L'Homme

Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurale hollandaise

Patrick Edward de Josselin de Jong

Citer ce document / Cite this document :

Josselin de Jong Patrick Edward de. Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurale hollandaise. In: L'Homme, 1972, tome 12 n°4. pp. 62-84;

doi : https://doi.org/10.3406/hom.1972.367300

https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_4_367300

Fichier pdf généré le 10/05/2018

MARCEL MAUSS ET LES ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE HOLLANDAISE

par

P. E. DE JOSSELIN DE JONG

Le titre même de cet essai peut ressembler à une confirmation un peu ironique des mots de Lévi-Strauss (1950 : IX), dans la phrase initiale de son introduction à l'œuvre du savant dont nous commémorons le centenaire : « Peu d'enseignements sont restés aussi ésotériques et peu, en même temps, ont exercé une influence aussi profonde que celui de Marcel Mauss. » La façon dont les anthropologues néerlandais, amateurs et professionnels, ont assimilé et appliqué les idées de Mauss au début du siècle est un sujet qui peut sembler trop « ésotérique » pour intéresser plus qu'un cercle très limité de spécialistes. En réalité, les travaux de ces chercheurs présentent un intérêt non négligeable, et qui d'ailleurs leur est reconnu ; ainsi, dans l'introduction citée plus haut, Lévi-Strauss se réfère aux travaux de G. J. Held, et, pour ne donner qu'un autre exemple, de Heusch (1968 : 32-33) commence sa récente étude de l'influence du structuralisme sur les théories anthropologiques par une évaluation de la contribution des « précurseurs hollandais ». Cet intérêt ne se limite d'ailleurs pas exclusivement, ou même principalement, au domaine de la théorie anthropologique comme telle. La valeur des travaux dont il sera question ici repose, à mon avis, sur la façon dont ils rendent intelligibles au lecteur occidental les croyances et les pratiques de cet ensemble de cultures particulièrement diversifié et complexe qu'on rencontre dans l'archipel indonésien.

Une part importante de ce travail d'analyse et d'interprétation ethnologique a été, et reste, commandée par ce qu'on pourrait appeler les *classifications territoriales* indonésiennes — que Paul Mercier (1968 : 960-961), parlant des études de Durkheim, de Mauss et d'Halbwachs, décrit ainsi : « Le problème des relations entre les groupes humains et l'espace [...] relations avec l'espace, mais aussi, de façon inséparable, conception de l'espace [...] La manière dont une société s'inscrit sur le sol, et dont elle fait de sa projection sur le sol un des moyens par lesquels elle s'explique elle-même et se justifie, devrait être un objet d'étude essentiel ; même si l'idée qu'elle se fait de sa structure spatiale ne correspond pas exactement à la réalité. » Dans ce qui va suivre nous nous limiterons à cette question, car c'est précisément dans la description de la « structure spatiale » et dans le problème, qui en découle,

Persée BY: creative commons

de la relation entre les modèles indigènes de l'espace et la réalité, que l'influence de Marcel Mauss sur les études indonésiennes aux Pays-Bas est la plus évidente.

Mais il ne faut pas exagérer. « Le jeu des renvois, appelés à tracer ou confirmer la ligne des filiations », ou « à transmuer en prédécesseur le maître ou le compagnon disparu » (Karady 1968 : III) pourrait nous amener non seulement à mésinterpréter les travaux de Mauss, mais aussi à supposer une influence de ses travaux là où elle n'existe pas. Nous verrons que Mauss a joué pour notre groupe le rôle d'un stimulant initial. Vint ensuite une période de fécondation mutuelle assez intense entre les recherches des indonésianistes hollandais (beaucoup d'entre eux étant rattachés à l'Université de Leyde[1]), qui se poursuivirent sur leur propre lancée. Il reste que, même au cours de cette deuxième période, les auteurs se réfèrent souvent à la source originale de leur inspiration.

Cette première source d'inspiration se trouve, surtout, dans « De quelques Formes primitives de classification » (*L'Année sociologique*, 1901-1902, VI) que Mauss écrivit en collaboration avec Émile Durkheim. Nous pouvons ici laisser de côté la question de la part de Mauss dans cet article, comme dans d'autres dont il est le co-auteur, étant donné l'interpénétration étroite des deux pensées en présence et compte tenu du caractère essentiel de l'apport de Mauss (Lévi-Strauss 1950 : VIII, XXIV, XLI). Tournons-nous plutôt vers le terrain indonésien et vers les chercheurs hollandais qui ont travaillé là.

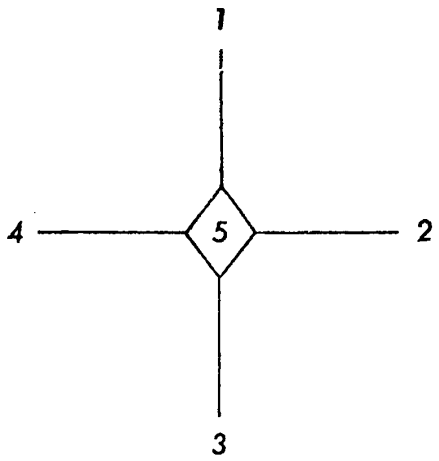
L'un des plus connus de ces chercheurs est G. J. Held (1906-1955), comme nous l'avons noté plus haut ; il représente toutefois, à plusieurs égards, une figure exceptionnelle. Il a effectué des recherches à Bima — région qui comprend une partie des îles indonésiennes de Sumbawa et de Flores —, mais les résultats de cette étude ne furent jamais publiés. Sa célébrité repose surtout sur ce qu'il a écrit au sujet de la Nouvelle-Guinée occidentale (Held 1947, 1957) et sur son livre *The Mahábhárata. An Ethnological Study* (1935). Cet ouvrage est aussi le plus explicitement maussien dans sa démarche, comme l'affirme Held lui-même dans les dernières phrases de son livre : « Il fut inspiré par l' ' Essai sur le don ' de Mauss. Puisse-t-il au moins avoir montré que le savant français avait raison lorsqu'il écrivit : ' Le Mahabharata est l'histoire d'un gigantesque potlatch ' (*Essai sur le don*, p. 143). »

Pour aboutir à cette conclusion, à savoir que la lutte épique des Pandawas et des Kaurawas a tous les caractères du potlatch — opposition et rivalité rituelles entre les deux moitiés d'une communauté —, Held dut éliminer d'abord plusieurs théories erronées concernant la signification du Mahábhárata. Rejetant le « mythe de la nature » et d'autres hypothèses, il avance son propre point de vue : il faut appréhender cette épopée à travers l'étude du « rangement des choses selon un

1. S. R. Steinmetz (dont Mauss a commenté une des publications) n'était cependant pas « le chef de file de l'école ethnographique de Leyde » (Karady 1968 : XVIII). Il fut professeur de géographie humaine à Amsterdam, de 1908 à 1933.

système de classification propre à l'Inde, à la manière des systèmes classificatoires dont traitent E. Durkheim et M. Mauss dans leur célèbre essai »[1] (Held 1935 : 114). Notons simplement au passage le caractère moderne de son traitement des systèmes classificatoires, lorsqu'il formule une règle, essentielle pour l'anthropologie structurale contemporaine : il ne faut pas essayer de traduire les éléments d'un système de classification par des termes définis tels que « supérieur », « inférieur », « masculin », « féminin », etc., car un même élément peut être supérieur dans un contexte et inférieur dans un autre, en fonction de l'ensemble des relations dont il participe (*ibid.* : 121). Pour ce qui nous intéresse ici, il est plus important de noter qu'afin de comprendre la relation entre tel héros de l'épopée et tel autre (comme, par exemple, Krishna et le frère de sa mère, Kamsa), l'auteur fait appel à d'autres oppositions binaires comparables, déjà étudiées ou en cours d'étude en Indonésie (*ibid.* : 178). Cela nous amène à notre thème central. Pour retracer le développement des travaux auxquels Held s'est référé, il nous faut revenir en arrière, à la fin du siècle dernier.

En 1896, le missionnaire H. A. van Hien publie le premier tome de ce qui deviendra par la suite un ouvrage de cinq volumes, plusieurs fois réimprimé, sur *Le Monde des esprits à Java (De Javaansche Geestenwereld)*. L'auteur déclare avoir été frappé, très tôt après son arrivée à Java, par les fréquentes allusions que font les Javanais à des jours « fastes » et à des jours « néfastes ». Cela l'incita à étudier les méthodes utilisées pour caractériser un jour donné, et l'amena à s'attacher au problème général de la divination, des croyances et des séances de spiritisme. Un procédé divinatoire simple est le suivant : une valeur numérique est attribuée à chaque jour de la semaine javanaise de cinq jours et de la semaine musulmane de sept jours. On additionne les deux chiffres (par exemple, pour le dimanche Paing, 5 + 9 = 14) et on les énumère sur un diagramme comme ceux des manuels de magie :



1. Dans cet article, nous ferons référence à ce « célèbre essai » (DURKHEIM & MAUSS, « De quelques Formes primitives de classification ») sous le titre : « La Classification ».

Le nombre 1 est « régi » par *Guru* (un maître hindou), 2 par *Ratu* (un prince), 3 par *Pandita* (un savant hindou), 4 par *Wali* (un saint musulman), 5 par *Sétan* (satan). Le nombre 14 coïncide avec le nombre 4 qui est sous l'influence de *Wali ;* il est néfaste (de même que les jours régis par *Pandita* et *Sétan*).

Un diagramme semblable est utilisé pour découvrir où se trouve, ces jours-là, tel ou tel esprit. Dans ce cas le schéma est spatial : il se réfère aux quatre points cardinaux avec, au centre, *langit* (le ciel). Un diagramme plus élaboré reconnaît huit points cardinaux avec, encore, le ciel au centre comme neuvième point (van Hien 1897 : 89-92, 208).

Nous avons ici l'œuvre d'un homme non formé en ethnologie, qui par observation directe a compris le caractère significatif de certains modes de pensée et d'action des gens avec lesquels il était en contact quotidien — nous reviendrons sur ce point plus tard. Il y eut, en Indonésie et ailleurs, plusieurs hommes comme lui, qui, sans être ethnologues eux-mêmes, posèrent à cette époque les fondements de l'ethnologie. Parmi eux, le personnage le plus important pour le développement futur de l'étude anthropologique des cultures indonésiennes était un juriste, F. D. E. van Ossenbruggen. Les circonstances quotidiennes de sa vie professionnelle le mirent en contact, comme van Hien, avec les systèmes conceptuels javanais, mais, contrairement à son prédécesseur, il les présenta à ses lecteurs comme une contribution à l'ethnologie comparative.

Dans un article sur les croyances et les pratiques se rapportant à la variole, publié en 1916, il s'était déjà référé aux travaux du premier ethnologue hollandais, G. A. Wilken, et à deux publications dont Mauss est co-auteur : « La Classification » (avec E. Durkheim, 1901-1902) et l' « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (avec H. Hubert, 1899). Deux ans plus tard parut un second article de van Ossenbruggen, plus court mais plus important, sur « L'Origine du concept javanais de *montja-pat* en relation avec les classifications primitives » — le titre lui-même révèle la source d'inspiration de cette étude.

S'appuyant en partie sur ses propres observations et en partie sur des rapports publiés, van Ossenbruggen aboutit à la conclusion que grouper des éléments en ensembles de quatre avec un cinquième au centre était un fait assez courant à Java. Van Hien avait décrit le rôle de ces groupements dans la divination, d'autres auteurs avaient parlé des dispositions cérémonielles dans les Cours javanaises : le chef se trouve au centre, entouré de ses quatre principaux ministres. Van Ossenbruggen lui-même avait rencontré, au niveau des villages, la disposition en 4-5 que les Javanais appellent *montja-pat :* un village s'associe avec ses quatre voisins, au nord, au sud, à l'est et à l'ouest, pour le maintien de l'ordre et pour le règlement des conflits inter-villageois (van Ossenbruggen 1918 : 6-7). Dans chaque village le chef est considéré comme le centre et chacun de ses quatre assistants, ou « bras », représente un des points cardinaux. Le chef dispose d'un cinquième des terrains communaux de son village, les autres villageois ont droit

aux quatre cinquièmes qui restent (*ibid.* : 33). Comme van Hien, van Ossenbruggen rencontra une version plus élaborée du *montja-pat*, où le groupe de quatre est entouré d'un autre groupe de quatre plus éloigné du centre. Cela donne une distribution en 8-9, appelée *montja-lima*.

Telles étaient les données dont disposait van Ossenbruggen ; mais qu'en faire ? « Je n'avais jamais compris — écrit-il — pourquoi un village s'associe plus étroitement à ceux qui l'entourent aux quatre points cardinaux, plutôt qu'aux autres qui sont souvent des voisins plus proches » (*ibid.* : 7). Il doit exister un principe rationnel quelque part, car « tout être humain ' pense ', c'est-à-dire essaie d'établir des relations entre tout ce qu'il observe » (*ibid.* : 11). Arrivé à ce point, il se tourne vers le « magistral traité » de Durkheim et Mauss (*ibid.* : 13), qu'il prend pour guide : il tombe d'accord avec les auteurs pour dire que les systèmes classificatoires contemporains, utilisés dans le cérémonial, la divination, la justice villageoise, etc., sont les vestiges d'un système antérieur plus général qui constituait la base de l' « organisation sociale de la tribu ».

Comme nous l'avons dit plus haut, nous ne retracerons pas l'histoire intégrale de cette école de pensée chez les indonésianistes ; nous nous limiterons, pour être bref, à l'aspect strictement territorial de la classification, en nous contentant d'évoquer l'essentiel : la congruence entre l'élément territorial et d'autres aspects de la vie sociale. Nous ne reviendrons que dans les dernières pages à une conception moins restreinte de la classification. Il suffit pour l'instant de noter que les chercheurs hollandais étudiant les cultures indonésiennes découvrent le concept de classification grâce aux publications de van Ossenbruggen (de 1916 et, surtout, de 1918) qui leur proposent l'exemple du mode d'approche de Durkheim et Mauss.

Ainsi, c'est à van Ossenbruggen que se réfèrent, pendant quelque temps, les auteurs du début du XXe siècle. F. D. Holleman, juriste comme van Ossenbruggen, fut frappé de la ressemblance entre le *montja-pat* javanais et un système qu'il rencontra dans l'île est-indonésienne d'Ambon. Le système autochtone de gouvernement de Hitu (moitié nord-ouest de l'île d'Ambon) avait été détruit par les Hollandais en 1643. Mais Holleman a noté, en 1923, que les informateurs étaient unanimes au sujet des traits essentiels de l'ancien système, et faisaient d'ailleurs des efforts constants pour le réinstaurer. Hitu se trouvait au centre, entourée de quatre territoires. Cela pouvait aussi s'exprimer en termes de personnes ; de même que le chef javanais était entouré de ses quatre principaux ministres dans les occasions cérémonielles, à Ambon le Raja de Hitu était « assis » au centre, entouré de ses quatre *mantri* occupant des positions déterminées :

TANAHITUMESSING PAITUBAN

RAJA HITU

NUSTAPY TOTOHATU

Une couleur était attribuée à chacun d'eux : le noir à Tanahitumessing, le jaune à Paituban, le vert à Totohatu et le rouge à Nustapy. Seul le Raja de Hitu, occupant le point central de toute l'association territoriale, avait le droit de porter les quatre couleurs. Sa couronne existait toujours à l'époque où Holleman écrivait, et elle portait effectivement les quatre couleurs (Holleman 1923 : 18).

Ce système de classification ambonais n'est que sommairement décrit dans le chapitre introductif du livre de Holleman, qui traite ensuite du système de la tenure foncière. Mais il fait l'objet principal d'un article de H. L. Jansen, fonctionnaire dans l'administration coloniale. Citant Valentijn qui a noté, dès 1724, que « les Malais parlent de beaucoup de choses comme s'il s'agissait du corps humain », Jansen observe que cela reste vrai de la conception ambonaise de l'espace décrite par Holleman : Raja Hitu est la tête, Tanahhitumessi et Patti Tuban sont les bras, Mustapi et Totohatu les jambes[1] (Jansen 1933 : 449). Ce schéma simple de la tête, des bras et des jambes est parfois développé pour aboutir à un schéma beaucoup plus complexe comprenant des éléments comme les yeux, la bouche, la langue, le foie, les poumons, l'utérus, etc. Les droits territoriaux de chaque groupe généalogique, à l'intérieur de la confédération hitu, reposent sur la position de l'organe auquel ce groupe est associé dans l'anatomie hitu[2].

Quel que soit le degré d'élaboration de ces schémas, ils sont toujours reconnus comme un développement du schéma plus fondamental en 4-5 qui, s'il peut être étendu, peut aussi être réduit à l'essentiel : un ensemble en 2-3. Dans ce cas, la tête représente la totalité, le bras et la jambe droits l'élément masculin, le bras et la jambe gauches l'élément féminin. L'opposition droite/gauche est à son tour le point de départ d'une classification duelle complexe : aux territoires de la droite et de la gauche, et aux « familles » qui les occupent, sont attribués des caractères non seulement géographiques mais cosmologiques, sociaux, hiérarchiques, organiques, etc. (*ibid.* : 455) :

DROITE	GAUCHE
est	ouest
vers la terre	vers la mer
eau *(sic)*	terre[3] *(sic)*

(suite en p. 68)

1. La transcription de ces noms par Jansen est un peu différente de celle d'Holleman.
2. Ce qu'en dit Jansen est à la fois bref et énigmatique, et je n'en connais pas d'étude plus détaillée. Cela est regrettable car les données suggèrent qu'il s'agit là d'un mode de classification allant exceptionnellement loin dans la mise en relation d'un ensemble de groupes humains avec un ensemble de symboles — non pas sous la forme d'une correspondance point par point entre les éléments individuels des deux ensembles, mais d'une correspondance entre les deux groupes comme totalités (*cf.* LÉVI-STRAUSS 1962 : 27-28, 128). Les symboles (les organes du corps humain) sont dépourvus de signification en eux-mêmes mais acquièrent une signification en tant que parties du corps, c'est-à-dire de l'organisme envisagé comme une totalité.
3. *Land* (N. d. T.).

DROITE	GAUCHE
ciel	terre[1]
noir	blanc
haut	bas
supérieur	inférieur
frère aîné	frère cadet
masculin	féminin
placenta	enfant
noyau	coquille ou peau

Enfin, Hitu tout entière (la péninsule nord-ouest) est opposée à Timu (la plus au sud-est des deux péninsules qui, ensemble, forment l'île d'Ambon).

Pour terminer ce résumé, il faut ajouter une dernière remarque. Jansen montre bien jusqu'où sont allés ses informateurs les plus portés à la spéculation, en incluant un nombre croissant d'éléments dans leur réseau classificatoire — les pratiques rituelles islamiques, par exemple, étant conçues comme des actualisations du schéma en 4-5 (*ibid.* : 447) ; en revanche il n'est pas tout à fait conséquent dans sa tentative pour comprendre leur logique. Il note bien l'explication indigène du passage de la distribution en 4-5 à une distribution comportant neuf éléments : un être en cinq parties, seul, est stérile et a besoin d'une contrepartie pour être productif (*ibid.* : 447) ; mais il n'élucide pas l'opposition binaire qui comporte aussi, comme on peut le voir, des aspects énigmatiques.

Mais un groupe de linguistes ayant une formation anthropologique allait bientôt entreprendre des recherches et tenter d'expliciter les systèmes globaux progressivement mis en évidence par les études antérieures. Avant d'en venir à leurs travaux, notons que le fait que ces informations sur les systèmes de classification indonésiens aient été recueillies par des hommes de professions diverses et non formés en anthropologie accroît dans une certaine mesure leur valeur ethnographique. Contrairement à une opinion parfois émise (Hildred Geertz 1965 : 294), elles sont le fruit de ce qu'on pourrait presque appeler une observation « naïve », et ne découlent pas des présupposés d'un groupe ou d'une « école » d'anthropologues.

Les études anthropologiques auxquelles nous venons de faire allusion reçurent leur principale impulsion de W. H. Rassers (né en 1877) et J. P. B. de Josselin de Jong (1886-1964). Rassers étudia les langues indonésiennes ; toute sa carrière se déroula ensuite au Musée national d'Ethnologie, à Leyde. J. P. B. de Josselin de Jong est venu à l'anthropologie par des études de linguistique générale et germanique ; il fut en contact étroit avec Rassers et avec ses travaux, pendant

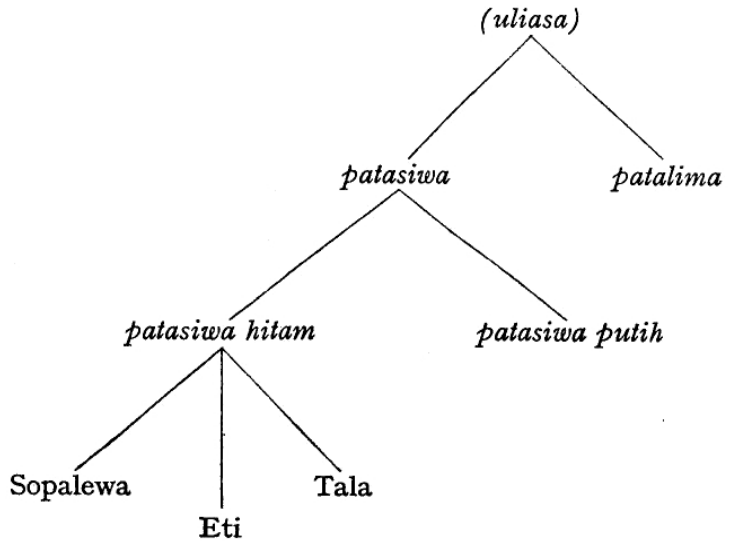
1. *Earth* (N. d. T.).

sa carrière de professeur d'anthropologie culturelle à l'Université de Leyde. Parmi ses élèves, nous avons déjà mentionné Held ; nous parlerons bientôt des travaux de deux autres d'entre eux : J. Ph. Duyvendak et F. A. E. van Wouden.

Les travaux de Rassers sont assez connus sur le plan international grâce à la publication en langue anglaise de son recueil d'essais : *Panji, the Culture Hero* (1959). Leur but est de montrer comment le système de classification javanais, reposant sur des oppositions binaires (un peu comme le système ambonais), s'actualise dans les mythes et les légendes, dans le théâtre d'ombres, et dans les éléments de la culture matérielle : le plan de la maison javanaise, la forme du poignard cérémoniel (le *kris*), etc. Ces essais ne concernent pas directement notre sujet, à savoir les classifications territoriales, si ce n'est en tant qu'application très cohérente, pour ne pas dire rigide, de l'idée que l'organisation sociale javanaise d'autrefois était régie par le même dualisme. Nous avons évoqué cette hypothèse plus haut, à propos de van Ossenbruggen. Ici, nous noterons seulement que dans sa première publication, *De Pandji-Roman* (qui ne figure pas dans le recueil de ses études), Rassers avance déjà cette théorie, citant van Ossenbruggen et l'essai de Durkheim et Mauss comme ses sources d'inspiration : « les sociologues français ont démontré d'une façon convaincante que plusieurs peuples primitifs [...] à un stade particulier de leur développement, ont pris l'organisation sociale de la tribu pour base de leurs systèmes de classification » (Rassers 1922 : 215).

L'étude de J. Ph. Duyvendak de 1926 *(Het Kakean-genootschap van Seran)* concerne l'île de Seran, à quinze kilomètres seulement d'Ambon, mais beaucoup plus grande. Dans ce travail assez ancien (c'est une thèse universitaire, écrite avant que l'auteur n'ait effectué de recherches sur le terrain) nous voyons un jeune anthropologue aux prises avec son sujet, essayant d'appliquer un traitement sophistiqué à un matériel ingrat. La situation qu'il devait analyser était la suivante :

En examinant le cas d'Ambon, nous avons rencontré la confédération de Hitu ; le mot indigène pour désigner une telle confédération est *uli*. *Uli*, *ur* et *pata* désignent des confédérations semblables, à Seran et dans d'autres îles est-indonésiennes. A Seran une distinction fondamentale départage la Confédération de Neuf et la Confédération de Cinq *(patasiwa* et *patalima*, ou *ursiwa* et *urlima)*. Il existe des indications obscures de la reconnaissance d'un troisième groupe, médiateur, appelé *uliasa*, ou « Confédération Un » (Duyvendak 1926 : 137). La Confédération de Neuf est divisée en Noirs et en Blancs *(hitam* et *putih)*. La partie ouest de Seran, qui relève de *patasiwa hitam*, est encore divisée en trois territoires : l'un d'eux est sur les bords de la rivière Sopalewa, qui coule du sud au nord, un autre est situé le long de la rivière Tala, coulant vers le sud, le troisième borde l'Eti qui se dirige vers l'ouest :



Au cours des réunions cérémonielles, les chefs de Sopalewa et de Tala sont assis sur des troncs d'arbres, posés parallèlement sur le sol ; le tronc le plus au nord est celui de Sopalewa, le tronc le plus au sud celui de Tala ; les conseillers d'Eti, eux, n'ont pas de siège déterminé.

Duyvendak note que cette position vague et indéterminée d'Eti correspond à celle d'une autre figure, intermédiaire et médiatrice à un niveau plus élevé ; il s'agit d'*uliasa*. Alors que les ancêtres des Confédérations *patasiwa* et *patalima* ont encore des descendants aujourd'hui, la position de l'ancêtre *uliasa* est ambiguë — si ambiguë que le Seranais moderne ne sait trop que penser de cet ancêtre. Une légende récente dit simplement qu'il a existé, puis qu'il a émigré (*ibid.* : 138). Pour revenir à Eti, son opposition au couple Sopalewa-Tala, dont les termes sont eux-mêmes en opposition réciproque, s'exprime aussi dans divers autres détails ; par exemple, les chefs de ces deux derniers territoires ont chacun une veste à quatre manches, tandis que le chef d'Eti a une veste à trois manches.

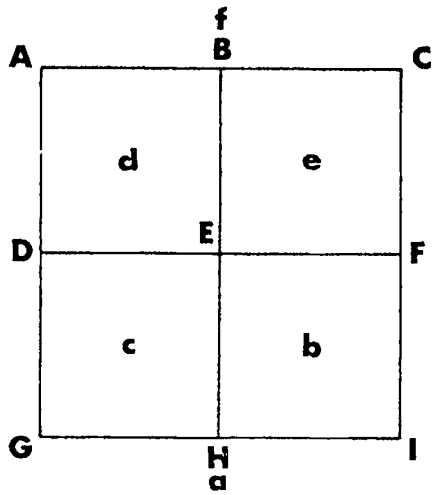
Pour Duyvendak, comme pour tant d'autres chercheurs étudiant la culture indonésienne, l'article de Durkheim et Mauss sur la classification fut une incitation à essayer de découvrir la portée de cette structure binaire (*ibid.* : 122). Afin de répondre à cette question, il considéra d'abord les systèmes matrimoniaux et d'alliance. Il en résulta une des premières analyses, dans le domaine indonésien, de ce que Lévi-Strauss allait appeler l'échange généralisé et que Duyvendak lui-même appela « mariage limité de cousins croisés »[1]. D'après lui, cette forme de mariage concorde avec un système dualiste de deux façons. D'abord, parce qu'un système d'échange généralisé est compatible avec des moitiés exogames

1. Il est « limité » en ce sens qu'il implique l'obligation pour au moins l'aîné d'un groupe de frères d'épouser la fille du frère de sa mère, à l'exclusion de son autre cousine croisée, fille de la sœur du père.

(*ibid.* : 127), ensuite parce qu'à Seran — de même qu'aux îles Kei, plus au sud — il implique une distinction entre groupe donneur de femmes et groupe preneur (appelés, respectivement, *tauli* et *malameit* à Seran), les donneurs étant considérés comme supérieurs aux preneurs (*ibid.* : 127-128).

L'étape suivante était de déterminer combien de « groupes » (*fam*, groupes de filiation patrilinéaires) participaient à ce système d'alliance en tant que « classes matrimoniales » (*ibid.* : 129). Cette question n'est pas essentielle pour comprendre le système d'alliance asymétrique, qui peut fonctionner avec n'importe quel nombre de groupes participants (*ibid.* : 127), mais elle *est* intéressante pour une étude de la classification : le nombre des groupes pourrait, en effet, se révéler significatif dans le contexte de la numérologie seranaise. Malheureusement, les données sur Seran dont disposait Duyvendak étaient incomplètes sur ce point ; il eut donc recours à des témoignages indirects, provenant encore de Kei. Cela le ramène (et nous avec lui) des systèmes d'alliance à « la manière dont une société s'inscrit sur le sol ».

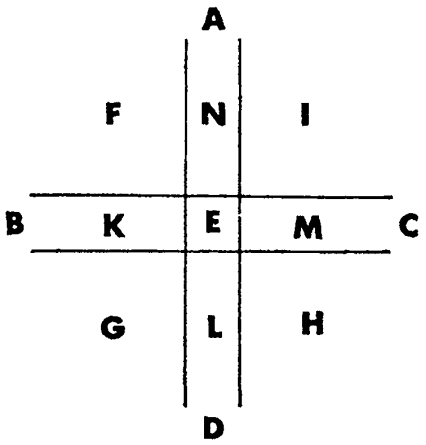
A Kei, donc, on a pu décrire deux jeux très appréciés, pratiqués par les jeunes gens, le *entái ái* et le *entái dakdak*. Pour le premier jeu, un carré ou « camp » est tracé sur le sol et divisé en quatre carrés plus petits :



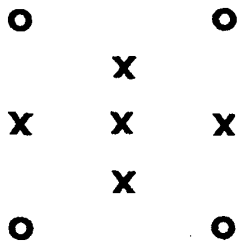
Chaque ligne ABC, DEF, GHI, BE et EH est gardée par un joueur. Les hommes de l'équipe opposée, qui sont aussi au nombre de cinq, doivent l'un après l'autre traverser le carré en courant, suivant le chemin a-b-c-d-e-f. Quand l'un d'eux essaie de traverser une des lignes (GHI, etc.) le « gardien » de celle-ci peut le capturer. Un « coureur » qui est pris change de place avec le « gardien » qui l'a attrapé, et le jeu continue ainsi. Voici le commentaire de Duyvendak : « Bien qu'il ne soit pas possible de convertir entièrement les règles du jeu en une activité sociale, nous pouvons penser que ces carrés et ces lignes de séparation dépeignent les groupes tribaux, qui sont, apparemment, au nombre de quatre. » La ligne BEH —

la seule à avoir deux gardiens — représente la division en moitiés, et chaque moitié est elle-même bipartite ; d'après Duyvendak il existe aussi d'autres faits témoignant d'une division en quatre groupes à Kei.

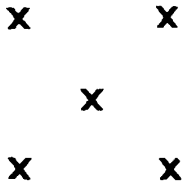
Le *entái dakdak* ressemble beaucoup au premier jeu, mais ici le « camp » est divisé en neuf secteurs par quatre bâtons entrecroisés au sol de la façon suivante :



Les quatre joueurs d'une équipe, aux points A, B, C, D, tiennent chacun les deux bâtons qui y aboutissent. Les joueurs de l'autre sont placés dans les carrés F, G, H et I. Le jeu consiste pour les joueurs A, B, C, D à claquer de façon rythmée leurs bâtons l'un contre l'autre, et pour les danseurs F, G, H, I à sauter d'un secteur à l'autre du « camp » (de F en K en passant par E, de G en L en passant par E, etc.), sans se prendre les pieds dans les bâtons. La démonstration est maintenant presque complète. Le schéma de l'*entái dakdak* et l'importance donnée au point central E pendant la danse rappellent la division en 8-9 rencontrée à Java par van Ossenbruggen (et, ajoutons-le, par van Hien) :

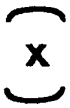


Le *entái ái* nous rappelle celle, plus fondamentale, du *montja-pat :*



à cela près qu'à Java le cinquième point, central, représente la totalité du groupe, ce qu'on ne retrouve pas à Kei ; il se pourrait que les limites du grand carré, A G I C (*cf. supra*, p. 71), remplissent cette fonction, et désignent la totalité du « camp ».

Compte tenu de cette « représentation spatiale » d'une division en 4-5, et d'une autre en 8-9, et étant donné que les habitants de Kei reconnaissent une Confédération de Cinq et une Confédération de Neuf — *urlima* et *ursiwa* —, Duyvendak pense pouvoir interpréter leurs analogues seranais, *patalima* et *patasiwa*, comme étant aussi des systèmes *montja-pat*, quelque chose comme des associations de groupes, liées par un système d'alliance. Enfin, Duyvendak note qu'avant lui on n'avait jamais compris pourquoi, à Seran, les deux moitiés de la Confédération *patasiwa* — la blanche et la noire — occupent des territoires très éloignés l'un de l'autre, séparés par la région *patalima*. Il suggère de l'expliquer par le modèle concentrique, désormais familier, des arrangements *montja-pat* et *montja-lima*, les deux moitiés de la Confédération de Neuf entourant la Confédération centrale de Cinq (*ibid. :* 135) :



Dans cette étude du système seranais, nous voyons l'auteur, s'attachant à ces remarquables Confédérations et donc aux classifications territoriales, s'aviser qu'elles sont peut-être liées au système d'alliance. Il réussit, non sans difficultés, à découvrir les traits essentiels de ce système.

Ce problème, important, mais non primordial pour Duyvendak, allait bientôt devenir la principale préoccupation de van Wouden, dont l'analyse comparative des systèmes est-indonésiens de filiation et d'alliance (van Wouden 1935) est récemment devenue accessible grâce à la traduction anglaise de 1968. Elle a servi de guide à de nombreuses études ultérieures des systèmes de parenté indonésiens (par exemple, Schulte Nordholt 1971 : 6-7). Malgré son importance « marquante et durable » (Needham 1968 : XIII), ce travail ne nous concerne pas ici. Si van Wouden, se référant à l'article de Durkheim et Mauss sur la classification, rappelle bien, lui aussi, qu'une division *sociale* en deux ou quatre « grandes classes » peut servir de base à un ordre cosmique très général (1935 : 173 ; ou 1968 : 163), il ne poursuit pas lui-même sa recherche dans cette direction.

Pour terminer notre examen des classifications territoriales, revenons à notre point de départ : Java, cette fois à l'époque pré-islamique. Grâce à un texte géographique javanais de 1365, le *Nágarakrtágama*, et à l'étude la plus récente et la plus exhaustive de ce texte due à Th. Pigeaud (1962), nous sommes assez bien informés sur divers aspects de la vie sociale au royaume de Majapahit au XIVe siècle — du moins telle que l'a vue l'auteur du *Nágarakrtágama*. « L'ordre et la classification marquent ce poème » (Pigeaud 1962 : 3) et, pour la classification, la notion de dualité cosmique « était l'idée majeure de la pensée sociale et religieuse java-

naise » (*ibid.* : 122). Plus précisément, la notion fondamentale semble avoir été celle de deux moitiés en opposition avec, au centre, un troisième élément, médiateur ou unificateur.

On rencontre cette notion dans beaucoup de domaines ; la trinité de Vishnu, de Shiva et de Bouddha, par exemple, est ordonnée par l'association de Vishnu avec le sud et le monde d'en bas, de Bouddha avec le nord et le ciel — Shiva, au centre, étant représenté comme le « pilier cosmique » (*ibid.* : 15). Le royaume de Java lui-même présente aussi cette structure. L'histoire (ou, plutôt, le « drame historique mythique ») de Java est vue comme une « perpétuelle division et réunification du royaume » ; la tâche de tous les grands rois était de réunir les territoires de Janggala et de Kediri, situés respectivement sur le cours inférieur et le cours supérieur de la rivière Brantas (*ibid.* : 122). Plusieurs chants du poème décrivent une grande cérémonie religieuse s'étant déroulée quelques années auparavant, à l'endroit où, d'après le mythe, la dernière grande partition du royaume avait été neutralisée (*ibid.* : 202).

L'idée de bipartition et d'union — que nous pourrions appeler « modèle en 2-3 » — semble avoir été appliquée au royaume dans sa totalité. A l'intérieur du royaume le modèle, désormais familier, « en 4-5 » était appliqué à la classification territoriale, ainsi qu'à l'ordonnancement des classes sociales et économiques (*ibid.* : 260), au classement des offrandes aux divinités (*ibid.* : 276), etc. Il existe des indications montrant que certaines de ces divisions quadripartites étaient conçues comme des bipartitions doubles (*ibid.* : 187). D'autres données sont disponibles ; nous nous limiterons une fois de plus à celles qui concernent les classifications spatiales.

Une vingtaine de chants du *Nágarakrtágama* sont consacrés à la description des Progressions royales, visites cérémonielles du souverain aux différents districts de son royaume. Chacune des quatre Progressions faites entre 1353 et 1359 intéresse un des districts ayant pour chef titulaire ou vice-reine une princesse de sang royal :

1) à l'est, Wirabhumi, gouverné par la fille de la sœur du roi ;
2) au sud (probablement), Kabalan, sous sa fille ;
3) au nord, Lasem, sous la fille de la sœur de sa mère ;
4) à l'ouest, Pajang, sous sa sœur.

Le rangement de ces districts selon les quatre points cardinaux correspond à une classification solaire :

— l'est = l'origine, le commencement, la jeunesse (et la princesse la plus jeune de la génération descendante) ;
— le sud (?) = le méridien, l'adolescence (et la princesse la plus âgée de la génération descendante) ;

— l'ouest = le soir et les années du déclin (et la princesse de la génération du roi) ;
— le nord = le crépuscule de la vie (et la princesse de la génération ascendante).

Chaque princesse, et son district, avait ses propres emblèmes et couleurs héraldiques qui étaient respectivement : le blanc, le rouge, l'or, et le « sombre » ou le noir. Seul le roi, dans la position cinquième, ou centrale, avait des emblèmes multicolores : rouge et blanc, et noir et blanc (Pigeaud 1962 : 47-58).

Tout cela suggère déjà l'agencement *montja-pat* de Java au XXe siècle ; Pigeaud s'y réfère d'ailleurs explicitement ainsi qu'à l'étude de van Ossenbruggen (Pigeaud 1962 : 58). La ressemblance est encore plus forte si l'on considère ce qui suit.

La division du royaume Majapahit en quatre parties principales ne suit pas la rose des vents dans le sens des aiguilles d'une montre, ni dans le sens inverse ; elle doit être « lue » suivant un modèle en croix : sud-nord et est-ouest. Cela concorde avec les pratiques javanaises modernes. C'est aussi une des raisons (mentionnées ci-dessus) pour lesquelles la division en quatre peut être considérée comme une double bipartition.

Notons simplement au passage que, si le système javanais moderne en 4-5 peut être transformé en un système en 8-9, la tendance, au temps de Majapahit, était de lui substituer une organisation tri-dimensionnelle : le zénith et le nadir étaient ajoutés au centre, transformant 4-5 en 4-5-7, plutôt qu'en 4-5-9 (*ibid.*, 1962 : 186-187, 276).

Le modèle plus simple en 4-5 est, cependant, fréquent aussi dans le *Nágarakrtágama*[1]. Prenons, par exemple, un banquet cérémoniel servi dans quatre « salles », arrangées ainsi :

4 **2**

1

5 **3**

1 était la salle du roi, 2 celle de la famille royale, 3 celle des courtisans, 4 celle de la noblesse terrienne et 5 celle des « représentants des communautés rurales » (*ibid.* : 308).

1. Le problème de la distinction entre les groupes de phénomènes structurés selon un modèle à deux dimensions et ceux structurés selon un modèle à trois dimensions reste à résoudre. En première approximation, le modèle bi-dimensionnel serait terrestre et le modèle tri-dimensionnel serait cosmique ; il intervient en effet dans des passages se référant à des sacrifices (PIGEAUD 1962 : 186, 276).

Avant de quitter Majapahit, il est peut-être bon de noter qu'on ne peut attribuer tous ces arrangements à un simple penchant pour l'ordre chez l'auteur du *Nágarakrtágama*. Son poème reflète les catégories de pensée javanaises à son époque, comme le montrent plusieurs chartes de ce temps (publiées par Pigeaud en annexe de son étude du *Nágarakrtágama*), qui apportent un témoignage indépendant sur l'importance des classifications. Par exemple, une charte fut publiée en 1379 pour confirmer la restitution de quelques biens terriens à leurs propriétaires d'origine. Elle concerne quatre parties, le prince auteur de la charte étant cinquième, et des hommes de neuf districts ruraux y figurant comme témoins (*ibid.* : 434, 438-439).

Il est temps de conclure cette revue de quelques travaux traitant, intégralement ou en partie, de la classification territoriale en Indonésie et s'inspirant de « La Classification » de Durkheim et Mauss, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de van Ossenbruggen[1].

Je me rends compte, avec regret, que cette revue ne rend pas suffisamment justice aux travaux examinés. Isoler la classification territoriale des autres formes de classification est contraire à la visée fondamentale de la plupart des auteurs, qui s'interrogent sur le degré de généralité du modèle classificatoire. Par exemple, englobe-t-il le domaine de la parenté et des échanges matrimoniaux en même temps que l'organisation territoriale et politique ? J'espère pouvoir me racheter dans les pages qui vont suivre, où nous passerons du compte rendu à la discussion. Nous verrons qu'une part importante des critiques adressées aux travaux examinés ici porte sur un point précis : on a reproché aux indonésianistes hollandais d'avoir trop volontiers inféré une classification sociale à partir d'un système classificatoire découvert, par exemple, dans l'architecture de la maison, dans la structure des productions théâtrales ou dans l'organisation territoriale.

Dans son introduction à la nouvelle édition du recueil des œuvres de Mauss, Victor Karady décrit succinctement l'idée générale de l'article sur la classification : « ... la manière de classer les choses et de représenter le macrocosme relève de l'organisation de la société, la seconde servant de modèle à la première... » (Karady 1968 : XXXIII). Pour nous, il est important de noter que les critiques adressées à Mauss, *tout comme* aux indonésianistes hollandais influencés par lui, portent précisément sur ce point.

Une des deux critiques fondamentales de Needham à l'article sur les formes

1. La raison pour laquelle je ne fais aucune allusion à ce qu'on peut sans doute considérer comme le point culminant de ces études — le récent livre de H. G. SCHULTE NORDHOLT sur les Atoni de Timor (1971) — est que j'ai préféré attirer l'attention du lecteur sur des travaux d'accès probablement moins facile : ceux qui sont écrits en hollandais, et ceux qui, sans être essentiellement anthropologiques, ont cependant un grand intérêt pour les anthropologues. Le dernier chapitre du livre de Schulte Nordholt replace les données sur Timor dans le cadre de l'ensemble de la « province culturelle » indonésienne.

primitives de classification est qu' « aucune nécessité logique n'oblige à postuler une relation causale entre la société et les classifications symboliques ; en l'absence d'indications concrètes dans ce sens, rien ne justifie la recherche d'une telle relation » (Needham 1963 : XXIV). Le même auteur dit, à juste titre, dans une critique de la traduction anglaise du recueil d'essais de Rassers : « Rassers pense que le ' seul ' modèle possible d'un symbolisme dualiste est une organisation sociale duelle [...] mais une telle organisation n'existe pas à Java, et on ne peut pas démontrer qu'elle ait jamais existé ; il faut donc reconstruire une société proto-javanaise dans un lointain passé... » (Needham 1962 : 175). De la même façon, A. H. Johns (1964 : 91) critique le recours de Rassers à « une hypothétique *Ur*-société ». Ajoutons, puisqu'il a été peu question de Rassers dans le présent article, que Duyvendak illustre aussi cette tendance : « L'importance de ce type d'organisation tribale est si fondamentale pour l'homme primitif qu'il ne faut pas s'étonner d'en trouver des réminiscences dans [ses] jeux » (Duyvendak 1926 : 130).

Il est, je crois, à peine nécessaire de souligner que la critique contemporaine de ces travaux anciens (Duyvendak a écrit son livre sur Seran en 1926 ; les travaux de Rassers vont de 1922 à 1940[1]) est justifiée. Mais il peut être utile d'examiner d'un peu plus près ce qu'elle leur enlève ou, en d'autres termes, ce qui subsiste malgré tout de valable dans les travaux dont nous avons parlé. La critique porte, en réalité, sur deux points : *a)* le système de classification est expliqué par référence à une forme d'organisation sociale présumée, mais non démontrée, censée avoir existé dans un passé indéterminé ; *b)* même s'il était démontré qu'un tel système social a vraiment existé, ce serait une erreur de le considérer comme la cause du système de classification observé. Prenons ces deux points l'un après l'autre.

Pour ce qui est du premier, la récente étude de Pigeaud apporte des éclaircissements. Elle montre, tout d'abord, que même un royaume apparemment sophistiqué comme celui de Java au XIVe siècle est, à certains égards, étonnamment proche d'une société « primitive » ou « tribale », du type de celle dont Rassers et d'autres ont présumé l'existence.

Un manuel de bonnes manières à l'usage des personnages officiels de la Cour traite, entre autres choses, du protocole relatif à la chasse aux têtes (Pigeaud 1962 : 358-359).

Dans le *Nágarakrtágama*, on trouve des passages qui semblent montrer une relation entre le royaume de Majapahit (lui-même moins « civilisé » qu'on pourrait le croire) et une forme plus ancienne de société javanaise. Lors d'un épisode du grand festival annuel à la Cour, qui avait lieu aux mois de février, mars et avril, deux porte-parole des roturiers prononçaient une adresse exprimant au roi le loyalisme de ceux-ci. Pourquoi deux ? D'après l'auteur du *Nágarakrtágama*, un

1. Les rééditions anglaises de ses essais datent de 1925, 1926, 1931 et 1940.

des porte-parole avait oublié son rôle, et l'autre dut venir à son secours. Pigeaud considère — à juste titre, selon moi — que l'explication est très invraisemblable, et interprète le passage en fonction de la bipartition de l'ensemble du groupe roturier (on trouve d'autres faits qui en témoignent, *cf.* par exemple p. 174) ; mais « cette étrange double cérémonie paraissait déjà insolite aux courtisans Onjapahit du XIVe siècle », d'où leur explication assez méprisante. Or, il est remarquable que « la même coutume est expliquée de la même façon dans les Cours modernes du centre de Java... » (*ibid.* : 323-324).

L'idée que je défends, à ce point de la discussion, est celle-ci : van Ossenbruggen, Rassers et d'autres semblent sans doute passer avec trop de légèreté du Java du XXe siècle à un passé obscur et indéterminé ; mais les progrès, que nous devons à Pigeaud, dans la connaissance et la compréhension de Java au XIVe siècle, rendent ce saut déjà moins risqué qu'il ne l'était il y a seulement quelques années. Entre Java aujourd'hui et un passé plus lointain, Java au temps de Majapahit sert d'étape. Le *Nágarakrtágama*, en particulier, si imprégné de systèmes classificatoires — sociaux, territoriaux et autres —, rend plus solide l'hypothèse des anciens auteurs, pour qui le système moderne de classification (tel qu'on le retrouve dans le plan de la maison, la forme du *kris*, etc.) avait, autrefois, un champ d'application plus vaste et s'étendait aux aspects sociaux et politiques de la culture javanaise.

Bien entendu, cela ne signifie pas que Java ait connu des moitiés ou des classes matrimoniales au sens australien, comme le suggèrent van Ossenbruggen (1918 : 17-27) et Rassers (1922 : 218), réagissant avec trop d'enthousiasme aux résultats, nouveaux à l'époque, des études sur les aborigènes australiens et aux intuitions originales de Durkheim et Mauss. Il va sans dire (du moins devrait-il en aller ainsi) que les auteurs hollandais plus récents qui étudient les systèmes de classification indonésiens n'essaient pas aussi audacieusement de reconstruire une ancienne société indonésienne en parfaite correspondance formelle avec les sociétés australienne, zuni ou sioux. Sans doute Pigeaud, par exemple, infère-t-il parfois de ses données sur le XIVe siècle que les dualismes de Majapahit sont le développement tardif d'un système plus ancien de moitiés (*ibid.* : 202), ou même que les quatre familles de Majapahit étaient peut-être à l'origine quatre clans en relation d'échange matrimonial (*ibid.* : 421), mais il ajoute immédiatement que « le matériel permettant de fonder une hypothèse solide sur la structure de la société indigène tribale de Java est très peu abondant »[1]. Je pense, quant à moi, que même

1. Un autre auteur hollandais d'après-guerre décrit et délimite sa propre démarche de la façon suivante : « ... la reconstruction historique d'un système social plus intégré que le système contemporain. Ce n'est pas ce que Radcliffe-Brown a appelé une 'pseudo-histoire', car nous reconnaissons clairement que les faits réels n'ont peut-être à aucun moment correspondu totalement à notre reconstruction. On peut comparer celle-ci à un mot marqué d'un astérisque dans un ouvrage de linguistique : il représente la forme la plus acceptable construite

si ce matériel faisait totalement défaut, celui, récemment rendu accessible, qui concerne les principes structuraux de la société majapahit (avec ici et là quelques allusions à des formes antérieures) est déjà très utile pour mieux comprendre les systèmes de classification, en Indonésie et ailleurs.

De la même façon, je suis convaincu que Johns (1964 : 91), qualifiant la démarche de Rassers de « dangereuse », laisse partir le bébé — l'intuition de l'importance et de la portée des classifications — avec l'eau du bain — les tentatives trop ambitieuses de reconstruction historique et d'explication causale. Cela nous amène au deuxième point de la critique.

L'idée que tous les systèmes de classification ont leur *origine* dans un modèle d'organisation sociale, du type filiation et alliance, est à rejeter ; il ne peut guère y avoir deux opinions à ce sujet. Mais, là encore, il n'est pas trop difficile de séparer le bon grain de l'ivraie. Needham (1963 : XXVI) l'a fait pour « La Classification ». Il rejette le raisonnement de Durkheim et Mauss en termes de cause et d'effet, qu'on le prenne dans une direction ou dans l'autre : « ... tout ce qu'il nous est permis de dire est ceci : quelle que soit la façon dont nous distinguons les conceptions sociales en question (en différenciant, par exemple, ' l'ordre social ' et ' l'ordre symbolique '...) elles révèlent certains principes d'organisation communs, aucune sphère n'étant par ailleurs la cause ou le modèle d'une autre. » La valeur des études sur l'Indonésie examinées ici, comme des travaux de Durkheim et Mauss, repose sur la mise en évidence de « certains principes d'organisation communs ». J'espère que mon compte rendu a été convaincant sur ce point, bien qu'assez strictement limité à la « sphère » territoriale.

Nous venons de voir à quel point la critique de l'essai de Durkheim et Mauss ressemble à celles qui peuvent être, et qui ont été, adressées à divers travaux de l' « école » indonésianiste hollandaise. Pour conclure, nous considérerons un peu plus en détail ce parallèle. Cela nous permettra de rectifier quelques impressions fausses que les pages précédentes ont pu créer.

La première de ces impressions fausses vient de ce que nous avons parlé uniquement de l'influence française sur l'anthropologie hollandaise telle qu'elle apparaît dans les publications. En réalité, l'influence de Mauss (et du groupe de *L'Année sociologique* en général) a été plus apparente et plus profonde dans l'enseignement oral, particulièrement celui de J. P. B. de Josselin de Jong. Un grand nombre d'indonésianistes des années trente aux années cinquante étant ses élèves ou ses collègues, et les recherches indonésiennes étant à cette époque presque exclusivement hollandaises, ils n'ont pas jugé nécessaire de formuler explicitement dans leurs travaux leurs références théoriques et leurs présupposés de base.

à partir des données disponibles, et celle qui est la plus apte à expliquer les faits contemporains, mais il est purement théorique et n'a jamais été observé dans la vie réelle » (P. E. DE JOSSELIN DE JONG 1951 : 5-6).

Ainsi l'influence de Mauss se manifeste-t-elle, par exemple, dans une antipathie pour l'idée de « primitivité » (sauf dans le domaine des techniques), et même dans un détail comme la préférence donnée au terme « archaïque » sur le terme « primitif » (Karady 1968 : XLV). Plus fondamentale est une similitude de base dans la façon de concevoir l'objet matériel de l'ethnologie.

Si l'impulsion donnée par l'article commun de Mauss et de Durkheim est très évidente dans les *publications* dont nous avons parlé, c'est Mauss, plutôt que Durkheim, qui fut souvent suivi quand les points de vue des deux auteurs divergeaient. Comme Mauss, et contrairement à Durkheim, les chercheurs hollandais se sont limités à l'étude de cultures non occidentales[1], non qu'ils aient cru à une distinction essentielle entre les sociétés « primitives » et « modernes » (nous avons vu que c'est tout le contraire), mais à cause de leur formation spécialisée au travail dans une région bien définie en dehors de l'Europe[2], ce qui limita la portée de leurs travaux comparatifs.

Après le reflux, au début des années trente, de la vague d'enthousiasme pour l'application directe des modèles australiens à l'Indonésie[3], on admit que celle-ci constituait « un champ de recherche ethnologique » (J. P. B. de Josselin de Jong 1935) : un secteur auquel il était préférable de borner le travail comparatif.

Cette tendance à limiter ses ambitions est compensée, chez les anthropologues hollandais comme chez Marcel Mauss, par une tendance tout aussi forte à adopter un point de vue très vaste, holistique, sur la société ou le phénomène étudié. Nous trouvons, là encore, un net contraste entre l'influence prédominante de « La Classification » sur les publications, et l'influence implicite mais plus fondamentale de Mauss seul sur l'enseignement et les discussions personnelles dans le groupe hollandais ; je fais ici allusion à Mauss en tant qu'auteur de l'*Essai sur le don* (1923-1924). Sa façon d'aborder le « fait social total », qu'il résume en disant des phénomènes qu'il étudie qu'ils sont « à la fois juridiques, économiques, religieux... » (Mauss 1950 : 274), y rencontra un accord sans réserve. Quand Lowie (1937 : 216) reformule ainsi la même idée : « les faits ' économiques ' ont des aspects sociaux, religieux, esthétiques », il emploie précisément le terme *aspect* qui était, et reste, utilisé en Hollande pour exprimer l'idée qu'une culture n'a pas de *secteurs* économique, social, etc., mais qu'un anthropologue peut l'étudier sous son *aspect* économique, religieux, etc. Puisse cette remarque servir aussi à rectifier toute impression fausse que j'aurais pu donner plus haut dans cet article, en choi-

1. Des vingt et une thèses de Ph.D. dirigées par J. P. B. de Josselin de Jong, dix portaient sur l'Indonésie, cinq sur la Nouvelle-Guinée occidentale, deux sur l'Afrique et deux sur Surinam, une sur l'Inde et une sur les Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique.

2. Des vingt et un élèves de de Jong (voir la note précédente), dix-sept ont travaillé sur le terrain dans une ou plusieurs régions du monde non occidental ; dix d'entre eux ont passé au moins une partie de leur carrière en Asie du Sud-Est.

3. Au sens linguistique du terme : région où sont parlées les langues indonésiennes.

sissant arbitrairement d'examiner de plus près l'aspect territorial des systèmes de classification indonésiens.

Adopter ce point de vue global ne signifie pas, pour l'anthropologue, se donner pour objet d'étude la totalité d'une culture sous tous ses aspects ; ce serait là tenter l'impossible (Poirier 1968 : 534). Mais avoir un tel point de vue signifie qu'on considère une culture comme un système de relations. On peut ainsi étudier le plan de la maison javanaise en relation avec l'organisation sociale (Rassers 1959 : 347), ou la société des hommes à Seran en relation avec les divisions territoriales de l'île (Duyvendak 1926), etc.

Si l'essai de Mauss montre comment étudier un phénomène en tant que « fait social total », il démontre aussi qu'on peut étudier les transactions comme des « prestations totales ». Van Ossenbruggen (1935) et Vergouwen (1933, 1964) ont mis en évidence la relation entre l'échange généralisé des femmes et le contre-échange de biens masculins et féminins (désignés respectivement comme « vêtements » et comme « couteaux ») chez les Toba-Batak du nord de Sumatra ; Onvlee (1949) a fait de même pour l'île est-indonésienne de Sumba, où l'échange matrimonial est étroitement lié à des prestations de services pour l'irrigation des rizières.

Mais ses collègues hollandais n'ont pas suivi Mauss dans ses efforts pour fonder une « anthropologie » au sens strict du terme : une étude de l' « homme total », « rendant simultanément compte des aspects physique, physiologique, psychique et sociologique de toutes les conduites » (Lévi-Strauss 1950 : XXV ; *cf.* Bender 1965 : 145). La biologie humaine et la psychologie furent systématiquement évitées ou, pour mieux dire, ignorées.

Une particularité des chercheurs dont il est question ici est, en effet, leur peu d'intérêt pour les questions de méthode. En ce qui concerne la portée et le champ de leurs investigations, on constate bien une manière holistique d'aborder les phénomènes, mais à l'intérieur de limites thématiques qui ne sont pas clairement définies. Ces chercheurs s'aventurent assez souvent sur le terrain de la comparaison (par exemple, van Wouden 1935 ; P. E. de Josselin de Jong 1965 ; Schulte Nordholt 1971). Toutefois, si cette comparaison est menée à l'intérieur d'une région sommairement définie, on se demande rarement, sinon jamais (après la « période australienne » des années 1920), si les résultats concernant le « champ d'études » indonésien pourraient avoir une valeur universelle, plutôt que simplement générale. Cela peut probablement s'expliquer par le fait qu'il ne s'agissait pas d'anthropologues ayant un intérêt particulier pour l'Indonésie, mais d'indonésianistes de formation et de profession — c'est-à-dire de spécialistes d'une *région*, qu'ils étudièrent du point de vue linguistique, ethnologique, historique, ou en tant qu'administrateurs, juristes, missionnaires. Cette formation n'a pas non plus été sans conséquences sur leur façon de traiter d'autres questions d'intérêt théorique.

Bien que peu attirés par la psychologie, les chercheurs hollandais, tout comme

Mauss, ont porté un intérêt passionné à l'étude des sociétés à la fois comme « choses » et comme « représentations » — le présent résumé aura au moins servi à le montrer. Ils se sont intéressés aux « représentations » en tant que systèmes logiques ; à ce propos, il est frappant de voir un anthropologue (J. P. B. de Josselin de Jong 1949 : VIII) louer Rassers pour la raison même qui en conduit un autre (Harris 1968 : 492) à critiquer Mauss et l' « école française » en général.

Comme Mauss, les chercheurs dont nous avons parlé se sont constamment efforcés d'appréhender les données culturelles de l'extérieur, comme des observateurs, et de l'intérieur, afin de se rapprocher de « l'appréhension indigène ». Comme lui, ils sont souvent allés jusqu'au point où on se demande si leur représentation « présente avec celle de l'indigène aucun point commun » (Lévi-Strauss 1950 : XXX) ; et ils ont aussi essayé — pas toujours d'une façon systématique — de dépasser « l'appréhension indigène » pour découvrir la structure sous-jacente aux modèles autochtones, ces structures dont ceux qui y participent ne sont pas plus conscients que les sujets parlants ne le sont de la structure de leur langue.

En revanche, la relation entre la structure inconsciente et les modèles manifestes était rarement, ou jamais, examinée ; pour trouver une étude systématique des propriétés formelles de ces modèles, il a fallu attendre le programme défini par Lévi-Strauss dans « L'Étude structurale des mythes », et appliqué par lui dans « La Geste d'Asdiwal » et les *Mythologiques*.

Mais il est évident que ce dernier travail, tout comme les efforts plus limités des études indonésianistes, s'appuie sur les fondements posés par Marcel Mauss. Quant aux systèmes de classification, Mauss avait déjà compris qu' « ils ont pour objet [...] de rendre intelligibles les relations qui existent entre les êtres » (Durkheim & Mauss 1901-1902 : 66). Cette affirmation est une formulation particulière de sa proposition générale selon laquelle « rien ne se comprend si ce n'est par rapport au tout » (citée par Boutillier 1968 : 219) et qui, dans son apparente simplicité, reste un des principes majeurs de l'anthropologie moderne[1].

Traduit de l'anglais par Marie-Christine d'Unrug

AUTEURS CITÉS

BENDER, Donald
1965 « The Development of French Anthropology », *Journal of the History of Behavioral Sciences* I.

BOUTILLIER, Jean-Louis
1968 « L'Enquête d'ethnologie économique », in Jean POIRIER, ed., 1968.

1. Cet article a été écrit pendant que l'auteur bénéficiait d'un *fellowship* au Netherlands Institute for Advanced Studies. Il remercie cet Institut des facilités qu'il lui a accordées.

DURKHEIM, Émile & Marcel MAUSS
1901-1902 « De quelques Formes primitives de classification », *L'Année sociologique* VI.

DUYVENDAK, J. Ph.
1926 *Het Kakean-genootschap van Seran (La Société Kakean de Seran).*

GEERTZ, Hildred
1965 « Comment » (on P. E. de Josselin de Jong 1965), *Journal of Asian Studies* XXIV (2).

HARRIS, Marvin
1968 *The Rise of Anthropological Theory*. New York, Th. Y. Crowell.

HELD, G. J.
1935 *The Mahábhárata. An Ethnological Study.*
1947 *Papoea's van Waropen.*
1957 *The Papuas of Waropen* (Traduction de Held 1947).

HEUSCH, L. DE
1968 « Les Points de vue structuralistes en anthropologie et leurs principaux champs d'application », in *The Social Sciences/Les Sciences sociales.*

HIEN, H. A. VAN
1896 *De Javaansche geestenwereld (Le Monde des esprits à Java).* 5 vol.
1897 *De petangan's of tellingen der Javanen (Petangan : numérologie javanaise).* 2e éd.

HOLLEMAN, F. D.
1923 *Het adatgrondenrecht van Ambon en de Oeliassers (La Tenure foncière selon la loi coutumière des îles d'Ambon et d'Uliasa).*

HUBERT, Henri & Marcel MAUSS
1899 « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique* II.

JANSEN, H. L.
1933 « Inheemse groepen-systemen in de Ambonse Molukken » (Le Système des groupes indigènes dans la région ambonaise des Moluques), *Adatrechtbundels* XXXVI.

JOHNS, A. H.
1964 « The Role of Structural Organisation and Myth in Javanese Historiography », *Journal of Asian Studies* XXIV (1).

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE
1935 *De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld (L'Archipel malais comme champ d'étude ethnologique).*
1949 « Introduction » à RASSERS 1949.

JOSSELIN DE JONG, P. E. DE
1951 *Minangkabau and Negri Sembilan : Socio-Political Organisation in Indonesia.*
1965 « An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from both Continental and Insular Areas », *Journal of Asian Studies* XXIV (2).

KARADY, Victor
1968 « Présentation de l'édition », in Marcel MAUSS, *Œuvres*, I. Paris, Éd. de Minuit.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
1958 « La Geste d'Asdiwal », in *Annuaire 1958-1959*, École Pratique des Hautes Études, VIe Section.

1962 *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.

1964-1972 *Mythologiques*. Paris, Plon, 4 vol.

LOWIE, Robert H.
1937 *The History of Ethnological Theory*. New York, Rinehart & Co.

MAUSS, Marcel
1923-1924 « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 2e sér., I.

MERCIER, Paul
1968 « Anthropologie sociale et culturelle », in Jean POIRIER, ed., 1968.

NEEDHAM, Rodney
1963 « Introduction », in Émile DURKHEIM & Marcel MAUSS, *Primitive Classification*. London, Cohen & West.

ONVLEE, L.
1949 « Naar aanleding van de stuwdam in Mangili » (Sur les digues de retenue à Mangili), *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde* LV (3).

OSSENBRUGGEN, F. D. E. VAN
1916 « Het primitieve denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders » (La Pensée primitive dans les coutumes se rapportant à la variole, à Java et ailleurs), *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde* LXX.

1918 « De oorsprong van het Javaansche begrip montja-pat in verband met primitieve classificaties » (L'Origine du concept javanais de *montja-pat* en relation avec les classifications primitives), *Verslagen en Mededeelingen Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeeling Letterkunde* V (3).

1935 « Het economisch- magisch element in de Tobasche verwantschapsverhoudingen » (Éléments économiques et magiques dans la parenté toba-batak), *Mededeelingen Koninlijke Akademie van Wetenschappen, afdeeling Letterkunde* LXXX (3).

PIGEAUD, Th. G. Th.
1962 *Java in the 14th Century*. Vol. IV : *Commentaries and Recapitulation*.

POIRIER, Jean
1968 « Le Programme de l'ethnologie », in Jean POIRIER, ed., *Ethnologie générale*. Paris, Gallimard.

RASSERS, W. H.
1922 *De Pandji-Roman (Le Roman de Pandji)*.

1959 *Panji, the Culture Hero*. The Hague, Martinus Nijhoff. [Comporte les essais suivants]

1925 « On the Meaning of the Javanese Drama ».

1926 « Siva and Buddha in the East Indian Archipelago ».

1931 « On the Origin of the Javanese Theatre ».

1940 « On the Javanese *Kris* ».

SCHULTE NORDHOLT, H. G.
1971 *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague, Martinus Nijhoff.

VERGOUWEN, J. C.
1964 *The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra* (Traduction de l'édition hollandaise de 1933).

WOUDEN, F. A. E. VAN
1968 *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague, Martinus Nijhoff (Traduction de l'édition hollandaise de 1935).