

n°3 — 2009

DESHIMA

Revue française des mondes néerlandophones

Histoires de rendez-vous manqués
J.P.B. de Josselin de Jong et l'anthropologie structurale
L'Europe du Nord et l'Extrême-Orient au temps de la VOC

Département d'études néerlandaises
Université de Strasbourg



Revue publiée avec le concours du Réseau Franco-Néerlandais de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, de la Représentation permanente du Royaume des Pays-Bas auprès du Conseil de l'Europe, de l'association *Regards sur les mondes néerlandophones* et du Conseil scientifique de l'Université de Strasbourg. Les traductions littéraires sont publiées grâce au concours de la Fondation pour la production et la traduction de la littérature néerlandaise (www.nlpvf.nl).



Histoires de rendez-vous manqués

| | |
|--|--------|
| Avant-propos Thomas Beaufile | p. 5 |
| Dossier : J. P. B. de Josselin de Jong | |
| <i>Biographie de J.P.B. de Josselin de Jong</i> | p. 11 |
| <i>Discours de Claude Lévi-Strauss</i> | p. 13 |
| Thomas Beaufile, « Tache aveugle ». <i>L'absence d'un contrepoint visuel a-t-elle été fatale au « structuralisme » hollandais ?</i> | p. 21 |
| Nicoletta Diasio <i>Au grand air. L'écriture photographique de Claude Lévi-Strauss, contrepoint visuel du structuralisme</i> | p. 47 |
| Kirsten Beukenkamp <i>Entre décolonisation et démocratisation de l'université : Quelle place pour une anthropologie des mondes contemporains aux Pays-Bas ?</i> | p. 67 |
| Jean-Baptiste Beaufile <i>Rêve et culture chez J. P. B. De Josselin de Jong</i> | p. 81 |
| Choix d'articles de J. P. B. de Josselin de Jong | |
| <i>Les danses des Piegans</i> | p. 105 |
| <i>Histoire de la linguistique</i> | p. 131 |
| <i>Types culturels et phases culturelles</i> | p. 163 |
| <i>L'archipel malais, un champ d'étude ethnologique</i> | p. 189 |
| <i>Manifeste</i> | p. 209 |
| <i>Un peuple en devenir</i> | p. 213 |
| <i>Les Indes de Meijer Ranneft</i> | p. 219 |
| <i>Culture et rêve</i> | p. 239 |
| <i>De l'ethnolinguistique</i> | p. 255 |
| Les pays du Nord et l'Extrême-Orient | |
| Thomas Mohnike <i>L'Europe du Nord et l'Extrême Orient au temps de la VOC. Quelques remarques introductives</i> | p. 275 |
| Susanne Friedrich <i>Gottorf et ses collections d'histoire naturelle provenant des Indes orientales. Objets et « savoir » des non-spécialistes</i> | p. 285 |
| Stefan Ehrenpreis <i>Germans in the VOC: scribal communication, patronage and family relations</i> | p. 303 |
| Martin Krieger <i>The Dutch Beginnings of the Danish intra-Asiatic trade</i> | p. 311 |
| Wolfgang Behschnitt <i>The Dutch East India Company in a Swedish perspective. The 1667-edition of Nils Matson Kiöping's and Olof Eriksson Willman's travel accounts</i> | p. 321 |
| Peter Rietbergen <i>Japan and Europe ca 1800: the pivotal role of Deshima</i> | p. 337 |
| Carl Jung <i>An Exchange of Ideas: C.P. Thunberg's Encounter with the Scholars of Western Studies in Japan</i> | p. 359 |

Savants mélanges

- Spiros Macris
Le calvinisme hollandais et la mécanique des consciences p. 379
- Spiros Macris
Un pamphlet différé.
Vondel: Op de longhste Hollantsche Transformatie p. 393
- Anonyme
La prédestination
Extrait des Canons du Synode de Dordrecht p. 399
- Guillaume Groen van Prinsterer
La Hollande et l'influence de Calvin p. 405

Lettres néerlandaises

- Vonne van der Meer
L'adieu à Phœbé p. 423
- Willem Jan Otten
Chronique d'un fils qui devient père
BW-PLO p. 433
- Gerry van der Linden
Poèmes p. 451
- Raymond J. Benders
Solitude, ma mère p. 465

Au fil du vent du nord

- Gilles Fumey
Moulins et vélos aux Pays-Bas : quand le vent est dans la roue p. 481
- Auteurs p. 489
- Résumés p. 491

L'archipel Malais

*un champ d'étude ethnologique**

J. P. B. de Josselin de Jong

Messieurs les Curateurs, Mesdames et Messieurs les Professeurs, lecteurs, enseignants, docteurs et étudiants de cette Université, et vous tous qui honorez de votre présence cette cérémonie.

Très chers auditeurs,

Toutes les tentatives d'organiser l'espèce humaine en groupes plus restreints et bien délimités selon la race ou le type de civilisation ont jusqu'à présent échoué. Il en est des civilisations comme des races : il y en a d'innombrables ou très peu, et en fait il n'y en a qu'une. Peu de temps après que l'anthropologie physique se soit émancipée dans la première moitié du XVIII^e siècle en une science à part entière, Linné présenta sa répartition, rayonnante de simplicité, de l'humanité en quatre types : les Américains, les Européens, les Asiatiques et les Noirs. Linné croyait encore que la peau des Peaux Rouges était réellement rouge ; il divisait l'Homo sapiens en Rouges, Blancs, Jaunes et Noirs. L'anthropologie

* Discours prononcé par le docteur J.P.B. de Josselin de Jong lors de son entrée en fonction comme professeur de l'Université d'État de Leyde le 24 mai 1935.

Traduit du néerlandais par Thomas Beaufils. Une première version de cette traduction a paru dans la revue *Gradhiva* n°21 en 1997 aux éditions Jean-Michel Place. Titre original : «De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld». Ce discours a été publié en 1935 aux éditions Ginsberg, Leyde.

actuelle n'a plus grand chose à voir avec celle de Linné. Elle utilise les méthodes biologiques, anatomiques et physiologiques les plus strictes ainsi que les moyens et les techniques les plus subtils, et le profane ne peut plus en faire un divertissement. Le concept même de race a déjà subi plusieurs modifications importantes, et on en vient à se demander, un peu inquiet, si le concept scientifique de race existe encore. Bien sûr, il n'y a qu'un profane pour se poser une telle question, mais l'homme de science lui aussi reconnaîtra que la seule répartition actuellement valable est basée sur la couleur de la peau, étant entendu que nous avons découvert depuis Linné que la couleur rouge de la peau est en fait marron, voire jaune, et que les Jaunes et les Marrons forment en fait un seul groupe, de telle sorte que l'on parle aujourd'hui de Blancs, de Jaunes et de Noirs. La répartition selon le type de civilisation n'a pas connu un sort plus heureux. Linné s'est intéressé non seulement à la couleur de la peau et à quelques autres caractéristiques, mais aussi aux traits de caractères et aux faits de civilisation. Ainsi, selon lui, l'Asiatique serait entre autres caractérisé par le port de vêtements amples et par le fait de se laisser guider par son raisonnement. Le Noir par contre s'enduirait de graisse et agirait de façon arbitraire. Linné ne disposait que de très peu de données. Il n'a quasiment pas pu tirer profit des données ethnographiques consignées dans des récits de voyage couvrant tous les continents, car il ne savait lire que sa langue maternelle (le suédois) et le latin.

L'ethnologie est née un demi-siècle après sa mort. Cette science a elle aussi subi au cours de son premier siècle quelques renaissances, chacune liée à l'émergence d'un nouveau concept de culture. Aujourd'hui, les quatre types de Linné nous font sourire. Nous les avons remplacés par une genèse de l'espèce humaine – et certains d'entre nous seraient même au fait d'une humanité originelle non encore divisée. Mais nous aurions également prouvé que la civilisation humaine dans sa totalité a pris naissance près du Nil, grâce aux inondations périodiques de ce fleuve, et nous aurions démontré de façon extrêmement claire comment cette culture égyptienne première, propagée par des aventuriers à la recherche d'or et d'autres objets précieux, puis par d'autres aventuriers encore, aurait libéré peu à peu tous les peuples de la terre de leur état de non-civilisation. En fait, le concept de culture a été pratiquement réduit à néant lors de cette grande épopée des cultures.

On a parlé de culture mégalithique, par exemple, sans que personne ne sache ce que cela veut dire exactement. Il en va de même pour certaines formules censées caractériser des cultures, telles que « culture patriarcale totémique » ou encore « culture agricole matriarcale ». Les chercheurs qui les utilisent semblent en tirer une certaine assurance, mais ces termes n'ont pas de sens, car ils ne dénomment pas une réalité ; au mieux indiquent-ils certaines hypothèses de travail. Pas plus que Linné, nous ne pouvons donner une répartition solidement fondée de l'humanité selon les types de civilisations, bien que nous en sachions actuellement beaucoup plus sur l'Homo africanus que le simple fait qu'il s'enduit de graisse. La caractérisation d'un type de culture, la délimitation d'un domaine de culture reste aujourd'hui comme hier une entreprise toujours aussi hasardeuse que la description d'une « race ». La compréhension individuelle, donc une variable liée au chercheur pour ne pas dire une préférence personnelle, supprime un jugement objectif fondé sur des critères solides et bien définis. C'est pourquoi on remarque dans la science ethnologique des deux dernières décennies une réticence grandissante vis-à-vis de cette manière de caractériser et de décrire les cultures. La recherche ethnologique se concentre de plus en plus sur les cultures individuelles, c'est-à-dire sur les cultures de chaque peuple pris à part, qui sont étudiées avec une précision et une persévérance auparavant inconnues, ainsi que sur certains terrains plus vastes de la recherche scientifique dans le domaine culturel, que l'on pourrait intituler provisoirement « champ d'études ethnologiques ». Ce terme vise certaines parties du monde dont la civilisation est assez homogène et caractéristique pour former en elle-même un sujet d'étude ethnologique, mais qui présente en même temps assez de variantes locales pour une recherche comparative interne.

En ce sens, l'Australie, dont la population indigène diminue actuellement rapidement et où cette dernière décennie des problèmes d'importance majeure ont été résolus, reste encore une de nos meilleures aires d'étude et on peut s'attendre dans cette région à d'autres découvertes importantes. Mais nous les Hollandais n'avons pas besoin d'aller en Australie, et nous n'avons pas à aller si loin que cela. En effet, l'archipel Malais encore appelé Indonésie est une aire d'étude qui n'a rien à envier à l'Australie et qui même la dépasse largement pour ce qui est des possibilités de recherches futures.

Nous avons l'habitude d'entendre aux Pays-Bas que la population des Indes néerlandaises ne forme d'aucune manière une unité, et que la seule chose qui lie ces îles aussi hétérogènes que possible pour ce qui est de la race, la langue et la culture, c'est l'autorité de la mère patrie, et que par conséquent les peuples qui les habitent ne peuvent avoir aucun sentiment de solidarité entre eux. Ce n'est pas mon but de réfuter ce jugement superficiel et contraire à la réalité. Je préfère attirer votre attention sur quelques phénomènes qui justifient l'intérêt que l'on porte à l'archipel Malais en tant que champ d'étude ethnologique, et qui vous feront également comprendre, du moins je l'espère, l'unité de cette aire d'étude, qui en rend la diversité d'autant plus intéressante et instructive.

Les phénomènes dont je vais vous parler ne sont pas des faits indépendants à prendre comme des curiosités ethnographiques distinctes, mais ils forment au contraire un tout cohérent, un système qui, plus on l'étudie, s'affirme comme étant le noyau structurel de bon nombre de civilisations de l'ancienne Indonésie dans de nombreux endroits de l'archipel. L'organisation de ces sociétés archaïques est étroitement liée, je dirais même est régie en grande partie par le système du mariage et de la parenté. L'unité socio-politique la plus grande, la tribu, est divisée en un certain nombre de clans matri- ou patrilinéaires, c'est-à-dire en groupes de personnes qui, selon la tradition, sont parents par descendance exclusivement masculine ou féminine et qui se considèrent par conséquent comme des descendants d'un aïeul commun ou d'une aïeule commune. Ces clans sont exogames – le mariage entre deux personnes du même clan est considéré comme incestueux; ils sont donc liés par le mariage. Les relations matrimoniales entre clans sont organisées de façon très stricte, de telle sorte que la société tout entière forme traditionnellement une grande famille dont les générations traversent les clans et dont les membres, chacun étant bien entendu lié à un groupe, sont liés les uns aux autres par certains liens de sang et de parenté. Ces relations matrimoniales sont telles qu'un clan donne des femmes à un autre clan et en reçoit d'un troisième clan. Par conséquent, les clans constituent les maillons d'une chaîne fermée de relations matrimoniales; s'il venait à manquer un maillon, un des clans ne pourrait plus recevoir de femmes et un autre plus d'hommes. Du point de vue de chaque clan, le système a un autre aspect. Ce n'est alors plus la chaîne fermée – qui enserme toute la société – qui est la plus importante,

mais la communauté matrimoniale restreinte, consistant en son propre clan, le clan dont il a l'habitude de recevoir des femmes et celui à qui il fournit des femmes. Pour un clan pris à part, la structure triadique dont il forme le milieu est en effet une communauté en soi, une société en miniature. Les relations matrimoniales unilatérales avec les deux autres clans de la triade vont de pair avec des rapports économiques et sociaux bien déterminés ainsi qu'avec un système spécifique de règles de politesse fondé sur le rang social ; elles font partie d'un échange régulier mi-cérémoniel, mi-économique : le clan du milieu livre régulièrement à un de ses partenaires certains biens « féminins » et des femmes, et reçoit en échange de ce partenaire des biens « masculins » et des hommes, tandis que l'échange avec le second partenaire se fait en sens inverse. Le clan qui reçoit des femmes est toujours plus ou moins inférieur au clan qui en donne. Ce n'est pas seulement une question de rang, mais cela constitue aussi une réelle différence entre les devoirs et les droits respectifs, qui s'exprime, par exemple, dans le devoir du clan inférieur de tenir compte des souhaits du clan supérieur pour ce qui est des intérêts de clan et dans le droit correspondant du clan supérieur de surveiller et éventuellement d'intervenir dans les affaires du clan inférieur. On constate en définitive qu'il suffit de trois clans pour faire fonctionner le système, et que chaque clan y fonctionne de trois façons et y occupe trois rangs différents : un clan supérieur, celui qui donne les femmes ; un clan inférieur, celui qui reçoit les femmes ; le clan au centre de la triade est neutre. Il n'y a donc pas seulement trois clans, mais aussi trois triades, et chaque clan supplémentaire entraîne une triade en plus. Si l'on considère ce système d'échanges de biens et d'humains et toutes les conséquences qu'il entraîne, on arrive à des découvertes remarquables. Je vous signalerai seulement la conséquence économique : certains biens importants circulent à travers toute la société, dans des directions opposées, selon qu'il s'agit de biens « féminins » ou « masculins ».

Jusqu'ici, le système paraît assez simple. Cependant, il s'avère que ce système de triades est traversé par une autre répartition, une distribution entre deux groupes ou phratries, comme nous avons l'habitude de les appeler, unilinéaires donc exogames, qui se trouvent nécessairement en situation d'échange réciproque et qui ne sont donc pas, comme les clans, liés par des relations matrimoniales uni-latérales. Nous sommes aujourd'hui en droit de supposer que ce dualisme a existé dans une très

grande partie de l'Indonésie, si ce n'est dans le pays entier, bien que cela ait souvent échappé à l'attention des chroniqueurs ethnographiques. Il existe entre les phratries une relation très particulière que nous retrouvons partout plus ou moins prononcée, sans tenir compte des nuances locales insignifiantes. Cette relation est caractérisée à la fois par la rivalité et l'antagonisme ainsi que par l'entraide et la collaboration systématique. En général, l'une des phratries, masculine et supérieure, est opposée à l'autre, féminine et inférieure, et chaque phatrie est bien consciente de leur interdépendance – chacune se considérant comme une partie intégrante et complémentaire de la totalité de la communauté – et du fait que la communauté est préservée par leurs seuls échanges matrimoniaux et leur collaboration. Ce dualisme ne peut s'associer au système des triades que si le nombre de clans est un nombre pair, quatre au minimum. Deux des trois parties de chaque triade appartiennent alors à la première phatrie, et la troisième partie appartient à la seconde. Le rang et le statut des phratries ayant une influence non négligeable sur les échanges économiques et sociaux entre groupes et individus, la combinaison des phratries avec les triades produit des rapports qui ne sont pas toujours très clairs. En fait, ces systèmes sont encore plus compliqués que je l'ai montré. En effet, il s'est avéré que nous n'avons pas seulement affaire, comme je l'ai provisoirement fait croire, à des clans ou phratries soit patrilinéaires, soit matrilineaires, mais à des groupes qui sont à la fois patrilinéaires et matrilineaires. Avant même que l'on ne connaisse le système des triades, on avait remarqué que partout en Indonésie où les systèmes de clans étaient encore reconnaissables – c'est-à-dire surtout à Sumatra et à l'est des Indes néerlandaises – des sociétés patrilinéaires avoisinaient souvent des sociétés matrilineaires, tandis que chaque peuple pris à part avait des coutumes ou des éléments qui étaient en contradiction avec la façon habituelle de décrire les systèmes de parenté. Puisque les systèmes patrilinéaires dominaient, l'attention était portée surtout sur les traits matrilineaires, apparemment isolés, qui ne manquaient jamais dans ces systèmes, et que l'on croyait pouvoir expliquer comme des reliquats d'une époque où le système matrilineaire dominait, c'était là en tout cas la thèse couramment acceptée¹. Cette hypothèse

¹ G. A. Wilken, *Verspreide Geschriften* (rassemblés par F. D. E. van Ossenbruggen). Voir *Index des Realia*, partie IV, s.v. Matriarcat.

est devenue intenable. Il est de plus en plus clair que tout groupe de parenté unilinéaire, autrement dit tout système de clan, repose sur la distinction entre parenté patrilinéaire et matrilinéaire, que l'on considère comme fondamentalement différents. Beaucoup de peuples – et leur nombre va croissant – sont organisés aussi bien sur des bases patrique matrilinéaires, chaque individu appartient au clan patrilinéaire de son père et au clan matrilinéaire de sa mère, et les deux clans ont chacun leur propre place et fonction dans le système socio-familial. Ce système de parenté bilinéaire, en tant que structure normale, nous le devons, non pas aux données indonésiennes, mais aux données africaines² et australiennes, mais il ne fait aucun doute que l'Indonésie connaît ce système depuis toujours. Comme dans beaucoup d'autres régions où apparaît ce système de clans, une des deux formes est devenue dominante en Indonésie, toutefois sans que l'autre forme ait arrêté de fonctionner ou d'exister. Ce système bilinéaire est encore facilement reconnaissable à Aceh. Autrefois, les Acihais étaient groupés en clans matrilinéaires locaux et clans patrilinéaires non-locaux, autrement dit les groupes matrilinéaires restaient autant que possible groupés et habitaient un ensemble précis de villages, alors que les groupes patrilinéaires étaient largement disséminés. Ces derniers existent encore, mais ne se manifestent – du moins lorsque Snouck Hurgronje y séjournait – que dans des affaires de vendetta. Les premiers n'existent plus en tant que groupes fonctionnels, mais leur type d'organisation subsiste dans la communauté villageoise, que l'on peut toujours considérer comme un groupe fondamentalement matrilinéaire³.

Après avoir pris connaissance du système de parenté bilinéaire d'un côté et de la structure triadique associée au dualisme de l'autre, celui qui a étudié les structures sociales devait bien aboutir à cette conclusion qu'une combinaison de ces deux systèmes est théoriquement possible et que des liens organiques ne seraient pas à exclure, bien qu'il n'ait pas encore été possible de prouver l'existence de telles organisations sociales. Depuis peu, nous avons réussi à combler cette lacune. Une étude minutieuse des données disponibles⁴ a montré qu'il existe bien

² H.G. Luttig, *The religious system and social organization of the Herero. A study in Bantu culture*, Utrecht, Kemink, 1930.

³ C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, Batavia-Leiden, Brill, 1893, Deel I, § 4-5.

⁴ F.A.E. van Wouden, *Sociale structuurtypen in de Grootte Oost*, Leiden, Ginsberg, 1935.

des systèmes aussi compliqués que ceux que nous venons de décrire dans l'est de l'archipel malais, bien que ces systèmes soient partout comme l'on pouvait s'y attendre en un état plus ou moins avancé de dislocation. La réalité ne correspond donc jamais totalement à ce type d'organisation construit en théorie. Le système de parenté bilinéaire, surtout, a beaucoup souffert, mais si l'on tient compte du manque de données – causé par le fait qu'aucun des observateurs ethnographiques ne soupçonnait l'existence d'un système d'une telle configuration –, nous pouvons constater que nous avons suffisamment d'indications pour considérer que son existence est prouvée.

Si le système social que j'ai essayé de vous décrire dans ses grandes lignes est assez remarquable en soi, il n'acquiert pleinement son sens qu'à la lumière de la conception du monde avec laquelle il est organiquement et intimement lié. Par conséquent, il faudra examiner en détail la fonction de ce système dans la vie pratique de la communauté. Je ne vous ferai pas subir cette épreuve, elle demanderait trop de votre attention. Je me contenterai de mentionner quelques points importants. On se représente la société humaine à travers tout ce qui se rapporte à elle, tout ce avec quoi elle est en rapport, par exemple le milieu géographique, comme une sorte de microcosme en tant que partie visible et palpable du macrocosme, ou autrement dit : la partie du macrocosme qui est à la portée de l'homme. La bipartition fondamentale de la société humaine en deux lignées, deux phratries, deux séries de clans, qui implique une quadrisection primaire, est en même temps une bipartition cosmique, dont font partie toutes les oppositions, telles que ciel et terre, supérieur et inférieur, bon et mauvais. Ce dualisme socio-cosmique forme la base d'un système de classification universel – où chaque clan trouve sa propre place selon qu'il appartient à l'une ou l'autre phratrie et selon qu'il est patrilinéaire ou matrilinéaire – ainsi que d'une communauté cosmique dans laquelle chaque groupe remplit une fonction spécifique. Pour celui qui a compris les principes de ce système, il va de soi que les clans ne peuvent qu'être totémiques : à chaque clan correspond non seulement des personnes humaines mais également des animaux, des plantes, des choses et même des notions, que l'on considère *sub specie aeternitatis* comme identiques et interchangeable, le tout formant une communauté mystique unie. Cette conception du monde accentue non seulement les oppositions et les divisions du cosmos, mais elle insiste

aussi sur l'unicité et la totalité de l'ensemble, comme nous allons le voir. Ceci s'exprime, par exemple, dans le système social, où un groupe qui semble en trop selon les principes d'organisation esquissés ci-dessus, est considéré en fait comme le représentant de l'unicité et de la totalité. C'est ainsi que Van Ossenbruggen expliquait la pentadivision sur Java il y a dix-huit ans⁵, mais personne ne pouvait alors s'imaginer que nous rencontrerions le même phénomène dans un contexte organique plus large sur l'archipel de Timor et dans la partie Est des Indes néerlandaises. La triade elle aussi doit être considérée sous cet angle, bien qu'elle soit régie partiellement par d'autres principes de classification. Dans chaque triade, les deux parties latérales, le supérieur qui donne des femmes et l'inférieur qui reçoit des femmes, représentent les deux phratries vis-à-vis du clan du milieu. Ce troisième groupe rassemble les deux fonctions et il est donc à la fois supérieur et inférieur, il représente ainsi la totalité.

Tout ce que l'on a pu dire jusqu'à présent concerne la partie du cosmos à la portée de l'homme, l'ordre cosmique de la société. Mais les forces qui règnent sur l'ordre du monde, le macrocosme, se trouvent à l'extérieur et ne sont accessibles pour la communauté que par le culte, le rituel religieux. La principale unité sociale, le clan, est représentée dans ce monde sacré extra-humain par les aïeux et les totems, c'est-à-dire les aïeux mythiques ou les figurations non-humaines des membres du clan, ils représentent le clan tel qu'il était dans le passé et leur appui surhumain est indispensable au maintien et au bien-être actuel du clan. Nous retrouvons le dualisme et ses différentes expressions, qui, comme je l'ai déjà dit, est surtout associé à l'opposition entre le bien et le mal, dans le monde divin sous diverses formes, et surtout dans le couple mythique bienfaiteur-trompeur après la création du monde dans un sens plus restreint, il a joué un rôle actif dans les événements mythiques et est responsable de l'état actuel de l'homme et du monde. Ce couple, totalité dualiste, est le pendant mythique des deux phratries. Enfin, nous reconnaissons dans l'Être suprême et originel, créateur de l'organisation dualiste à partir de lui-même, l'unité et la totalité du cosmos représentées sous la forme d'une figure mythique à part entière,

⁵ F.D.E. van Ossenbruggen, «Oorsprong van het Javaansche begrip Montjapat, in verband met primitieve classificaties», *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* v, 3, 1917.

figure qui est considérée plutôt comme le créateur que comme celui qui perpétue et qui par conséquent ne se manifeste pas ou alors rarement dans le culte. Cette conception du monde n'est pas une philosophie primitive, ni le produit d'une réflexion philosophique naïve qui ne touche pas à la vie pratique des gens, mais une foi religieuse qui étaye et domine la vie de l'individu et de la communauté d'une telle façon que l'Européen moderne ne peut que très difficilement imaginer. Ce système est aussi peu présent à l'esprit des gens que la construction grammaticale d'une langue, cependant il est appliqué et il dirige leurs actes, tout comme on applique le système d'une langue et tout comme la grammaire nous influence lorsque nous nous exprimons. Le pouvoir absolu de cette classification cosmique se manifeste non seulement dans la préférence pour certains systèmes sociaux, mais aussi dans la répartition des fonctions entre dignitaires individuels et entre groupes, où s'expriment toujours, avec une ténacité monocorde mais suggestive, les oppositions fondamentales entre ciel et terre, masculin et féminin, le milieu et les côtés, aussi bien dans les titres que dans la hiérarchie sociale, la préférence pour certains chiffres et même dans toutes sortes d'irrégularités et de glissements. Bien que nous ayons encore beaucoup de détails à éclaircir, les mythes nous prouvent que nous sommes sur la bonne piste pour ce qui est de l'interprétation de ce système. Ces mythes sont liés à la structure sociale et au rituel, et forment par là une source, toujours méconnue et souvent mal utilisée, mais aussi d'une richesse incomparable pour l'étude scientifique des cultures. La comparaison des variantes locales du système nous éclaire également beaucoup. J'ai déjà dit plus haut que l'on retrouve ce système dans l'est des Indes néerlandaises – sauf dans les endroits où la culture spirituelle indigène a pratiquement entièrement disparu à cause de l'influence européenne – soit dans l'archipel de Timor, à Kei, Tanimbar et aux Moluques, mais on le retrouve aussi dans l'ouest de l'archipel. On en trouve des traces sur l'île de Sumatra et chez les Batak, spécialement chez les Toba, où ce système semble jouir d'après les dernières recherches⁶ d'une vitalité remarquable. On n'en a pas encore trouvé de traces sur les Célèbes

⁶ In J.C. vergouwen, *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, 's Gravenhage, Nijhoff, 1933 ; F.D.E. van Ossenbruggen, « Het oeconomisch-magische element in Tobasche verwantschapsverhoudingen », *Mededelingen der Koninklijke Akademie voor Wetenschappen, Afdeling Letterkunde LXXX*, Serie B, 3, 1935.

et Bornéo, mais nos connaissances ethnographiques de ces deux îles centrales sont encore très imparfaites – mis à part celles que l'on a de la région étudiée par Adriani et Kruyt; tout jugement sur les types de structures sociales qui dominent sur ces îles serait donc prématuré.

Permettez-moi d'attirer à présent votre attention maintenant sur un autre ensemble de phénomènes: la réponse de la culture antérieure indigène à certaines influences importantes d'autres civilisations. Il va de soi que pour étudier ce problème, nous concentrerons notre réflexion sur Java.

L'histoire de la civilisation sur l'île de Java et de ses environs pendant les quinze premiers siècles de notre ère a pour l'ethnologue la valeur d'une expérience scientifique grandiose. Pendant quinze siècles, l'ouest de l'archipel surtout a subi une influence directe de l'hindouisme. Sur Java, cette influence s'est manifestée d'une façon qui nous autorise à parler de formes religieuses indo-javanaises, d'art indo-javanais, ou encore de société indo-javanaise⁷. Jusque-là, les conséquences de la colonisation indienne n'étaient pas différentes de ce que l'on pouvait attendre. Cependant, plus on avançait dans l'étude du développement de cet indo-javanisme, plus il apparaissait quelque chose qu'il était impossible de considérer comme la conséquence d'une indianisation progressant sans cesse. Durant l'âge d'or du royaume de Java centrale, aux VIII^e et IX^e siècles, l'élément pré-indien est tout à fait prédominant et la culture indigène semble être complètement effacée. Les grands monuments de cette période sont essentiellement pré-indiens du point de vue de la forme et de la décoration. Le bouddhisme qui apparaît dans les reliefs du Borobudur est un bouddhisme pré-indien. Il n'appartient pas à la même époque que le sivaïsme, qui était aussi une religion populaire. Durant la période de Java-Est, qui commence au X^e siècle, l'art monumental a un caractère remarquablement javanais. Le bouddhisme est un bouddhisme javanais, une religion équivalente et de la même époque que le sivaïsme; Bouddha et Siva semblent avoir trouvé tous les deux leur place, complémentaire, dans la cosmologie

⁷ Sur ce sujet, vous pouvez consulter, s'il n'y a pas d'autres œuvres mentionnées: N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche geschiedenis*, tweede druk, 's Gravenhage, Nijhoff, 1931; *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst*, Tweede druk, 's Gravenhage, Nijhoff, 1923.

javanaise⁸. Nous voilà donc devant le problème suivant : alors que l'aire d'influence du pouvoir politique de l'indo-javanisme dans le Madjapahit était à son apogée, il perdait dans le même temps du terrain sur le plan culturel face à la culture indigène. Comment expliquer ce « processus de javanisation », selon le terme de Krom ?

A mon avis, les recherches de Rassers dans le domaine du drame et du théâtre sur Java nous offrent la clé indispensable pour répondre à cette question. Après que Hazeu, dans son excellent travail de doctorat, ait rendu plausible le fait que le théâtre javanais, surtout le théâtre d'ombres, perpétue un ancien rite indigène, et que la matière indigène du répertoire du *wajang purwa* a été partiellement remplacée et partiellement absorbée par des mythes pré-indiens⁹, Rassers a réussi, par une analyse ethnologique détaillée du répertoire *wajang* le moins marqué par la matière préindienne, à reconstruire le mythe qui domine toute l'ancienne littérature dramatique et les techniques théâtrales javanaises, et cela que la matière soit pré-indienne ou javanaise¹⁰. Le contenu fondamental de ce mythe est très simple : la naissance, l'enfance, l'arrivée à l'âge adulte et le mariage du couple déifié, fondateur de la tribu. Ces ancêtres peuvent apparaître sous différentes formes. Les épreuves du rituel initiatique précédant le mariage sont transformées dans le mythe en pérégrinations infinies avec des métamorphoses, des malheurs et des privations de toutes sortes, un vrai cauchemar de malentendus, déceptions et horreurs, jusqu'à ce que le charme se rompe et que la souffrance disparaisse : les deux personnages peuvent alors enfin se retrouver et le mariage auquel ils sont prédestinés peut avoir lieu. Ces deux personnages principaux ne sont pas seulement les ancêtres mythiques du peuple javanais ; en eux se manifeste aussi le principe dualiste du système de classification de la cosmologie javanaise. Ils représentent à la fois la partie droite et la partie gauche du cosmos et les moitiés exogames, masculine et féminine, de la société primitive. Le mythe de leur vie, dont la douloureuse épreuve initiatique forme à la fois l'élément-clé et le moment dramatique par excellence, n'est pas seulement raconté par le répertoire théâtral, mais est également dra-

⁸ W. H. Rassers, *Shiva en Buddha in den Indische Archipel*, Gedenkschrift Koninklijk Instituut v.d. taal-, land, en volkenkunde v. Nederlandsch-Indië, 's Gravenhage, 1926 : 222 et suivantes.

⁹ G. A. J. Hazeu, *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche toneel*, Leiden, Brill, 1897.

¹⁰ W. H. Rassers, *De Pandji-roman*, Antwerpen, De Vos / Van Kleff, 1922.

matisé rituellement par le jeu théâtral. Hazeu semble avoir vu juste : le *wajang* est un rite qui est devenu un jeu, le très ancien rite initiatique, et pour le peuple javanais, ce jeu est encore aujourd'hui plus qu'un simple jeu, et parfois il redevient comme autrefois un acte sacré, un rite. La matière mythique que les colonisateurs indiens ont amenée, en même temps que le jeu d'ombres par ailleurs, a été adaptée au schéma classique du roman Pandji des Javanais ; les héros et héroïnes du Mahâbhârata devinrent des protagonistes dans le théâtre javanais et figuraient parfois le couple originel javanais lors d'une métamorphose¹¹. Lorsque les rapports entre la thématique pré-indienne, la littérature dramatique indigène et le mythe originel ont ainsi pu être établis, la voie vers une compréhension plus complète avait été frayée. Rassers a su démontrer de façon convaincante que la cérémonie qui est perpétuée dans le *wajang*, faisait partie d'un rite primitif de maison d'hommes : l'initiation des novices, et la toile tendue représente en fait une séparation derrière laquelle le rite était accompli et dont l'accès était strictement interdit aux non-initiés et surtout aux femmes. Selon l'usage, très ancien à Java, les spectateurs hommes se trouvent alors derrière le rideau, auprès du montreur, où ils peuvent voir les marionnettes elles-mêmes, alors que les femmes restent devant la toile et ne voient que les ombres. Enfin, Rassers a indiqué que non seulement le jeu d'ombres, mais aussi ce rite de maison d'hommes et le système de classification cosmologique dualiste ont sans doute été connus aussi bien dans l'Inde aryenne que préaryenne¹².

Ainsi, cette recherche ethnologique, qui a abouti aux mêmes résultats que Krom mais en utilisant d'autres chemins, a permis d'établir que le *wajang* est en effet une création indo-javanaise, mais surtout – et c'est ce qui nous intéresse ici – cela a permis de découvrir un fait culturel remarquable et extrêmement compliqué, qui éclaire le processus de javanisation, dont on a déjà parlé. Le jeu d'ombres pré-indien a été rapidement assimilé par la culture javanaise. Au départ on ne présente que la matière pré-indienne, mais adaptée à la mythologie et aux rites javanais, tandis que la terminologie dramatique reste javanaise, bien

¹¹ W. H. Rassers, « Over den zin van het Javaansche drama », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 81, 1925, p. 311 et suivantes.

¹² W. H. Rassers, « Over den oorsprong van het Javaansche tooneel », *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 88, 1931, p. 317 et suivantes.

qu'il y ait une certaine préférence pour tout ce qui est indien. Plus tard, il apparaît au côté du répertoire pré-indien, un répertoire plus javanais (le *wajang gedog*) ; c'est aussi à cette époque que la javanisation apparaît dans l'architecture et la décoration « wajangiste » des temples de Java-Est.

En fait, cette javanisation est donc un rajeunissement. Sous l'influence stimulante de la civilisation indienne, plus développée mais au fond très proche, l'ancienne culture javanaise a revêtu de nouvelles formes sans toutefois s'éloigner de sa nature profonde ; et lorsque l'inspiration indienne n'était plus en vogue, les anciennes formes renaissaient : la culture javanaise s'était enrichie, mais elle est restée malgré tout pareille à elle-même.

De nombreux autres phénomènes de la culture indojavanaise, ou plutôt indo-indonésienne, doivent être également considérés dans cette perspective. Je vous rappelle seulement les systèmes de hiérarchies qui évoquent les castes que l'on trouve partout en Indonésie : la colonisation indienne les a mis en contact avec le système des castes pré-indien sous différentes formes, avec lequel ils étaient culturellement très proches. Dans cet ensemble complexe de phénomènes, nous pouvons également, je pense, apercevoir d'une part la sensibilité à la suggestivité des formes indiennes, et d'autre part le maintien de la culture indigène, qui a pu survivre longtemps d'une façon latente. Dans ce contexte, il n'est pas superflu de nous rappeler que le javanais, malgré le grand nombre de mots qu'il a consciemment ou non emprunté au sanscrit, n'a rien perdu de son caractère indigène : c'est resté une langue totalement indonésienne.

Bien sûr, la question de savoir comment la civilisation de Java se serait développée si l'hindouisme en déclin n'avait pas eu en face de lui le pouvoir irrésistible de l'islam, reste une question sans réponse. Ce qui s'est passé sur Bali et Lombok, où la configuration historique était tout autre, ne nous fournit pas d'indications sur ce point. En tout cas, les traces que l'hindouisme a laissées dans la culture moderne sont en général minimales, hormis sur Bali et Lombok, – mais il serait dangereux de prétendre qu'il n'y en ait pas du tout.

L'expérience de l'hindouisme a été suivie par celle de l'islam, qui dure d'ailleurs toujours. La nature du processus d'islamisation, les rapports entre le dogme et les pratiques musulmanes d'une part et la culture

indigène d'autre part, l'importance de l'islam pour le peuple indonésien d'aujourd'hui, tout cela a été étudié en profondeur par Snouck Hurgronje¹³. Les données dont nous disposons grâce à ce travail sont si détaillées, que même l'ethnologue qui n'est pas un spécialiste dans le domaine, pourrait céder à la tentation d'anticiper sur les résultats de cette expérience en donnant son pronostic. Celui qui vous parle en ce moment se gardera de cela, pour ne pas s'exposer à une mise au point méritée qui suivrait inévitablement une telle attitude inconsidérée.

L'action et l'influence musulmane diffèrent en tous points de ceux de l'hindouisme, et les caractéristiques de la civilisation indigène sont ainsi éclairées sous un autre angle. L'islam n'a sans doute pas trouvé autant de points d'attaches dans la vie indonésienne que l'hindouisme, et on peut difficilement parler d'affinités entre le dogme musulman et la culture indonésienne ou indo-indonésienne. Au début, l'absence de sacerdoce a dû paraître aussi étrange pour les Indonésiens, indianisés ou pas, que la notion d'apostolat que l'islam prescrit aux musulmans. Les points de convergence se situent dans le domaine du rituel et de la croyance populaire, non-conformes au dogme rigide, avec ses éléments très anciens, qui – Snouck Hurgronje l'a souvent répété – survit à côté du dogme officiel dans tous les pays musulmans, sans que cela remette en cause la cohésion de la communauté religieuse et politique ou la pureté de la confession. Les grandes fêtes musulmanes, finalement d'inspiration très primitive, pouvaient facilement assimiler toutes sortes de rites indigènes, tels que les fêtes mortuaires, pratiquées partout en Indonésie – et qui n'ont certainement pas été supprimées sous l'influence de l'hindouisme – sans pour autant porter atteinte au caractère musulman ou s'éloigner des croyances populaires. De nombreuses figures mythiques et légendaires continuaient à remplir leur rôle dans le monde surnaturel des Javanais, soit en étant islamisées sous forme d'anges, démons ou djinns, soit en étant assimilées par les récits musulmans de prophètes et de saints, cela sans que l'on ait conscience de leur caractère hybride et contradictoire. Cependant, ce n'est pas du tout la même chose que la parenté culturelle fondamentale qui a entraîné la fusion intime entre l'hindouisme et la culture indigène.

¹³ C. Snouck Hurgronje, op. cit. (traduction anglaise: *The Achehnese*, Leiden, Brill, 1906); *Het Gajoland en zijne bewoners*, Batavia, Landsdrukkerij, 1903; *Verspreide geschriften (Gesammelte Schriften)*, Deel IV, 1-2, Bonn-Leipzig, 1924.

Ce qui a surtout touché le peuple indonésien dans l'islam, ce sont les grandes aspirations, la confiance infinie en soi-même, la foi inébranlable en la vocation de cette communauté qui ne connaît ni races ni frontières. Serait-il trop osé de penser que c'est au moment où se faisait sentir un désir de développement intellectuel en Indonésie, peut-être en partie grâce à l'influence édifiante à beaucoup d'égards de l'hindouisme, que justement l'islam a su répondre, et répond d'ailleurs toujours plus, à cette attente à travers son enseignement systématique. Pourtant c'est probablement encore autre chose qui a fait le succès incroyable de l'islam dans l'archipel malais : je veux dire sa tolérance, sa patience envers la vie indigène – pas en théorie mais dans la pratique – envers beaucoup de choses qui ne correspondent pas tout à fait au dogme et à la loi et qui même parfois sont contradictoires. Sans cette tolérance adroite, qui sait attendre le bon moment et qui cherche sa force plutôt dans la construction patiente que dans la destruction, l'islam n'aurait peut-être pas pu acquérir une place aussi grande dans la vie, la pensée et le développement de la culture indigène. Bien sûr, je n'oublie pas qu'en Indonésie aussi, l'islam avait souvent recours à la violence. Mais ces «guerres saintes», où – et il ne faut surtout pas l'oublier – se combattaient des gens de la même race et de la même tribu, ne visaient ni ne parvenaient à obtenir le reniement de la culture indigène. Les Javanais qui étaient obligés par d'autres Javanais de se convertir par la force à l'islam, restèrent à tous points de vue toujours Javanais. Ils furent intégrés dans une nouvelle communauté, forte de son pouvoir et de son savoir, qui ne touchait pas à ce qui leur était le plus cher et qui ne formulait pas d'exigences ni n'imposait des devoirs contraires à leurs convictions les plus profondes.

Cette même énergie, qui s'est déjà fait sentir lors de l'hindouisation, se manifeste dans la manière dont la culture indonésienne a subi l'islamisation. Cependant, il ne s'agit pas ici d'une renaissance de l'ancien après avoir paru momentanément se perdre dans le nouveau, mais au contraire du maintien tenace de certains usages et idées, et de la construction d'un islam indonésien sur fond de culture indonésienne. Même sur le plan de la vie familiale, où l'islam ne tolère d'habitude pas d'autre autorité que la sienne, des anciennes coutumes indonésiennes ont non seulement su se maintenir – tels que le droit successoral indigène des Gajos, les différentes infractions à la loi musulmane dans le

domaine des usages matrimoniaux des Acihais et surtout l'organisation matrilineaire très prononcée de Minangkabau –, mais le conflit entre les us indigènes et la loi musulmane a même parfois engendré de nouvelles coutumes islamo-indonésiennes. Je pense par exemple à cette forme curieuse de répudiation conditionnelle, qui est une coutume courante lors de l'établissement du contrat de mariage, et qui défend mieux les intérêts de la femme que la loi musulmane ne le juge nécessaire. Il est remarquable et cela confirme notre idée de la culture indigène jouant un rôle actif dans le développement de l'islam indonésien, que, sur ce point précis où la loi musulmane est si nettement en retrait, l'opinion indigène ne s'est pas laissée supplanter. Et ce n'est pas tout. Ce n'est sûrement pas un hasard si la vie islamo-indonésienne des vingt-cinq dernières années¹⁴ sur le plan religieux et social montre une participation si importante et volontaire des femmes. Cette mouvance des femmes, qui s'exprime surtout dans l'édification de mosquées destinées aux femmes et la création d'associations de femmes, aspire non seulement à un approfondissement de la vie religieuse, mais aussi à l'indépendance sur le plan du culte et à l'émancipation sur le plan de l'éducation et du développement. Évidemment, on ne peut pas expliquer ce phénomène en parlant d'engouement féminin; il prend racine dans la culture indigène qui résiste passivement et activement contre ce qu'elle ne peut pas accepter dans l'islam. Et dans un contexte plus large, c'est la conséquence d'un intérêt marqué et, semble-t-il, toujours grandissant pour les préoccupations des esprits dirigeant l'islam moderne et d'une profonde sympathie pour leur quête et leur combat théologique, politique et social intérêt que l'on observe dans de nombreux milieux de la société islamo-indonésienne. Devant de tels phénomènes, qui osera encore nier que l'islam ait pris racine en Indonésie, profondément et solidement, et qu'il a fait prendre conscience à ses adeptes indonésiens, plus que n'importe quelle autre influence culturelle, qu'ils font partie d'une communauté culturelle internationale au niveau de la civilisation mondiale moderne.

A travers ce texte, mon but a été à travers quelques exemples parlants d'attirer votre attention sur l'importance de l'Indonésie en tant que champ d'étude ethnologique. Dans le cas où j'aurais réussi, vous aurez

¹⁴ G. F. Pijper, *Fragmenta Islamica. Studiën over het Islamisme in Nederlandsch-Indië*, Leiden, Brill, 1934.

alors compris que ces phénomènes ont une valeur non seulement dans une perspective ethnologique, mais aussi parce qu'ils nous amènent à tirer des conclusions qui sont importantes pour l'administration et les missions, bref pour tous ceux qui occupent une fonction de dirigeant dans les Indes néerlandaises. Ce n'est ici ni le lieu ni le moment pour formuler ces conclusions; elles ne sont de toute façon pas nouvelles. Néanmoins, elles récompensent le travail de l'ethnologue, qui prêche souvent dans le désert, car elles le renforcent dans la conviction que son travail a un sens et que cette science si riche existe de plein droit.

Messieurs les curateurs, après un mot de remerciement respectueux à sa majesté la Reine, j'aimerais exprimer ma reconnaissance profonde envers son excellence le ministre de l'Éducation, de l'Art et des Sciences, qui a bien voulu me proposer pour cette nomination.

Il m'appartient d'assurer votre Collège que j'ai la ferme intention de remplir ma tâche comme je l'ai toujours fait aussi bien que je le puis, selon ma conscience et ma conviction. Je vous suis reconnaissant de votre promesse m'assurant l'appui de votre Collège.

Chers confrères de la faculté des Lettres et des facultés unies de Droit et de Lettres, je ne m'adresse pas à vous en tant que nouveau membre. Depuis treize années déjà, j'appartiens à votre milieu, bien qu'en tant que membre externe. Ce fut votre souhait que de m'appeler à cette fonction difficile; cela me donne un soutien moral dont je ne me passerais qu'à contrecœur. À travers cette fonction nouvelle, j'espère pouvoir contribuer plus activement à la défense des intérêts universitaires que ce qu'il m'a été possible jusqu'à présent. Je me réjouis surtout de notre collaboration unanime et énergique dans le cadre de la formation pour le Service aux Indes. Ce me sera un honneur de soutenir de mes meilleures forces votre ambition de garder haut et pur l'objet de cette formation.

Très estimé Snouck Hurgronje, c'est avec votre autorisation que je suis ici. J'avouerai volontiers que j'en suis fier. Bien que beaucoup moins savant que vous, j'espère néanmoins me montrer digne de votre confiance. Que ce que je peux faire – la volonté y est – ne reste pas trop en dessous de ce que vous attendez de moi!

Vous aussi, mon très estimé prédécesseur Nieuwenhuis, vous avez bien voulu apporter votre soutien à ma nomination. Je l'apprécie d'autant plus que nous n'avons pas les mêmes idées ni en ethnologie,

ni en pédagogie. J'espère vous prouver que les intérêts des étudiants qui vous étaient toujours si chers sont chez moi en lieu sûr.

Cher Rassers, depuis le 13 février vous n'êtes plus mon confrère. Vous restez cependant mon collègue le plus proche et la rupture des liens de fonction n'a pas la moindre importance pour notre amitié et notre collaboration scientifique. Votre position auprès du Musée d'ethnographie me garantit que, quoi que l'avenir puisse réserver au musée, la collaboration si nécessaire avec l'Université ne sera pas, du moins pas pour le moment, entravée. Je crois pouvoir m'attendre à ce que, sur ce point, l'Université n'abandonnera pas non plus ses droits et ses intérêts et je me réjouis de savoir qu'elle vous trouvera à ses côtés.

Mesdames et Messieurs les étudiants, ceux d'entre vous que j'ai eu l'occasion de rencontrer personnellement avant l'acceptation de ma fonction actuelle, avaient choisi l'ethnologie en quatrième année en option ou même en dominante, donc par la force des choses des étudiants qui s'intéressaient à ce sujet et qui étaient prêts à y travailler. Beaucoup d'entre eux ont fait plus que ce qu'on peut raisonnablement attendre d'un étudiant, et par conséquent beaucoup plus que je ne leur en demandais. Ceci semblera peut-être étrange pour beaucoup d'entre vous. C'est cependant la vérité, mais pour vous rassurer, j'ajouterai tout de suite que je ne m'attends pas à ce même dévouement de la part de ceux pour qui l'ethnologie des Indes néerlandaises n'est rien d'autre qu'une matière obligatoire, pour laquelle on travaille autant que nécessaire et surtout pas plus. Pour ceux-là, mes exigences seront mesurées et bien définies, et s'ils suivent mes recommandations à la lettre et ne se livrent pas à des tentatives ayant pour but de m'abuser – avec ou sans l'aide des répétiteurs – alors je ne doute pas qu'ils reconnaîtront rapidement que je ne mérite pas la réputation d'exigence que j'ai acquise – je ne sais comment – auprès de certains d'entre eux.

Enfin, je voudrais adresser quelques mots à vous les étudiants indonésiens! Jusqu'à présent, je n'ai pas eu l'honneur de vous compter parmi mes auditeurs. Au début, ce manque d'intérêt de votre part pour cette branche de la science m'a un peu étonné, puis j'ai compris quelle en était la raison. Vous tendez à considérer l'ancienne culture indonésienne, dont vous savez ne plus faire partie, et les civilisations archaïques en général comme des curiosités, dont l'étude ne pourra rien apporter à votre compréhension des problèmes modernes du monde

dont vous vous occupez de préférence. Vous ne savez peut-être pas encore que si l'ethnologie étudie des civilisations archaïques, ce n'est pas le but en soi de ces études, mais un moyen, et souvent le seul pour ne pas se perdre entièrement dans le labyrinthe infiniment complexe de la civilisation moderne. Dans la plupart des pays orientaux, des indigènes et des ethnologues européens collaborent à une tâche commune et satisfaisante ; les Indes néerlandaises constituent une exception rare, aux dépens aussi bien de l'ethnographie indonésienne que de l'ethnologie générale, qui peut difficilement exister sans votre aide.

J'ose faire appel à votre compréhension et à votre patriotisme, car c'est ma conviction intime que vous ne pouvez pas mieux servir votre pays qu'en élargissant et en approfondissant votre savoir dans tous les domaines et particulièrement à l'endroit des fondements de votre propre culture. J'espère que cet appel ne sera pas vain !



*Mariage d'un couple originaire de l'île de Roti, Indonésie, 1927.
Collection de C. Schultz. Source : Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies – Leiden. www.kitlv.nl.*