Archipel

Études interdisciplinaires sur le monde insulindien

90 | 2015

L'Est insulindien

Parenté, alliance, maisons dans l'Est insulindien : l'école néerlandaise et sa postérité critique

Kinship, Alliance, Houses in Eastern Insulindia: The Dutch School and its Critical Impact

Cécile Barraud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/archipel/377>

DOI : 10.4000/archipel.377

ISSN : 2104-3655

Éditeur

Association Archipel

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2015

Pagination : 217-244

ISBN : 978-2-910513-73-3

ISSN : 0044-8613

Référence électronique

Cécile Barraud, « Parenté, alliance, maisons dans l'Est insulindien : l'école néerlandaise et sa postérité critique », *Archipel* [En ligne], 90 | 2015, mis en ligne le 01 mai 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/archipel/377> ; DOI : 10.4000/archipel.377

CÉCILE BARRAUD¹

Parenté, alliance, maisons dans l'Est insulindien : l'école néerlandaise et sa postérité critique²

Y a-t-il une spécificité de l'Est insulindien dans le domaine de la parenté ? Depuis une trentaine d'années, ce champ de recherches a-t-il évolué ? Les recherches anthropologiques sur les sociétés de l'Est insulindien ont crû de façon spectaculaire pendant les années 1980 et au-delà. Elles portaient sur la morphologie sociale (parenté, alliance, maison, rituels, échanges), sur les formes dites « symboliques » (arts, tissus, architecture), sur le langage et la musique. Or, elles ont décrû de façon tout aussi remarquable depuis les années 2000. Ce tournant est-il dû à une hyper-spécialisation des recherches en sciences humaines ?

En ce qui concerne l'organisation sociale (ou morphologie sociale), les recherches ont discuté pour l'essentiel de l'analyse des formes de mariage (souvent appelées « alliance ») et elles ont permis de développer une approche relativement nouvelle de ces sociétés en introduisant la notion de « maison » et en ouvrant des perspectives à partir de la question de la germanité (la relation frère-sœur), un champ de recherche qui se déploie bien au-delà de l'Est insulindien, jusqu'en Océanie.

D'un point de vue méthodologique, pour traiter de la diversité et de la comparaison des sociétés du sud-est asiatique sur le plan de la morphologie sociale et des rituels, j'insisterai particulièrement sur l'importance du

1. Centre Asie du Sud-Est (CASE, UMR CNRS-EHESS).

2. Un grand merci à Dana Rappoport et Hélène Poitevin pour leur lecture attentive et chaleureuse et leurs judicieuses suggestions.

vocabulaire employé dans l'analyse. Maison, échanges, relations de parenté, types de relations de mariage, statut des affins ou alliés et des consanguins, biens qui circulent entre eux, rituels agraires, étrangers/autochtones, rangs et statuts, ancêtres, morts, esprits, divinités, statut des mythes selon les sociétés, autant d'outils d'analyse dont la définition n'est pas absolue et nécessite leur mise en relation dans chaque société particulière.

Il n'est pas dans mes intentions de faire une recension ou un inventaire des publications sur cette aire durant cette période, ce qui pourrait donner lieu à un opuscule séparé, sous la forme d'une bibliographie générale de l'Est insulindien, probablement assez longue, même si l'on s'en tient à l'anthropologie sociale. Je me bornerai à éclaircir certains aspects fondamentaux pour comprendre cette région.

Avant d'aborder les caractéristiques de ce champ depuis une trentaine d'années, il est nécessaire de revenir sur la situation des études sur l'Est insulindien au milieu du xx^e siècle. Bien que celles-ci soient souvent mentionnées, il n'est pas inutile de rappeler les questions qui étaient alors débattues, autour des systèmes de parenté, des structures sociales en général, des systèmes de représentations, car elles éclairent les développements et les orientations ultérieurs de la recherche, et peut-être aussi, les changements de cap opérés depuis les années 2000. L'anthropologie sociale, comme d'autres sciences, a connu une évolution de ses centres d'intérêt et de ses terrains de recherche. Ainsi, en ce qui concerne l'Est insulindien, la guerre et les violences des années 2000, après la chute de Soeharto, ont entraîné depuis un intérêt plus marqué pour l'étude des conflits, des questions religieuses et des mouvements de population. Dans ce paysage transformé, l'approche anthropologique reste pourtant toujours nécessaire, car nombre de ces questions s'ancrent dans les relations sociales traditionnelles, qu'elles soient locales (à l'échelle des régions, des îles, des villages) ou familiales³.

En passant par les Pays-Bas

Au siècle dernier, quelles connaissances avait-on de cette région sur le plan de l'anthropologie sociale ? En 1935, à Leyde, un Néerlandais du nom de F. A. E. Van Wouden publiait en néerlandais sa thèse traduite en anglais en 1968 par Rodney Needham sous le titre *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. Cette thèse, remarquable par son approche comparative, était fondée sur l'étude de sources écrites constituées pour l'essentiel d'ouvrages de missionnaires néerlandais ayant une longue expérience de l'Indonésie orientale, de dictionnaires, de comptes rendus d'administrateurs, mais pas d'ouvrages d'ethnologues. Van Wouden se destinait lui-même à une carrière d'administrateur des colonies et suivait une formation à cet effet, notamment l'enseignement de J. P. B. de Josselin de Jong. La part de l'influence réciproque

3. Voir Barraud 2005.

de ces deux hommes est difficile à cerner, comme le souligne P. E. de Josselin de Jong (1980 : 317) à la suite de Locher (Van Wouden 1968 : vii). Quoiqu'il en soit, J. P. B. de Josselin de Jong publia la même année, en 1935, une conférence qui abordait les mêmes thèmes, selon la même méthode et le même point de vue théorique que Van Wouden, d'ailleurs abondamment mentionné. Sur cette base théorique, Van Wouden fit par la suite un travail de terrain en Indonésie, dans la partie orientale de l'île de Sumba, précisément dans la société Kodi, publié en 1977.

Âprement discuté, commenté, critiqué puis dépassé, l'ouvrage de Van Wouden est cependant remarquable à bien des égards : entre autres, l'accent mis sur les notions de totalité, de structure, la comparaison systématique et le système de mariage. Van Wouden soutient d'abord l'idée que les sociétés forment une totalité, une idée chère à Émile Durkheim et Marcel Mauss. L'influence de ces derniers s'est faite sentir très tôt chez les chercheurs néerlandais, surtout ceux de Leyde, notamment à travers leur étude sur les classifications primitives, publiée dès 1903, et leur souci d'abord les sociétés comme des totalités. Pour mémoire, l'approche de Durkheim et Mauss s'inscrit d'abord contre l'innéité de la fonction classificatrice et souligne la primauté sociale de la relation entre les êtres :

« Une classe, c'est un groupe de choses ; or les choses ne se présentent pas d'elles-mêmes ainsi groupées à l'observation [...]. D'un autre côté, classer, ce n'est pas seulement constituer des groupes : c'est disposer ces groupes suivant des relations très spéciales. » (Durkheim et Mauss 1969 : 17, 18)

Mais les classes ne sont pas isolées et font partie d'un ensemble qui forme un tout. Ainsi,

« [les classifications primitives] sont [...] des systèmes de notions hiérarchisées. Les choses n'y sont pas seulement disposées sous la forme de groupes isolés les uns des autres, mais ces groupes soutiennent les uns avec les autres des rapports définis et leur ensemble forme un seul et même tout. De plus, ces systèmes [...] ont pour objet, non de faciliter l'action, mais de faire comprendre, de rendre intelligibles les relations qui existent entre les êtres. » (*ibid.* : 82)

Mais plus encore, les choses d'une même classe sont :

« ... parentes des individus du même groupe social [...] et parentes les unes des autres [...]. Ces expressions signifient exactement ce qu'elles disent, elles sont de l'ordre du réel, c'est-à-dire qu'il y a un lien de parenté, alors que pour nous, ce sont des métaphores. » (*ibid.* : 84)⁴

Ils insistent sur la nature sociale des conditions qui sont à l'origine de la fonction classificatrice.

4. Ils rappellent que nous-mêmes « Nous disons que les espèces d'un même genre soutiennent des rapports de parenté ; nous appelons certaines classes des familles ; le mot de genre lui-même ne désignait-il pas primitivement un groupe familial ? » (Durkheim et Mauss 1969 : 18).

« Bien loin que [...] ce soient les relations logiques des choses qui aient servi de base aux relations sociales des hommes, en réalité ce sont celles-ci qui ont servi de prototype à celles-là. » (*ibid.* : 83)

On peut relire avec avantage les dernières pages de Durkheim et Mauss et insister sur leur modernité :

« ... la place des choses dans la société déterminait leur place dans la nature... » (*ibid.* : 83)

« ... la société comme le tout unique auquel tout est rapporté... » (*ibid.* : 84)

Ils ont certainement marqué leur siècle et le nôtre à la suite. Les chercheurs néerlandais ont, dès les débuts du ^{xx}e siècle, été intéressés par les questions de classifications (voir P. E. de Josselin de Jong, 1972 et son « Introduction », 1977). À partir de là, ils ont développé les idées concernant la nature sociale, les relations entre les êtres, mais surtout, la présupposition d'une totalité formée par les relations, idées qui toutes seront au fondement de leur démarche comparative.

On peut se reporter à l'article de P. E. de Josselin de Jong paru en 1972 dans *L'Homme*, à propos de l'influence de la sociologie française sur l'école néerlandaise. Il y insiste sur un aspect encore peu exploré, le rapport entre les classifications territoriales (représentations inscrites dans l'organisation de l'espace) et les autres aspects de la vie sociale comme formant des « tous » — notons aussi qu'il préfère dire « aspect » plutôt qu'« élément », ou « secteur » ou « domaine ». De plus, en citant Held (1935 : 121), un autre chercheur néerlandais, à propos des systèmes classificatoires, il souligne une caractéristique qu'il faut encore et toujours rappeler, celle de l'importance du statut non définitif des termes.

« ... 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. » (P. E. de Josselin de Jong 1972 : 64)

P. E. de Josselin de Jong (1972 : 64), et nous à sa suite, soulignons « le caractère moderne » de cette proposition lorsqu'il formule cette règle essentielle pour l'anthropologie structurale contemporaine et cette leçon reste pertinente. Finalement, toujours en référence à Mauss et au « fait social total », notre auteur souligne «... qu'adopter ce point de vue global ne signifie pas [...] se donner pour objet d'étude la totalité d'une culture sous tous ses aspects », ce qui est impossible, « ...mais avoir un tel point de vue signifie qu'on considère une culture comme un système de relations » (P. E. de Josselin de Jong 1972 : 81-82).

Une fois notées ces implications de l'approche par les systèmes de classification, qui reviennent essentiellement à la mise en perspective de totalités, une autre avancée remarquable de Van Wouden concerne l'usage de la notion de structure. À la suite de tout un courant de pensée de l'École néerlandaise depuis les années 1920 (comprenant, parmi d'autres,

Van Ossenbruggen sur la notion javanaise de *monca-pat*, Rassers sur le héros culturel javanais *Panji, the Culture Hero*, et sur le *Mahabharata*, textes traduits en anglais et publiés dans P. E. de Josselin de Jong ed. 1977) et quinze ans avant Claude Lévi-Strauss, Van Wouden apparaît comme un précurseur. Toutes ces études néerlandaises abordaient les structures de mythes, les structures sociales et leurs interactions. La notion de structure était évidemment dans le courant des idées depuis Ferdinand de Saussure, pour qui la langue est un système de signes en relation les uns avec les autres⁵. L'idée de structure chez les sociologues néerlandais ne diffère pas beaucoup à mes yeux de celle des tenants du structuralisme classique d'après-guerre. Une structure est un ensemble, un système formé de phénomènes solidaires tels que chacun dépend des autres et ne peut être ce qu'il est que dans, et par, sa relation aux autres (Lévi-Strauss 1958 : 305). Pour ces auteurs, et à la suite de Durkheim et Mauss, il fallait étudier les différents éléments de la société comme formant un tout, notamment la corrélation entre l'organisation sociale et les représentations et non pas seulement comparer les éléments entre eux. À cette époque et à la différence de Lévi-Strauss, il ne s'agissait pas d'une théorie universelle de la communication ou de structures mentales mais d'une approche sociologique d'un certain nombre de sociétés particulières.

Le troisième aspect à mettre en évidence dans les travaux de Van Wouden est l'effort de comparaison systématique. Cette approche comparative a été formalisée par J. P. B. de Josselin de Jong avec l'idée de « champ d'étude ethnologique », élaborée dans sa conférence de 1935. Par ce terme, on désigne certaines régions du monde avec une population dont la culture apparaît comme suffisamment homogène et unique pour former un champ d'étude ethnologique séparé et qui, en même temps, révèle suffisamment de nuances locales pour rendre la recherche comparative interne nécessaire et instructive. L'étude de telles régions devait rendre possible la définition de types et de modèles structuraux. Pour l'Indonésie, ils ont ainsi défini un noyau structural

5. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler quelques définitions. « La langue (le français/l'anglais/ etc.) est un ensemble de signes utilisés par une communauté. Elle se distingue du langage qui comprend tout système de signes socialement codifiés. La parole, quant à elle, est propre au locuteur qui utilise une langue donnée. Tout signe est défini par rapport aux autres, par pure différence (négativement ; ce qu'il n'est pas) et non par ses caractéristiques propres (positives ; ce qu'il est) ; ceci constitue la structure de la langue. Le langage découpe simultanément un **signifiant** dans la masse informe des **sons** et un **concept** dans la masse informe des **percepts**. La langue sert à organiser l'ensemble des relations entre le **signifiant** (la forme sonore, le **signe**) et le **signifié** (le concept, le **symbole**). Le rapport entre **signifiant** et **signifié** est arbitraire. C'est ce qui distingue le **signe** du **symbole**. Le mot « balance » est un signe (un **signifiant**) qui peut symboliser une constellation zodiacale (un **signifié**), mais l'image d'une balance (son **signifiant** pictural) peut aussi symboliser (**signifier**) la justice. C'est le contexte qui détermine ce que le signe symbolise, ce qu'il veut dire. La langue est un système de **signes** en relation les uns avec les autres, qui n'existe de façon complète qu'au sein de la communauté des interlocuteurs. Elle a aussi une dimension historique : elle change avec le temps ». F. de Saussure, 1916, *Cours de linguistique générale*.

(*structural core*) fondé sur quatre traits qui semblaient alors récurrents dans les cultures indonésiennes connues à l'époque : une sorte particulière de résilience face aux influences culturelles de l'extérieur, un dualisme socio-cosmique, une double filiation et enfin ce qu'il appelle le « *connubium* asymétrique » (P. E. de Josselin de Jong 1984 : 2)⁶. Cette approche comparative lie la construction théorique et le travail de terrain intensif sur des régions largement inconnues entre lesquelles l'intercommunication est historiquement fondée.

Cependant, une critique a souvent été faite concernant l'idée sous-jacente à cette approche, celle de vouloir trouver un modèle commun à toutes ces sociétés, ou des séries de transformations successives les ayant affectées (Needham 1980, et P. E. de Josselin de Jong 1980), ou encore de chercher quelque chose comme la reconstruction d'un modèle social proto-austro-nésien (« *a basic pattern of an ancient Indonesian social organization* », Fox ed. 1980 : 328). James Fox souligne que « ... *the view that the societies of eastern Indonesia are more indicative of earlier social patterns than other Indonesian societies is historically suspect* » (Fox ed. 1980 : 328-329).

Enfin, cet ouvrage est précurseur en ce qu'il met au jour explicitement un système de mariage, qu'il appelle « *connubium* circulant »⁷ (*circulating connubium*, appelé aussi « *connubium* asymétrique » par J. P. B. de Josselin de Jong), que Lévi-Strauss semble avoir découvert et formalisé dans *Les structures élémentaires de la parenté* — sous le terme « d'échange généralisé »⁸ — ouvrage écrit quinze ans plus tard. Mais Lévi-Strauss ne connaissait ni Van Wouden, ni J. P. B. de Josselin de Jong, dont les ouvrages étaient encore en néerlandais (J. P. B. de Josselin de Jong commentera plus tard l'ouvrage de Lévi-Strauss en un long article, 1977b). Pour les sociologues néerlandais, les modèles ou les types de structure sont construits autour de la reconnaissance de certaines formes de mariage et de leur association avec d'autres éléments de l'organisation sociale. Van Wouden définit le *connubium* comme une relation d'affinité fixe (une relation de mariage) entre deux groupes de filiation ou plus. Ce *connubium* est dit « symétrique » si les deux groupes sont liés par des mariages répétés et « asymétrique » si les relations d'affinité sont « orientées » (un groupe donne des femmes en mariage à un autre groupe mais ne peut en recevoir). En un sens, ce livre va déjà plus loin dans l'effort de rendre compte des sociétés comme totalités, en contraste avec l'ouvrage de Lévi-Strauss qui s'efforce de définir des règles générales. Si les deux auteurs parlent (presque) de la même chose en ce qui concerne les formes de mariage, les auteurs néerlandais cherchent d'abord à comprendre les agencements ou configurations, dirait-on aujourd'hui, des différents éléments ou traits des

6. Pour la compréhension de ces termes, voir *infra*.

7. Pour la compréhension de ces termes, voir *infra*. *Connubium* (du latin *cum+nubere* « épouser ») signifie « mariage, union ».

8. Pour la compréhension de ces termes, voir *infra*.

sociétés de manière comparative et non pas les seules règles générales de l'échange, comme Lévi-Strauss. Le plan d'analyse est très différent (voir aussi le commentaire sur Lévi-Strauss par P. E. de Josselin de Jong 1977b : 26, à la fin de l'introduction de *Structural Anthropology in the Netherlands*).

Par l'influence qu'il a eue à son époque pour cet effort de formalisation et comme reflet d'un courant scientifique, mais aussi par l'influence qu'il a exercée pendant des années sur l'ensemble des études anthropologiques concernant le monde insulindien, et pas seulement celles conduites par des Néerlandais, ce livre mérite une grande attention. Le seul regret que l'on puisse avoir est qu'il est construit principalement sur des sources dont certaines ne sont pas toujours très fiables, comme des recherches postérieures sur le terrain ont pu le montrer. Mais ceci est un inconvénient mineur puisque précisément l'effort de formalisation et la construction de modèles sur la base d'un grand nombre de données où des traits récurrents étaient observés permettaient des interprétations théoriques valables même là où les données étaient peu exactes. C'est un ouvrage où sont mis en avant une méthode d'analyse, une question théorique et un grand souci des données de terrain.

Enfin, les limitations des propositions théoriques sont surtout dues à l'état de la science ethnologique à l'époque où le livre de Van Wouden fut écrit. Il se situe bien après Morgan et les études sur les formes de parenté et de mariage (dans la mouvance d'études sur le matriarcat et sur l'évolution de types matrimoniaux archaïques vers des types moins archaïques) et après une série d'études influentes sur les sociétés australiennes (Radcliffe-Brown 1930-31). On s'occupait et on se préoccupait alors, sous l'influence de l'anthropologie britannique, de filiation, de sociétés dualistes et de classes matrimoniales⁹ essentiellement (Radcliffe-Brown a publié en 1930 ses études sur l'organisation des tribus australiennes et les classes de mariage, sur les moitiés patrilinéaires et matrilinéaires)¹⁰. Avant de revenir sur ces questions

9. Définitions de sociétés dualistes, de moitié, de patrilinéarité et matrilinéarité : la société est divisée en deux moitiés exogames (c'est-à-dire avec l'interdiction de se marier dans sa propre moitié). L'appartenance à la moitié est transmise par la ligne paternelle (filiation patrilinéaire) ou la ligne maternelle (filiation matrilinéaire). Les classes matrimoniales sont définies ainsi par Émile Durkheim : « Outre les phratries et les clans, on trouve souvent dans les sociétés australiennes un autre groupe secondaire qui n'est pas sans avoir une certaine individualité : ce sont les classes matrimoniales. On appelle de ce nom des subdivisions de la phratrie qui sont en nombre variable suivant les tribus : on en trouve tantôt deux et tantôt quatre par phratrie. Leur recrutement et leur fonctionnement sont réglés par les deux principes suivants. 1) Dans chaque phratrie, chaque génération appartient à une autre classe que la génération immédiatement précédente. Quand donc il n'y a que deux classes par phratrie, elles alternent nécessairement l'une avec l'autre à chaque génération. Les enfants sont de la classe dont leurs parents ne font pas partie ; mais les petits-enfants sont de la même que leurs grands-parents... 2) Les membres d'une classe ne peuvent contracter mariage que dans une seule des classes de l'autre phratrie » (Durkheim 1912 [1985] : 153-154).

10. Les hypothèses de J. P. B. de Josselin de Jong dans son effort de reconstruire le dualisme des sociétés de l'Est insulindien se fondent sur la présence de traits matrilinéaires là où la filiation est patrilinéaire, et de l'existence de patri- et matri-moitiés en décomposition.

terminologiques dans le contexte de l'Est insulindien, et quitte à allonger quelque peu mon propos, je résumerai brièvement l'intention de Van Wouden telle qu'il la présente dans l'introduction de son ouvrage.

Les thèmes de l'ouvrage de Van Wouden

Dans l'introduction de son livre, Van Wouden explique les points de départ de sa thèse. Il est lui-même critique envers les sources et la confusion dans le vocabulaire employé dans ces ouvrages, ce qui oblige, explique-t-il, à considérer son travail comme une orientation préliminaire plutôt que comme une proposition de solution définitive aux problèmes posés par cette aire géographique. L'histoire lui a d'ailleurs donné raison. Il se limite géographiquement à l'ensemble de l'Indonésie de l'Est, c'est-à-dire les petites îles de la Sonde, Timor et les Moluques et il donne aussi des définitions des termes qu'il va employer. Ce choix est déterminé par des similitudes d'un point de vue ethnographique. Les différentes sociétés de ces îles sont caractérisées, d'après ses sources, par les systèmes de clans, liés par une préférence explicite pour le mariage des cousins croisés¹¹. En cela, elles contrastent avec d'autres sociétés de l'Est insulindien, comme celles de Sulawesi ou de Halmahera, où il n'y a pas de système de clans mais où prédomine une reconnaissance des liens de parenté selon le mode bilatéral (par le père et par la mère).

De quelques définitions préliminaires

Van Wouden définit le clan comme un groupe de filiation¹² traditionnel, exogame, unilatéral. « Traditionnel » en ce sens que le clan inclut de nombreux parents avec lesquels la relation généalogique ne peut être tracée ; « exogame » signifie que le mariage à l'intérieur du clan est exclu ; « unilatéral » en ce sens que les liens de parenté sont reconnus patrilinéairement ou matrilinéairement (c'est-à-dire en suivant la lignée du père ou la lignée de la mère), mais pas des deux.¹³

Van Wouden définit « bilatéral » au sens d'une relation de parenté reconnue à travers le père et la lignée masculine, mais aussi à travers la mère et la lignée féminine. À cet égard, la famille est un groupe bilatéral. Un groupe bilatéral inclut seulement un petit nombre de générations, car les limites d'un tel groupe sont rapidement effacées. Il existe parfois des tendances unilatérales en raison

11. Les cousins croisés sont les enfants de deux germains de sexe différent ; on dit encore enfants d'un homme/d'une femme et enfants de sa sœur/de son frère.

12. « Groupe de filiation » se dit d'un groupe auquel on appartient suivant une règle, appelée règle de filiation ou mode d'appartenance.

13. On dirait plutôt « unilinéaire » de nos jours, en référence à la lignée paternelle ou maternelle. L'auteur note d'ailleurs le terme *unilineal* (« unilinéaire » entre parenthèses comme alternative à « unilatéral »). L'utilisation par Van Wouden de ce terme « unilatéral » à la place de « unilinéaire » est gênante pour nous, car par la suite, dans les études de parenté, on a réservé le terme « latéral » surtout pour qualifier les formes de résidence. Je donne ces termes suivant en cela Van Wouden, mais il vaudra mieux les oublier dans la suite du propos.

des habitudes de résidence. Il précise qu'un tel groupe pourrait être appelé *loose bilateral kin group*, « un groupe de parenté bilatérale lâche ».

On parlerait de nos jours plutôt de double unification, s'il s'agit vraiment d'une reconnaissance unilinéaire, réservant le terme « latéral » au fait qu'il se passe quelque chose du côté du père ou du côté de la mère. En fait, il y a ici quelques confusions car on trouve en effet en Indonésie à la fois des systèmes qui reconnaissent des liens de parenté en suivant des lignées maternelles et des lignées paternelles, et d'autres où il existe des groupes bilatéraux, c'est-à-dire qui reconnaissent non plus les lignées mais tous les liens de parenté par les deux parents. Dans le premier cas, on a du mal cependant à parler de patrilignage et de matrilignage ou d'une réelle double unification, car cette reconnaissance n'entraîne que rarement l'existence de groupes reconnus. Il faut prendre ici la définition de l'unification telle que l'a donnée Louis Dumont, comme Rivers, en tant que transmission de la qualité de membre d'un groupe. On peut en effet observer la reconnaissance de liens de parenté en mode patrilinéaire ou matrilinéaire sans que cela donne naissance à des groupes reconnus. Une grande partie de l'argumentation de Van Wouden repose sur ces questions de double filiation.

Une dernière définition de Van Wouden est celle du mariage des cousins croisés, dans sa forme exclusive (mariage avec la cousine croisée matrilatérale, fille du frère de la mère) et dans sa forme ordinaire (mariage possible aussi avec la cousine croisée patrilatérale, fille de la sœur du père).

Une fois délimitée une aire géographique où ces traits dominants sont reconnus, Van Wouden insiste sur le fait que ces phénomènes sociaux sont profondément liés à la totalité de la culture.

« Nous cherchons non à détacher arbitrairement la composante sociale de la culture et à la considérer isolément, mais à procéder exactement à l'inverse. À partir d'éléments sociaux particuliers, nous essaierons de déterminer la place de tels éléments dans la culture et alors d'examiner leur rôle en relation aux autres éléments. »

Le point de départ est donc la forme de mariage appelée « mariage exclusif avec la cousine croisée matrilatérale » (c'est-à-dire la fille du frère de la mère) afin de montrer qu'elle est le pivot autour duquel tourne l'activité des groupes sociaux. Selon ses sources, cette forme de mariage occupe une place prédominante dans toute cette aire. D'où sa thèse selon laquelle

« le schéma des catégories sociales ainsi trouvées sert de modèle pour une classification globale des autres éléments. Le cosmos et la société sont organisés de la même façon et de là émerge l'interconnexion essentielle et la similitude entre l'humain et le cosmique. [...] Selon nos conceptions, ce sont des choses différentes, mais ici, elles forment une unité de plus haut niveau, révélée par le mythe et le rituel [...]. L'interconnexion des forces humaines et cosmiques et l'intégration par les classifications basées sur des critères sociaux sont à la fois les conséquences et les causes de l'unité essentielle de la culture, dont le mythe, le rite et la structure sociale sont les trois grandes composantes. »

Ceci est tout à fait dans la suite de Durkheim et Mauss.

Le mariage

Van Wouden examine ensuite le « *connubium* asymétrique » (voir *supra*) en partant des règles présidant aux mariages dans différentes sociétés (Tanimbar, Kei, Timor, Savu, Sumba, Flores, Seram) où l'échange réciproque d'épouses est exclu. Le but de ces règles est le maintien de relations établies par les mariages des ancêtres des groupes. Comme on l'a déjà souligné, les sources ne sont pas toujours fiables, et l'on s'en rend compte en comparant les hypothèses de Van Wouden avec les données de terrain, comme j'ai pu le faire moi-même à propos de la société de Kei (Barraud 1979). Le *connubium* asymétrique met en relation trois groupes, celui qui donne des femmes en mariage, celui qui les reçoit en mariage, et enfin celui auquel ce dernier en donne. Le terme « asymétrique », ou encore « orienté » signifie que la règle suppose que l'on ne donne pas d'épouses au groupe dont on en reçoit¹⁴. Ce modèle se retrouve un peu partout dans l'Est insulindien : parfois les trois groupes portent un nom, parfois deux groupes seulement sont nommés. Si ce système asymétrique nécessite un minimum de trois groupes pour fonctionner (A donne à B qui donne à C), à chaque mariage, deux groupes se font face : celui qui donne une épouse et celui qui la reçoit. Ainsi, dans certaines de ces sociétés, il y a trois groupes nommés, dans d'autres, il n'y a en a que deux, comme par exemple à Kei, où sont distingués les « gens du village », pour le groupe qui donne une épouse et les « enfants-sœurs » pour le groupe qui reçoit l'épouse (Barraud 1979).

Ce type de mariage s'accompagne généralement d'une différence de statut entre groupe donneur et groupe receveur, et d'échanges de biens, « orientés » eux aussi (certains types de biens vont au donneur, d'autres types de biens vont au receveur), échanges qui dans la plupart des sociétés se déroulent aussi lors d'autres occasions cérémonielles (funérailles, naissance, rituels de construction de maison, rituels d'investiture, rituels agraires, etc.).

Dualisme et tripartition

Cette possibilité de concevoir deux ou trois groupes en relation mène aux questions de dualisme et de tripartition. Cette partie de l'ouvrage de Van Wouden est probablement la plus sujette à caution, pour les raisons exprimées plus haut, car elle entraîne des reconstructions hasardeuses sur les classes matrimoniales, comme il pouvait s'en trouver en Australie. Van Wouden note d'abord qu'un arrangement asymétrique des possibilités de mariage n'est pas nécessairement accompagné d'une organisation des clans en deux phratries¹⁵ (en organisation dualiste), bien qu'un tel système asymétrique (par exemple, une triade de groupes

14. Plus tard Lévi-Strauss parlera « d'échange généralisé », par opposition à « l'échange restreint » ou « symétrique » quand deux groupes s'échangent des femmes entre eux.

15. Phratrie : groupe unilinéaire plus large comprenant en principe plusieurs clans.

échangistes) puisse être parfaitement intégré dans une telle organisation. Ceci renvoie donc aux systèmes de classes matrimoniales australiens, qui occupent les anthropologues de cette époque (voir Durkheim puis Radcliffe-Brown), systèmes que Van Wouden recherche dans l'Est insulindien. Pourquoi rechercher des classes matrimoniales ? Parce que leur fonctionnement suppose un type de mariage tel celui en vigueur dans de nombreuses sociétés de l'Est insulindien, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

Mais Van Wouden essaie de voir, à partir de ses sources, si l'ensemble de la société (qu'il appelle parfois « tribu ») est divisé en clans et phratries. Il tente de trouver des traces de dualisme dans la composition des districts et des villages, dans l'organisation des fonctions sociales et religieuses, dans les mythes, dans les échanges de biens, dans la conceptualisation de l'espace, etc., que l'on pourrait apparier sur la base de deux ou classer sur la base de trois. Ainsi, les prières, les chants, les cérémonies, les noms d'hommes et de femmes etc., vont par deux et ceci montrerait que dans les moments importants de la vie sociale, la société entière est considérée comme deux groupes homogènes en opposition, qui ressembleraient à des classes. Van Wouden analysera ensuite longuement les mythes de toute cette aire dont il présentera les constructions tripartites et les tendances dualistes, dans la perspective de montrer la concordance entre les structures sociales et le cosmos. Je laisse ces questions de côté, car l'essentiel de la méthode de Van Wouden a été présentée. Ces tendances à l'appariement et au dualisme sont en effet présentes, comme l'a montré plus tard Fox dans ses articles et ses ouvrages (voir notamment Fox ed. 1988), mais nullement dans l'optique de reconstruire un système ancien.

Après Van Wouden

Avant de mieux définir ce que j'appelle des « groupes » depuis le début de cet article, je précise certains des principaux commentaires ou critiques qui ont été faits sur le texte.

L'approche socio-cosmique¹⁶ a été modifiée dans un sens plus maussien, si l'on peut dire. Pour Robert Barnes, qui a longuement étudié le groupe Kédang sur l'île de Lembata, une seule classification agence/ordonne (*orders*) la vie sociale et le cosmos (Barnes 1974, 1980 : 92). Il renvoie à Mauss et à la primauté de l'ordre social, en insistant sur la correspondance entre la forme du mariage et d'autres traits de la culture. À la suite de Durkheim et Mauss, pour Barnes, il faut considérer non pas que la société et le cosmos sont faits sur le même modèle, mais considérer leur profonde unité. L'organisation du cosmos n'est pas une répétition de l'organisation de la société, elle ne s'en différencie

16. Illustrée par la phrase déjà citée « le schéma des catégories sociales ainsi trouvées sert de modèle pour une classification globale des autres éléments. Le cosmos et la société sont organisés de la même façon et de là émerge l'interconnexion essentielle et la similitude entre l'humain et le cosmique ».

pas en ce sens qu'il y aurait l'humain d'un côté, le cosmique de l'autre, ou encore univers et société, du moins dans les sociétés non modernes qui font l'objet de ces études. Je préfère parler d'univers socio-cosmique dans lequel les composantes s'agencent selon diverses configurations et sont ordonnées en référence à la totalité. Comme le souligne Barnes (1980 : 95), il y a des éléments communs dans tout l'Est insulindien et un degré extraordinaire de variation d'une culture à l'autre. Ainsi, « la concordance structurale doit être démontrée pour chaque groupe séparément et la nature des correspondances est probablement différente de bien des manières » (Barnes 1980 : 96).

L'autre approche sujette à discussion chez Van Wouden et ses contemporains, mais aussi chez bon nombre d'anthropologues, est ce que j'appelle « l'obsession » de la filiation, ou « le charme de la filiation sous-jacente » (Dumont 1975 : 118). Les questions de filiation et de double filiation soulevées par les Néerlandais pour comprendre le mariage avec la cousine croisée et son lien avec les systèmes de sections ou systèmes à classes matrimoniales ont rendu les choses inutilement compliquées. Cette approche est à lier au reproche fait à la démarche comparative, l'idée de reconstruire, de comprendre le passage d'un système à l'autre, de chercher des transformations, l'évolution par exemple de patrilinéaire à matrilineaire ou l'inverse, etc. (Josselin de Jong, J. P. B. de 1977a).

Sans trop entrer dans le détail, prenons un exemple australien bien connu, celui du système Kariera que les anthropologues considèrent comme étant fondé sur une double unifiliation (filiation par le père ou patrilinéaire, et par la mère ou matrilineaire). Cette dernière expliquerait l'existence de quatre sections par l'entrecroisement de deux ensembles de moitiés, patrilinéaire et matrilineaire¹⁷. En fait, le système de sections Kariera est construit sur deux oppositions complémentaires s'entrecroisant : 1) entre deux sortes de groupes locaux, alliés par mariage 2) entre deux sortes de générations qui divisent en deux chaque groupe local et qui sont liées une à une par intermariage (Dumont 1975 : 117, 118). Il s'agit d'une alternance des générations, « un tout fondé sur l'opposition entre ses deux parties complémentaires » (les deux sections du groupe local, nommées), ce qui est très différent d'une théorie de la filiation. On n'a donc pas besoin de rechercher deux unifiliations, dont une imaginaire, la filiation matrilineaire. Et de conclure : « nous serions bien avisés [...] de supposer que structure ou complémentarité sont nécessairement et historiquement antérieures à substance et individualité » (*ibid.* :126).

Je me tourne là encore vers Barnes qui a analysé les formes de mariage, du type « *connubium* circulant » ou plus couramment dit « échange généralisé » dans la population Kédang sur l'île de Lembata. Ses prédécesseurs tentaient

17. Ou comme le dit Dumont (1971 : 102) « ...l'intermariage, tout en étant reconnu, était pratiquement remplacé par la supposition d'une filiation en ligne maternelle venant recouper la filiation en ligne paternelle ».

toujours de lier différents types de mariage avec une certaine forme de filiation qu'ils cherchaient à déceler à tout prix.

« It seems rather that the relationship which derives from marriage is more important to them than the nature of the groups involved and that the structural nature of the line in question depends on the context in which the relationship of alliance is called into play. »
(Barnes 1980 : 42)

Pour lui, il n'y a pas de modèle d'alliance en relation avec des segments de clans (unilinéaires) et il est donc inutile d'en chercher pour identifier des groupes liés par le mariage. En conséquence, la notion de « groupe d'alliance » ne peut recevoir aucune définition fixe. Il suit en cela Dumont qui montre que l'alliance de mariage peut se passer d'une règle stricte de filiation et met en garde contre le fait de substituer la substance aux relations. Dumont dénonce en effet l'aspect substantiel de la filiation, la lignée, et son caractère de personne morale (*corporate*) (Dumont 1975 : 125) — ce caractère a été repris par Lévi-Strauss, à partir d'autres prémisses, dans sa compréhension de la « maison » comme personne morale (voir *infra*). Barnes à son tour (1980 : 82) insiste sur l'importance de la relation pour la définition structurale¹⁸ des lignées, plutôt que sur la règle de filiation.

Une définition des groupes en termes de filiation seule ne suffit pas. Les personnes ne sont pas ordonnées par rapport à un ancêtre mais par leur appartenance à une structure, le clan, à la définition toujours problématique et la maison, qui tous deux ont le plus souvent leur place dans un espace organisé. Parmi les critères de parenté, celui de la filiation est réduit au minimum, comme règle d'organisation interne, mais il n'est pas toujours structurant sur le plan de l'organisation des groupes de mariage, comme le laissaient supposer les défenseurs des classes matrimoniales.

Il faut toutefois reconnaître à Van Wouden d'avoir lui-même, dans les conclusions générales de l'ouvrage, pondéré ses propres hypothèses, en reconnaissant par exemple, qu'une forme d'organisation dualiste n'existe plus, en doutant du caractère absolument unilinéaire du système de filiation (étant donnée l'importance de faits comme l'adoption et le changement d'appartenance des enfants quand les prestations de mariage ne sont pas données), en insistant sur la permanence des échanges entre groupes de mariage quelles que soient les règles de mariage et en hésitant finalement sur la définition qu'il a donnée des termes vernaculaires attribués aux groupes eux-mêmes (Sont-ils patrilinéaires ou matrilineaires ? Se définissent-ils par rapport au local ou répondent-ils à une autre modalité de groupement ?)

¹⁸. « Structurale » renvoie à la notion de structure, en tant qu'ensemble ou système constitué d'éléments en relation.

Les « maisons »

À partir du commentaire de Van Wouden, les principaux travaux sur l'Est de l'Insulinde ont porté sur la description des systèmes de parenté et de mariage et sur les notions classiques de filiation et d'alliance, dont les définitions variées sont sujettes à caution et à discussions. L'obsession de la filiation (et j'ajouterai à sa suite, de l'alliance), à laquelle presque aucun anthropologue n'échappait, a sans doute freiné la découverte d'autres aspects de ces sociétés. C'était comme un plus petit dénominateur commun qui permettait aux analystes de se comprendre et de faire comprendre ces sociétés. Pourtant, à la fin des années 1970, on commença à s'en éloigner et à mettre en avant un aspect évident mais dont personne ne parlait de façon claire, celui de l'existence de « maisons » comme groupe social dans l'Est insulindien. Ma propre expérience de la société de Kei m'a conduit à insister non pas sur l'alliance à Kei, à l'origine de mon projet de recherche, mais sur les maisons qui se sont imposées à ma vue et à ma pensée dès mon premier jour au village de Tanebar-Evav (Barraud 1979). Cette période a coïncidé avec l'exploration et la théorisation de la notion de « maison » par Lévi-Strauss, intrigué par les dysfonctionnements des principes de descendance et de résidence, d'endogamie et d'exogamie, de règles de mariage et de succession dans des sociétés de différentes régions du monde.

Les anthropologues ont en général étudié les maisons comme structures « symboliques » ou systèmes de représentations (Cunningham 1964), à partir de leurs formes architecturales et de leur ordonnancement interne. Mais comme le remarquera Fox (1980 : 11-12, 331), le développement de recherches sur le terrain a conduit progressivement à passer de l'ordre « symbolique » représenté par la maison à un ordre plus sociologique, avec des variations suffisamment notables dans toute l'aire pour servir de nouvelle base à la comparaison. L'ouvrage collectif édité par Macdonald en 1987, tout en étendant la notion de maison à d'autres sociétés au-delà de l'Est insulindien, confirmera la nécessité de comprendre les structures sociales de l'aire à partir de nouvelles bases. L'approche à la fois symbolique, architecturale et sociologique de la maison étendue à l'Asie du Sud-Est a surtout été illustrée de façon remarquable par l'ouvrage de Roxana Waterson (1990).

Je présenterai d'abord les propositions de Lévi-Strauss sur la maison dans leurs grandes lignes pour ensuite convoquer d'autres auteurs (Berthe, Carsten et Headley) dont les perspectives antérieures ou postérieures sont plus appropriées à l'aire qui nous occupe, l'Asie du Sud-Est et particulièrement, l'Est insulindien.

Commencée en 1976-1977, dans son cours au Collège de France¹⁹, la réflexion de Lévi-Strauss (1979) sur « la maison », présentée dans un chapitre de la *Voie des Masques* constitue un projet comparatif ambitieux à partir

19. Son cours, déjà mentionné en 1983 dans *Le regard éloigné*, fut publié en 1984 dans *Paroles données*.

d'une aire géographique très différente de celle abordée ici, puisqu'il s'agit de l'Amérique du nord, à partir encore du Moyen-Âge européen, mais qui se développe parfois aussi sur l'Asie. Lévi-Strauss se demande comment définir, sur le plan de leurs structures sociales, des sociétés où les principes unilinéaires ne suffisent pas à définir des groupes exogames (des aspects matrilineaires apparaissent mélangés à des aspects patrilineaires), où une formulation stricte des règles de descendance²⁰ et de succession s'accompagne de leur application très lâche (comme dans les sociétés Haida et Tlingit ; Lévi-Strauss 1979 : 148), où des groupes ne sont pas permanents, et les règles de mariage négatives (choix libre du conjoint). Ou bien encore, dont l'unité sociale décrite par Boas chez les Kwakiutl (Amérique du Nord) ne répond pas aux définitions classiques, ni en termes de filiation ni en termes d'alliance, où l'exogamie n'est pas stricte, où les droits sur le foncier comme les statuts sont transmis en ligne paternelle et maternelle, qui détient des noms, des titres, des statuts, des richesses comme les masques, les coiffures, les ornements. Ou encore celle des Yurok étudiés par Kroeber, « où il n'existait aucune unité sociale formée d'individus parents entre eux, agissant en corps, capables d'action collective organisée » (Lévi-Strauss 1979 : 150), mais des établissements en principe perpétuels, chacun portant un nom descriptif inspiré par l'emplacement, la topographie locale, le décor de la façade, la fonction cérémonielle. Souvent, dans cette région, ces sociétés ont aussi des maisons, dont on a cherché le principe organisateur hors du domaine de la parenté, par exemple dans le mode de résidence ou dans les règles de propriété. Lévi-Strauss remarque que ces caractéristiques sont présentes ailleurs dans le monde, dans des sociétés dites non unilinéaires ou indifférenciées comme en Indonésie et dans le monde mélanésien notamment.

Noms, statut, résidence, fonctions, richesses, la présence de tous ces traits incite Lévi-Strauss à mener la comparaison avec le Moyen-Âge européen et ce qu'en disent les médiévistes. L'un d'entre eux, K. Schmid, définit la maison « noble » ainsi : « héritage spirituel et matériel, comprenant la dignité, les origines, la parenté, les noms et les symboles, la position, la puissance et la richesse, et assumé (...) eu égard à l'ancienneté et à la distinction des autres lignées nobles ». Pour Lévi-Strauss (1979), cette maison « noble » est la même institution que chez les Kwakiutl.

Ce qui frappe aussi Lévi-Strauss est ce qu'il appelle les orientations contradictoires des forces qui s'opposent l'une à l'autre, caractérisant les maisons comme unités par rapport à d'autres types de groupes sociaux :

20. Les termes sont assez variables chez Lévi-Strauss, ce qui ajoute à la difficulté d'une compréhension rigoureuse de sa définition des maisons. Il utilise alternativement « règles de filiation et de descendance », « régimes de descendance indifférencié », etc. Dans Lévi-Strauss (1984 : 197), « la femme devient une alliée » [...] « ou, à tout le moins, le nouveau couple conjugal articule deux familles agnatiques » [...] « le centre de gravité du système se déplace de la consanguinité à l'alliance », ce qui est une définition minimaliste de l'alliance.

« Descendance patrilinéaire/matrilinéaire, filiation et résidence, hypergamie et hypogamie, mariage proche et mariage lointain, race et élection [...] toutes ces notions se rassemblent dans la maison comme si cette institution traduisait [...] des principes théoriquement inconciliables. » (Lévi-Strauss 1979 : 161)

Les membres de la maison peuvent être de statuts et d'origines différents. L'alliance, exprimée par le fait que « le couple conjugal forme le véritable noyau de la famille et, plus généralement de la parentèle » (c'est-à-dire l'ensemble des parents) est à l'origine de tensions ou de conflits, « puisque chaque nouvelle alliance provoque une tension entre les familles, au sujet de la résidence — virilocale ou uxorilocale — du nouveau couple et donc celle des deux familles qu'il aura la charge de perpétuer » (comme à Bornéo chez les Iban ou à Java. Lévi-Strauss 1984 : 194)²¹.

Les maisons, véritables sujets de droits et de devoirs, sont définies alors en termes de conflits, de pouvoir, de rapports de force, d'opposition entre les preneurs et les donneurs de femmes, de contradictions entre leurs rangs ou leurs statuts inégaux (comme chez les Karo Batak ou les Atoni de Timor) et finalement d'opposition de la filiation et de l'alliance qu'il faut transcender. Pour Lévi-Strauss, la maison est l'objectivation du rapport instable d'alliance car les autres critères d'existence des groupes comme filiation, résidence, propriété ne suffisent pas à la définir. En ce qui concerne l'Asie du Sud-Est, sa démonstration s'appuie sur l'étude des Karo Batak de Sumatra et leurs maisons contenant de multiples familles où les différences de statut manifestent la relation d'alliance et sur celle des Atoni de Timor dont les maisons, dans leur agencement et les représentations qu'elles révèlent, reflètent les contradictions entre les statuts des alliés (Lévi-Strauss 1984 : 194-208). Sa recherche d'un type de structure sociale l'amène à donner une définition de la « maison » :

« Personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en lignée réelle ou fictive, tenue pour légitime, à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, les deux ensembles. »

« Pour interpréter le système, il faut donc recourir à l'hypothèse d'un conflit latent entre les occupants de certaines positions dans la structure sociale. » (Lévi-Strauss 1979 : 162-163)

Outre le fait que l'on puisse questionner certaines définitions de Lévi-Strauss²², il a fait de la maison batak un modèle qui l'a entraîné à donner de la maison l'image d'une unité, même conflictuelle, qui se suffit à elle-même et il ne s'est sans doute pas assez attardé sur les conclusions plus ouvertes de Cunningham (1964 : 67) sur la maison, qui la relie aux grandes traditions hindo-bouddhiques. Je reviendrai sur ce point plus tard.

21. Lévi-Strauss parle là de « rôle central de l'alliance ». Faut-il parler d'alliance au sens strict du terme ou plutôt de mariage ?

22. Les médiévistes ne parlaient pas « d'alliance » mais seulement de parenté ; pourquoi Lévi-Strauss parle-t-il de parenté « fictive » ? L'adoption n'est-elle pas de la parenté ?

Après Van Wouden et avant Lévi-Strauss

Je souhaite signaler une analyse antérieure. Bien que Lévi-Strauss mentionne un équivalent possible de l'unité sociale des Kwakiutl (décrite par Boas) dans d'autres contextes comme en Polynésie, en Indonésie, en Mélanésie ou même en Afrique, il ne fait pas référence à l'article de Louis Berthe de 1961 dans *L'Homme*. Cet article sur les Buna' de Timor Oriental parle en effet déjà des maisons, sans pourtant insister sur la portée sociologique de cette notion. Son objet est de comprendre la coexistence de deux types de mariage, qui ont des incidences sur la filiation et la résidence, et l'organisation politique. Son évocation des maisons doit permettre de comprendre les différences de statuts. Pour Berthe, la maison remplace de fait la notion de filiation, qu'il met en perspective avec la résidence dans ses conclusions. Il en relève les principales caractéristiques, qui sont celles que l'on retrouve un peu partout : maisons dotées d'un statut qu'il appelle « politique », détentrices de titres de noblesse, de patrimoines comme les blasons (et non de propriété foncière), de statuts permanents et hiérarchisés, de fonctions rituelles, dont la fondation renvoie à des ancêtres, et liées par mariage. Élève de Lévi-Strauss, il s'intéresse davantage à l'alliance, aux différentes formes de mariage (mariage par achat et uxori-local), aux importants échanges de dons entre alliés, par rapport auxquels, outre l'origine divine pour les nobles, sont définis les statuts des maisons. « Toute maison se définit elle-même [au plan des alliances matrimoniales] par ce double rapport dissymétrique qui la lie d'une part à ses donneurs de l'autre à ses preneurs de femmes » (Berthe 1961 : 8). Suivant les types de mariage, « enfants de sœurs et enfants de frères peuvent [...] appartenir à la même maison » et la filiation à elle seule ne suffit pas à distinguer les conjoints potentiels des « frères » et « sœurs ». Il aboutit, dans ses conclusions, à mettre en avant une rivalité pour le prestige et le pouvoir entre maisons nobles à travers les formes de mariage, pour maintenir leur statut, qui ressemble beaucoup à l'idée de conflits que l'on a vue chez Lévi-Strauss. Tout en notant des traits que Lévi-Strauss accentuera plus tard (telle la notion de filiation insuffisante pour rendre compte de la structure sociale ou les différences de statuts), ce qui est remarquable chez Berthe est ce passage sur la relation entre maisons qui leur donne leur définition, cette nécessité, pour leur existence même, de maintenir et d'élargir leurs relations. La maison n'apparaît pas comme cette unité presque auto-suffisante que laisserait supposer la définition de Lévi-Strauss.

Autour des maisons

Si on refuse de considérer la maison comme une substance, comme on l'avait fait pour la filiation, le caractère unitaire de la maison devrait être remis en question au profit de son aspect relationnel. Pourtant, le caractère constitutif des maisons — leurs interrelations — n'est pas souvent mis en avant dans les

ouvrages qui leur sont consacrés, cherchant plutôt des définitions à partir de leurs caractéristiques symboliques et matérielles, la parenté repérable ou non (mode d'appartenance à la maison), les règles de mariage et les vocabulaires de parenté, les échanges de biens, etc. Ils n'insistent pas assez sur le fait que les maisons n'existent qu'en relation les unes aux autres ou en relation à un territoire et qu'elles ne peuvent être étudiées isolément. Critiquée, la « maison » comme personne morale est souvent reprise même si on ne lui reconnaît pas les traits indifférenciés qui, selon Lévi-Strauss, la caractérisent et même si elle participe des « structures élémentaires » que ses propres hypothèses avaient fait disparaître (Howell 2003 : 33).

La maison comme unité est cependant discutée, comme par exemple chez Carsten et Hugh-Jones ed. (1995 : 12) pour qui : « *The house is a representation not just of unity but also of various kinds of hierarchy and division* » et qui remarquent dans leur très utile introduction que des traits architecturaux et décoratifs des maisons, par exemple, expriment aussi des oppositions de statuts, mais sont ignorés par Lévi-Strauss qui ne fait pas justice à la complexité de ces représentations en se limitant aux conflits internes. Sans doute voient-ils peut-être une sorte de contradiction dans le fait que Lévi-Strauss insiste sur l'alliance mais qu'il tient à l'unité de la maison : pourtant, l'alliance est justement la mise en relations de maisons, comme le montre bien McKinnon (1995) dans le même ouvrage et dans son livre.

Tout aussi important est le fait que la notion de « maison », comme bien des travaux sur l'Est insulindien l'ont montré, s'accorde parfaitement avec des principes d'unifiliation, contrairement aux hypothèses de Lévi-Strauss, bien qu'ils ne soient pas toujours explicites. Que les unités sociales soient des maisons ou des clans²³, ce qui change par rapport aux théories centrées sur la filiation, c'est qu'au lieu que la filiation apparaisse comme le principe organisateur, elle est le plus souvent subordonnée, par rapport à d'autres principes, comme les échanges, la relation aux ancêtres (Traube 1986, Barraud 1990) ou aux esprits, comme l'avait montré Berthe chez les Buna' où les échanges sont nécessaires au maintien des relations entre maisons. « *The House as Process* », titre de l'une des sections de l'introduction de Carsten et Hugh-Jones, présente la maison comme une entité dynamique.

« *In going beyond Lévi-Strauss's formulations, we would place these qualities at the centre of an anthropology of the house which considers houses and their inhabitants as part of one process of living.* » (Carsten et Hugh-Jones ed. 1995 : 31)

23. Le terme de « clan » remplace en effet souvent la notion de maison dans des sociétés de l'Est insulindien où elle figure davantage un rapport à la totalité lors de cérémonies que des groupes sociaux en relation. Par exemple, chez les Lamaholot étudiés par Dana Rappoport (2011). Barnes parle aussi surtout de « clan » à Kédang, mais note que quelquefois le terme de maison (*huna*) est employé à la place de *suku* pour dire « clan » (Barnes 1974 : 236).

Dépassant la définition de « la » maison pour traiter « des » maisons, les travaux de Susan McKinnon sur la société de Fordate, dans l'archipel de Tanimbar des Moluques, analysent, par exemple, le double mouvement créé par l'échange, associant d'une part, la fixité des lignes masculines (la source) d'une maison et d'autre part, la croissance et l'extension des lignes féminines (la fertilité) dans d'autres maisons, ce qu'elle appelle « *the dispersal of value* » (McKinnon 1995 : 187-188). Cette formulation rappelle les travaux d'Annette Weiner (1992) dans un autre contexte, celui des échanges *kula* des îles Trobriands en Mélanésie, et la thèse de son ouvrage *Keeping While Giving*, qui illustre la nécessité d'échanger, de donner, tout en gardant les biens inaliénables témoins et marques du statut.

Sortir de la maison : la germanité de sexe opposé (relation entre frère et sœur)

Ainsi sortis d'une image figée, unitaire et statique de la maison, on peut revenir sur l'idée de mouvement et inclure la temporalité dans la compréhension des maisons, comme le fait déjà *The Flow of Life* (Fox ed. 1980), la continuité dans le temps et la projection sur plusieurs générations, comme l'indiquent certains des termes désignant les preneurs et les donneurs (par exemple, *malu*, maison de la mère, et *ai baqa*, maison des filles, chez les Buna'). Cette appréhension du temps que beaucoup d'auteurs soulignent reste majoritairement traduite dans les termes de l'alliance, dont on peut maintenant sortir, à condition de ne pas confondre alliance (et théorie de l'alliance) et mariage.

On peut parler du mariage et montrer une autre manifestation de ce mouvement comme le fait déjà Carsten dans une perspective, différente et dans un contexte où l'alliance n'est pas pratiquée. À propos d'une société non unilinéaire, celle de Langkawi en Malaisie, elle propose ceci :

« *To consider ideas about siblingship in this context, and to see the house extending outwards through these ties rather than downwards through descent [...] potentially at least, relations in the community at large are affinal relations.* » (Carsten 1987 : 166-167)

Elle le souligne plus tard encore avec Hugh-Jones dans leur introduction, en insistant sur la centralité de la germanité (dans les systèmes non unilinéaires) et son lien avec les maisons.

« *The house must be seen in terms of siblingship which is a more important principle than either alliance or descent.* » (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 27)

À Carsten, il faut ajouter les travaux de Stephen Headley, qui déjà dans *De la hutte au palais*, en 1987, introduisaient la question de la germanité frère-sœur à propos des maisons. Dans son chapitre conclusif de l'ouvrage, c'est paradoxalement en faisant un détour par Java, qui n'a pas véritablement de sociétés à maison ni d'alliance, qu'on touche un point crucial pour l'analyse des sociétés de l'Est insulindien. Headley donne l'exemple de sociétés très différentes :

« *Java, Malaysia and their heavy state bureaucracy, landless peasants [...] have carved out a considerable social space for the expression of "house" through the extensive use of the idiom of siblingship.* » (Headley 1987b : 210)

Cela permet d'étendre l'idiome de la famille (le lien de germanité) à des personnes dont les liens sont éloignés, intégrant implicitement des considérations sur le mariage et l'inceste. La complexité de la maison est ainsi décrite en termes beaucoup plus justes ou précis que ceux de Lévi-Strauss pour qui une « relation **agnatique** entre germains de sexe opposés » se transformait « en relation **d'alliance** »²⁴. Pour Headley,

« *the subtle and complex interrelation of a society's representations of these three realities: incest, marriage and siblingships is the crux of our understanding of 'house', for here 'house' is a container, and 'inside' vis-à-vis the non consanguineous 'outside' world.* » (*ibid.* : 210).

Contrairement à ce que Lévi-Strauss considère comme étant l'opposition consanguinité/affinité, en refermant la maison sur cette unité et entité, il faut au contraire reconnaître que le lien frère-sœur permet précisément de sortir de la maison et de lier les maisons entre elles. « *...The idiom of siblingship is more suitable to express this outwardly-extended bond ...* » (*ibid.* : 213), caractéristique qui est aussi bien montrée dans l'article de Carsten du même ouvrage.

Si tension il y a, comme le veut Lévi-Strauss pour caractériser et définir la maison, la tension, pour Headley, serait plutôt entre la proximité du lien frère-sœur à l'intérieur de la maison et sa capacité à s'étendre à l'extérieur pour créer d'autres relations dans tous les types de sociétés qu'il étudie (sultanats, royaumes, sociétés paysannes) (*ibid.* : 214-217). Traits qui manifestent la capacité de la maison aussi bien à inclure qu'à exclure. C'est donc une définition plus souple.

Je ne suivrai pas Headley dans toute sa démonstration, en raison de l'usage varié qu'il fait de la notion d'identité (ce qui est légitime dans le cas de la personne à Java, comme il le démontre dans son article « *The Body as a House in Javanese Society* », 1987a) car il ne s'agit pas d'un problème d'identité mais de reconnaissance de liens renvoyant à un ordre qui dépasse les personnes. Reconnaître des liens de même sexe dits *identical sex* n'est pas attribuer une identité. Je le suivrai pour avoir mis l'accent sur la centralité de la relation frère-sœur et son rôle dans les définitions possibles des maisons, par sa souplesse, et sa position à l'intersection des principes de composition des groupes et de leurs relations, comme le mariage. Enfin, par son extension, au-delà du mariage, elle est un idiome à la fois d'une relation interne et d'une relation externe, grâce à sa capacité à ouvrir.

24. « La femme devient une alliée », Lévi-Strauss 1984 : 197.

Les points soulevés par l'article de Stephen Headley (1987b) servent magnifiquement de transition vers une notion plus pertinente que celle de maison pour comprendre les sociétés de l'Est insulindien, celle de la relation frère-sœur, plus récemment mise en avant. Comme le remarquent Carsten et Hugh-Jones (1995 : 27), il est possible d'analyser la maison en termes de germanité, même pour des parentés unilinéaires, très représentées dans cette aire.

La germanité, et surtout celle de sexe opposé (entre un frère et une sœur), est cela même qui permet de dépasser à la fois les définitions de Lévi-Strauss sur la parenté (portant sur la société non unilinéaire, la filiation et l'alliance), les multiples aspects et controverses sur la maison comme groupe social, structure symbolique, architecture, etc., de subordonner le tout à quelque chose d'extra-régional, puisque la relation frère-sœur opère de la même façon dans des sociétés où la notion de maison n'est pas pertinente, l'Océanie par exemple. Débordant la stricte problématique de la germanité frère-sœur puisqu'il s'inscrit dans une recherche plus générale sur la distinction de sexe en parenté, l'ouvrage *Sexe relatif ou Sexe absolu ?* (Alès et Barraud, éd. 2001) explore toutes les implications de la relation frère-sœur dans des sociétés à maison (Kei des Moluques, Barraud 2001, Lio de Flores, Tobelo des Moluques du nord) comme dans des sociétés sans maisons (Mélanésie, Australie, Amérique du Centre et du Sud). Sans entrer dans le détail, cette nouvelle approche de l'Est insulindien permet de dépasser la substantification d'abord de la filiation et de l'alliance, puis des maisons, pour proposer une approche relationnelle, dont l'une des caractéristiques est de manifester la temporalité, donc la permanence des sociétés. On avait l'habitude de voir la temporalité associée à la filiation (la succession des générations), ou à l'alliance (la transmission de l'affinité à travers les générations), cet ouvrage montre que la temporalité est portée par la relation frère-sœur, dans des types de structures sociales très différents. On avait noté dans le vocabulaire de l'alliance de l'Est insulindien que les noms donnés aux groupes des « donneurs » et des « receveurs » sont souvent des termes de parenté désignant des frères et des sœurs (à Kei, on contraste les donneurs « gens du village » avec les receveurs « les enfants sœurs », à Lio « le frère de la mère » et « l'enfant d'une sœur », de même à Kédang), bien que d'autres représentations soient aussi liées à ce contraste (comme celle de la maison et celle du flux de vie chez Clamagirand 1980, celle du tronc de l'arbre, celle de l'origine, etc., Fox ed. 1980). Mais ces exemples de 1980 ne débordaient pas encore le cadre de l'explication du fonctionnement de l'alliance, des échanges entre preneurs et receveurs, etc. Étendre à d'autres horizons, en particulier vers le monde austronésien de la Mélanésie, a permis de sortir du carcan de l'alliance et de trouver dans la relation frère-sœur bien des traits qui révèlent une structure sociale là où des groupes permanents n'existent même pas. Elle a aussi permis de sortir d'une

sorte d'impasse dans la notion de maison qui, une fois abordée par tous ses aspects (architecturaux, représentations, permanence, statuts), n'a pas pu être généralisée en tant qu'outil, tant les variations dans sa définition élargie au monde la vidaient finalement de sa vertu heuristique. Ce n'est pas le cas avec la notion de relation frère-sœur, qui est plus facilement généralisable, quels que soient les dits « systèmes de parenté » ou « formes de mariage », aussi bien dans les sociétés « modernes » que dans les sociétés « traditionnelles ». La paire frère-sœur porte souvent en elle tous les aspects de la cosmologie, des rituels, des échanges, des arts, etc., et comme auparavant la maison, elle permet de déployer les relations sociales, rituelles, cosmologiques et de comprendre la société comme un tout.

Pour en revenir à Lévi-Strauss et à la tension entre consanguinité et alliance, s'il y a affinité dans les relations entre maisons, ce n'est pas le principe d'affinité qui se transmet (appelé alliance), ce qui perdure, c'est une relation entre un frère et une sœur. Cela ne donne pas une idée de la totalisation comme celle de l'alliance fondée sur l'échange des femmes, sauf à construire artificiellement un modèle de l'échange et de la réciprocité. La totalisation se trouve à la fois dans les maisons et hors des maisons, dans cette relation, qui les constitue, dans la projection dans le temps de la permanence de la descendance d'un frère et d'une sœur, à travers plusieurs maisons. Il n'y a donc pas besoin de savoir s'il y a unilinéarité ou non, la relation frère-sœur fait son travail de lien entre entités, quelles qu'elles soient, et de transmission.

Retour à la maison

Une fois accepté que la relation entre un frère et une sœur définisse les maisons, on peut utiliser à nouveau le terme de « maison ». Cet aperçu a montré les différentes approches de la notion de « maison », ces dernières années. On a fait un résumé des principales caractéristiques de la maison, qu'il s'agisse de ses attributs qui en font une personne morale pour certains, de la présence de la consanguinité et de l'alliance, des aspects hiérarchiques au sens de la supériorité de certains groupes sur d'autres (donneurs-receveurs de femmes, nobles-gens du commun, etc.), des patrimoines et des blasons.

Il me semble cependant que la relation à un territoire n'a pas été assez développée. En ce qui concerne la société de Kei (Barraud 1979), par exemple, il faut souligner l'inscription des maisons dans un espace, celui d'une totalité structurée, un village, qui peut être fondée sur un rituel, sur un mythe, etc., en relation au territoire. Quiconque a une expérience des villages de l'Est insulindien n'a pas pu ne pas être frappé par l'organisation structurée de l'espace, comme je l'ai été dès le premier jour de mon arrivée sur l'île. Les maisons prennent sens comme éléments de cette totalité, à laquelle sont ramenées l'organisation et les activités du village. La société se présente

comme un tout vis-à-vis d'un ailleurs non structuré, qui dans le cas de Kei, désigne les autres sociétés. On peut également faire la même remarque en ce qui concerne d'autres sociétés comme celles de Bornéo ou de Sulawesi.

Un autre plan de l'analyse trop peu pris en considération (comme déjà souligné plus haut) est celui des relations des maisons aux ancêtres ou esprits, que ce soient les maisons comme groupe social, habitation ou temple (par exemple chez les Lamaholot de l'est de Flores, Rappoport 2011). Toutes les maisons, comme le montre la configuration de l'espace en rapport avec les représentations, et aussi diverses que soient les sociétés, peuvent être conçues comme lieu de culte, qui ne doit jamais être vide, ni au propre ni au figuré, et ne doit pas disparaître. Qu'on les appelle « clans » ou « maisons », ce sont les relations entre unités sociales qui sont manifestées par ces cultes aux ancêtres qui assurent leur permanence et le plus souvent, comme on l'a montré, dans les termes de la relation entre les ancêtres d'un frère et les descendants d'une sœur.

De plus, il faut noter aussi, d'abord à Kei, mais aussi ailleurs, que la maison n'agit (*agency*) jamais seule, comme un individu ou comme une personne morale indépendante, mais toujours dans le cadre de ces relations qui la constituent. Ces relations renvoient à la fois à la structure globale du village et à la constitution même de la maison, elle-même partie prenante d'un tout qui lui est supérieur. S'il y a sans doute unité à l'intérieur de la maison, exprimée sous différents idiomes (parenté ou autres) (ce que j'ai appelé relation synchronique, à Kei représentée par un couple époux-épouse, figure de la permanence), l'existence même de la maison dépend de ses relations diachroniques externes, sa pérennité est assurée par les descendants des sœurs données en mariage hors de la maison, quelle que soit la règle de mariage. Les maisons sont donc aussi en relation avec les morts, les ancêtres, appartenant à ces maisons mais aussi à d'autres, et sont donc un univers unissant vivants et morts (à Kei, les ancêtres les plus importants et respectés appartiennent à la maison du frère de l'épouse, donc une autre maison que sa propre maison d'appartenance, Barraud 1990). En 1986, Traube a montré clairement à propos des Mambai de Timor Est la nécessité de transcrire en termes de relation aux ancêtres toutes les relations autour de l'alliance. Ce n'est pas un simple changement de vocabulaire, mais c'est une conceptualisation innovante à l'époque où l'on donnait à « l'échange » une vertu universelle²⁵. La relation de mariage n'est alors que l'un des aspects subordonnés de cette relation première entre les vivants et les morts, entre des ancêtres d'une maison et les descendants appartenant à d'autres maisons.

En d'autres termes, les maisons ne peuvent être pensées en dehors de la relation et n'existent que dans cette relation où se coulent leurs membres qui leur donnent un contenu à travers les générations et le long de la relation frère-

25. Cette approche pointée dans Fox ed. 1980, surtout dans les articles de Barnes et de Traube dans cet ouvrage.

sœur. La supériorité se trouve du côté d'ancêtres qui ne sont pas fondateurs de la maison, dans le langage d'une relation frère-sœur. En outre, il faudrait développer ici le fait que les femmes dans les maisons sont souvent considérées comme femmes étrangères, car elles portent cette relation nécessaire à l'extérieur qui assure le maintien des maisons. Cette part d'« étrangeté » n'est pas sans rappeler l'un des quatre éléments du noyau structural des chercheurs néerlandais évoqué au début, la faculté qu'ont ces sociétés de concevoir et d'intégrer les êtres et les choses qui viennent d'ailleurs.

En outre, « l'ailleurs » est le plus souvent conceptualisé d'abord comme la mer dans cette opposition terre-mer presque partout omniprésente, l'un des traits de ce fameux dualisme. Ce qui m'amène à une dernière remarque. Malgré les travaux de Manguin (1986) et la fréquente évocation de ce que l'on appelle le « symbolisme » du bateau présent dans les maisons et les villages, on s'étonne que trop peu de place soit consacrée au bateau, que l'étude de la maison soit souvent isolée de celle du bateau, alors que la représentation (mythique ou matériel) du bateau tient une si grande place dans ces sociétés (Barraud 1985). On peut dire pourtant que le bateau est l'image même du mouvement de la vie, mais surtout de la relation.

Au gré des courants

Il n'a pas été possible de rendre ici justice aux longues et nombreuses enquêtes de terrain, aux monographies de collègues néerlandais, français ou anglo-saxons, qui depuis les années 1970 ont produit des ouvrages collectifs, des synthèses tant anthropologiques que linguistiques, géographiques, ethno-botaniques, etc., ayant conduit à une connaissance approfondie de cette aire autrefois délaissée. Pour rappel, je mentionnerai les projets scientifiques comparatifs, celui de Louis Berthe sur Timor à partir des années 1950, intégrant plusieurs disciplines, celui du laboratoire d'ethnologie de Nanterre pour étudier les structures de l'alliance aux Moluques à partir des années 1970, le *Comparative Austronesian Project*, initié par J. J. Fox à Canberra dans les années 1980 et le projet indonésien-néerlandais de l'Université de Leyde sur les Moluques du Nord à la même période. En ce qui concerne les recherches françaises, un aperçu de leur richesse et de leur variété en a été donné par Christian Pelras (1998), dont le livre rassemble les contributions d'une conférence à Jakarta en 1993 réunissant chercheurs indonésiens et français²⁶.

Il n'a pas été possible non plus de rendre compte des différents courants reflétés par ces travaux, notamment les recherches sur les rituels et leur comparaison (entre autres Barraud-Platenkamp 1989-1990, Geirnaert-Martin 1992, Howell ed. 1996, Ellen 2012), toujours menées dans la perspective maussienne de rendre compte des sociétés sans isoler artificiellement des domaines de recherche – économie, religion, politique, etc. De nombreuses

26. Pour l'approche anthropologique, voir Barraud et Tongli 1998.

recherches ont aussi été développées en suivant les changements de paradigmes opérés grâce aux travaux de J. J. Fox et de ses proches collègues, sur la compréhension du dualisme dans le langage cérémoniel (Fox ed. 1988), puis sur l'approche par la *precedence*²⁷ dans l'analyse des différences de statuts (autour de l'alliance notamment) (Fox 1994). La notion de *precedence*, complétée ensuite par l'idée de « structures d'origine » (*origin structures*), permet en effet d'aboutir à une sorte de modèle plus universel, contrairement aux notions mises en avant par les analyses antérieures des structures sociales de l'Est insulindien (pour une vue générale, Fox 1996). Cela a ouvert des discussions sur les notions de hiérarchie (rang, stratification, statut) et d'égalité (Fox 1996 : 1-13) et sur la comparaison avec les sociétés égalitaires (dont celles de l'Est insulindien, mais aussi de Bornéo, des Philippines, déjà longuement analysées depuis des décennies). Signalons enfin que la notion de « maison » a fini par s'affranchir de la parenté, comme en témoigne le titre de l'ouvrage de Joyce et Gillespie publié en 2000, *Beyond Kinship*.

La notion de « maison » a-t-elle permis un réel progrès dans l'appréhension des structures sociales, comme le pensait Lévi-Strauss, pour lequel elle étayait « un type de structure sociale » (Lévi-Strauss 1984 : 194) ? Est-ce même vraiment une structure ? Cela n'est pas certain car l'anthropologie et l'histoire se sont emparées de la notion et l'ont réifiée, alors qu'il fallait privilégier l'approche par la relation. Une « maison », habitation et groupe social, n'est pas une structure autonome, indépendante, dont il resterait à comprendre les relations en termes d'intérêts, de besoins, de droits et de devoirs. Mais trop pleine de significations, trop différente selon les ordres de valeurs des sociétés, elle se révèle comme un véritable piège : elle est un mode de pensée, une idée autour de laquelle prennent forme, de façon différente pour chaque société, les idées sur la vie et la mort, la constitution des êtres, l'organisation de l'espace et du temps, les activités de subsistance. Le mot lui-même évoque une fermeture sur soi, alors que dans son architecture comme dans sa composition sociologique, la maison exprime la relation à l'ensemble constitué par chaque société particulière et les relations au monde alentour. Cet ensemble est un ordre des valeurs, une configuration de faits, d'idées et de représentations, propre à chaque société. À cet égard, les recherches anthropologiques et linguistiques sur la germanité de même sexe (Fox, ce numéro) et de sexe opposé semblent pouvoir continuer à ouvrir des perspectives.

27. Ce mot anglais est, hélas, intraduisible en français. Le mot français « préséance » ne reflète pas les connotations de temps et d'espace contenues dans le terme anglais, qui implique pourtant aussi l'idée de préséance ; « precedence » serait un anglicisme. On pourrait dire « antécédence », « antériorité ».

RÉFÉRENCES

- Alès, Catherine et Cécile Barraud, (éd.), 2001, *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Barnes, Robert H., 1974, *Kédang. A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*, Oxford, Clarendon Press.
- Barnes, Robert H., 1980, « Concordance, Structure, and Variation : Considerations of Alliance in Kédang », in Fox James J. (ed), *The Flow of Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press : 68-97.
- Barraud, Cécile, 1979, *Tanebar-Evav, une société de maisons tournée vers le large*, Cambridge, Cambridge University Press, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, série Atelier d'Anthropologie Sociale, dirigée par Louis Dumont (réédition en paperback, 1979).
- Barraud, Cécile, 1985, « The Sailing-Boat: Circulation and Values in the Kei Islands, Indonesia », in R. H. Barnes, Daniel de Coppet and R. J. Parkin (ed.), *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*, Oxford, JASO Occasional Papers n°4 : 117-130.
- Barraud, Cécile, 1990, « Wife-Givers as Ancestors and Ultimate Values in the Kei Islands », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 146(2) : 193-225.
- Barraud, Cécile, 2001, « Les Pléiades et le Scorpion. Conjonction et opposition dans l'univers de Tanebar-Evav », in Alès, Catherine et Cécile Barraud, (éd.), *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 263-295.
- Barraud, Cécile, 2005, « Note sur la situation religieuse dans l'archipel de Kei, Moluques », *Le Banian*, 13 : 81-100.
- Barraud, Cécile & Jos D. M. Platenkamp (ed.), 1989-1990, *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies*, numéros spéciaux *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 2 vol., 145(4) et 146(1).
- Barraud, Cécile & Jos D. M. Platenkamp, 1990, « Rituals and the Comparison of Societies », in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies* ; Part II, Maluku, 146(1), Leiden : 103-124.
- Barraud, Cécile, en coll. avec Urbanus Tongli, 1998, « Comprendre l'anthropologie sociale en Indonésie », in Christian Pelras (éd.), *Dialogue France-Insulinde. Diversité des approches dans la recherche en sciences sociales et humaines sur l'Asie du Sud-Est maritime*, Jakarta, CNRS-LASEMA/Yayasan Obor Indonesia : 152-158 (en français et en indonésien).
- Berthe, Louis, 1961, « Le mariage par achat et la captation des gendres dans une société semi-féodale : les Buna' de Timor central », *L'Homme*, I (3) : 5-31.
- Carsten, Janet, 1987, « Analogues or Opposites: Household and Community in Pulau Langkawi, Malaysia », in Macdonald, Charles (textes réunis par), *De la hutte au palais. Sociétés 'à maison' en Asie du Sud-Est insulaire*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique : 153-168.
- Carsten, Janet & Stephen Hugh-Jones (ed.), 1995, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Clamagirand, Brigitte, 1980, « The Social Organization of the Ema of Timor », in Fox James J. (ed.), *The Flow of Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press : 134-151.
- Cunningham, Clark E., 1964, « Order in the Atoni House », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 120(1) : 34-68.
- Dumont, Louis, 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, EHESS, Mouton (nouvelle édition, 1997, coll. Tel, Gallimard).
- Dumont, Louis, 1975, *Dravidien et Kariëra. L'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*, Paris, Mouton, EHESS.
- Durkheim, Émile, 1985, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige, Presses

- Universitaires de France [1^{ère} éd., 1912].
- Durkheim, Émile, et Marcel Mauss, 1969, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », in Marcel Mauss (Œuvres II, Paris, Les Éditions de minuit : 13-89 (1^{re} éd., 1903, *L'Année Sociologique* 6 : 1-72).
- Ellen, Roy, 2012, *Nuauulu Religious Practices. The Frequency and Reproduction of Rituals in a Moluccan Society*, Leiden, KITLV Press.
- Fox, James J., 1994, « Reflections on "Hierarchy" and "Precedence" », in *History and Anthropology*, 7 (1-4) : 87-108.
- Fox, James J. 1996, « Introduction », in Fox, James J. and Clifford Sather, (ed.), *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, Canberra, the Australian National University : 1-17.
- Fox James J. (ed.), 1980, *The Flow of Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Fox James J. (ed.), 1988, *To Speak in Pairs. Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fox, James J. & Clifford Sather (ed.), 1996, *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, Canberra, the Australian National University.
- Geirnaert-Martin, Danielle C., 1992, *The Woven Land of Laboya. Socio-Cosmic Ideas and Values in West-Sumba, Eastern Indonesia*, Leiden, Center of Non Western Studies.
- Headley, Stephen C., 1987a, « The Body as a House in Javanese Society », in Charles Macdonald (textes réunis par), *De la hutte au palais. Sociétés à 'maison' en Asie du Sud-Est insulaire*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique : 133-152.
- Headley, Stephen C., 1987b, « The Idiom of Siblingship : One Definition of 'House' Societies in South-East Asia », in Charles Macdonald (textes réunis par), *De la hutte au palais. Sociétés à 'maison' en Asie du Sud-est insulaire*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique : 209-218.
- Held, G. J., 1935, *The Mahabharata: An Ethnological Study*. London & Amsterdam, Kegan Paul, Trench, Trubner co.
- Howell, Signe (ed.), 1996, *For the Sake of Our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*, Leyde, Center of Non Western Studies.
- Howell, Signe, 2003, « The House as Analytical Concept : A Theoretical Overview », in Sparkes, Stephen & Signe Howell (ed.), *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*, London, Routledge Curzon : 16-33.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de [J. P. B.], 1935, *De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld*, Leiden, Ginsberg.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de [J. P. B.], 1977a, « The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study » in Josselin de Jong, P. E. de (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*, Leiden, KITLV, Translation series 17 ; The Hague, Martinus Nijhoff : 166-181.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de [J. P. B.], 1977b, « Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage », in Josselin de Jong, P. E. de (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*, Leiden, KITLV, Translation series 17 ; The Hague, Martinus Nijhoff : 254-319.
- Josselin de Jong, Patrick Edward de [P. E.], 1972, « Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurale hollandaise », *L'Homme*, 12 (Oct. - Déc.) : 62-84.
- Josselin de Jong, Patrick Edward de [P. E.] (ed.), 1977, *Structural Anthropology in the Netherlands*, Leiden, KITLV, Translation series 17 ; The Hague, Martinus Nijhoff.
- Josselin de Jong, Patrick Edward de [P. E.], 1977, « Introduction », in Josselin de Jong, P. E. de (ed), *Structural Anthropology in the Netherlands*, Leiden, KITLV, Translation series 17 ; The Hague, Martinus Nijhoff : 1-29.
- Josselin de Jong, Patrick Edward de [P. E.], 1980, « The Concept of the Field of Ethnological Study », in James J. Fox (ed.), *The Flow of Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press : 317-326.

- Josselin de Jong, Patrick Edward de [P. E.] (ed.), 1984, *Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study*, Leiden, Verhandelingen van het KITLV, 103 ; Dordrecht, Foris Publications.
- Joyce, Rosemary A. & Susan D. Gillepsie (ed.), 2000, *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude, 1979, « L'organisation sociale des Kwakiutl », in *La voie des masques*, Paris, Plon : 141-164.
- Lévi-Strauss, Claude, 1984, *Paroles données*, Paris, Plon.
- Manguin, Pierre-Yves, 1986, « Shipshape Societies : Boat Symbolism and Political Systems in Insular South-East Asia », in D.G. Marr & A.C. Milner (ed.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies ; Canberra, Research School of Pacific Studies, Australian National University : 187-213.
- Macdonald, Charles (textes réunis par), 1987, *De la hutte au palais. Sociétés 'à maison' en Asie du Sud-Est insulaire*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- McKinnon, Susan, 1995, « Houses and Hierarchy : the View from a South Moluccan Society », in Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones (ed.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press : 170-188.
- Needham, Rodney, 1980, « Principles and Variations in the Structure of Sumbanese Society », in Fox James J. (ed.), *The Flow of Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press : 21-47.
- Pelras, Christian (éd.), 1998, *Dialogue France-Insulinde. Diversité des approches dans la recherche en sciences sociales et humaines sur l'Asie du Sud-Est maritime*, Jakarta, CNRS-LASEMA/Yayasan Obor Indonesia : 152-158 (en français et en indonésien).
- Radcliffe-Brown, E. R., 1930-31, « The Social Organization of Australian Tribes », *Oceania* 1 : 34-63, 204-46, 426-56.
- Rappoport, Dana, 2011, « To Sing the Rice in Tanjung Bunga (Eastern Flores, Indonesia) », in Birgit Abels (ed.), *Austronesian Soundscapes: Performing Arts in Oceania and Southeast Asia*, Amsterdam, Amsterdam University Press : 103-131.
- Saussure, Ferdinand de, 1971, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot (1^{ère} éd., 1916).
- Traube, Elizabeth G., 1980, « Mambai Rituals of Black and White », in Fox, James J. (ed.), *The Flow of life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press : 290-316.
- Traube, Elizabeth G., 1986, *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Waterson, Roxana, 1990, *The Living House: An Anthropology of Architecture in Southeast Asia*, Kuala Lumpur & Singapore, Oxford University Press.
- Weiner, Annette, 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, Los Angeles & Oxford, University of California Press.
- Wouden, F. A. E. Van, 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Leiden, KITLV, Translation series 11 ; The Hague, Martinus Nijhoff, Traduction R. Needham (1935, *Sociale Structuurtypen in de Groote Oost*, Leiden, Ginsberg).
- Wouden, F. A. E. Van, 1977, « Social Groups and Double Descent in Kodi, West Sumba », in Josselin de Jong, P. E. de (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*, Leiden, KITLV, Translation series 17. The Hague, Martinus Nijhoff : 183-222. Original en néerlandais in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 1956, 112/52 : 204-246.