie de parenté et le mariage idéal concordaient avec l'organisation politique et territoriale avant la colonisation, le paysage s'est considérablement brouillé depuis, et même un peu avant. Il semble que les trois groupes cohabitaient en relativement bonne entente et constituaient des ensembles de lignages qui, par leurs intermariages, n'étaient de fait identifiables que par l'idéologie patrilineaire marquant leurs distinctions respectives. Les pressions et conflits potentiels provenaient davantage de l'extérieur, de gens qui convoitaient, disent les actuels habitants de Lamap, la culture sociale et la terre riche de la presqu'île et de ses trois groupes.

Un jour, avant même la mise en place de la mission en 1890 (Monnier 1991), c'est un groupe de la langue haur, descendu du nord et de l'intérieur de l'île de Malekula, chassé de lieu en lieu, qui s'installa sur la presqu'île de Lamap et sur le territoire des Pnoamb. Ils y construisirent un village dans les collines, mais les Pnoamb les chassèrent et brûlèrent leurs cases. Les Haur traversèrent ainsi toute la presqu'île, de

nouveau village en nouveau village, et arrivèrent chez les Lambrü qui, alors qu'ils étaient des alliés et des parents des Pnoamb, les accueillirent sur leur territoire où leurs langues se mélangèrent rapidement. Les Lambrü et les Haur s'unirent enfin dans une guerre longue et sanglante contre les anciens alliés, les Pnoamb.

Deux événements particuliers sont fréquemment évoqués pour illustrer la violence avec laquelle les habitants de la presqu'île s'imaginent l'époque en question. Le premier relate comment les Haur attendirent un jour cachés près des jardins dans les collines où les femmes et enfants des Pnoamb se rendaient pour travailler. Tous furent tués par des flèches empoisonnées, à l'exception d'un garçon qui réussit à s'enfuir et rentra raconter l'histoire. Le deuxième événement relate comment les Haur décidèrent d'organiser un *Nimangki*, rite de graduation des chefs, à Ambrym, une île située à moins de 30 kilomètres de Malekula. Mais les hommes d'Ambrym endommagèrent leurs pirogues qui se brisèrent lors du retour vers leurs villages. Les Haur durent alors nager en pleine mer pour rejoindre Malekula où les Pnoamb, qui les attendaient debout sur des pirogues, brisèrent leurs crânes à coups de casse-tête.

Les conflits perdurèrent, les uns décimant les autres, jusqu'à l'arrivée d'un missionnaire pacificateur, probablement au début du 20ème siècle, qui réussit à convaincre les groupes de déposer les armes, sans toutefois régler le conflit latent qui subsiste encore de nos jours. La guerre cessa et les Haur établirent un village permanent avec les Lambrü. Ce village est aujourd'hui le plus important de Lamap, peuplé de plusieurs centaines d'habitants répartis entre plusieurs hameaux patrilineaires. Dans la langue locale, le nom de ce village, Dravail, signifie « les gens qui cherchent de la terre ».

L'arrivée des Haur ne fut que le premier épisode d'une série de migrations qui envenima la situation et s'amplifia avec l'arrivée des missionnaires. L'intrusion des Haur avait affaibli la coalition organique des trois groupes, rendant les habitants de la presqu'île vulnérables aux pénétrations étrangères. D'autres groupes descendirent du nord et du nord-ouest pour s'installer sur la presqu'île, emportant avec eux leur *Nasara*, leur maison des hommes et leurs clans, se rapprochant des missionnaires et des colons établis à Port Sandwich. De nos jours, Lamap compte ainsi une vingtaine de ces maisons des hommes qui, certes, s'inter-marient, mais qui néanmoins se scindent globalement en deux groupes de clans : ceux qui pensent pouvoir prouver qu'ils sont des *Man-Lamap* (en bislama, la langue véhiculaire du Vanuatu), c'est-à-dire les originaires de la presqu'île et descendants des trois groupes d'antan ; et ceux qualifiés de *Man-Come*, les hommes venus d'ailleurs : migrants et colons mélanésiens « étrangers ». L'objectif, pour ne pas dire l'obsession explicite de chacun des clans est de démontrer — par diverses connexions, interprétations et manipulations généalogiques ainsi que par des justifications religieuses et mythologiques — qu'il

peut prétendre au statut de *Man-Lamap*. En outre, ceux qui pensent pouvoir solidement en apporter la preuve ont un second objectif : prouver que les autres hommes et lignages sont des *Man-Come*, autrement dit des visiteurs seulement tolérés détenant des droits d'usufruit et non des droits de propriété foncière.

La pratique du mariage s'est alors progressivement éloignée de son idéal asymétrique. Devant la démultiplication des lignages et des clans et la pression démographique et politique en résultant, c'est la mise en place de nouvelles alliances aux conséquences foncières directes qui réorienta la circulation des individus entre les groupes de descendance, bien plus, à notre sens, que la seule « acculturation » du fait des impératifs de la religion chrétienne et de l'occidentalisation des mœurs. L'anticipation de la capacité à occuper suffisamment de sols à moyen et long termes pour permettre la rotation des jardins, accompagnée de la pression démographique croissante et de la nécessité pour chaque lignage et clan de pouvoir disposer de terres, sont devenues des éléments discursifs essentiels et explicites dans ce contexte. Ici encore, comme en Australie, la réorientation et la réinterprétation de la règle de mariage en moyen d'action économique et politique, ainsi que la revigoration des cérémonies de graduation des chefs, furent essentielles. Si jadis il fallait avoir des terres pour élever des cochons qui permettaient à leur tour de se marier et d'accéder au grade de chef, aujourd'hui ce sont les dettes (de cochons et autres capitaux) établies entre autres par le mariage et par les cérémonies qui procurent un accès négocié à la terre. L'inversion des causalités a réorienté le mariage ; mais aujourd'hui comme il y a cent ans, il articule la mise en place et la reproduction de tissus sociaux qui intègrent un fondement économique sous un vêtement de symboles et d'idéologies.

Conclusion

Les stratégies, mécanismes et transformations évoqués trop rapidement dans ce chapitre pourraient faire l'objet d'analyses diverses, car ils s'expriment par ou se réalisent sous de nombreuses facettes. Nous avons choisi ici de nous soumettre à un exercice spécifique et à une rigueur épistémologique particulière : dégager les corrélations entre pression démographique et contrôle des conditions matérielles d'existence, au travers du prisme de la parenté et plus spécifiquement du mariage comme moyen d'action sur la reproduction ou au contraire la transformation sociale.

Dans le Désert de l'Ouest australien, nous nous trouvons dans un environnement aux ressources très limitées et imprévisibles, avec une densité démographique faible. La garantie d'accès à ces ressources est conditionnée par l'existence de réciprocity sociales diversifiées et distantes. L'affiliation foncière est fluide et peu circonscrite, de sorte que ce sont les processus sociaux et non des règles rigides de propriété et de

transmission qui règlent l'accès aux ressources. Ces processus sociaux sont orientés par le mariage, ce dernier étant lui-même conditionné par une interprétation contextuelle (et donc stratégique) de l'étendue de la prohibition de l'inceste. La diversification géographique et généalogique des affins établit une toile de réciprocités, elle-même consolidée par la nécessaire complémentarité à large échelle de la coopération rituelle. Ces représentations et pratiques se sont encore davantage solidifiées avec l'arrivée des véhicules motorisés qui raccourcissent les distances (ou en fait élargissent la toile des réciprocités réelles ou potentielles) et des compagnies minières qui s'installent dans telle ou telle région (et pas une autre) de manière aléatoire (aux yeux des Aborigènes, du moins) et y distribuent localement des royalties. L'existence et l'extension de la toile sont la condition principale pour pouvoir préparer l'accès à ces nouveaux capitaux.

La situation de Malekula est très différente. Il s'agit d'un environnement clos et diversifié procurant aux groupes qui se partagent un territoire aux frontières bien établies et transmises selon une idéologie patrilinéaire dominante, l'accès à des ressources variées (la mer d'un côté et les collines et leurs terres fertiles de l'autre). Nous avons vu que cette fermeture sociale, généalogique et territoriale, qui est tout le contraire de la région d'Australie décrite ci-dessus, était jadis consolidée par une relation quasi-organique entre système politique, système foncier et circulation des individus et donc mise en place des réciprocités sociales : un mariage asymétrique liant les trois groupes. Ces rapports (dont on ne connaît évidemment pas la profondeur historique et qui pourraient même s'avérer partiellement mythologiques) ont été bouleversés par des changements démographiques importants. La démultiplication des unités politiques et religieuses (les maisons des hommes), l'histoire relativement récente des conflits entre clans et le nécessaire accès à la ressource foncière limitée ont contraint les lignages à revoir leurs alliances et de fait à réorienter les circuits de mariage. Par ces nouvelles formes de mariage, par les graduations de chefs religieux qui sont indépendantes de la ressource foncière à proprement parler, et par le tissu complexe des dettes contractées — tissu qu'il resterait d'ailleurs encore à analyser dans ses détails — les réciprocités sociales qui procurent accès à la ressource foncière en tant que propriétaire ou usufruitier se sont diversifiées en même temps que les acteurs se sont démultipliés.

Dans les deux cas, le mariage est un moyen d'action puissant. Il permet aux acteurs de rendre concrète leur anticipation au sujet de l'accès à la relative rareté et à la distribution des ressources. La parenté n'est pas un système en soi et pour soi. Son analyse structurale ou componentielle ne nous dit rien sur les processus sociaux et historiques. Schneider et Godelier ont donc raison : la parenté constitue, pour les acteurs eux-mêmes, la grille d'interprétation et d'application des réciprocités sociales,

et de ce fait contribue à reproduire ou à transformer les conditions matérielles et idéelles d'existence.

Références citées

BERNDT, Ronald M. & Catherine Helen 1992. *The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life: Past and Present*. London: Angus & Robertson [1964].

BERNDT, Ronald 1959. The concept of 'The Tribe' in the Western Desert of Australia, *Oceania*, 30(2): 81-107.

DEACON, Bernard 1934. *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides*. London: George Routledge & Sons.

DOUSSET, Laurent 1999. L'alliance de mariage et la promesse d'épouses chez les Ngaatjatjarra du Désert de l'Ouest australien, *Journal de la Société des Océanistes*, 108: 3-17.

DOUSSET, Laurent 2002. Accounting for context and substance: the Australian Western Desert kinship system, *Anthropological Forum*, 12(2): 193-204.

DOUSSET, Laurent 2003. On the misinterpretation of the Aluridja kinship system type (Australian Western Desert), *Social Anthropology*, 11(1): 43-61.

DOUSSET, Laurent 2005. Structure and Substance: Combining 'Classic' and 'Modern' Kinship Studies in the Australian Western Desert, *TAJA*, 16(1): 18-30.

DOUSSET, Laurent 2011a. *Australian Aboriginal Kinship: An introductory handbook with particular emphasis on the Western Desert*. Marseille: pacific-credo Publications.

DOUSSET, Laurent 2011b. *Mythes, missiles et cannibales: Le récit d'un premier contact en Australie*. Paris: Société des Océanistes.

DOUSSET, Laurent 2012. "Horizontal" and "vertical" skewing: similar objectives, two solutions?. In Thomas R. Trautmann and Peter M. Whiteley (eds), *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship analysis*. Tucson: Arizona University Press, p. 261-277.

ELKIN, Adolphus Peter 1967. *Les Aborigènes d'Australie*. Paris: Gallimard [1938, 1954].

GODELIER, Maurice 1977. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: Petite collection Maspero (2 tomes, Nouvelle édition) [1973].

GODELIER, Maurice 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.

GOULD, Richard A. 1969. Subsistence behavior among the Western desert Aborigines of Australia, *Oceania*, 39(4): 253-274.

- KEEN, Ian 2002. Seven Aboriginal marriage systems and their correlates, *Anthropological Forum*, 12(2): 145-157.
- KOLIG, Erich 1988. Australian Aboriginal Totemic Systems: Structures of Power, *Oceania*, 58(3): 212-230.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton [1947].
- McKNIGHT, David 1981. Distribution of Australian Aboriginal 'Marriage Classes': Environmental and Demographic Influences, *Man* (N.S.), 16(1): 75-89.
- MONNIER, Paul 1991. *L'Eglise catholique au Vanuatu, 3. Lamap, Baie Banam et Baie du Sud-Ouest, Malakula*. Port Vila: La Maison Mariste.
- MYERS, Fred R. 1990. Always ask: resource use and land ownership among Pintupi Aborigines of the Australian Desert. In W.H. Edwards (ed.), *Traditional Aboriginal Society*. Melbourne: Macmillan, p. 96-112 [1987].
- NEEDHAM, Rodney (ed.) 1971. *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock Publication, A.S.A. Monographs 11.
- POIRIER, Sylvie 1992. Nomadic Rituals: Networks of ritual exchange between women of the Australian Western Desert, *Man*, 27(4): 757-776.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 1941. The Study of Kinship Systems, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 71(1/2): 1-18.
- SACKETT, Lee 1975. Exogamy or Endogamy : Kinship and Marriage at Wiluna, Western Australia, *Anthropological Forum*, 4(1): 44-55.
- SCHNEIDER, David M. 1984. *A critique of the study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- TONKINSON, Robert 1988. Ideology and domination in Aboriginal Australia: a Western Desert test case. In T. Ingold, D. Riches & J. Woodburn (eds), *Hunters and gatherers, Vol. 2: Property, power and Ideology*. Oxford: Berg, p. 150-164.
- TONKINSON, Robert 1991. *The Mardu Aborigines : Living the Dream in Australia's Desert*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Case Studies in cultural Anthropology [1978].