

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

---

## Quelques considérations sur le temps dans la parenté et le mariage entre cousins croisés

Alain Testart

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/48>

DOI : 10.4000/lhomme.48

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 547-558

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Alain Testart, « Quelques considérations sur le temps dans la parenté et le mariage entre cousins croisés », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/48> ; DOI : 10.4000/lhomme.48

---

# Quelques considérations sur le temps

## dans la parenté et le mariage entre cousins croisés

Alain Testart

**J**E PROPOSE de prendre comme point de départ de notre réflexion le petit jeu suivant.

1. Soit un homme et une femme ; convenons de représenter par une flèche en tiret le lien orienté d'un l'homme *vers* ses enfants et par une flèche en trait continu le lien orienté d'une femme *vers* ses enfants. Chacune de ces flèches traduit par son orientation irréversible quelque chose de la temporalité : un rapport de filiation s'inscrit évidemment dans le temps. Notons tout de suite que nos conventions de représentation distinguent le temps selon qu'il s'écoule à partir d'une femme ou à partir d'un homme ; *le temps est sexuellement différencié*. Notons également que chaque flèche fait passer d'une position sexuellement différenciée – le père *ou* la mère (« ou » exclusif) – à une position indifférenciée – les enfants *quel que soit* leur sexe, i.e. le fils *et* la fille. Supposons que l'homme et la femme soient mariés : les enfants de l'un sont alors ceux de l'autre, ce que nous pouvons traduire graphiquement ainsi (les deux flèches aboutissent au même point) :

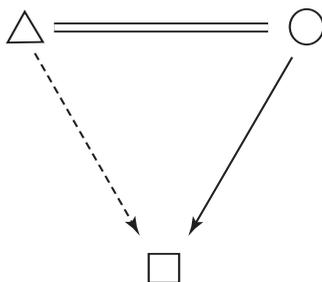


Fig. 1

————— Ce texte a fait l'objet d'une communication à la table ronde Systèmes dravidiens, iroquois, crow-omaha (3-4-5 juin 1993, Paris, Maison Suger).

Supposons maintenant que, contrairement à notre conception, le temps soit réversible. Cela veut dire que le sens des flèches pourrait être inversé sur la figure 1 : inversons-le (en prenant garde à ce que les flèches aillent toujours d'une position différenciée vers une autre indifférenciée) et nous obtenons la figure suivante :

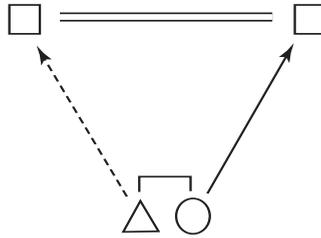


Fig. 2

que nous redressons pour la lire plus facilement :

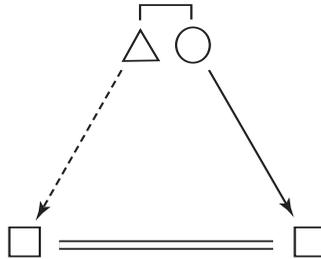


Fig. 3

Que dit-elle ? De germains (frères et sœurs) sont issues deux personnes qui, pourvu que l'une en descende par les femmes tandis que l'autre en descend par les hommes, sont en position relative de conjoints, autrement dit : des cousins croisés peuvent se marier entre eux.

Concluons : *que le temps soit sexuellement différencié et réversible suffit à expliquer que des cousins croisés puissent se marier entre eux.* Le lien entre les deux phénomènes peut être formulé ainsi : de même que des conjoints (forcément de sexes différents) engendrent des germains, de même des germains de sexes différents engendrent des conjoints.

*N. B.* J'ai supposé ci-dessus comme dans la suite du texte (sans qu'il soit nécessaire de le rappeler) l'impossibilité de l'union entre germains. Il n'est pas question ici de rendre compte de la prohibition de l'inceste que je considère comme une donnée première : notre question porte sur la *forme particulière* de mariage qu'est celui entre cousins croisés. On notera que le raisonnement précédent présuppose que les enfants de notre premier couple ne se marient pas ensemble, sinon leurs enfants seraient tout autant germains que cousins croisés.

2. Le petit jeu auquel je viens de vous convier, peut-être déconcertant, sinon irritant eu égard au sérieux habituel des études de parenté, n'est pas entièrement gratuit. La réversibilité du temps, si contraire à nos conceptions selon lesquelles le temps est par essence irréversible, n'est pas un pur produit de l'imagination. La parenté australienne, en effet, par beaucoup de ses aspects, semble s'inscrire dans une conception du temps à laquelle les travaux classiques sur la parenté n'ont sans doute pas accordé suffisamment d'attention. On sait bien que dans certaines formes d'organisation sociale, comme dans celle en sections, de la mère à la fille on change de section et avec la fille de cette dernière on revient dans celle de la mère ; de même dans un système à sous-sections, de père en fils, ou de mère en fille, mais selon un cycle quatre ; plus généralement on connaît le phénomène dit des « générations alternes » dans lequel le grand-père ou le petit-fils se retrouvent classés avec Ego. Les terminologies de parenté nous mettent en présence de phénomènes de même nature mais de façon plus décisive encore : les termes pour la génération des grands-parents sont les mêmes que pour celle des petits-enfants ; ou alors, on appelle un grand-père comme un frère aîné et un fils comme un frère cadet ; ou même, beaucoup plus rarement, le fils comme le père. Peut-être a-t-on moins remarqué que ces phénomènes s'observaient fréquemment en ce qui concerne les liens affinaux : on appelle certains beaux-parents comme on appelle des gendres ou des belles-filles<sup>1</sup>.

Tout se passe donc comme si dans les systèmes de parenté australiens était à l'œuvre une logique telle que le temps semble revenir sur ses pas : partant d'une position antérieure, en descendant, on retrouve plus bas, en génération ultérieure, une position qui est nommée de même. Il est d'ailleurs notoire qu'il n'y a, sauf exceptions rares et douteuses, que quatre niveaux de génération : il n'existe pas de termes propres aux arrière-grands-parents qui sont désignés par des termes de la génération des enfants, tout comme les arrière-petits-enfants le sont par ceux de la génération des parents. Le temps tourne sur lui-même dans un cercle d'éternité qui ne comprend tout au plus que quatre niveaux, quatre moments seulement, et nécessairement, en descendant toujours dans le même sens, on revient au point de départ.

3. Par implication, on peut se demander s'il est encore raisonnable de n'étudier dans le vocabulaire de parenté que les générations 0, + 1 et - 1 et négliger les générations + 2 et - 2.

Si les générations extrêmes sont révélatrices d'une certaine structuration de la temporalité et si cette structuration est suffisante pour expliquer le mariage des cousins croisés, nous ne pouvons pas faire l'économie d'étudier ces générations. On sait que c'est en concentrant son attention sur les cousins du deuxième degré que F. G. Lounsbury (1964) a pu montrer la différence entre système iroquois et système dravidien ; cette différence est fondamentale parce qu'elle renvoie à une différence de logique entre les deux systèmes – qui se traduit, entre autres, par le

1. Pour de plus amples développements sur ce sujet, je renvoie à *La parenté australienne* (Testart 1996 : 77-87, 228, 256-258 sq.).

fait que la terminologie iroquoise est, contrairement à la dravidienne, incompatible avec une organisation dualiste<sup>2</sup>. Je me demande si les différences dans la façon d'organiser les termes dans les générations + 2 et - 2 ne sont pas tout aussi révélatrices et fondamentales.

Si cette suggestion est acceptée, cela devrait nous conduire à renoncer à la typologie classique en dravidien, iroquois, hawaïen, etc., ou du moins à la remanier considérablement pour tenir compte de logiques temporelles différentes.

4. Pour revenir au mariage entre cousins croisés, il est notoire qu'il existe un vieil argument associé au nom de W. H. R. Rivers selon lequel cette forme de mariage s'expliquerait par l'existence de moitiés. L'organisation en moitiés assurément *suffit* en toute logique à expliquer le mariage des cousins croisés, mais ce n'est évidemment pas une *condition nécessaire* puisque l'on trouve cette forme de mariage dans bien des sociétés dépourvues d'organisation dualiste. L'argument a également été critiqué en raison du rôle causal qu'il faisait jouer à l'organisation sociale.

Sous la forme où il a été présenté, il est clair qu'il est irrecevable. Toutefois il n'est pas dépourvu d'intérêt. Remarquons que les moitiés nous amènent directement à des considérations sur le temps : une moitié, à la différence d'une section par exemple, perdure dans le temps et se prolonge de génération en génération. La moitié est unilinéaire et on écrit souvent qu'elle suppose la reconnaissance d'un seul mode de filiation. Mais cela n'est pas tout à fait exact. Les deux modes de filiation sont reconnus mais fonctionnent différemment : s'il s'agit de moitiés matrilineaires par exemple, la filiation par les femmes maintient les enfants dans la *même* moitié, tandis que la filiation par les hommes permet de classer ces mêmes enfants *de façon tout aussi déterminée* dans l'*autre* moitié. Dans une organisation en moitiés s'articulent une logique du même et de la différence et la reconnaissance d'un temps différencié selon les sexes : l'un conserve l'identique et l'autre crée de la différence. Dernier aspect de l'organisation en moitiés : la classification binaire globale de tous les membres de la société. Or, il convient d'y insister, binaire ne veut pas dire deux, mais, plus précisément, deux seulement. Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais soulignons tout de suite que l'équation typique du calcul binaire est  $1 + 1 = 0$ , ce qui veut dire que si d'une position première vous changez (en ajoutant 1) et si de cette nouvelle position vous changez à nouveau (en ajoutant 1), vous ne pouvez que revenir à la position première, parce qu'il n'existe en tout et pour tout que deux positions possibles. Il n'y a pas de position tierce. En résumé, l'organisation en moitiés met en œuvre trois éléments : continuité dans le temps (c'est-à-dire à travers les générations) de chaque classe, différenciation sexuelle du temps, caractère binaire.

Si j'ai ainsi tenté de décomposer en éléments simples l'organisation en moitiés, c'est aux fins de remanier l'argument de Rivers. En se donnant au départ l'orga-

2. Dans l'article de Lounsbury, qui se veut essentiellement méthodologique, ces importantes implications anthropologiques ne sont exposées que dans une note de bas de page (n. 4, p. 1079), laquelle n'est pas reproduite dans la traduction française.

nisation en moitiés, Rivers arrive certes à rendre compte de la forme de mariage, mais nous sentons bien qu'il se donne trop. Notre question est de savoir si l'on peut rendre compte de cette forme de mariage avec des hypothèses plus restrictives, en prenant, par exemple, seulement deux des trois éléments impliqués dans les moitiés. Afin de faire comprendre mon point de vue, j'ouvrirai ici une parenthèse sur la comparaison entre moitiés et sections. Pour expliquer le mariage entre cousins croisés, il n'est pas nécessaire que les moitiés existent, des sections suffisent. Peut-être s'étonnera-t-on que je formule les choses de cette façon puisque l'on juge généralement l'organisation en sections plus compliquée que celle en moitiés (les sections pouvant toujours être envisagées comme le résultat d'une double organisation en moitiés, les unes matrilineaires, les autres patrilineaires). Or, si l'on y réfléchit bien, on verra qu'il y a moins dans l'organisation en sections que dans celle en moitiés : il n'y a pas de bipartition *globale* de la société, il n'y a pas de classes qui perdurent éternellement, il y a seulement une bipartition *par génération*. Autrement dit, c'est le premier des éléments propres aux moitiés qui manque dans les sections, lesquelles suffisent pourtant à rendre compte du mariage entre cousins croisés.

Cela nous conduit directement à repenser l'argument de Rivers de la façon suivante. Nous laissons de côté, bien entendu, toute hypothèse sur l'organisation sociale. Des trois éléments que nous avons dégagés en analysant les moitiés nous ne retenons que les deux derniers. Je ne prétends pas du tout que l'argument ainsi reformulé indique des conditions nécessaires au mariage entre cousins croisés, mais simplement que ce nouvel argument est plus économe que celui de Rivers ; il suffit à expliquer cette forme de mariage avec un minimum d'hypothèses. Première hypothèse, en diachronie : le temps est sexuellement différencié (autrement dit, ce n'est jamais la même chose d'être fils d'un homme et d'être fils d'une femme, ou encore, les fils d'un frère et ceux d'une sœur occupent des positions différentes). Seconde hypothèse, qui est quant à elle d'ordre synchronique : à chaque niveau de génération il existe deux positions et deux seulement, ce que nous appelons le caractère binaire. Ces deux hypothèses *suffisent* à rendre compte du mariage entre cousins croisés puisque 1) la première assure que les enfants d'un frère et d'une sœur occuperont des positions différentes et 2) la seconde, qu'il n'y a pas d'autre position que les deux occupées par ces enfants, qu'il n'y a pas d'autre différence dans cette génération que celle qui oppose ces enfants, différence qui, sous l'hypothèse générale implicite d'exogamie qui sous-tend ces réflexions (voir *N. B.* du point 1), en fait les seuls conjoints possibles.

L'évidence de ce raisonnement apparaîtra sur le schéma qui résume graphiquement nos hypothèses (dans lequel j'ai simplement substitué, au signe traditionnel d'union, celui de la différence qui permet cette union) :

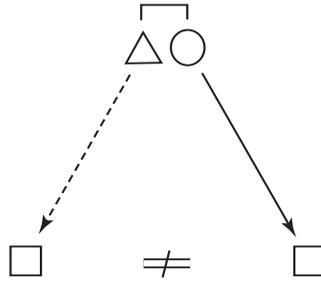


Fig. 4

5. En conséquence des points 1 et 4, nous disposons pour rendre compte du mariage entre cousins croisés de deux jeux d'hypothèses :

- soit, 1) le temps est sexuellement différencié, 2) le temps est réversible,
- soit, 1) le temps est sexuellement différencié, 2) chaque niveau synchrone est organisé de façon binaire.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'on retrouve dans les deux cas la différenciation ; c'est une hypothèse nécessaire à la distinction même entre cousins croisés sans laquelle nous ne pourrions pas poser la question de leur éventuel mariage. (C'est le cas dans notre parenté qui est parfaitement indifférenciée. À tous les niveaux, être le fils d'un homme est la même chose qu'être le fils d'une femme : le fils d'une sœur par exemple est un « cousin » au même titre que le fils d'un frère, la sœur de la mère une « tante » au même titre que la sœur du père, etc.) En conséquence de cette remarque, l'alternative créée par notre double jeu d'hypothèses peut se résumer par l'opposition entre réversibilité et binarité, c'est-à-dire entre une hypothèse d'ordre diachronique et une autre d'ordre synchronique.

Ce n'est nullement dans mon intention de choisir entre ces deux explications ; je pense au contraire que l'une et l'autre sont bonnes et pour ainsi dire équivalentes.

En ce qui concerne l'Australie, du moins les systèmes classiques (*kariera*, *aranda*, etc.), il est évident que *les deux conditions*, de réversibilité et de binarité, se retrouvent. Nous avons déjà parlé du temps ; pour ce qui est de la binarité, il suffira de rappeler que *chaque* niveau de génération, *y compris celle des grands-parents et donc celle des petits-enfants et toutes les autres*, est organisé de façon binaire (je reviendrai sur les systèmes *aranda* plus loin).

Les systèmes dravidiens (entendant par ce terme non pas le type mais les systèmes des Dravidiens de l'Inde) représentent un cas de figure sensiblement différent. L'organisation binaire, ainsi que chacun peut le vérifier dans la monumentale étude de Thomas R. Trautmann (1981), ne se rencontre en général tout au plus que dans les trois niveaux de génération 0, +1 et -1, mais plus rarement dans la génération des grands-parents ou dans celle des petits-enfants. Les phénomènes de réversibilité existent mais sont loin d'être généraux ; le temps y est plutôt organisé de façon linéaire. Je résumerai volontiers ces données en disant que l'aspect binaire est prédominant, mais non pas saturant comme

en Australie, tandis que la réversibilité du temps paraît n'occuper qu'une place secondaire.

Un troisième cas est fourni par certains systèmes polynésiens sur lesquels jadis A. M. Hocart a appelé l'attention. Dans la parenté de Fidji, nulle binarité puisque c'est un système classiquement rangé dans le type hawaïen, mais des phénomènes massifs de générations alternes qui permettent d'identifier entre elles les générations selon leur parité. C'est à leur propos que Hocart (1987 : 84) écrivait : « The alternate generation system [...] appears in some obscure way to be connected with the cross-cousin system. »

Trois cas substantiellement différents donc, qui donnent à penser que le mariage entre cousins croisés pourrait s'expliquer par la binarité *ou* par la réversibilité, sans exclusion entre les deux possibilités, puisque nous connaissons un exemple non douteux de cumul.

Trois cas qui donnent à penser qu'il pourrait bien n'y avoir qu'une différence de degré entre certains systèmes que nous rangeons dans les cases en apparence si différentes que sont le hawaïen et le dravidien, et que peut-être ces appellations masquent des logiques similaires à un niveau plus profond.

6. Il est temps de dire un mot sur la logique d'ensemble de la parenté australienne. Je la vois comme essentiellement organisée sur le mode binaire ou binaire redoublé.

Le mode binaire, ainsi que nous le rappelions brièvement plus haut, signifie que l'on ne change que pour rejoindre l'autre et que de l'autre on ne change que pour revenir au même. C'est ce que l'on rencontre dans les systèmes très simples, comme le *kariera*, où il n'y a que deux lignes ; plus généralement l'affin d'affin est un germain, autrement dit, l'autre de l'autre est le même. C'est ce que l'on rencontre aussi dans les sections qui peuvent être considérées comme un résumé simpliste de la parenté australienne. Au moins à leur niveau, il est clair qu'*une même logique binaire organise la parenté à la fois en synchronie et en diachronie* : deux positions et deux positions seulement à chaque niveau de génération et dans le temps. Mais ces exemples restent fort simples.

Plus généralement, il existe quatre moments, quatre niveaux, quatre lignes. C'est ce que j'appelle le binaire redoublé, car ces quatre temps se regroupent toujours en deux : les quatre niveaux de générations se rangent en deux générations alternes, tout comme les quatre lignes du système *aranda* (correspondant à ce que l'on appelle chez les *Mara* les semi-moitiés) se répartissent selon les deux moitiés. Tout le système est construit sur une base 2, mais qui ne suffit pas car elle doit toujours être redoublée pour faire  $2 \cdot 2 = 4$  : deux matricycles mais qui comprennent chacun quatre moments, deux moments dans chaque couple père-fils mais quatre de ces couples, deux moitiés mais quatre sous-sections dans chacune, etc. S'il est permis ici de parler de sentiment esthétique, je confesserai que le système *kariera* me semble bien imparfait, inachevé, et même un peu bancal : quatre niveaux de génération, mais seulement deux positions distinguées par génération. Le système *aranda* représente une construction architecturale bien plus harmo-

nieuse en ce qu'il traite de la même façon la verticale et l'horizontale: quatre niveaux de génération et, dans chaque génération y compris celle des grands-parents, quatre positions distinctes. Rythme quaternaire et classification quadripartite. Insistons-y : la beauté de la construction aranda provient de ce qu'elle traite de même temporalité et latéralité. Que le temps soit réversible (selon un cycle quatre cette fois), cela provient simplement de ce qu'on l'a coulé dans un moule binaire (éventuellement redoublé).

J'ai montré ailleurs<sup>3</sup> que la réversibilité du temps sur le mode aranda, c'est-à-dire à quatre temps, permettait de rendre compte du mariage de type aranda (entre certains cousins du second degré), exactement comme la réversibilité à deux temps rendait compte du mariage entre cousins croisés du premier degré. Autrement dit, ici comme ailleurs, la forme du mariage n'est qu'un aspect, tout à fait secondaire et parfaitement déductible, d'une logique parentale plus profonde, logique qui tient à la façon dont est structuré le temps et les différences synchroniques intra-générationnelles.

Les remarques précédentes sur les Dravidiens et certains systèmes polynésiens tendent à montrer que cette logique ne s'y retrouve pas en totalité, mais seulement en partie. Ces différents exemples participent tous en quelque sorte, mais à des degrés divers, de la même logique. Et c'est pourquoi on y rencontre la même forme de mariage, mais réalisée à des degrés également divers.

7. À l'inverse, il me semble que cette logique est tout à fait absente du grand ensemble nord-américain. Et c'est aussi pourquoi manque, à mon avis, le mariage entre cousins croisés. Toutefois, comme je n'ai pas entrepris de recherche systématique sur cette région, je ne proposerai comme éléments de preuve que quelques notes éparses qui ne représentent tout au plus que des suggestions que d'autres sauront mieux que moi confirmer ou infirmer.

En ce qui concerne les systèmes crow-omaha<sup>4</sup>, il est tout à fait évident que nous avons affaire à une logique autre que celles dont nous venons de parler : absence de caractère binaire, inscription dans un temps linéaire (avec des termes de parenté qui se prolongent à travers les générations), impossibilité du mariage entre cousins croisés (le système omaha prohibe le mariage avec la cousine croisée matrilatérale tout comme le crow prohibe la patrilatérale), etc. Le système est ouvert dans la temporalité comme dans la latéralité et est bien loin d'une logique binaire.

8. En ce qui concerne le système iroquois, nous ne connaissons pas les règles de mariage<sup>5</sup>, mais je pense possible de démontrer que ce type de système est *logi-*

3. Testart 1996 : 345-352, résumé partiel dans Testart 1993 : 75-77.

4. J'entends ici, comme ailleurs, les systèmes amérindiens des Crow, des Omaha et d'autres tribus culturellement proches. La monographie de Barnes (1984) fournit une description très complète de la terminologie omaha.

5. Ni pour les Iroquois, ni pour les Kapauku, peut-être les seuls exemples incontestables de ce type de système. J'entends toujours, à la suite du travail précité de Lounsbury, « iroquois » par opposition à « dravidien », et jamais au sens de Murdock, par exemple.

6. D'après la formalisation (en termes de *componential analysis*) de Lounsbury (1964) établie sur la base des données de Morgan relatives aux Iroquois. Le formalisme très différent utilisé ici a été présenté plus en détail dans Testart 1996 : 41-47.

quement incompatible avec un mariage entre cousins croisés. Précisons qu'il ne sera ici question que de logique ; quelle que soit la valeur que l'on accorde à une démonstration, on ne pourra en conclure que le mariage entre cousins croisés n'était pas pratiqué, ni même qu'il ne pouvait exister aucune règle de cette nature. Nous ne pouvons pas inventer les données. La seule chose que nous puissions dire est que si une telle pratique ou une telle règle existait, elle ne le pouvait qu'en vertu d'une contradiction avec la logique ou ce que j'aimerais appeler « l'esprit » (par opposition à la lettre) de ce système. Mais, encore une fois, nous ne pouvons exclure que la réalité soit contradictoire.

Voici maintenant cette démonstration.

Le système iroquois<sup>6</sup> est tel que le terme de parenté que j'utilise pour désigner quelqu'un de ma génération dépend de la comparaison quant au sexe des parents de la génération antérieure par lesquels s'établit le lien généalogique entre moi et cet individu : si le sexe est le même, cet individu est « cousin parallèle » (ou « germain »), si le sexe est différent l'individu est « cousin croisé ». Par exemple, sur la figure suivante (où le trait ondulé indique un lien généalogique quelconque), l'individu x est un « germain » pour Ego tandis que y est un « cousin croisé », *et ce quelle que soit la connexion généalogique entre les parents qui figurent à la génération antérieure*. Le lecteur vérifiera facilement que tous les codes qui correspondent au terme « cousin », MBS, FZS, MMZSS, FFBDS, MFBSS, etc., sont tous de la forme X... YS, telle que X et Y sont de sexes différents ; de même les

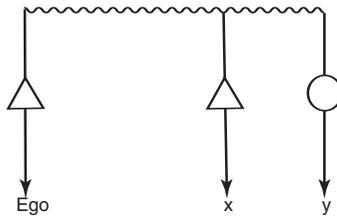


Fig. 5

codes qui correspondent aux termes que nous rendons par « frère » ou « sœur » (aîné ou cadet) sont tous de la même forme mais avec X et Y de même sexe.

Considérons maintenant le cas de figure suivant, à peine modifié par rapport

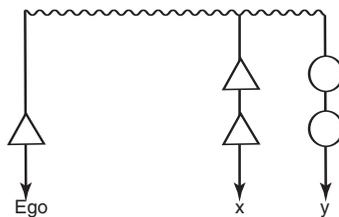


Fig. 6

au précédent, dans lequel x et y sont, comme avant, respectivement germain et cousin croisé d'Ego :

556

Supposons à présent que le mariage entre cousins croisés soit possible. (Nous allons faire un raisonnement dit « par l'absurde », plus proprement appelé « par réduction à l'absurde », qui consiste à montrer que l'hypothèse que l'on entend réfuter n'a été envisagée que pour révéler son caractère absurde.) Le père de x et la mère de y, étant sur la figure précédente cousins croisés, pourraient se marier entre eux. Cela entraînerait que y serait contradictoirement, selon que l'on prend en compte son père ou sa mère, à la fois germain et cousin croisé d'Ego. CQFD.

Il est d'ailleurs possible de fournir une démonstration à la fois plus économique et plus générale que la précédente. Soit a et b deux personnes de sexes différents en connexion généalogique et de même génération. Soit x et y leurs enfants respectifs ; selon la logique du système iroquois, x et y sont cousins croisés. Si a et b pouvaient se marier ensemble, x et y seraient aussi des germains. CQFD.

Cette seconde démonstration est plus générale parce qu'elle montre non seulement que le mariage entre cousins croisés est incompatible avec la logique du système iroquois, mais encore que toute forme de mariage entre personnes liées entre elles généalogiquement est incompatible avec cette logique. La terminologie iroquoise n'est logiquement compatible qu'avec des formes de mariage qui ne spécifient pas le conjoint en termes généalogiques.

9. En ce qui concerne le Canada, l'idée prévaut depuis longtemps qu'il y avait, au moins chez certains peuples du Subarctique, un mariage entre cousins croisés.

Pour jeter le doute, je me contenterai de commenter une seule remarque, faite par Irving A. Hallowell (1937 : 100) : « In the case of the Sauteaux, who have a sib organization, a man visiting a strange camp will call all of the girls of his approximate age group "cousin", except those belonging to his own sib, those whom he can classify as "sisters", through some known blood connection, or those whom he can "place" through the terminology he knows that his parents apply to their parents.» Dans ces conditions, cela a-t-il encore un sens de parler de mariage entre cousins croisés ? Cela a-t-il un sens de mettre en avant des équations terminologiques telles que  $WF = MB = FZH$  ? Si je peux appeler « cousin » (sous-entendu « croisé » par opposition aux germains ou aux parallèles) tous ceux avec lesquels je ne peux trouver aucun lien de parenté et qu'en conséquence je peux les épouser, autant dire que dans ce cas je peux épouser n'importe quel non-parent. Nous avons ici affaire à une *fausse* règle de mariage entre cousins croisés.

La règle de mariage entre cousins croisés (du premier degré, comme chez les Kariera, ou du second degré, comme chez les Aranda), telle qu'elle fonctionne en Australie, spécifie la classe de *parents* dans laquelle on peut se marier à l'exclusion de toute autre. Elle suppose un univers entièrement organisé en parenté ; il y a seulement différentes manières d'être parent et il n'y a pas de non-parenté. Et quand un Aborigène visite un camp étranger, c'est en fonction de règles précises qu'il répartit les « étrangères » selon les diverses catégories de parenté (rappelons en particulier les traditionnelles règles d'équivalence entre tribus aux organisa-

tions sociales différentes). L'univers australien est *saturé* de parenté et il est *exhaustivement* organisé sur le mode binaire : d'une certaine façon il n'y a ni ailleurs ni étranger et on ne peut y épouser que des parents, parce qu'il n'y a rien d'autre, et seulement la moitié ou le quart de ceux de sa génération (selon qu'il s'agit de binaire ou de binaire redoublé).

Les règles de mariage des Saulteaux, telles qu'elles ressortent de la remarque de Hallowell, sont toutes différentes et n'ont avec les règles australiennes que des analogies superficielles. Sous l'étiquette de « cousin » on épouse certes la moitié des parents (ceux qui ne sont pas germains), mais on épouse aussi des non-parents. Il convient de ne pas se laisser abuser par la similitude des vocabulaire de parenté : Saulteaux et Kariera mettent en jeu une même opposition entre deux termes par génération, ils formulent les mêmes interdictions de mariage, etc., *mais ce vocabulaire n'est pas appliqué de la même façon*. Les oppositions catégorielles ou linguistiques sont similaires, *mais la classification des hommes que toute catégorisation implique est différente*. Du point de vue de cette classification (et non des typologies classiques), la parenté des Saulteaux ressemble plus à la nôtre qu'à celle des Kariera en ce qu'il existe dans les deux cas une vaste zone relativement indéterminée au delà du cercle restreint des apparentés ; c'est seulement dans la manière dont est découpé le cercle des apparentés que la parenté des Saulteaux ressemble plus à celle des Kariera qu'à la nôtre.

Pas plus que dans les autres cas américains nous ne sommes dans une logique du binaire. Et c'est bien pour cette raison que, même quand la terminologie et les règles semblent dire le contraire, on peut ou on doit se marier *ailleurs*, dans un ailleurs indéfini et non au sein d'une catégorie déterminée de parents.

10. J'ai dit assez, je crois, contre la vieille classification des systèmes de parenté en hawaïen, eskimo, iroquois, etc., laquelle ne prend en compte que les distinctions relatives aux parents proches d'Ego, de sa génération ou de la précédente. Elle laisse dans l'ombre les propriétés globales des systèmes et masque leurs logiques profondes. Son plus grand défaut est de présupposer en quelque sorte que tous les systèmes seraient conçus et développés à partir d'Ego. Ce sont d'autres principes, de binarité latérale et/ou de réversibilité idéale du temps, qui structurent certains systèmes de parenté : dans ces systèmes, c'est, au contraire du nôtre, Ego qui est plongé dans ces structures. Ainsi en va-t-il, quoique, à des degrés divers, pour les Australiens, les Polynésiens, les Dravidiens.

Avec les systèmes américains, nous revenons à une logique plus familière, qui se déploie à partir d'Ego. Renoncer à la classification traditionnelle des systèmes de parenté, en chercher des logiques plus significatives, c'est aussi, pensons-nous, se donner les moyens de mettre en évidence des différences massives entre les aires culturelles. Celle que nous avons cru pouvoir repérer, entre l'Amérique du Nord et les quelques aires de l'Ancien Monde que nous avons évoquées, est aussi sociologique, car on conçoit qu'une société qui classe les parents par rapport à Ego, selon qu'ils sont plus proches ou plus lointains, est fondamentalement différente de celle qui les classe en fonction de principes binaires, définis objective-

ment et indépendamment d'Ego. C'est un peu ce que j'ai voulu montrer. Que l'étude formelle de la parenté restait, en dépit de son formalisme que des esprits trop épris de concret lui reprochent tant, une des voies royales de l'anthropologie culturelle et de la sociologie comparative.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: parenté/*kinship* – mariage/*marriage* – Aborigènes/*Aborigines* – conception du temps/*social representation of time* – organisation sociale/*social organization*.

#### BIBLIOGRAPHIE

Barnes, Robert H.

1984 *Two Crows Denies It: A History of Controversy in Omaha Sociology*. Lincoln, University of Nebraska Press.

Hallowell, Irving A.

1937 « Cross-Cousin Marriage in the Lake Winnipeg Area », *Publications of the Philadelphic Anthropological Society* 1 : 95-110.

Hocart, Arthur Maurice

1987 « The Indo-European Kinship System », in *Imagination and Proof, Selected Essays of A. M. Hocart*, edited by Rodney Needham. Tucson, University of Arizona Press. [Réimp. du *Ceylon Journal of Science*, 1928, section G, 1 : 179-204.

Lounsbury, Floyd G.

1964 « The Structural Analysis of Kinship Semantics », in H. G. Hunt, ed., *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguists*. La Haye, Mouton : 1073-1093. Trad. franç. : « Analyse structurale des termes de parenté », *Langage*, 1966, 1 : 75-99.

Testart, Alain

1993 « La réversibilité du temps et le mariage des cousins croisés », *Social Anthropology* 1 : 73-77.

1996 *La parenté australienne. Étude morphologique*. Paris, Éditions du CNRS.

Trautmann, Thomas R.

1981 *Dravidian Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

#### RÉSUMÉ/ABSTRACT

Alain Testart, *Quelques considérations sur le temps dans la parenté et le mariage entre cousins croisés*. — Cet article montre que des considérations sur la conception du temps suffisent à rendre compte du mariage des cousins croisés et compare cette approche aux explications classiques.

Alain Testart, *A Few Thoughts about Time in Kinship and Cross-Cousin Marriages*. — Considerations having to do with the conception of time suffice to explain marriages between cross-cousins. This explanation is compared with classical ones.