

## **Les aborigènes australiens s'adaptent surtout à la mode**

David H. Turner

Volume 4, numéro 3, 1980

Chasses et collectes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000974ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000974ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Turner, D. H. (1980). Les aborigènes australiens s'adaptent surtout à la mode. *Anthropologie et Sociétés*, 4(3), 3–27. <https://doi.org/10.7202/000974ar>

---

# LES ABORIGÈNES AUSTRALIENS S'ADAPTENT SURTOUT À LA MODE<sup>1</sup>

---

**David H. Turner**  
Université de Toronto



## ▣ Règle combinatoire

Les différents modes d'organisation des Aborigènes australiens sont les manifestations particulières d'une thématique générale fondamentalement marquée par le regroupement d'individus selon le principe de la « lignée », duquel découle un rapport de possession à la terre et aux ressources. Ce regroupement constitue ce qu'on appelle le patri-groupe, le clan ou le groupe local patrilinéaire. La règle combinatoire de deux ou plusieurs de ces unités est « fédérative », et les fédérations ainsi créées sont de deux ordres : d'une part, la *fraternité* qui exprime des liens mécaniques de solidarité et de l'autre, le *connubium* reflétant des liens d'affinité de nature organique (ces deux types de liens pris ici dans le sens que leur donne Durkheim). Les fédérations du premier type s'accompagnent d'un échange de symboles, les totems qui incarnent à la fois l'espèce et le patri-groupe, tandis que celles du deuxième type sont fondées sur l'échange des épouses, sur la circulation des femmes. J'ai traduit ailleurs la logique de cet arrangement par l'expression « confédération de lignées » (Kinline-confederational)<sup>2</sup> (Turner 1978b).

---

<sup>1</sup> Cet article est en fait le prolongement de la note 10 de mon livre *Australian Aboriginal Social Organization* (qui devait d'abord paraître sous le titre « Structuralism, Social Organization and Ecology »). Une première version fut présentée lors d'un séminaire au département d'anthropologie de l'Université Laval en octobre 1979. J'aimerais remercier tout particulièrement Bernard Arcand, Chantal Collard, Eric Schwimmer et Jean-Jacques Chalifoux pour leurs commentaires et critiques. Je dois toutefois conserver l'entière responsabilité des imperfections et insuffisances de ce texte.

<sup>2</sup> Ce concept me semble maintenant meilleur que le terme plus ambigu « kinship-confederational » que j'avais utilisé auparavant (1978b). L'idée de « lignée » est en quelque sorte un dérivé plus précis de la grille « parenté ».

Chacun des arrangements empiriquement observables aujourd'hui en Australie est le résultat d'une combinaison particulière d'alliances fraternelles et conjugales. Il existe au total seize combinaisons possibles d'échange direct entre patri-groupes, renouvelable à toutes les 1, 2, 3 ou 4 générations, et de liens fraternels unissant les patri-groupes en 1, 2, 3 ou 4 ensembles<sup>3</sup>. Il semble que seulement six de ces possibilités logiques aient été adoptées sur le continent australien; la figure 1 les inclut toutes, sauf le Kaiadilt qui est en période de transition, le Nyul-Nyul qui relève de la forme Yalalde et Derei I de forme Aluridja (quoique l'Aluridja ne soit pas un « système » à proprement parler si on considère la situation de contradiction interne dans laquelle il se trouve à l'intérieur du thème australien).

Par ailleurs, la forme des liens de fraternité correspond à la forme d'échange marital choisie. L'échange direct à chaque génération produit seulement deux groupes de fraternité (un pour chaque patri-groupe), alors que l'échange direct aux générations alternantes en donne quatre (les règles de mariage impliquant des échanges entre quatre unités, donc la nécessité de quatre patri-groupes). Apparaissent aussi quatre patri-groupes dans les systèmes d'échange à trois ou quatre générations, où, dans le premier cas, le mariage est avec un membre du patri-groupe de la mère de la mère et, dans le second cas, avec un membre du patri-groupe de la mère du père du père. En fait, le système à trois patri-groupes semble correspondre à une étape asymétrique dans la transition d'un type de configuration classique et stable vers un autre, durant laquelle on interdit temporairement l'échange direct alors que certains patri-groupes changent leurs partenaires de mariage indépendamment des règles traditionnelles (par exemple, le Murinbata et le Murngin, comme forme Kariëra, passant à l'Aranda, ou encore l'Ungarinvin passant de l'Aranda au Kariëra).

Dans toutes ces formations, le jeu des relations définit les individus comme membres de patri-groupes qui se perpétuent par alliance. Ainsi, dans un système Aranda, l'épouse est au moins « une femme du patri-groupe de la mère de mon père et dont la mère du père est de mon patri-groupe »<sup>4</sup>. De la même manière, dans un système Kariëra, l'épouse est définie par le patri-groupe de la mère. Chaque système a sa manière de conjuguer les liens relationnels en « classes » dont le nombre varie selon le nombre de patri-groupes en question : chaque classe définit sa propre lignée et sa propre génération par rapport aux lignées et aux générations de ses

---

<sup>3</sup> Il semble improbable que l'échange à quatre générations ait été dans la pratique une forme prescrite, mais dans un système aussi porté sur les interdits que le système Yalalde, cette forme d'échange demeure toujours possible. À l'exception du système Aluridja, les groupes de frères sont partout exogames.

<sup>4</sup> Dans un système Aranda à quatre ensembles de patri-groupes et à échange direct aux générations alternantes (au niveau du modèle), son propre ensemble et celui de sa belle-mère ont de bonnes chances d'être réunis au sein de la même moitié, ce qui aide à institutionnaliser l'interdiction du mariage entre ces patri-groupes.

cognats, et dans un sens généalogique qui demeure conforme à la définition aborigène de la procréation.

Dans certaines de ces formations, les relations d'alliance entre individus en tant que membres de groupes de lignées apparaissent au niveau plus abstrait des relations entre « sections ». Les systèmes de sections ne sont en fait que les élaborations de systèmes à un, deux ou quatre groupes de fraternité, produites par la réunion en une seule catégorie dans chaque lignée des divisions au sein de générations alternantes (par exemple, grand-père, – ego – petit-fils). Ce qui, dans un système à une seule lignée, crée un système à deux sections (Aluridja), dans le cas de deux lignées, un système à quatre sections, et dans celui de quatre lignées, huit sections (Aranda). Normalement, tous les patri-groupes d'une même lignée devraient partager le même couple de sections (celle du père et celle de son fils). Mais comme les sections ont leurs propres règles indépendantes des réseaux de relations d'alliance des patri-groupes, il arrive parfois que les deux niveaux soient désarticulés. Je laisse de côté cette question, de même que celle des relations entre la terminologie parentale et les alliances entre groupes, que j'ai déjà traitées dans *Australian Aboriginal Social Organization* (1979a).

Je veux plutôt insister ici sur le fait que ces diverses configurations sociales dont il est question sont tout à fait accidentelles et que n'importe laquelle pourrait très bien réussir dans n'importe quelle partie du continent. En examinant de près la situation des types classiques d'organisation en Australie (figure 2), on constate qu'il n'existe aucune corrélation entre la forme d'organisation adoptée et son contexte écologique ou démographique. Les organisations fondées sur les principes Aranda se trouvent dans les régions semi-arides de l'intérieur du continent, dans les régions littorales tropicales et aussi dans les régions insulaires sous-équatoriales, et ces sociétés connaissent des densités de population qui varient de une personne par 35 milles carrés jusqu'à deux personnes par mille carré. De plus, on trouve en même temps d'autres formes d'organisation sociale au sein des mêmes écozones : pour ne donner qu'un seul exemple, Stanner (1933) et Falkenberg (1962) rapportent une situation de transition de Kariara à Aranda dans la région de Port Keats au nord-ouest de l'Australie, une zone littorale sous-équatoriale avec une densité de population d'une personne par quatre milles carrés. Bref, l'étude de plus de soixante-dix sociétés australiennes, couvrant toute la gamme des arrangements possibles, n'a pas suffi à révéler la moindre corrélation à ce niveau.

En somme, les sociétés aborigènes varient, bien sûr, mais les variations que nous connaissons semblent toutes accidentelles, à l'exception peut-être de deux qui approchent les limites de ce qui paraît possible à ces sociétés. L'impossible serait, d'une part, l'endogamie du patri-groupe et l'absence de liens de fraternité, et, d'autre part, des liens d'affinité s'étendant à l'infini et des liens de fraternité étendus à l'univers entier. Au-delà d'une des limites extrêmes des variations possibles, il y aurait l'incorporation à

**FIGURE 1**  
**Variations de l'alliance**

Société	Configuration théorique de base	Configuration de transition connue
Kaiadilt	Inconnue; configuration actuelle: 4 groupes de frères endogames; échange direct entre patri-groupes probablement renouvelable aux générations alternantes.	Possiblement vers un groupe de frères et échange direct renouvelable aux générations consécutives.
Aluridja	Un groupe de frères; échange direct hors du patri-groupe familial.*	Vers Kariera: 2 groupes de frères; pas d'échange, puis échange direct renouvelable aux générations consécutives (partie ouest du désert occidental). Vers Aranda: 2, 3 et même 4 groupes de frères; pas d'échange ou échange direct renouvelable aux générations alternantes (région de la rivière Daly au nord des Murinbata).
Kariera	2 groupes de frères; échange direct renouvelable aux générations consécutives.	Vers Aranda: 3 groupes de frères, puis 4; pas d'échange ou échange direct renouvelable aux générations alternantes ou à toutes les 3 générations (possiblement les Gunwinggu).
Aranda	4 groupes de frères; échange direct renouvelable aux générations alternantes (institutionnalisé par des liens plus ou moins solides entre paires de groupes de frères).	Vers Kariera: 3 groupes de frères, puis 2; pas d'échange ou échange direct renouvelable aux générations consécutives (les Ungarinyin et peut-être la région est de la terre d'Arnhem).
Bardi	4 groupes de frères; échange direct renouvelable aux générations alternantes ou à toutes les 3 générations.	Vers Aranda: 2 groupes de frères; échange direct renouvelable à toutes les 3 générations, ou aucun échange ou échange direct renouvelable aux générations alternantes (est de la terre d'Arnhem).

**FIGURE 1 – (suite)**

<i>Société</i>	<i>Configuration théorique de base</i>	<i>Configuration de transition connue</i>
Nyul-Nyul	4 groupes de frères liés plus ou moins en paire; échange direct préférentiellement hors du patri-groupe familial, mais possiblement aussi à l'intérieur.	—
Yaralde	4 groupes de frères (peut-être liés plus ou moins en paire); échange direct seulement hors du patri-groupe familial.	—
Dieri I	Un groupe de frères; échange direct seulement hors du patri-groupe familial.	Vers Dieri II.
Dieri II	2 groupes de frères; échange direct seulement hors du patri-groupe familial.	—

\* Le propre patri-groupe d'un individu, celui de sa mère, du père de sa mère et de la mère de sa mère.

FIGURE 2

## Configurations culturelles et densités des populations dans des régions sélectionnées d'Australie

<i>Groupe</i>	<i>Localisation</i>	<i>Personnes/mille carré</i>	<i>Principaux groupes de frères</i>	<i>Mariage préférentiel</i>
Yaralde	Bassin du littoral; climat tempéré; précipitation: 24 po./an	3 à 4 / mille carré le long de la rivière (1 à 1,3 p./m.c. pour les Narrinyeri dans l'ensemble).	4	Exogamie du patri-groupe familial.
Gidjngali	Bassin du littoral; climat sous-équatorial; précipitation: 47 po./an	2/mille carré	4	Échange direct entre 2 patri-groupes aux générations alternantes (un arrangement possible en l'absence de règle de préfé- rence).
Kaiadilt	Insulaire côtier; climat sous-équatorial; précipitation: 31 po./an	1,7/mille carré	4	Endogamie du groupe de frères; proba- blement échange direct entre 2 patri- groupes aux générations alternantes, en transition vers générations consécutives.
Groote Eylandt/ Bickerton Island	Insulaire côtier; climat sous-équatorial; précipitation: 94 po./an	1/3 milles carrés	4	Échange direct entre 2 patri-groupes aux générations alternantes.
Région de Port Keats	Bassin du littoral; climat tropical; précipitation: 47 po./an	1/4 milles carrés	2, en transition vers 4	Échange direct entre 2 patri-groupes aux générations consécutives, en transition vers échange aux générations alternantes.

FIGURE 2 — (suite)

Groupe	Localisation	Personnes/mille carré	Principaux groupes de frères	Mariage préférentiel
Karadjeri	Bassin du littoral; climat tropical; précipitation: 31 po./an	1/4 milles carrés	2, en transition vers 4	Échange limité; échange direct renouvelable aux générations consécutives, en transition vers renouvelable aux générations alternantes.
Bardi	Bassin du littoral; climat tropical; précipitation: 31 po./an	1/4 ou 5 milles carrés	4	Échange direct entre 2 patri-groupes toutes les 3 (alternativement 2) générations.
Kartara	Bassin du littoral; climat tropical; précipitation: 20 po./an	1/5 milles carrés	2	Échange direct entre 2 patri-groupes aux générations consécutives.
Ungarininyin	Bassin du littoral; climat tropical; précipitation: 31 po./an	1/6 ou 7 milles carrés	4, en transition vers 2	Échange limité; échange direct renouvelable aux générations alternantes, en transition vers échange direct aux générations consécutives.
Aranda	Région semi-aride de l'intérieur; climat tropical/sec continental; précipitation: 16 po./an	1/12,5 milles carrés	4	Échange direct entre 2 patri-groupes aux générations alternantes.
Région du Désert Occidental	Région intérieure désertique; climat sec continental/tempéré; précipitation: 12 po./an ou moins	1/13,9 milles carrés	1	Exogamie du patri-groupe familial; endogamie du groupe de frères (en transition vers l'échange direct entre 2 patri-groupes aux générations consécutives).
Walbiri	Région intérieure semi-désertique; climat tropical; précipitation: 20 po./an	1/35 milles carrés	4	Échange direct renouvelable aux générations alternantes.



chaque nouvelle alliance des patri-groupes alliés en un seul patri-groupe ou groupe de fraternité. À l'autre extrême, le patri-groupe devenant endogame et se transformant en groupe familial résidentiel. À la suite d'une étude, avec P. Wertman (1977), d'une société algonquienne du Canada, j'en suis venu à penser que ces limites aux variations australiennes, si elles se combinaient, viendraient à correspondre à l'essence même de l'organisation sociale des Algonquins (et même des Athapascan, Inuit et Boshiman). Chez les Algonquins, le principe directeur de l'association est donné par les critères de résidence et de coproduction. L'incorporation des individus au groupe réussit ainsi à contenir le réseau des relations sociales à l'intérieur d'un espace territorial délimité. Dans ces sociétés, les mariages et les associations de chasseurs se forment aux niveaux successifs d'incorporation sociale (le groupe domestique, les parents du père et de la mère, le réseau de mariage, la bande) et les relations d'alliance ou de travail établies dans une génération sont transmises et structurent les choix disponibles aux générations suivantes. Les enfants des associés deviennent eux-mêmes associés et constituent une source de main-d'œuvre d'où choisir ses partenaires. J'emploie le terme « incorporation locale » pour décrire la logique de ce type d'arrangement.

Par contraste, le système Aluridja des Australiens représente une société où l'incorporation est faite au niveau symbolique du patri-groupe plutôt qu'à celui de la résidence et de la coproduction. En conséquence, la logique de la « confédération de lignées » reste prédominante, ce qui donne l'image d'une société australienne essayant de dépasser la limite du possible en incorporant les patri-groupes alliés en une seule lignée tout en conservant la logique fondamentale de l'échange et de la fédération; une recherche récente de Vachon (1980) tente de mettre en lumière la nature de cette articulation. Ailleurs, chez les Yaralde, le principe du mariage externe maintenu au-delà de trois générations apparaît comme une tentative de transcender l'échange normalement renouvelable à la fin du cycle. Eux aussi nomment les membres des patri-groupes qu'ils ne peuvent épouser en utilisant les mêmes termes que pour les membres de leur propre clan, mais en conservant toutefois une distinction nette entre quatre lignées. À ce propos les Indiens de la Côte Nord-Ouest (la côte ouest d'un point de vue canadien !) sont intéressants du fait qu'ils introduisent un opérateur symbolique et fédératif, l'incorporation clanique, dans des sociétés où le mode dominant d'organisation demeure l'incorporation locale; c'est ce qu'a étudié récemment Adam (1980) chez les Tahltan.

J'ai déjà essayé de démontrer de façon plus complète que les modèles de l'incorporation locale et de la « confédération de lignées » représentent deux solutions extrêmes à un problème complexe qu'affrontent tous ceux qui subsistent de la chasse et de la cueillette (1978a). Le premier aspect de ce problème est de maintenir une relation constante à la terre et aux ressources pour des gens qui se déplacent continuellement en quête de nourriture et d'assurer aussi, dans ces conditions, une certaine continuité du savoir essentiel à la survie. Le second aspect consiste à savoir ajuster

l'autonomie de l'individu et l'auto-détermination des groupes à la sécurité et au maintien de la société dans son ensemble. L'établissement d'une relation directe à la terre définit la place de l'individu au sein du groupe à travers des droits communs de propriété et répond au paradoxe de la continuité et de la mobilité en régularisant l'appartenance au territoire. Par contre, les mécanismes fédératifs de la fraternité et du mariage réduisent l'autonomie potentielle de tout groupe à celle des autres groupes en permettant l'accès réciproque aux territoires de chasses et aux aires de commerce. Une fois cet encadrement établi, les écarts de la nature sont dans une certaine mesure conquis, car les interrelations sociales deviennent alors une constante face à un environnement instable et variable. Par ailleurs, la création d'une enclave dans un espace territorial défini, et basée sur les principes de coresidence et coproduction, résout le problème des liens à la terre en définissant une association directe et celui du rapport de l'individu au groupe par le biais des droits communs de résidence. Mais, dans ce cas, la question de l'autonomie particulière face à la sécurité générale ne sera résolue que dans l'indépendance de chaque groupe territorial : le groupe réduit l'autonomie de chacun de ses membres et n'a d'autre sécurité que sa propre existence.

À mon avis, le choix d'un arrangement ou l'autre est purement arbitraire, mais il entraîne des conséquences historiques. Le choix fait, chaque société est immédiatement emprisonnée par une logique de relations sociales et de définitions culturelles, chacune renfermant ses contradictions particulières au-delà des contradictions fondamentales définies plus haut. Les Australiens, par exemple, en adoptant le système de « confédération de lignées », doivent s'efforcer de maintenir un réseau de communications avec des individus fort éloignés afin d'assurer le consensus au sujet des règles de fédération et de propriété. C'est le contraire du système d'incorporation locale des Cris, qui s'inquiètent de la venue d'étrangers s'installant sur le territoire de la bande et réclamant un droit de résidence. Voilà donc, dans les deux cas, de nouveaux problèmes qui exigent de nouvelles solutions; et c'est ce que j'appelle les conséquences inévitables d'un choix par ailleurs arbitraire.

#### ▣ Le sens des variations

J'ai déjà dit que chaque forme d'organisation australienne représente une tentative particulière d'équilibrer les liens mécaniques de la fraternité et les liens organiques de l'alliance. L'idée avait aussi été exprimée auparavant par Lévi-Strauss dans un passage assez étonnant de *Race et Histoire* :

Pour tout ce qui touche à l'organisation de la famille et à l'harmonisation des rapports entre groupe familial et groupe social, les Australiens, arriérés sur le plan économique, occupent une place si avancée par rapport au reste de l'humanité qu'il est nécessaire, pour comprendre les systèmes de règles élaborées par eux de façon consciente et réfléchie, de faire appel à certaines formes des mathématiques modernes. Ce sont eux qui ont vraiment découvert que les liens de mariage forment le

canevas sur lequel les autres institutions sociales ne sont que des broderies; car, même dans les sociétés modernes où le rôle de la famille tend à se restreindre, l'intensité des liens de famille n'est pas moins grande : elle s'amortit seulement dans un cercle plus étroit, aux limites duquel d'autres liens, intéressant d'autres familles, viennent aussitôt la relayer. L'articulation des familles au moyen des intermariages peut conduire à la formation de larges charnières entre quelques ensembles, ou de petites charnières entre des ensembles très nombreux, mais, petites ou grandes, ce sont ces charnières qui maintiennent tout l'édifice social et qui lui donne sa souplesse. De façon souvent très lucide, les Australiens ont fait la théorie de ce mécanisme et inventorié les principales méthodes permettant de le réaliser, avec les avantages et les inconvénients qui s'attachent à chacune. Ils ont aussi dépassé le plan de l'observation empirique pour s'élever à la connaissance de certaines des lois qui régissent le système. Si bien qu'il n'est nullement exagéré de saluer en eux, non seulement les précurseurs de toute sociologie familiale, mais encore les véritables introducteurs de la rigueur spéculative appliquée à l'étude des faits sociaux.

1973: 399-400

Avant d'examiner de plus près cet énoncé, il est nécessaire d'y apporter quelques corrections. D'abord, ce n'est pas la famille qui est le lieu de l'alliance en Australie, mais bien le patri-groupe défini territorialement, qui doit être pris au départ comme acquis, tout comme l'ensemble des relations cognatiques découlant de la définition aborigène de la procréation. Deuxièmement, l'alliance n'est pas le seul moyen d'assurer la confédération, les liens de fraternité sont tout aussi importants. La solidarité est autant mécanique qu'organique.

En comparant sur le plan de mariage les six systèmes australiens classiques afin d'examiner les avantages et les inconvénients qui s'attachent à chacun, comme le suggère Lévi-Strauss, on constate que quelques-uns réussissent effectivement à atteindre un certain équilibre. Par exemple, un patri-groupe dans une société de type Kariera, où il y a échange direct renouvelable à chaque génération, établit un rapport plus intime et plus solide avec un nombre plus restreint d'autres groupes qu'un patri-groupe dans une société de type Aranda où l'échange direct ne se renouvelle qu'aux générations alternantes. Par contre, ce patri-groupe Aranda réussit mieux à élargir son réseau de relations d'alliance, même si ces relations demeureront toujours plus faibles. Les autres paires de systèmes qui pourraient servir à dégager les avantages et les inconvénients relatifs de chaque type d'arrangement seraient Kariera-Yaralde, Kariera-Bardi, Kariera-Aluridja, Kariera-Dieri, Aranda-Bardi, Aranda-Dieri, Aranda-Yaralde, Aranda-Aluridja, Bardi-Aluridja, Bardi-Yaralde et Bardi-Dieri. Certains autres systèmes, que je considère fort différents, pourraient aussi être inclus dans le schéma de Lévi-Strauss : Aluridja-Yaralde, Aluridja-Dieri, Dieri-Yaralde; mais ce qui les rend différents est la manière par laquelle s'articulent les liens de fraternité et les relations d'alliance, un aspect négligé par Lévi-Strauss.

En complétant ce schéma pour y introduire les relations de fraternité, on voit tout de suite qu'un patri-groupe Aluridja a l'avantage de s'assurer un plus grand éventail de liens mécaniques qu'un patri-groupe Dieri ou Yaralde. Un patri-groupe Dieri y gagne aussi, relativement à Yaralde, en établissant des liens mécaniques avec la moitié des patri-groupes de son univers social. Toutefois, que ces liens soient étendus ou restreints, il n'y a pas de variation comparable de la force ou de l'intensité de ces associations : on est tout simplement rattaché mécaniquement à plus ou moins de groupes dans son univers. Les systèmes qui, dans le schéma de Lévi-Strauss, s'équivalent en termes des relations d'alliance, nous apparaissent maintenant différents. Un patri-groupe Aluridja profite d'un réseau plus vaste de solidarité mécanique que les Yaralde ou Dieri, mais demeure leur équivalent pour ce qui est des relations d'alliance. De la même manière, Dieri I apparaît plus avantageux que Yaralde. Et Aluridja devance tous les autres en vertu de son vaste réseau de liens de fraternité, tout en étant désavantagé du point de vue de la solidarité organique par la fragilité des liens qu'il entretient avec tous ces autres groupes. Toujours selon le même calcul, d'autres systèmes encore réussissent à équilibrer avantages et inconvénients.

L'ajout de cette dimension des liens de fraternité peut sembler atténuer la thèse selon laquelle les divers systèmes australiens sont parfaitement interchangeables. Il est donc important de noter que cette modification repose principalement sur les deux cas extrêmes de notre modèle : le système Aluridja (et Dieri I) qui n'a qu'un seul regroupement basé sur les liens de fraternité et vivant dans une région de pauvreté extrême, et le système Yaralde avec son principe de mariage externe et habitant une région aux ressources extrêmement abondantes.

#### ☐ **Matrice écologique et économique**

Je voudrais maintenant évaluer le sens de ces réseaux de solidarité en termes écologiques et économiques, ce qui permettra de mesurer autrement les avantages et les inconvénients des liens de fraternité par rapport aux relations d'alliance. Pour ce faire, on devra cesser de considérer l'alliance fédérative comme une opération *sui generis* et tenter de la rapporter à d'autres champs d'activité et à d'autres niveaux d'organisation.

Il faut, en premier lieu, rappeler et développer une distinction que j'avais déjà présenté ailleurs (1977) : les relations d'affinité en Australie fonctionnent d'abord dans le but de fournir un accès réciproque aux territoires de patri-groupes avoisinants pour fins de chasse et de cueillette; tandis que les relations de fraternité permettent l'accès réciproque aux territoires de patri-groupes éloignés dans le but de faire du commerce. Ceci veut dire que les liens cérémoniaux entre patri-groupes structurent les relations de commerce, alors que les liens d'affinité structurent la formation des hor-

des<sup>5</sup> et des groupes de chasse et de cueillette. Par définition, les hordes se composent de membres de groupes territoriaux différents associés par un mariage ancien, actuel ou futur. Cependant, en dépit de cette association, les membres d'une horde conservent toujours leur affiliation à leur propre groupe d'origine, dans lequel, malgré une grande mobilité et la résidence sur les territoires d'autres patri-groupes, ils conservent toujours un droit de propriété du territoire. La nature même de l'affiliation par lignée fait que l'on demeure attaché à une patrie durant toute sa vie, même lorsqu'on change son affiliation; une nouvelle affiliation veut simplement dire une nouvelle lignée; même la matrilinearité n'aurait d'effet sur cette règle, puisque c'est la lignée elle-même qui est essentielle et non le fait qu'elle soit tracée par les hommes ou par les femmes.

Par ailleurs, les hommes et les femmes développent en général tous deux une connaissance approfondie de leur propre territoire et des territoires de leurs époux et épouses, aussi bien que des territoires des partenaires de leurs parents cognatiques. Cette connaissance de l'environnement constitue un savoir qui doit être transmis aux générations suivantes. Ainsi, moins étendues sont les relations d'alliance, meilleure sera la connaissance de chaque région et de ses ressources. Et cette qualité du savoir est importante pour assurer l'efficacité requise par la quête de nourriture :

In regards to vegetable foods, like roots of lillies or various fruits, a great deal depends on knowing just where to look. Women are familiar with nearly every fruit-bearing tree, every yam patch, and so on, within a certain area, and if they keep an eye on these places they can be reasonably sure of finding food there in season. But where animals and insects and so on are concerned constant observation is necessary in the bush, keeping an eye open all the time.

Berndt & Berndt 1968: 100

L'échange des femmes par les hommes et par les femmes du patri-groupe, et le fait que les femmes accompagnent leurs maris et autres « parents » lors des expéditions de chasse et de cueillette, provoque une circulation importante de personnes entre les territoires des divers patri-groupes. Ceci a pour résultat de toujours diviser les groupes de production selon les allégeances diverses et la circulation de leurs membres. Par contre, le mariage a l'avantage de fédérer les territoires des partenaires. Il n'est donc pas surprenant que Meggitt, Peterson et plusieurs autres aient insisté sur l'importance tout à fait centrale des femmes dans ces jeux d'alliance : chaque patri-groupe cède à l'autre son bien le plus précieux. Plutôt que de n'être qu'un bien que s'échangeraient les hommes pour leurs seuls desseins, les femmes constituent la force fondamentale qui maintient le système fédératif et détermine la circulation des individus entre les territoires des divers patri-groupes étrangers.

---

<sup>5</sup> Sauf dans les systèmes de type Aluridja où les relations d'alliance et les liens de fraternité sont combinés.

Quant aux groupes de fraternité, les individus qui partagent le même totem se réunissent chaque saison pour célébrer les exploits surnaturels de ces êtres qui, croit-on, ont établi l'ordre naturel et social. La logique totémique correspond en général à la logique sociale, de sorte que les membres d'un même groupe de fraternité au sein du patri-groupe se complètent, alors que s'opposent les membres de groupes de fraternité différents et qui peuvent se marier entre eux. Ainsi, alors que deux moitiés peuvent exprimer leur différence en termes du contraste entre le vent du nord-ouest et le vent du sud-est, les patri-groupes du côté du vent du nord-ouest se limiteront à exprimer leur propre différence comme semblable au rapport entre l'aigle et le type de formation rocheuse sur lequel il niche (Turner 1974: 88)<sup>6</sup>. L'élément idéologique permet de réunir des individus dans le contexte de cérémonies commémorant ces totems, sans égard aux considérations matérielles. Mais ces réunions sont quand même l'occasion de mener des échanges et ceux-ci obéissent à des règles très précises.

Thomson (1949) nous a donné une des meilleures descriptions connues de ces échanges cérémoniaux. Il décrit comment les patri-groupes de la moitié Yiridja, vivant sur la terre d'Arnhem, se rassemblent durant la saison sèche pour la grande cérémonie Narra ou Mardaiyan. Ils apportent avec eux les biens caractéristiques de leurs patries respectives. De l'est viennent les lances à pointe de fer, les pilons de pierre et les fers de lance en silex. Du nord viennent les articles d'origine indonésienne (les commerçants de Macassar ont visité la côte nord de l'Australie jusqu'au début du siècle), le calicot, le tabac, les couvertures, le verre, les tomahawks, les couteaux, les ceintures et les pipes. De l'ouest et du nord-ouest viennent les bandeaux, les tabliers tissés, les « dilly-bags » et les couvertures pubiennes en fourrure d'opossum. Du sud et du sud-ouest viennent les boomerangs, les lances à crochet avec hampe de bambou, les ceintures de cheveux, les fils de fer pour les lances de pêche et les barres de fer.

Dans la partie occidentale de la terre d'Arnhem, du point de vue d'un homme membre d'un patri-groupe, les biens sont échangés avec des parents comme le frère de la mère de la mère, le frère et son père, le frère de la mère

---

<sup>6</sup> Certains critiques (en particulier Needham 1978: 52-53) doutent de la pertinence de cette théorie de l'association symbolique développée par Lévi-Strauss (1964), la qualifiant même de « logiquement erronée ». Ces critiques trouvent pour le moins curieux qu'une espèce naturelle soit symbolisée en homologie au système de relations entre groupes de donneurs et de preneurs de femmes puisque l'espèce naturelle se reproduit elle-même, tandis que les groupes sociaux d'échangeurs de femmes ne le peuvent pas. Il faut, selon ces critiques, réévaluer complètement les données disponibles et la théorie générale. Mais ils me semblent oublier la linéarité sous-jacente à la transmission de tout système totémique. Au niveau le plus fondamental du patri-groupe, le principe linéaire, qui ne fut sans doute pas inventé dans ce seul but, est précisément une déclaration symbolique de la capacité auto-reproductrice du patri-groupe. C'est pourquoi on attribue au père la constitution spirituelle de l'enfant et qu'on ne réserve à la mère qu'un rôle de réceptacle de cette création. Les Aigles peuvent très bien épouser des Corbeaux (opposés l'un à l'autre à titre de mangeur de chair vivante et mangeur de chair morte), mais de ces unions, les Aigles mâles produisent néanmoins des descendants Aigles.

et son père. Autrement dit, cet homme peut faire commerce avec toutes les catégories sauf celle du frère de la mère du père et des autres hommes de son patrilignage. Dans cette région, le mariage est de type Aranda (Hiatt 1965: 2) et un individu doit épouser un membre du patri-groupe de la mère du père ou d'un patri-groupe qui lui est totémiquement associé. Notre modèle prédit que cette catégorie de parents sera la moins susceptible d'être impliquée dans des échanges cérémoniaux, puisqu'elle représente la catégorie des gens à épouser et avec qui on entretient surtout des liens relatifs à la chasse et à la cueillette.

Selon Thomson, les échanges *les plus importants* se font entre un homme et ses parents classifiés comme son frère ou comme le frère de la mère de sa mère. Ces gens appartiennent toujours à sa propre moitié ou à son propre groupe de frères. Par ailleurs, les alliés considérés comme partenaires d'échange (de la catégorie du frère de la mère ou du père de la mère) sont le plus souvent des parents « classificatoires » habitant le même territoire; et ces gens (la moitié Dua dans le contexte Narra) organisent leurs propres cérémonies, avec leurs propres groupes de frères, sur des points particuliers de leur sentier totémique.

Il semble cependant que Falkenberg cite un cas qui contredirait directement l'affirmation voulant que le commerce soit à la cueillette comme la fraternité est au mariage. Dans son étude de 1962 des Murinbata, il prétend avoir découvert un réseau cérémonial comparable à celui décrit par Thomson et dans lequel le commerce entre membres du même groupe totémique ou du même groupe de frères est spécifiquement interdit. Il nomme ce type de relations *nandji kulu* et ajoute que son but est de créer une amitié entre individus très éloignés. Donc, un individu ne peut engager *kula* avec quelqu'un avec qui il partage les mêmes *ngakumal* (totems) ou avec un membre d'une horde comprenant des personnes avec ces mêmes *ngakumal*. Toutefois, Falkenberg (p. 145) dit aussi qu'il se fait des échanges *kula* au cours des expéditions de cueillette et que dans ces cas les biens sont transmis du dernier homme dans une horde au premier homme de l'autre, pour ensuite circuler parmi les membres de la horde et être de nouveau transmis plus tard. « Ainsi », précise Falkenberg, « les biens sont transmis vers le nord et vers le sud ».

Le fait que ces échanges se fassent entre hordes plutôt qu'entre patri-groupes semble indiquer qu'ils sont partie d'un processus d'échange entre alliés et non entre frères. Et l'analyse des relations précises unissant les individus impliqués dans ces échanges semble le confirmer : en décrivant comment les biens pénètrent une horde, les Baredar, sont transmis à plusieurs autres, pour être finalement offerts par une dernière, les Madjelindi, Falkenberg précise que 93 de ces cadeaux impliquaient des alliés et seulement 39 des membres d'un même patri-groupe ou groupe de frères.

Ces échanges *nandji kulu* se situent dans un contexte inverse à celui du commerce décrit par Thomson en terre d'Arnhem. Les biens échangés unissent des individus très dispersés et qui ne sont pas eux-mêmes impliqués directement dans ces échanges : le commerce se fait entre patri-groupes avoisinants. Et si ces échanges *nandji kulu* accompagnent ou expriment une relation de mariage, ceci n'a rien de surprenant dans une société à lignage simple comme les Murinbata.

Sur la base de cette distinction entre le mariage pour la cueillette et les liens de fraternité pour le commerce, nous pouvons construire une matrice (Fig. 3) indiquant les gains et les pertes, tant écologiques que économiques, résultant de chacune des combinaisons possibles de ces éléments. Il faut cependant noter que cette matrice est fondée sur l'hypothèse, en apparence très discutable, qu'il est impensable qu'un patri-groupe comprenne si peu de personnes et contrôle de si grandes ressources qu'il puisse étendre indéfiniment ses réseaux d'échange sans créer une surexploitation des ressources locales. Cette hypothèse n'est peut-être pas applicable au cas algonquin (Inuit, Boshimans, etc.), mais elle paraît justifiée dans l'exemple australien. L'ethnographie australienne, comme l'analyse déductive, suggère des regroupements humains considérables, sur des bases écologiques le plus souvent très limitées, où l'interdépendance est nécessaire et l'autonomie de chaque patri-groupe impossible, du moins improbable.

À ce sujet, il est intéressant de comparer les populations Cris de Shamatawa et les aborigènes de Groote Eylandt (Turner et Wertman 1977, chap. 4). Ce sont là des populations qui habitaient des régions littorales et qui dépendaient essentiellement de la pêche et de la chasse. Au moment de leur premiers contacts avec les Européens, ces populations respectives furent évaluée à 300 et 180 individus. Les gens de Groote Eyland étaient regroupés en une douzaine de patri-groupes, chacun possédant son territoire propre, et l'ensemble de ces territoires couvrait une zone d'environ 1,000 milles carrés. Par contraste, les Cris étaient regroupés en 25 groupes domestiques, chacun autour d'un noyau patrilatéral, et en 7 groupes patronymiques. Tous pouvaient utiliser un territoire commun, le territoire de la bande, et il n'existait pas de groupe plus restreint de « propriétaires terriens ». Le territoire de la bande couvrait environ 20,000 milles carrés et ses ressources étaient suffisamment abondantes et variées pour nourrir la population et faire en sorte que la bande n'était pas obligée au commerce avec les étrangers. Il semble que cette bande n'ait jamais connu d'autre commerce extérieur que celui des fourrures avec les Européens; et même là, par la logique des choses ou quelque autre dessein, le poste de traite de la York Factory était situé au sein même du territoire de la bande. Tandis qu'en Australie, au contraire, sur l'île Bickerton, deux ressources de base, l'eau et les ignames longs, étaient régies par deux juridictions distinctes. En somme, en Australie, les densités de population sont beaucoup plus fortes et les juridictions sur le territoire ou sur les ressources, même dans les régions les plus désertiques, sont beaucoup plus restreintes.



FIGURE 3

## Modèle écologique et économique des relations d'alliance des aborigènes australiens

<i>Avantages/inconvénients</i>	<i>Réseaux d'échange étendus</i>	<i>Réseaux d'échange restreints</i>
Accès à des ressources diverses	Plus grand (+)	Moins grand (-)
Pression sur les ressources de son propre groupe	Plus forte (-)	Moins forte (+)
	<i>Relations d'alliance avec plusieurs groupes</i>	<i>Relations d'alliance avec seulement quelques groupes</i>
Capacité d'exploiter plusieurs territoires	Plus grande (+)	Moins grande (-)
Transmission de la connaissance de ces territoires	Plus difficile (-)	Plus facile (+)

Il n'est pourtant même pas nécessaire d'admettre ce fait pour conclure que les systèmes totémiques australiens créent des « disettes » de certaines ressources et des « monopoles » de certains savoirs en consacrant des espèces particulières et en limitant l'accès à seulement quelques groupes au sein de la société. Dans ces systèmes, la dimension physique de l'espèce ne peut être consommée par le groupe qui lui est associé, tandis que sa dimension sacrée devient objet de consommation. Pour tous les autres groupes, la même espèce est une source de nourriture, mais ils ne peuvent connaître le caractère sacré<sup>7</sup>. Ainsi, les propriétés matérielles et symboliques d'une même catégorie totémique sont distinguées et appartiennent à des groupes sociaux différents. Les objets non-totémiques nous appartiennent comme nourriture à l'intérieur de notre champ de juridiction, mais nous ne contrôlons pas la connaissance qu'en ont les étrangers; alors que la connaissance des objets totémiques tombe sous notre contrôle, mais leur appropriation comme nourriture par les autres nous échappe. En somme, grâce à cette prestidigitacion conceptuelle, le système totémique à la fois s'aproprie l'autorité du lignage et en préserve l'intégrité.

Cette interprétation du totémisme australien le rend « bon à fédérer » : un outil symbolique qui force les alliances en créant artificiellement, d'un groupe à l'autre, des manques de ressources et des surplus de savoir. Et l'association directe de certains groupes à certains objets d'échange particuliers, que nous avons déjà notée dans le cas des échanges Narra, ne représente en fait qu'une forme faible du processus totémique : la manifestation concrète de la conception des objets totémiques comme homologues dans leur structure à la structure des relations d'interdépendance entre les groupes sociaux.

Par contraste, le totémisme algonquin semble surtout « bon à incorporer ». Dans ce cas, c'est l'animal individualisé et non l'espèce qui est associé à un individu plutôt qu'à son groupe social. L'espèce est conçue comme l'incorporation de plusieurs individus et ne constitue pas en elle-même une entité, comparable à d'autres entités de même nature. Les individus se fusionnent pour devenir espèce, mais celle-ci n'est pas sub-divisible en une série d'individus. Alors que dans le cas australien la logique est inductive, la logique des Algonquins est déductive. C'est aussi la logique de la formation des unités domestiques, des groupes patri- et matri-latéraux, des réseaux d'alliances et de la bande. Et c'est par cette même logique que les Algonquins considèrent que les membres individuels de la bande peuvent être incorporés à titre de co-producteurs, de la même manière que l'animal au sein d'une espèce peut être incorporé comme nourriture.

---

<sup>7</sup> On trouve à Groote Eylandt un exemple classique de « savoir totémique non-comestible » chez les Wurramarrba, détenteurs d'un savoir sacré au sujet des Européens, des machines qui « chantent », les hélices, les bateaux, etc.

Après avoir vu comment, en Australie, des outils symboliques peuvent servir à la création de groupes particuliers, il nous faut maintenant expliquer le jeu des relations entre ces groupes.

Notre matrice (Fig. 3) montre clairement qu'une multiplication des relations d'alliance permettrait de gagner accès aux ressources de plusieurs territoires, mais que la transmission aux générations suivantes de la connaissance de ces territoires et en général de la tradition serait d'autant plus difficile, particulièrement pour les femmes du patri-groupe (puisque ces femmes, en suivant la règle de filiation, habiteraient à chaque génération le territoire d'un patri-groupe différent). À l'inverse, restreindre le nombre des relations d'alliance assure la continuité de la tradition au sein du patri-groupe, mais diminue l'accès aux ressources d'autres territoires.

Quant aux liens de fraternité, un plus grand nombre de liens totémiques ou cérémoniaux créerait une aire de commerce et des réseaux d'échange plus extensifs, mais en même temps augmenterait la demande sur les ressources du patri-groupe, lesquelles sont, théoriquement du moins, déjà limitées. Par contre, diminuer le nombre de ces relations totémiques empêcherait l'accès à un éventail de biens d'échange, mais réduirait d'autant la pression sur ses propres biens et ressources.

Selon cette matrice, donc, un patri-groupe Aranda a accès à plus de territoires qu'un patri-groupe Kariëra, mais a aussi la lourde tâche de transmettre la connaissance de ces territoires à chaque génération alternante. Pour le groupe Kariëra, la transmission du savoir est simple et continue, mais il n'a accès qu'à un ou deux territoires étrangers. Le patri-groupe Aranda, en maintenant peu de liens de fraternité (un sur quatre), se prive de réseaux d'échange importants, mais protège et conserve ainsi les ressources de son propre territoire. Et ainsi de suite, chacune des diverses configurations australiennes est toujours à la fois gagnante et perdante : les Aluridja participent à des réseaux d'échange plus vastes que ceux des Yaralde et Dieri, qui, eux, peuvent mieux préserver leurs propres ressources.

En somme, nos deux matrices rendent compte de l'interchangeabilité de ces configurations sociales basées sur des prémices particulières à l'Australie et nous font mieux comprendre la rationalité et les prises de décisions des Aborigènes. C'est toutefois notre matrice écologico-économique qui réussit le mieux à couvrir l'ensemble des variations. Elle seule explique pourquoi le système anormalique Aluridja a pu être transposé d'un milieu désertique aux régions côtières et être remplacé par une variation plus cohérente, sans déséquilibre marqué des pertes et avantages écologiques ou économiques.

## ☒ Conclusion

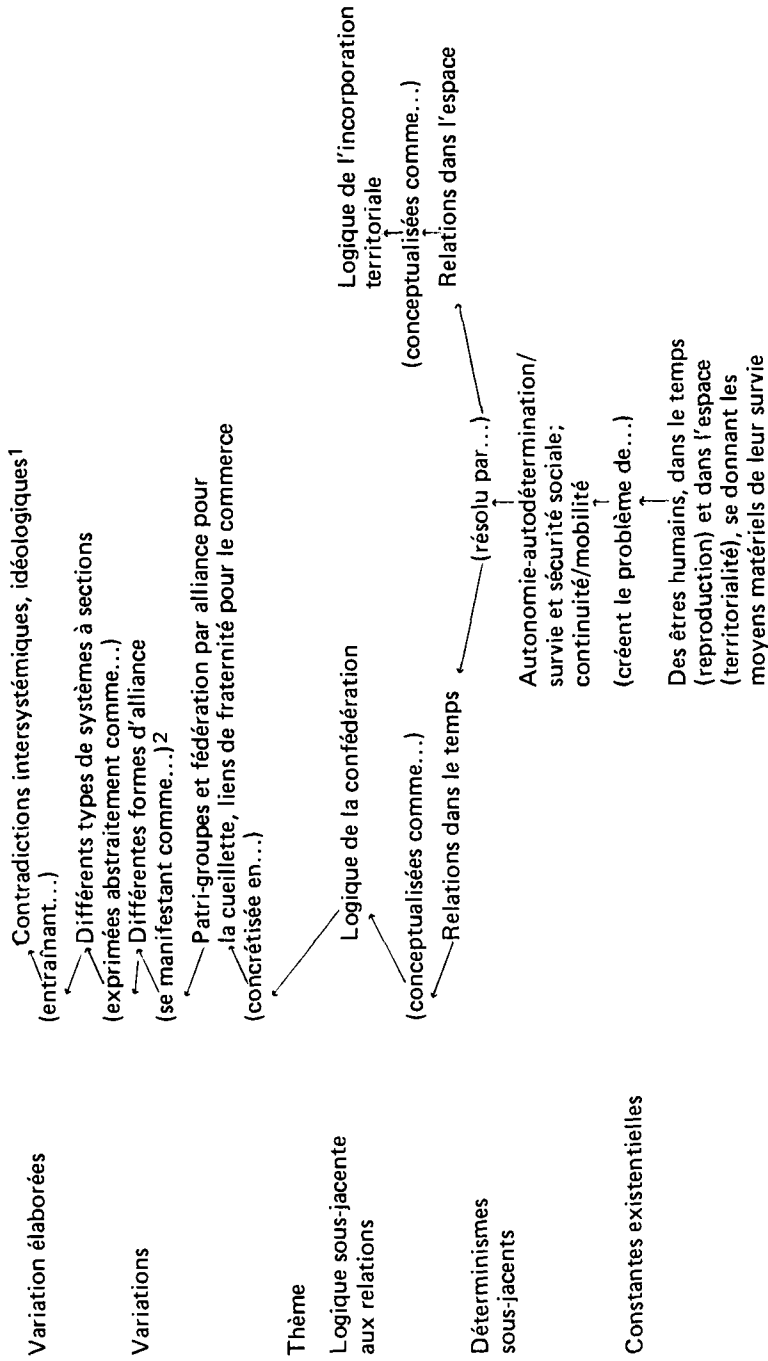
L'objectif des Aborigènes n'est pas simplement d'établir des relations de cueillette ou d'échange, mais de maintenir des liens stables, cohérents et comparables à ceux qu'entretiennent les autres patri-groupes au sein de la société. En ce sens, les sociétés australiennes sont égalitaires.

À ces thèmes de patri-groupe par fraternité et d'alliance par mariage, il nous faut maintenant ajouter la notion d'équivalence combinatoire. C'est à ce moment que l'organisation sociale australienne devient semblable à la mode : un habit peut être remplacé par un autre plus à la mode sans jamais danger de nudité. Pourvu que soient maintenues les relations de co-production et d'échange entre les groupes à filiation patrilinéaire, et que ces arrangements soient relativement égalitaires, il n'y a jamais de véritable changement. L'apparence de conflits et de contradictions au sein des règles ou des systèmes n'est bien qu'une apparence : n'importe quel système fonctionnera tout aussi bien. Et ainsi on écarte les véritables conflits potentiels, ceux qui pourraient émerger au sujet des principes mêmes de la fédération et de l'existence de patri-groupes.

Nous sommes maintenant en mesure de résumer l'ensemble des variations au sein des sociétés australiennes (Fig. 4). Toutes peuvent très bien exister simultanément, mais leur superposition dans notre schéma correspond à la réalité historique australienne. Notre schéma inclut aussi le contraste entre les variations des sociétés aborigènes et la situation des Cris. À la base de ce contraste, il y a la *parenté* organisée culturellement en lignées par les Australiens et le *territoire* organisé culturellement en domaines chez les Cris. Ce sont là deux mécanismes pour associer les individus en groupes en production. Les lignées se fédèrent, les domaines s'incorporent, les variations se créent et se contrebalancent.

Un des problèmes de l'anthropologie a été de trop souvent considérer de telles différences, ici entre les Cris et les Aborigènes australiens, comme étant à la fois essentielles et directement déterminées par les conditions élémentaires de chaque groupe (production, reproduction, territorialité), sans aucun égard pour la médiation déterminante de la culture. Le problème naît de la conception même de ces conditions élémentaires. La version la plus naïve de cette conception en vient à les réduire presque à un état de nature : le déterminisme fondamental est à trouver dans le milieu environnant et l'intervention humaine se limite à celle de la technologie d'exploitation des ressources naturelles. Les conditions écologiques et démographiques, jointes au niveau de développement de la technologie, sont conçues comme une explication des différences d'organisation sociale (aussi bien les systèmes à quatre plutôt que huit sections, le mariage avec cousin germain plutôt que cousin éloigné, que le contraste entre les systèmes Cris et australiens).

**FIGURE 4**  
**Niveaux de relations et déterminismes**  
*(à lire de bas en haut)*



<sup>1</sup> Stimulus à la spéculation mythologique et à l'évaluation empirique.

<sup>2</sup> En établissant un contrôle sur plusieurs personnes et une aire réduite de ressources.

Dans le cas des populations de chasseurs-collecteurs, les tenants de cette position ajoutent trois dimensions à leur argument : 1) les sociétés de chasseurs-collecteurs sont, dans le fond, partout essentiellement semblables; 2) les chasseurs-collecteurs vivent si près de la nature que celle-ci doit influencer directement l'ensemble de leurs relations sociales; 3) les nombres deux, quatre, six et huit forment une série linéaire. Ces deux premières affirmations mènent à dire que les chasseurs-collecteurs sont organisés sur la base de liens de parenté, se regroupent en bandes sur un territoire plus ou moins défini, et voient leur nombre et leur espace limités par la disponibilité des ressources naturelles et l'état de développement de leurs moyens technologiques de production. La troisième affirmation mène à disposer les différents types de société le long d'une échelle évolutive en se servant comme critère de classification du nombre d'éléments associés, souvent sans égard aux liens historiques démontrables : huit sous-sections représentent une intégration plus complexe que quatre, un système à quatre clans est mieux qu'un système à deux clans, et ainsi de suite.

Cette conception des choses a tellement imprégné les travaux australiens, depuis Radcliffe-Brown et Elkin jusqu'à Meggitt, Peterson et Yengoyan, que l'idée même que la réalité puisse être différente paraissait impensable. Bien sûr, Strehlow et Maddock représentent à cet égard des exceptions remarquables, mais leurs travaux n'ont jamais eu d'influence véritable sur la tradition anthropologique dominante. En fait, cette domination, il faut la chercher plus loin, dans les travaux des évolutionnistes comme Julian Steward, E.R. Service, Leslie White et, plus récemment, les analyses de Vayda, Rappaport et Marvin Harris; tous partagent les mêmes postulats de base qu'ils appliquent ensuite à l'étude de n'importe quelle société humaine. L'ouvrage *Man the Hunter* est un témoignage de leur accablante influence mondiale sur les études des sociétés de chasseurs-collecteurs.

Il leur est possible d'admettre, sans modifier leur position fondamentale, que la parenté et les relations territoriales sont des définitions idéologiques et que cette idéologie a le pouvoir d'arrêter ou d'accélérer le développement économique en modifiant radicalement la relation quantitative population-ressources. On a même vu Marvin Harris, en admettant cela, penser qu'il devenait ainsi marxiste. C'est une idée qui ne devrait pas nous surprendre, puisque certains marxistes ont tenu des propos à peu près semblables (Godelier 1972: 93-97; 1975). Mais, en général, l'anthropologie marxiste n'insiste jamais sur la primauté des facteurs écologiques, démographiques et technologiques, lui préférant plutôt la notion de « mode de production » qui a l'avantage d'inclure l'ensemble des relations sociales de production, c'est-à-dire l'organisation du système de parenté. Les marxistes n'acceptent pourtant pas que la production symbolique puisse être comprise comme un outil essentiel de l'existence matérielle, parce que la plupart s'obstinent à réduire la praxis générale à la pratique économique dont il font le lieu de la détermination première. Quoi qu'il en soit, leur influence sur les études des so-

ciétés de chasseurs-collecteurs demeure minime et c'est plutôt les écologistes culturels et les matérialistes culturels qui ont fait le plus de ravages<sup>8</sup>. Comme le disent Faris et Newcomer, ce sont eux qui ont presque insistés pour dire et répéter que les populations vivant uniquement de chasse et de cueillette ont une vie sociale qui rappelle l'organisation des animaux :

With animals one can safely use a functional model because one is dealing with a social system which is non-dynamic. It has only one invariant mode of operation : animal social systems fit animal population densities to available resources. That is all they do, and the direction of their evolution merely makes them better and better at doing this. *The point is that human social systems do more than this.*

Faris et Newcomer 1975: 6

Le paradoxe ultime est que les Aborigènes ont fait encore tellement plus. Ils ont compris comment une situation de faibles ressources et de fortes densités de population pouvait servir à résoudre la question de comment vivre ensemble. Il suffit d'assurer l'interdépendance des groupes de lignées. Là où la question est d'ajuster la dimension du groupe à la disponibilité des ressources naturelles, on trouve des sociétés qui minimisent l'importance de cette interdépendance, préférant vivre dans une enclave, où une population réduite et des ressources abondantes sont les seules solutions. Ce sont ces sociétés qui doivent s'inquiéter d'un déséquilibre toujours possible entre population et ressources et qui les forcerait à envahir d'autres enclaves. Les Aborigènes, par contre, peuvent laisser la nature suivre son cours.

Je terminerai en disant que les chasseurs-collecteurs utilisent leurs systèmes de relations sociales, culturellement organisées en lignées ou en domaines territoriaux, pour assurer leur contrôle de la nature. Il leur faut aussi inventer des règles contrôlant les relations des humains à la nature et les relations entre individus, ne serait-ce que pour limiter les effets négatifs des variations du comportement humain. Les Aborigènes australiens ont atteint ce but par l'invention des groupes de lignée et de la fédération par mariage et liens fraternels. Pour eux, penser et agir économiquement, c'est penser et agir sociologiquement et idéologiquement.

Cela semble ressortir clairement du fait que nos deux matrices, l'une sociologique et l'autre écologique et économique, sont parfaitement interchangeable comme mesures de l'équivalence de chacune de ces variations australiennes. Mais une fois dépassé le niveau de cette équivalence, le niveau où tout cela ne semble plus qu'une adaptation à la mode, il est possible de séparer à nouveau les considérations sociologiques et économiques ou écologiques et de comprendre à quel point un changement de système n'aurait pas de véritable effet sur l'existence matérielle de ces gens. Il est dès lors

---

<sup>8</sup> Les écologistes culturels et les matérialistes culturels ont été la cible de critiques diverses, entre autres de la part de Williams (1974), Friedman (1974), Legros (1977) et Asch (1979), et que je ne peux reprendre ici.

possible de comprendre ces sociétés dans leurs dimensions sociologiques et idéologiques indépendamment des conditions matérielles de leur existence. Et de comprendre aussi comment le changement social peut être déterminé par des contradictions d'ordre strictement sociologique et idéologique, un sujet que j'ai déjà traité dans *Australian Aboriginal Social Organization*. Par ailleurs, l'implication corollaire de tout cela est que les formes idéologiques traditionnelles et le système de relations sociales, résultats de cette adaptation à la mode, peuvent très bien se maintenir malgré les transformations des conditions écologiques ou économiques qui leur servent de base. C'est ce qui explique, je pense, la persistance aujourd'hui de ces modèles australiens malgré l'érosion de la base économique traditionnelle à la suite de l'entrée des Aborigènes dans une économie de marché mondial. Il me paraît donc probable que ces formes sociales et idéologiques continueront à jouer un rôle important dans la détermination de la nature et la direction du système économique à venir.

## RÉFÉRENCES

- ADLAM R.  
1980 *The Social and Symbolic Organization of the Tahltan Indians of Northern British Columbia* (Ph. D. thesis, University of Toronto).
- ASCH M.  
1979 « The Ecological-Evolutionary Approach and the Concept of Mode of Production », in D. Turner et G. Smith éd. *Challenging Anthropology*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson.
- BERNDT R.M. et C.H. Berndt  
1968 *The World of the First Australians* (1st paperback edition). Sidney: Ure Smith.
- DURKHEIM E.  
1947 *The Division of Labour in Society* (trans. G. Simpson). Glencoe: The Free Press.
- ELKIN A.P.  
1964 *The Australian Aborigines*. Sydney: Angus and Robertson.
- FALKENBERG J.  
1962 *Kin and Totem...* Oslo/New York: Oslo University Press/Humanities Press.
- FRIEDMAN J.  
1974 « Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism », *Man*, 9:444-469.
- GODELIER M.  
1972 *Rationality and Irrationality in Economics*. London: New Left Books.  
1975 « Modes of Production, Kinship and Demographic Structure », in M. Bloch éd. *Marxist Analyses and Social Anthropology*, (A.S.A. Studies 3). London: Malaby Press.



- HARRIS M.  
 1968 *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.  
 1975 *Culture, People and Nature*. New York: Crowell.
- HIATT L.R.  
 1965 *Kinship and Conflict*. Canberra: The Australian National University Press.
- LEE R.B., and I. De Vore (éds.)  
 1968 *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- LEGROS D.  
 1977 « Chance, Necessity, and Mode of Production », *American Anthropologist*,  
 79:26-41.
- LÉVI-STRAUSS C.  
 1964 *Totemism*. London: Merlin Press.  
 1973 « Race et histoire », in *Anthropologie Structurale Deux*, Paris: Plon.
- MADDOCK K.  
 1972 *The Australian Aborigines*. London: Allen Lane, Penguin.
- MEGGITT M.  
 1962 *Desert People*. Sydney: Angus and Robertson.
- NEEDHAM R.  
 1978 *Primordial Characters*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- PETERSON N.  
 1970 « The Importance of Women in Determining the Composition of Residential  
 Groups in Aboriginal Australia », in F. Gale éd., *Women's Role in Aboriginal  
 Society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.  
 (éd.) 1976 *Tribes and Boundaries in Australia*. Canberra: Australian Institute of Aborigi-  
 nal Studies.
- RADCLIFFE-BROWN A.R.  
 1930-31 « The Social Organization of Australian Tribes », *Oceania*, 1: 34-63, 206-46,  
 322-41, 426-56.
- RAPPAPORT R.  
 1967 *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- SERVICE E.R.  
 1971 *Culture Evolutionism*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- STANNER W.E.H.  
 1933 « The Daly River Tribes, a report of field work in northern Australia », *Oceania*, 3:377-405; 4:10-29.  
 1933-34 « Ceremonial Economics of the Mulluk Mulluk and Madngella Tribes of the  
 Daly River, North Australia ». *Oceania*, 4, nos 2 et 4.
- STEWART J.  
 1936 « The Economic and Social Basis of Primitive Bands ». In R. Lowie éd., *Es-  
 says in Honour of A.K. Kroeber*, Berkeley: University of California Press.  
 1955 *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.

STREHLOW T.G.H.

- 1947 *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press.  
1965 « Culture, Social Structure and Environment », in R.M. et C.H. Berndt éd., *Aboriginal Man in Australia*. Perth: University of Western Australia Press.

THOMSON D.

- 1949 *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*. Melbourne: Macmillan.

TURNER D.H.

- 1974 *Tradition and Transformation*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.  
1978a *Dialectics in Tradition: myth and social structure in two hunter-gatherer societies*. Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute, 36.  
1978b « Ideology and Elementary Structures », *Anthropologica*, XX:223-248.  
1979a *Australian Aboriginal Social Organization*. New York/Canberra: Humanities Press/Australian Institute of Aboriginal Studies.  
1979b *Caste Logic in a Clan Society: an aboriginal response to domination*, in M. Howard éd., *Aboriginal Power in Australian Society*.

TURNER D.H., et P. Wertman

- 1977 *Shamattawa: the structure of social relations in a northern Algonkian band*. Ottawa: National Museum of Man.

VACHON D.

- 1980 *Social Organization and Social Change among the Aborigines of Northern South Australia*. (Ph. D. thesis, University of Toronto).

VAYDA A., et R. Rappaport

- 1968 « Ecology, Cultural and Noncultural », in J. Clifton éd., *Introduction to Cultural Anthropology*. Boston: Houghton Mifflin.

WHITE L.A.

- 1959 *The Evolution of Culture*. New York: McGraw-Hill.

WILLIAMS B.

- 1974 « A Model of Band Society », *American Antiquity*, 39, No 4, Memoir 29.

YENGOYAN A.

- 1975 « Structure, Event and Ecology in Aboriginal Australia », in N. Peterson éd., *Tribes and Boundaries in Australia*.