

ment les cérémonies matriarcales du village. L'assistance à autrui se matérialise d'une part dans les dons fait par le mausolée de Nīyāk, les habitants d'Ask, les propriétaires des troupeaux (en particulier ceux dont les brebis ont mis bas deux agneaux), les nouveaux mariés et nouvelles mariées, les fiancés et fiancées; d'autre part dans l'hospitalité réservée aux visiteurs par les *Ask*-s à la veille des cérémonies; enfin dans l'aide qu'ils apportent ainsi aux pèlerins et voyageurs de passage.³⁶

Traduit par :

Amīr-'Alī Šahīdī

Manizheh MAGHSOUDI

Le mariage chez les Turkmènes

La population turkmène est répartie entre l'Iran, l'U.R.S.S. et l'Afghanistan. Son origine légendaire remonte à Oghuz, descendant direct d'Adam, considéré comme l'ancêtre fondateur de tous les Turkmènes. Venus en Iran avec d'autres tribus d'Asie centrale, les Turkmènes s'expriment dans leur propre langue, c'est-à-dire le turkmène,¹ et sont musulmans sunnites de rite hanafite.

Les deux grandes tribus Turkmènes d'Iran sont les Goglāns et les Yomuts. C'est cette dernière tribu qui fait l'objet de cette étude. Les Yomuts vivent au nord-est de l'Iran, dans les régions de Gorgān et de Gonbad-e Kāvūs, ainsi que dans les trois cantons de la province du Khorasan, à savoir : Qūčān, Sarakhs et Bojnūrd.

Les Yomuts, autrefois nomades, menaient donc une vie essentiellement pastorale. L'agriculture et l'artisanat jouaient un rôle secondaire dans leur vie économique. Plus tard, avec

36. Pour les assistances mutuelles traditionnelles, voir notre article, «L'assistance mutuelle et la coopération traditionnelles iraniennes», *Keyhān farhangī*, vol. II, n° 10, janvier 1986; et plus spécialement *La Revue des Sciences Sociales*, n° 4, automne 1988.

1. La langue turkmène est bien distincte du turc d'Azerbāijān qui est employé par les habitants du nord-ouest de l'Iran.

les changements socio-économique et politique de la région et l'intensification des mouvements de sédentarisation, ils se sont mis progressivement à l'agriculture qui a pris depuis une importance considérable dans leur activité productrice.

Chez les Yomuts comme dans la plupart des communautés tribales, la relation familiale est le principal lieu d'articulation de l'organisation sociale. Elle occupe la place centrale de la présente analyse de la famille et du mariage.

D'après notre étude sur le terrain et les recherches documentaires, nous pouvons constater que les liens de parenté entre les conjoints étaient traditionnellement réglés, d'une part par le cadre des préceptes islamiques et d'autre part par celui des traditions nomades.

Il faut ajouter ici qu'en dehors de ces deux types d'encadrement du mariage, il existe également des contraintes qui influencent le choix du conjoint, bien que toujours à l'intérieur de ces cadres. Ainsi, le libre choix du conjoint, même dans le respect des préceptes religieux et nomades, est encore restreint et quelquefois inexistant.

Cas particuliers de mariage arrangé par des parents des conjoints

Nous allons analyser certains types de mariage qui sont arrangés par des parents et dans lesquels les conjoints n'ont pas d'autre possibilité que d'accepter cet arrangement, car il s'est fait d'après certains impératifs socio-économiques ou socio-culturels ou aussi pour des raisons religieuses. Dans certains cas, non seulement le *kalym* (le prix de la fiancée), mais aussi le *šīr-bahā* (le prix du lait maternel), la dot et les cérémonies de mariage sont supprimés.

Le levirat

Dans l'institution du levirat chez les Turkmènes, le droit à l'héritage de la veuve concerne les agnats (parents par les hommes) du défunt, mais aussi les cognats (parents par les

femmes), s'il y a des relations très proches entre les parents du défunt. C'est à dire qu'un homme pourra épouser la veuve de son frère ou celle de ses cousins par ses oncles paternels. Il pourra épouser également la veuve de ses cousins par son oncle maternel, s'il y a des relations très proches entre les parents de ce dernier. Mais normalement, c'est en priorité à un frère cadet agnatique qu'il incombe de proposer à la veuve un second mariage.

On peut dire que ce mariage est considéré comme une sorte de responsabilité socio-morale de la part des parents agnatiques proches du mari et même du patrilignage.

En fait, deux problèmes se posent qui viennent, chacun à leur manière, rendre la situation de la veuve difficile et qui peuvent être résolus conjointement par ce mariage: d'une part la solitude d'une femme et les difficultés qu'elle a à vivre seule, à élever ses enfants et à organiser son travail productif; d'autre part le sort des enfants.

Il faut mentionner que les enfants et la fortune du mari décédé doivent rester dans la famille de ce dernier. Si la veuve décide de se remarier avec un autre homme, elle doit alors renoncer à ses enfants et à la fortune familiale. Un mariage léviratique peut être considéré comme la seule possibilité pour une veuve de rester à côté de ses enfants et de profiter de la fortune de son mari décédé.

Ainsi, on peut dire qu'un mariage léviratique sera socialement acceptable et considéré comme une responsabilité familiale de la part des parents du mari décédé vis-à-vis de la gestion du bétail, des orphelins et de leur éducation.

Dans ce genre de mariage, le problème est basé normalement sur la situation matérielle de la veuve, c'est-à-dire, si elle a ou non des enfants et si ses fils sont majeurs. L'âge des filles n'a pas d'importance, car tôt ou tard, elles se marieront et s'installeront avec leur mari. Ainsi, les différentes situations qui se présentent pour la veuve sont les suivantes:

– si elle est âgée et que ses fils sont en âge de gérer leurs biens, un mariage léviratique ne sera plus justifié socialement

ni moralement;

– si elle n'a pas d'enfant, le problème du second mariage ne se pose pas non plus, car la famille de son mari décédé est plutôt intéressée par le sort des enfants que par le sort de la veuve. Dans ce cas, elle peut prendre sa dot et se faire héberger dans sa propre famille. Elle ne reçoit rien de la fortune de son mari décédé, qui ne lui appartient pas, ni du *kalym*, qui ne sera pas remboursé aux parents de la veuve;

– si, ayant des enfants, elle se remarie avec un homme en dehors de la famille de son mari, elle sera obligée de se séparer aussi bien de ses biens que de ses enfants. Ces derniers sont en effet les vrais propriétaires des biens familiaux.

Lorsque le mariage léviratique est pratiqué, le cas le plus fréquent est le mariage de la veuve avec son beau-frère, sinon avec un cousin paternel de son mari, sans considération de l'âge de celui-ci. La femme garde alors ses enfants chez elle et la famille du mari doit payer normalement un autre *kalym* aux parents de la femme. Si les deux familles sont d'accord, le *kalym* pourra être supprimé.

«Autrefois, la tendance à garder la veuve dans la famille de son mari était tellement forte que même une veuve de 25 ou 30 ans se remariait à son beau-frère de 8 ou 14 ans».²

D'après nos recherches sur le terrain dans la région de Gonbad-e Kāvūs et quelques villages, nous avons constaté que le mariage léviratique existe toujours. Il s'appelle *dagh-magh* et s'établit très souvent avec le frère cadet, parfois avant même la puberté de celui-ci. Toutefois, ce type de mariage est actuellement mal vu, en particulier dans une grande ville comme Gonbad-e Kāvūs.

Une autre possibilité réaffirme l'obligation du mariage léviratique: c'est l'union par un mariage polygame léviratique. Dans ce cas, la veuve se remarie avec le frère déjà marié de son mari décédé et devient sa deuxième femme.

2. Zabihî, M., *Gorgān-nāmeḥ* (Le livre de Gorgān), Téhéran, Bābak, 1985, p. 114.

Ainsi, au village d'Agi-Qui, d'après une étude sur le terrain effectuée en 1969,³ on constatait que parmi 25 femmes veuves, cinq avaient fait un mariage polygame léviratique et sept avaient fait un autre type de mariage secondaire. On peut en conclure que parmi le nombre de mariages secondaires pour les femmes veuves (12 cas), presque la moitié d'entre eux (5 cas sur 12) se réalisent par un mariage polygame léviratique, ce qui montre la fréquence de ce type de mariage secondaire.

Si après la mort du mari, les parents de la femme, pour des raisons quelconques, décident que leur fille ne se remariera pas avec le frère de son ex-mari, la femme sera obligée de se séparer de ses enfants. Dans cette situation, si la famille de son mari décédé avait l'intention de la garder chez elle, la veuve pourrait demander un *kalym* égal à celui qu'on donne habituellement à une jeune veuve. Ce *kalym* s'appelle *otirma-mal*, (*otirma*: être assis ou rester et *mal*: l'argent), c'est-à-dire l'argent de retour. Notre observation dans les villes et les villages nous montre que cette pratique est bien acceptée parmi les Yomuts et les Goglāns. Donc la jeune veuve en acceptant cette somme d'argent ne se remariera plus et restera avec ses enfants.

Le sororat

Dans un sens général, le sororat signifie le mariage d'un homme avec plusieurs sœurs à la fois. Cette polygamie est non seulement complètement interdite par l'islam,⁴ mais elle est aussi méprisée par la coutume des Turkmènes mêmes. Un tel acte ne peut donc se pratiquer sous cette manière abrupte.

Le sororat est pratiqué plutôt sous la forme du mariage d'un veuf avec la sœur célibataire ou veuve de sa femme. Si la défunte n'a aucune sœur célibataire ou veuve, son mari épousera la nièce (célibataire) de celle-ci.

A Gonbad-e Kāvūs le sororat est le mariage d'un veuf avec

3. Irons, W. G., *The Yomut Turkmen*, (Anthropological Papers n° 58, Ann Arbor), Michigan, University of Michigan, 1975.

4. *Coran*, traduction de Régis Blachère, Paris, sourate IV, Les femmes, 27/23, A. Maisonneuve, 1957, p. 108.

la sœur célibataire de sa femme décédée. En général un autre *kalym* doit être payé au père de cette fille.

Le sororat est lui aussi, comme le lévirat, mal vu chez les Turkmènes, bien qu'il soit toujours pratiqué par les Yomuts et les Goglāns aussi bien dans les villages que dans les villes.

La plupart du temps, du fait que chez les tribus turkmènes, les filles se marient ou se fiancent très jeunes, le sororat ne s'applique, en pratique, qu'à l'aînée des célibataires, qui est généralement une enfant. On constate ainsi que dans le sororat, le mari est beaucoup plus âgé que sa femme, tandis que dans le cas du lévirat, le rapport d'âge est plutôt inverse.

A Gonbad-e Kāvūs, le sororat peut avoir lieu aussi bien avant la consommation du mariage primaire dans le cas du décès d'une fiancée non encore épousée, qu'après un mariage où l'épouse laisse ou ne laisse pas d'enfants à sa mort. Dans le premier cas, il s'agit d'un réel remplacement: les parents de la fiancée ne demandent pas de compensation et la sœur cadette remplace tout simplement sa sœur défunte; elle hérite alors des biens personnels de la défunte. Par contre, si la femme décédée a eu des enfants, un véritable mariage est nécessaire, avec un autre *kalym*. Mais dans la pratique, c'est la famille uxoriale qui assume ces frais après avoir pris l'initiative de ce mariage.

Comme nous l'avons mentionné dans le cas du lévirat, le but principal du sororat est aussi d'assurer les conditions d'une vie normale pour les enfants ainsi que de préparer leur avenir. On peut dire, par conséquent, que ces deux pratiques qui sont imposées au veuf ou à la veuve face aux réalités sociales, économiques, culturelles et morales n'ont qu'un but: rétablir l'équilibre socio-économique et affectif de la vie familiale rompu par le décès d'un des conjoints.

Le lévirat présente plusieurs avantages pour la famille jointe ou celle du patrilineage; d'abord un avantage humain qui consiste à l'accomplissement plus aisé des obligations envers les orphelins et leurs biens, ensuite un avantage économique qui consiste à la conservation du bétail de la veuve et aussi au

maintien dans la famille d'une femme active à peu de frais. Il répond donc à une fonction de patrilineage, tandis que le sororat se fonde sur l'affection d'origine utérine.

L'institution du lévirat était aussi pratiquée par des peuples d'Asie centrale.⁵ En 1865, Zaleski mentionnait que «non seulement une veuve, mais aussi une fiancée dont une partie du *kalym* est payée, est obligée de se remarier avec un homme des familles proches de son fiancé décédé, tandis que le cas d'une veuve avec des enfants est différent».⁶

Selon L. Krader, «théologiquement, une veuve est libre, après un délai de 40 jours, de se remarier avec qui elle veut, à condition qu'elle ait un fils. Si elle n'a pas de fils, elle est obligée de se remarier selon la décision de la famille de son mari décédé».⁷ Il faut mentionner ici que si une veuve se marie avec un homme d'une autre tribu, ses enfants resteront, selon la règle de patrilocalité, dans la tribu de son ex-mari décédé.⁸

Mariage par échange

Il s'agit d'un «échange de sœur» pour le mariage. C'est-à-dire qu'un homme est d'accord pour que sa sœur se marie à condition que le futur époux lui accorde en contrepartie le mariage avec sa propre sœur. Cet échange se réalise en général entre des enfants de deux frères, ou bien entre deux familles pauvres, pour annuler ou réduire le *kalym*.

Ce type de mariage existe assez fréquemment non seulement chez d'autres tribus en Iran,⁹ mais aussi chez les peu-

5. Krader, L., *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague, Mouton, (University Uralic and Altaic Series, v. 20) 1953, p. 308.

6. Zaleski, B., *La vie des steppes kirghizes*, Paris, J.B. Vasseur, 1865, p. 52.

7. Krader, L., *op.cit.*, p. 307.

8. Grodekov, N. I., cité par A. E. Hudson, *Kazakh Social Structure*, New Haven, Yale University Press, (Yale University Publication in Anthropology, n° 20), 1938.

9. Restrepo, E., *Le mariage dans la tribu Behmei*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Paris VII, 1975, p. 84.

ples non-nomades. Il est nommé par les expressions suivantes: *gow-be-gow* (*gāv be gāv*=frère à frère), ou *bede-bestūn* (donne et prend). Comme nous l'avons mentionné, dans ce type de mariage, le *kalym* sera éliminé ou réduit à une somme dérisoire (pour sauver l'apparence). Il faut ajouter que le *kalym* (le prix de la fiancée) est considéré, dans un mariage habituel, comme une sorte de dédommagement à la famille de la fille. Celui-ci n'a plus de sens à partir du moment où chaque famille offre une fille pour en recevoir une autre. Les sommes que chaque famille doit payer se neutralisent mutuellement. De même, si les fiancées sont à l'âge du mariage, tel qu'il est prévu dans les coutumes des Turkmènes, «la période d'attente,» qui n'était qu'une période pour préparer le *kalym*, sera supprimée. Dans ce type de mariage, le cycle d'échange se remarque bien. Le *kalym* sera donc éliminé seulement s'il y a un remplacement par cet échange de fiancées.

Mariage contre prestation

D'après G.P. Murdock: «il existe deux types de mariage, ceux qui impliquent une compensation et les autres. La compensation peut consister en un versement en nature (le prix de la fiancée), en l'échange d'une sœur ou d'une parente féminine, contre une épouse ou en une prestation de travail fourni par le fiancé à ses beaux-parents».¹⁰

Comme on l'a dit, ce type de mariage est aussi bien pratiqué par les Turkmènes que par d'autres ethnies. Dans ce type de mariage, le cycle d'échange est visible et même accentué, et la règle de résidence est celle de la matrilocalité, c'est-à-dire que le mari doit rester chez la famille de sa femme. De même, le mari s'engage à travailler chez ses futurs beaux-parents contre la suppression du *kalym*. Autrement dit, dans ce type de mariage, «le travail» est échangé contre le *kalym*, le mari ne dépense pas non plus les frais de la cérémonie de mariage et la «période d'attente» pourra être supprimée. Ce genre de mariage est, en général, pratiqué par les familles pau-

10. Murdock, G.P., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972, p. 38.

vres. Les hommes qui ne peuvent pas payer le *kalym* et qui ne veulent pas demeurer célibataires sont obligés d'accepter ce genre de mariage.

Notre étude sur le terrain nous a fait constater d'autres cas de mariage contre prestation: à Gonbad-e Kāvūs, une famille qui n'a pas de fils va accepter comme son fils le mari de la fille. Dans ce cas-là, le gendre va rester pour toujours dans la famille, moyennant quoi il ne paiera pas le *kalym*; le cycle d'échange est ici bien net, ce cycle dont parle C. Lévi-Strauss:

«... le mariage est partout considéré comme une occasion particulièrement favorable à l'ouverture ou au déroulement d'un cycle d'échange».¹¹

Mariage avec le fils adoptif

Un autre type de mariage dans lequel le cycle d'échange est bien prononcé est celui du «mariage avec le fils adoptif». Les caractères distinctifs de ce type de mariage, comme pour le type de mariage précédent, sont les suivants: l'absence du *kalym*, l'absence d'autre type de compensation et le respect de la règle de matrilocalité. De toute façon, la suppression du *kalym* va toujours de pair avec la matrilocalité pour des raisons que nous avons développées dans les pages précédentes.

L'adoption d'un fils se fait en général de la façon suivante: un homme qui n'a pas de fils (les filles ne comptent pas) demande à l'un de ses frères de lui offrir un de ses fils (le plus jeune) et l'accepte comme son fils adoptif. S'il n'y arrive pas, pour une raison quelconque, il fera la même demande à un autre parent proche.

En principe, cette demande est adressée à un cousin parallèle patrilatéral du premier degré ou du deuxième degré de parenté, ou encore de parenté plus lointaine. On fera rarement une telle demande à un cousin parallèle matrilatéral, et presque jamais à une famille sans relations de parenté.¹²

11. Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton et Co, 1968, p. 74.

12. Irons, W.G., *op.cit.*, pp. 77-78.

Habituellement, le fils adoptif est acquis dès l'enfance. Dès qu'il arrive à l'âge de 7 ou 8 ans, le père de famille déclare le mariage de celui-ci avec une de ses filles d'un âge proche. Ils grandissent ensemble. Le fils adoptif sera dispensé du *kalym*. Du fait qu'il est le fils adoptif, il restera toujours dans sa famille adoptive avec sa femme, en travaillant avec son père adoptif de la même façon que les fils réels aident leur père.

Mariage à caractère religieux: mariage par don

Le dernier type de mariage dans cette catégorie est le "mariage par don". Il a une apparence religieuse, mais il est en réalité une sorte d'échange réciproque entre deux familles. Ici aussi, comme dans les autres types de mariage, c'est au fond l'obligation et l'intérêt économiques qui l'emportent sur les autres aspects des choses.

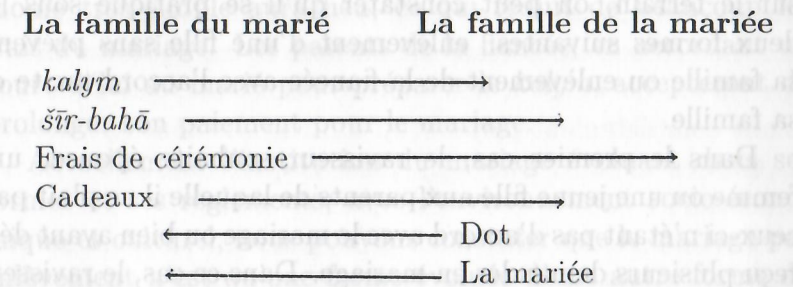
Dans le "mariage par don", un homme riche dont la fille souffre d'un handicap physique ou mental la "donne" avec une dot à un homme pieux de bonne réputation mais sans fortune et ne lui demande ni le *kalym*, ni aucune compensation.

Ce genre de mariage se retrouve aussi entre un homme ayant un handicap physique ou mental, mais riche, avec une fille pauvre, le père de l'époux donnant un *kalym* au père de la jeune fille. Ce mariage est considéré comme un acte méritoire et il confère les mêmes droits qu'un mariage ordinaire. Il faut ajouter pourtant que ce genre de mariage n'est pas fréquent. En principe, les femmes et même les hommes affectés d'un handicap physique ou mental restent célibataires, même s'ils ont été fiancés.

Après avoir examiné les quatre différents types de mariage de cette catégorie, on peut conclure que le *kalym* doit toujours être payé par la famille du fiancé au père de la fiancée pour que la règle de la résidence patrilocale puisse être appliquée. La mariée vient alors vivre chez son mari. A part le *kalym*, il y a en général d'autres compensations qui doivent être faites au titre secondaire, comme le *šir-bahā*, les différents cadeaux et les frais de la cérémonie du mariage, etc.

De son côté, la fiancée apporte avec elle un dot qui n'est pas considérable. Donc, les deux choses importantes qui pèsent leur poids dans le cycle d'échange sont le *kalym* et la règle de la résidence patrilocale. La suppression du *kalym* va de pair avec la suppression de la patrilocalité au bénéfice de la matrilocalité et vice-versa. Le cycle d'échange (schéma ci-dessous) se reproduit donc d'une façon ou d'une autre dans chaque type de mariage.

Le cycle d'échange



Autre cas particulier: le mariage par enlèvement

Il existe d'autres types de mariages qui ne sont pas arrangés par les parents de conjoints. Ils peuvent même être conclus en dehors du contrôle familial. La grande différence qui existe entre ce type de mariages et les mariages arrangés par les parents est que non seulement les différentes cérémonies et rites sont supprimés, mais les prestations sont aussi réduites au minimum. Toutefois, ils conservent le caractère de l'échange réciproque. Sur ce point, C. Lévi-Strauss avait remarqué que «... la compensation, qui inaugure les échanges matrimoniaux, représente une indemnité pour l'abduction de la fiancée. Même le mariage par capture ne contredit pas la règle de réciprocité, il est plutôt un des moyens juridiques possibles pour la mettre en pratique».¹³

Le mariage non-arrangé se présente sous la forme du mariage par enlèvement. Ce type de mariage s'appelle *alip-qačir*.

13. Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 74.

maq; *alip*: acheter et *qačirmaq*: fuir. Sur l'*alip-qačirmaq*, chez les Turkmènes, on ne dispose pas de statistiques ou de documents chiffrés mais divers documents y font allusion.¹⁴ Sur la base de ces informations, nous avons essayé d'en mettre en lumière les traits essentiels.

Dans le cadre culturel et juridique des Turkmènes, il est considéré comme légal. Il se fait soit avec une jeune fille, soit avec une femme divorcée ou veuve, mais il est toujours moins apprécié et prestigieux qu'un mariage arrangé, tant aux yeux des parents que de la communauté. D'après notre étude sur le terrain, on peut constater qu'il se pratique sous les deux formes suivantes: enlèvement d'une fille sans prévenir sa famille ou enlèvement de la fiancée avec l'accord tacite de sa famille.

Dans le premier cas, le ravisseur souhaite épouser une femme ou une jeune fille aux parents de laquelle il ne plaît pas, ceux-ci n'étant pas d'accord avec le mariage ou bien ayant déjà reçu plusieurs demandes en mariage. Dans ce cas, le ravisseur résout le problème par l'enlèvement de la fille, sans prévenir les parents de celle-ci. L'enlèvement se pratique souvent à l'époque de *'Eyd-e Qurbân*, ainsi dans le village de Gazan-Gayan, situé au nord de Marāveh-Tappeh, qui est célèbre par les raptés qui s'y produisent à cette époque de l'année.

Après l'enlèvement, le ravisseur demande un mariage régulier. Si cette demande est acceptée (ce qui se fait normalement), les prestations ordinaires sont rapidement versées et les cérémonies et les rites du mariage auront lieu dans certaines limites. En principe, une seule cérémonie aura lieu dans la famille du jeune homme.¹⁵ Le mari doit payer une amende en plus du prix normal du *kalym*.¹⁶ Dans ce type de mariage la règle de résidence est la patrilocalité, car le *kalym* est payé aux parents de la fiancée.

14. Mirniya, S.A., *Īlāt va tavāyef-e Dargaz II* (Les tribus de Dargaz II), Meched, 1984, pp. 77-78.

15. Šowqī, A., *Dašt-e Gorgān* (La plaine de Gorgān), Téhéran, *Khāvar*, 1936, p. 38; voir aussi Mirniya, S.A., *op.cit.*

16. Zabihi, M., *op.cit.*, p. 69.

La deuxième forme de mariage par enlèvement n'est, en réalité, qu'un accord tacite ou un arrangement réciproque et tout à fait formel entre les deux familles concernées. Le but est d'accélérer le processus du mariage ou plus précisément d'éliminer "la période d'attente" traditionnelle. Les deux jeunes gens se mettent d'accord pour fuir tous les deux, un jour férié où les parents de la fille sont absents. A la suite de cet enlèvement tacite, ils demandent un mariage en règle, qui est bien entendu toujours accepté.

Dans ce cas là, au lieu d'une grande cérémonie, une cérémonie très simple aura lieu, ce qui réduit de beaucoup les frais du mariage. Les parents de la fiancée, en accordant un court délai au marié pour préparer le *kalym*, accepteront de prolonger son paiement pour le mariage.

Actuellement l'institution du mariage évoluant dans ses formes et ses règlements, avec l'environnement socio-économique et culturel, nous pouvons constater que le mariage par enlèvement n'est qu'une forme évoluée d'une autre forme de "mariage" (mariage-rapt), qui était pratiquée par les Turkmènes dans le passé.

Autrefois, lorsque les Turkmènes attaquaient les autres tribus ou les villages sédentaires, ils enlevaient les femmes et les jeunes filles qu'ils violaient. Ils légitimaient ensuite ce viol par un mariage très simple, qui ne respectait évidemment pas les règles du *kalym* et autres traditions connues. Les enfants issus de ces "mariages" étaient appelés *qul* et *qirniq*, respectivement pour les garçons et les filles. Ceci signifiait que leur mère était esclave et qu'eux aussi étaient considérés comme non-Turkmènes.

Mais avec la disparition de ces attaques, ce type de "mariage" a disparu. Sa trace se retrouve néanmoins dans le mariage par enlèvement, où l'emploi de la force est purement formel puisque le cycle d'échanges est bien respecté. Par ailleurs, une autre survivance du mariage par rapt apparaît dans une pratique actuelle: les Turkmènes pauvres cherchent dans d'autres villes ou villages des femmes non-Turkmène qu'ils peuvent

épouser avec un *kalym* très faible. Les enfants sont alors appelés *qul* et *qirniq*, ce qui indique bien leur origine exogame.

Conclusion

Dans cette exposé, après avoir étudié et analysé l'institution matrimoniale, nous parvenons à la constatation d'une articulation logique de l'ensemble des éléments constituant cette institution.

Il faut noter que la race et la culture Turkmènes sont hybrides par rapport aux cultures des peuples d'Asie centrale; pourtant, tout au long de cette étude, nous avons été frappée par l'existence de certaines relations et institutions liées à leur mode de vie et à leur culture ancestrale, qui nulle part n'ont complètement disparu, ni dans les institutions les plus islamisées ni dans celles les plus adaptées au mode de vie sédentaire.

Cependant, les caractères principaux du mariage ne sont pas figés parce qu'il leur a fallu s'adapter aux cultures non-turkmènes.

A travers l'institution du lévirat, nous pouvons parfaitement saisir les impératifs socio-économiques, socio-culturels et religieux qui président au système général du mariage; l'importance des raisons qui amènent la famille du défunt à vouloir garder la veuve dans leur foyer, par l'intermédiaire d'un mariage léviratique ou éventuellement par un mariage polygame-léviratique, est la conséquence de la coutume turkmène considérant que la mariée appartient toujours à la famille de son mari, même après le décès de celui-ci. Les objectifs principaux de ce type de mariage sont bien la perpétuation du nom du défunt et la conservation de ses biens. L'avenir de la veuve dépend donc de la volonté de la famille de son mari décédé. La famille du mari décédé veut garder la veuve chez elle en vertu des traditions, et posera un certain nombre d'obstacles au non-respect de celles-ci. Si la veuve quitte la famille de son mari décédé, elle sera privée non seulement de la garde de ses enfants, mais aussi de ses biens. Dans le cas

d'un mariage léviratique, les enfants appartiendront toujours à leur famille paternelle, sans risque de séparation des enfants avec cette branche de la famille.

Comme nous venons de le voir, le caractère principal de la famille – la patrilinearité – a une influence directe sur les autres phénomènes ainsi que par rapport à l'institution matrimoniale.

Dans cette étude, on peut remarquer facilement que les adaptations et arrangements divers expriment l'existence de décalages entre les anciennes et les nouvelles coutumes. Dans certains cas, elles subsistent côte à côte, par exemple dans le cas du mariage par lévirat et dans le maintien du prix de la fiancée.

Ainsi peut-on en déduire que ces types de relations et institutions sont rattachés à un type particulier du mode de nomadisme. Tous ces phénomènes nous offrent un ensemble d'éléments qui s'agencent l'un à côté de l'autre de manière logique pour continuer un modèle d'organisation assez différent des autres tribus de l'Iran, beaucoup plus ouvert et plus vaste.

Tout manuel persan de médecine d'avant le XIII^e siècle comporte, s'il se veut complet, un chapitre sur le *gotrob*, dans la section concernant les pathologies de la tête. Bokhârî, *Journal de la médecine persane*, traduit par le Dr. J. de Meuse, Paris, 1900; voir aussi, pour la période, le premier de l'après Rhazes qui fut aussi l'époque d'Alî ibn 'Abbâs, les deux autres de l'après Avicenne.

1. Abû-Bakr Babr ibn Ahmad al-Akkawaynî al-Bukhârî (X^e siècle): *Hidâyat al-muta'allimîn fi al-tibb*, édition Jalâl Motîf, Presses de l'Université de Mashad, 1344.

2. Kâ'îyah Saraf al-Dîn Abû Ibrahim Ismâ'îl ibn Hâzân ibn Ahmad ibn Muhammad al-Bûraynî al-Jurjânî (ca 1042/ca 1135): *Zakhrat-ye Kâ'î'ya*, édition Sa'îd Siyâm, Presses Fondation de la Culture, *Yad Hâdidi*, 1973.

3. Kamâl al-Dîn al-Tîfîsî (X^e-XII^e siècles), *Kifâyat al-Tibb*. Ms persan D/94 (n° 3703) de la Bodleian Library.