

## Théories comparatives et représentations des « neveux au-dessous du genou » dans les études indonésiennes

Ok-Kyung Pak

Volume 21, Number 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015489ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015489ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pak, O.-K. (1997). Théories comparatives et représentations des « neveux au-dessous du genou » dans les études indonésiennes. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 143–169. <https://doi.org/10.7202/015489ar>

Article abstract

ABSTRACT

Comparative Théories and Représentations of « Nephews Below the Knee » In Indonesian Studies

This paper is an answer to a question raised by the author in an earlier interpretation of her Minangkabau data (of West Sumatra, Indonesia), namely : why does the model of the Minangkabau society previously constructed exclude the representation of the « nephews below the knee » (the socially inferior and/or the landless) which constitutes 40% of the population ?

Based on the assumption that ethnographic production is necessarily shaped by the theories used for interpreting data, the author argues that the partial presentation or exclusion of the landless in her model is the result of the theory used. Furthermore, the paper argues that the theory used is not the only one producing such exclusion, others also fail to represent the landless.

Théories comparatives et représentations des « neveu\* au-dessous du senou » 169

To illustrate this point, the paper examines four comparative theories which have shaped significantly data collection and interpretation in Indonesia. A closer analysis of these theories shows that, with the exception of one of them, all tend to present the folk theory of power and the « habitus » of the dominant group, hence excluding those of the landless, as the global picture of the society studied. The one theory which deals with the landless (called « peasants ») is not perfect either, since it excludes the other half of the population, the dominant group.

The author concludes wondering whether it is possible to combine these theories to produce a complete picture of the societies studied or whether a new theory is needed.

# THÉORIES COMPARATIVES ET REPRÉSENTATIONS DES « NEVEUX AU-DESSOUS DU GENOU » DANS LES ÉTUDES INDONÉSIENNES



Ok-Kyung Pak

---

Le défi, pour un ethnographe qui fait face à un territoire inconnu — qu'il s'agisse d'une société ou d'un phénomène social spécifique —, est de donner un sens à la masse d'informations recueillies. La production d'une telle ethnographie ou d'un tel savoir anthropologique suppose habituellement l'interprétation des données recueillies sur le terrain selon certaines théories. Ce processus peut être comparé à celui du tamisage de la farine, les données étant en quelque sorte passées au tamis du cadre conceptuel. Le tableau final est donc inévitablement structuré par l'approche utilisée.

Mon interprétation de données minangkabau n'a pas fait exception. Ma thèse de doctorat (Pak 1986b) de même que deux articles (Pak 1986a et 1993) publiés par la suite ont été rédigés en dialogue avec les orientations théoriques de l'école de Leiden et du structuralisme français. Je pensais alors avoir présenté un « tableau global » de la société minangkabau. Rétrospectivement, je ne suis pas tout à fait satisfaite, au point de ne plus être d'accord aujourd'hui avec mes premières analyses. Je me suis rendu compte que, dans mon interprétation du modèle social minangkabau, j'avais exclu un large segment de la population (40 %) appelé les « neveux au-dessous du genou » (*kamanakan dibawah lutuik*), terme qui désigne « les plus défavorisés de cette société », parfois qualifiés d'anciens « esclaves » (*budak*). Je me suis donc demandé comment j'en étais arrivée à ne présenter qu'un portrait partiel de cette société.

Je veux montrer ici que l'exclusion d'une partie importante de la population de ma représentation de la société minangkabau est le résultat des approches anthropologiques que j'ai utilisées pour interpréter mes données. Il m'est apparu qu'elles ne permettaient pas de rendre compte de l'« habitus » (Bourdieu 1972, 1980) de ce segment particulier de la population, pas plus qu'elles ne révélaient et ne fournissaient d'indice de l'existence de cette lacune. Je montrerai aussi que des approches anthropologiques autres que celles que j'ai utilisées pour interpréter les données minangkabau ont la même tendance à exclure les « habitus » des segments défavorisés de la population, en dépit de leurs prétentions à représenter cette société dans sa totalité.

Ma démonstration va m'amener à examiner quatre écoles de pensée de type comparatiste qui ont structuré de manière significative la collecte et l'interprétation des données en Asie du Sud-Est et plus particulièrement en Indonésie. J'utilise ici le terme « approche comparative » dans un sens très large. Ainsi, certains des chercheurs qui, selon ma classification, appartiennent à ces écoles peuvent fort bien ne pas penser qu'ils forment une école. Mon critère n'est pas leur perception, ni leur « institutionnalisation » (Duff-Cooper 1993), mais la théorie utilisée dans la production de leurs ethnographies. Si l'utilisation de la même théorie pour interpréter différentes sociétés produit le même genre d'ethnographies, alors il me semble justifié de la considérer comme une approche comparative.

Les quatre écoles de pensée que j'examine sont l'école de Leiden et son concept de « champ d'étude anthropologique » ; ERASME (Équipe de recherche en anthropologie sociale : morphologie, échanges) du CNRS (Centre national de recherche scientifique) et son concept de « valeurs globales » ; l'école de Geertz et de ses disciples (qui propose de « lire la culture comme un texte ») ; et enfin, une école formée par Wertheim (le cercle de l'Université d'Amsterdam) — avec son concept de « contrepoint » — et Turton et ses collègues (le groupe d'étude de la paysannerie) — et leur concept de « conscience paysanne ». D'autres auraient pu figurer dans cette discussion. Je me limite toutefois à ces quatre écoles qui ont été les plus influentes dans l'interprétation des données indonésiennes.

Je veux montrer que les trois premières tendent à adopter les pratiques et le « discours idéologique unifié » (Turton 1994) de la société étudiée comme modèle représentatif de cette société. Ce faisant, elles proposent une « régurgitation » de la vision du monde de la classe dominante, c'est-à-dire la conception locale du pouvoir. Ce type de représentation n'a rien de mauvais en soi dans la mesure où il est dit clairement que ce tableau est partiel et que la vision du monde qu'il propose est celle du groupe dominant, que cette vision exclut l'idéologie contestataire du groupe dominé, qu'elle met à distance et dénigre ses « habitus ».

Or, pour des raisons étranges que je ne comprends pas, ces écoles de pensée sont aveugles à cet aspect de leur approche. Elles finissent ainsi par présenter les sociétés non occidentales telles que les Minangkabau comme étant très différentes des sociétés occidentales. Les premières seraient, à la différence des secondes, des « tous socio-cosmiques » (Barraud 1990b : 216) dans lesquels les gens ne contesteraient pas l'autorité, parce que leur « conscience » serait différente de celle des Occidentaux (Errington 1984). Ils accepteraient l'autorité comme ils acceptent les phénomènes naturels, contrairement aux Occidentaux.

Dans toute société, la vision dominante du monde met en valeur l'hégémonie de l'ordre établi, présenté comme invulnérable, comme quelque chose d'aussi incontestable que la nature. Si les anthropologues sont aveugles au fait que ce qu'ils observent n'est que l'idéologie dominante d'une société, cette dernière peut effectivement apparaître différente des sociétés occidentales. Cet aveuglement à la réalité des sociétés non occidentales, telles que les interprètent les écoles de pensée anthropologiques, est une sérieuse lacune des approches comparatives

discutées ici. Conclure que ces sociétés sont fondamentalement différentes de celles de l'Occident sans réaliser qu'il s'agit là d'une interprétation à courte vue est une faiblesse encore plus grave.

Certains chercheurs ont souligné la différenciation systématique entre les sociétés de la périphérie et celles du centre (de l'Occident) produite par la littérature anthropologique : ce processus est appelé « mise à distance ». Cette tendance de l'anthropologue à « mettre à distance », à « dénigrer » et à « essentialiser » les sociétés de la périphérie de même que la « création de différences au moyen de textes et d'images qui n'existent pas » (Thomas 1994 : 53), ont été fréquemment exposées, notamment en ce qui concerne la représentation des Arabes et des Indiens (Said 1978, Appadurai 1986, Inden 1990, Fabian 1991). Thomas (*ibid.* : 10) considère ces tendances comme des « formes contemporaines de culture coloniale qui tendent à ne pas être reconnues comme telles » par les chercheurs ne souhaitant pas renoncer à l'aspiration de « théoriser globalement sur la base de traits particuliers de la philosophie européenne » (*ibid.* : x).

La tendance à « mettre à distance » et à rendre l'Autre « différent », étrange, inconnu, dangereux, inférieur, n'est pas spécifique aux écrits ethnographiques : elle existe dans toutes les sociétés, y compris chez les Minangkabau, comme le montrera cet article. C'est un mécanisme de domination que l'on trouve dans toutes les sociétés humaines. En ce sens, il y a bien plus de ressemblances entre l'Occident et le monde non occidental que ce que nous font voir ces écoles de pensée. Dans chaque cas est présente la tendance à utiliser des mécanismes de mise à distance, de dénigrement et d'essentialisation pour abaisser et exclure l'« Autre », qu'il s'agisse d'une autre société ou d'un segment de notre propre société. De nombreuses approches anthropologiques (du moins celles qui sont examinées dans cet article) ignorent ce phénomène de mise à distance et d'exclusion qui se produit dans les sociétés qu'elles étudient, tout comme elles occultent celui qu'elles mettent elles-mêmes en œuvre dans leurs analyses. On verra que l'école de Wertheim et Turton évite cette double erreur. Elle a cependant un défaut similaire, bien qu'inverse : elle tend à exclure de son analyse le segment dominant de la population, si bien que cette analyse est, elle aussi, partielle. Alors qu'elle montre comment le segment défavorisé de la société résiste aux dominants, elle ne parvient pas à dire grand-chose à propos de ces derniers et de leurs stratégies de domination. En somme, ce que je veux montrer, c'est qu'aucune de ces approches comparatives n'aurait pu m'aider à présenter un tableau vraiment complet de la société minangkabau. L'analyse des quatre écoles comparatives évoquées plus haut à la lumière des données sur les Minangkabau m'amène à mettre au jour leurs lacunes respectives. Mais d'abord quelques mots sur le contexte minangkabau.

## **Le cadre physique et culturel des Minangkabau**

Les Minangkabau, souvent appelés Minang, sont l'un des nombreux groupes ethniques répartis sur les quelque 13 600 îles qui forment le territoire de la République d'Indonésie. Ils vivent sur la côte ouest de Sumatra qui, avec l'archipel de

Mentawai, constitue la province de Sumatra-Ouest, l'une des huit que compte l'île. Au moment de ma première étude, la population de cette province (en excluant Mentawai) était approximativement de trois millions d'habitants (Statistik Indonesia 1977-1978), dont 80 % vivaient de l'agriculture (Scholz 1980 : 10).

Le pays minangkabau se divise, géographiquement et culturellement, en deux régions : les hautes terres (*darek*) et la côte (*rantau*). C'est dans un village des hautes terres, Biaro, centre de la culture minangkabau, que j'ai mené mes recherches, de 1979 à 1981.

Le *Jorong* de Biaro est le chef-lieu du *Nagari* (regroupement de villages) Biaro Gadang, qui comprend six *Jorong* et dont la population totale s'élevait alors à 5 400 habitants (recensement indonésien d'octobre 1980). Biaro comptait 1 360 habitants (*ibid.*) répartis en trois grandes catégories : les habitants originels, les nouveaux arrivants (venus des villages voisins) et les fonctionnaires (amenés par leur travail à s'établir à Biaro). Les premiers vivent près les uns des autres, dans l'agglomération principale, alors que les nouveaux venus résident près des rizières. Les fonctionnaires habitent aussi l'agglomération principale, dans des maisons louées, ou dans des résidences construites par le gouvernement sur des terrains achetés aux villageois. La population qui a surtout retenu mon attention est celle des habitants originels, au nombre de 982 l'année du recensement.

Ces 982 individus composent 56 matrilineages (*kaum*) regroupés en 19 sous-clans (*hindu*), puis en huit clans (*suku*). Ces huit clans se répartissent en deux moitiés (*lareh*) appelées respectivement Koto-Piliang et Bodi-Caniago. Les villageois ne se définissent pas comme des individus, mais plutôt comme les membres d'un matrilineage. Le matrilineage est l'unité de base de la vie villageoise : il est pourvu d'une « propriété », d'un « titre » et d'un « cimetière » ; il est aussi l'unité d'échange des partenaires matrimoniaux.

Les 56 matrilineages de Biaro sont aussi ordonnés globalement selon trois niveaux : 1 % forme l'aristocratie, 58 % les roturiers et 41 % les « neveux au-dessous du genou », descendants d'esclaves. Les lignages aristocrates sont les plus riches, ayant possédé à une certaine époque près de 20 % des rizières, tandis que les « neveux au-dessous du genou » en possédaient habituellement très peu ou aucune. Selon la coutume (*adat*), ces derniers travaillaient sur les terres de l'aristocratie en échange de la moitié de la récolte (*dibagi-duo*). Chacun de ces lignages, à l'exception de ceux des « neveux au-dessous du genou », possède une ou plusieurs maisons longues. Les lignages des « neveux au-dessous du genou » n'avaient pas le droit d'habiter une maison *adat* ; le seul type de maison qui leur était permis s'appelait « pochette<sup>1</sup> de riz » (*tungkau nasi*).

Les 56 matrilineages se répartissent aussi en 4 rangs titrés : le premier est celui de chef de clan (*panghulu basuku*), le second, celui de chef de hindu (*panghulu bahindu*), le troisième, celui de chef « au-dessous du nombril » (*panghulu dibawah paruik*) et le quatrième, celui du « neveu au-dessous du

1. Au sens propre, cette pochette en feuille de bananier a la forme d'une petite pyramide à quatre côtés.

genou » (*kamanakan dibawah lutuik*). Le principe de la distribution de ces titres semble être que chaque sous-clan (*hindu*), constitué de plusieurs matrilignages ordonnés hiérarchiquement, est représenté par un homme du lignage supérieur détenant le titre de *panghulu bahinhu* (rang 2). Certains des *panghulu bahinhu* sont considérés comme supérieurs : ils portent alors le titre le plus élevé, celui de *panghulu basuku* (rang 1). Quant au titre de *panghulu dibawah paruik* (rang 3), il est porté par le représentant de chacun des matrilignages cadets, à l'exception des lignages de descendants d'esclaves, qui occupent le dernier rang (rang 4). Dans ce système politique, le rang le plus élevé implique non pas un pouvoir accru, mais un prestige plus grand. Il est donc assez similaire à la position de chef de village décrite par Leach (1964) et Friedman (1979) à propos des Kachin. Le prestige du chef de rang 1 est justifié idéologiquement par sa prétendue filiation avec le roi minangkabau, les frères fondateurs mythiques ou les rois hindous (qui figurent comme ancêtres mythiques dans le récit des origines). La position et le prestige du chef dans l'économie politique peuvent être décrits, moyennant certaines modifications, à l'aide du modèle général de la reproduction des groupes tribaux de l'Asie du Sud-Est développé par Friedman<sup>2</sup> :

La caractéristique du modèle réside dans sa façon de lier les prestations cérémonielles, la distribution du surplus, à la structure de parenté [...]. L'élément moteur du système est non pas l'échange matrimonial en soi mais une combinaison de l'alliance et des cérémonies distributives. Le préalable au fonctionnement du système est la production d'un surplus par le lignage. Ce surplus est relié au prestige au moyen des fêtes, c'est-à-dire par la distribution aux membres de la communauté. Le prestige est transmis aux filles sous la forme d'une augmentation du prix de la fiancée, exprimé en richesses telles que le bétail, qui permet de reconstituer ou d'accroître le cheptel de l'instigateur de la fête [...]. La polygamie est l'une des principales sources d'approvisionnement de la maisonnée en main d'œuvre additionnelle.

Friedman 1979 : 37-58

Dans le cas des Minangkabau, il faut remplacer les épouses et les filles mentionnées dans la citation ci-dessus par les maris et les fils, car ce sont les hommes qui sont échangés. En outre, le surplus permet aux femmes minangkabau d'obtenir des maris de haut rang (l'accent étant placé sur leur qualité et non sur leur quantité), ce qui nécessite le paiement d'un prix élevé du fiancé. Les fils de ces maris de haut rang sont des partenaires matrimoniaux très recherchés qu'on invite à plusieurs reprises, moyennant chaque fois un prix élevé. Le prestige de ces fils attire donc les brus qui constituent un réservoir de main d'œuvre, nombre d'entre elles devenant métayères d'une sœur ou de la mère de leur mari. Cette information permet la production d'un surplus, la tenue de fêtes, etc.

Comme le fait justement remarquer Friedman (1979 : 38), « le caractère de rétroaction positive de ce processus est le fondement de la hiérarchisation ». Le mécanisme qui perpétue et multiplie les rangs est le système d'alliance communément appelé « connubium asymétrique ». Lorsqu'ils décrivent ce système, les

2. Traduction en français fournie par O.-K. Pak (N.d.T.).

Minangkabau disent que le plus désiré des maris est un homme de « bonne semence » (*bibit yang baik*), c'est-à-dire de haut rang, et qu'idéalement, une femme devrait épouser un homme de rang supérieur au sien afin de donner de la bonne semence à ses enfants. Ainsi, les femmes aristocrates des lignages de rang 1 n'épousent que des hommes de même rang, ne trouvant personne de rang supérieur. Les femmes des lignages de rang 2 espèrent épouser des hommes de rang 1, sinon de rang 2, mais jamais de rang 3 ou 4 (celui des descendants d'esclaves). Comme par le passé, les descendants d'esclaves ne se marient qu'entre eux.

D'après la structure qui se dégage des 514 mariages endogames contractés à Biaro, échelonnés sur quatre à huit générations au cours des 150 dernières années, les villageois distinguent au moins cinq groupes matrimoniaux de rang différent quant à leurs préférences matrimoniales. Les mariages entre lignages appartenant à des groupes matrimoniaux différents forment un « connubium asymétrique », terme inventé en 1935 par les anthropologues néerlandais de l'école de Leiden pour décrire un système commun à toute la région indonésienne.

Les systèmes de mariage de l'Indonésie orientale ont été décrits comme des connubia asymétriques, ou échanges généralisés, fondés sur la règle préférentielle du mariage des cousins croisés matrilatéraux (MCCM). Cette assimilation du connubium asymétrique au MCCM entretient, parmi les anthropologues qui étudient les Minangkabau de l'ouest de Sumatra, un débat sur la question de savoir si le système minangkabau constitue ou non un tel connubium étant donné qu'on y trouve une préférence non seulement pour le mariage matrilatéral des cousins croisés, mais aussi pour le mariage patrilatéral. Afin d'expliquer le système minangkabau, j'ai suggéré de faire une distinction théorique entre le connubium asymétrique, fondé sur le rang social par rapport au roi, et l'échange généralisé, fondé sur les relations de parenté. Suivant en cela Louis Berthe (1970), cette distinction permet de montrer qu'en Asie du Sud-Est, le premier type d'échange matrimonial se rencontre dans les sociétés à pouvoir central (royautés) alors que le second est propre aux sociétés tribales. J'en conclus que les Minangkabau forment un « type intermédiaire de société indonésienne » dans lequel le MCCM est un mécanisme permettant de se marier avec une personne d'un rang plus élevé et donc un outil pour le connubium asymétrique.

Dans ce type de société, la base du mariage est le rang social du partenaire et non les relations de parenté (cousins croisés), l'ultime point de référence du rang étant le roi, l'ancêtre prestigieux. La hiérarchie est fonction de la « distance généalogique par rapport au roi » comme en Malaisie ou en Thaïlande (Kemp 1978), ou se produit, comme à Bali, à travers une « extinction progressive du statut » (Geertz et Geertz 1975 : 110).

## L'école de Geertz

L'école de Geertz se démarque par sa volonté de « lire la culture comme un texte ». Selon Geertz (1973), « la culture doit être comprise comme un ensemble de textes et les anthropologues doivent apprendre à lire ces textes, regardant par-dessus l'épaule de ceux dont ils lisent les textes ». Bien que cette approche ne se

qualifie pas de comparative, nombreux sont ceux qui l'ont utilisée pour étudier différentes sociétés indonésiennes et qui ont produit des interprétations similaires. Cette approche mérite donc notre attention.

Cette école tend à se concentrer sur la « forme » (Errington 1984) plutôt que sur le « contenu ». Elle a produit de fascinantes ethnographies au moyen de la « description profonde » (*deep description*) (Geertz 1973a). Sa force réside dans sa capacité à produire une description dense et très précise de la « forme » ou des codes cérémoniels des sociétés étudiées. Il est vrai que ces codes sont très frappants dans les sociétés dites « traditionnelles », que ce soit en Asie ou en Europe. Toutefois, la « forme » renvoie nécessairement à quelque chose d'autre. La faiblesse de l'école de Geertz est de ne pas voir cela et de conclure que les sociétés indonésiennes sont différentes des sociétés occidentales en ce qu'elles ne s'intéressent qu'à la forme et pas au contenu. Les textes ainsi produits réifient les sociétés indonésiennes comme étant fondamentalement différentes des sociétés occidentales. Mais sont-elles vraiment si différentes ? Je voudrais montrer que cette « différence » est simplement une « mimesis » (Tausig 1993), c'est-à-dire une projection que font les « lecteurs de la culture » en interprétant à travers leurs lentilles.

Le « texte » choisi pour être lu et décrit peut être très restreint selon le niveau auquel le « lecteur » intervient ; c'est là une faiblesse de cette approche. Par exemple, l'analyse que fait Geertz (1980) du royaume de Bali et des funérailles royales qui s'y déroulaient au 19<sup>e</sup> siècle l'amène à conclure que l'autorité du roi n'était pas fondée sur sa puissance politique, mais bien plutôt sur sa capacité à mettre en œuvre cette spectaculaire cérémonie funéraire inspirant crainte et respect. En d'autres mots, l'interprétation de Geertz suppose, d'une part, que les Balinais ne remettaient pas en question l'autorité du roi et n'étaient pas capables de comprendre que ces funérailles spectaculaires étaient une occasion pour le roi d'exhiber sa richesse et son autorité et d'évoquer sa filiation avec le divin, le surnaturel et, d'autre part, qu'ils ne voyaient pas ce rituel comme une forme de domination, d'intimidation s'exerçant par le déploiement de la richesse et la coercition autant que par la crainte ainsi engendrée.

Tout à fait dans la même veine, l'analyse que fait Errington (1984) de l'*adat* (les coutumes) minangkabau et de deux rituels implique que les Minangkabau ne s'intéressent qu'à la forme et non au contenu. Tout ce qu'ils font et tout ce dont ils parlent concerne les codes, qu'il s'agisse des formes de toit, des figures du discours, des différentes façons de montrer du respect aux détenteurs de titres de clan, etc. Errington se demande pourquoi les Minangkabau ne posent jamais de questions qui soient davantage orientées vers le contenu, interrogeant, par exemple, les raisons pour lesquelles le détenteur du titre du clan devrait être respecté. Selon l'interprétation d'Errington, ce serait parce que les Minangkabau ont un sens « esthétique », une « conscience », qui diffère de celui des Occidentaux. Selon lui, leur conscience est orientée vers les signes, alors que celle des Occidentaux est sensible aux symboles. Une interprétation sensible aux symboles cherche à débusquer ce qui est caché, inconnu, dissimulé ; elle se tourne vers les profondeurs, loin de la surface, au-delà des formes. Inversement, une interprétation



orientée vers les signes ne serait pas profonde : la signification se logerait à la surface, dans la forme elle-même (*ibid.* : 32).

En ne faisant pas attention aux différents niveaux des textes balinais ou minangkabau qu'ils « lisent » et en supposant que ces textes sont différents de ceux de leur propre société, ces auteurs créent une différence fondamentale entre les Minangkabau ou les Balinais et les Occidentaux. Les soi-disant « textes » minangkabau ou balinais créés par Errington et Geertz nous en apprennent plus sur la vision qu'ils ont de ces sociétés que sur ces textes en eux-mêmes ou que sur les sociétés concernées. Le même phénomène était apparent dans les travaux antérieurs d'Errington sur la Papouasie-Nouvelle-Guinée (1974) : il a interprété de la même façon le « texte » karavar et le « texte » minangkabau. Selon lui, la source du pouvoir dans ces sociétés est dans la forme, car les Karavar et les Minangkabau ne s'intéressent qu'aux codes cérémoniels, à la différence des Occidentaux. Errington n'admet pas cependant qu'il a lui-même choisi d'étudier le plan formel comme un texte significatif.

Il est évident que les textes sélectionnés par Errington ou Geertz se situent à un premier niveau et qu'ils constituent ce que Turton (1984) appelle un « discours dominant unifié », facilement disponible et bien visible à la surface des choses. Geertz et Errington ont ainsi reproduit, au moyen de leur « description profonde », les formes de « domination non violente » de la société qu'ils étudient. Les Balinais et les Minangkabau ont si bien joué leur jeu que Geertz et Errington ont été leurrés. Les Balinais semblaient admiratifs devant le rituel funéraire royal, spectaculaire, époustouflant et respectueux de leur roi. Mais que sait Geertz de leur résistance à cette « persuasion morale », à cet « endoctrinement idéologique » ? Turton parle de « respect fondé sur la crainte » face à l'« invulnérabilité ». Toutefois, il ajoute : « nous pouvons voir des cas d'efforts constants pour vaincre cette peur de la part des dominés. Nous pouvons discerner la résistance de ces gens à travers leurs propres traditions : textes magiques et religieux, proverbes et dictons, histoires, formes de rapports sociaux » (1984 : 65). Turton et ses collaborateurs (1984) proposent de nombreux exemples de ce type de résistance ou de « contrepoint » de la part de ceux qu'ils appellent les « paysans » envers le « discours dominant unifié », que ce soit en Thaïlande ou en Indonésie. Il est clair que Geertz n'a pas cherché de telles informations. Il a juste été impressionné par le rituel et en a déduit que les paysans balinais devaient être aussi impressionnés que lui. On voit bien que le type d'analyse prôné par Geertz est victime du prisme à travers lequel il lit le texte balinais.

L'obsession des Minangkabau pour la forme est une sorte de domination qui consiste à relater l'évidence sans faire référence à ce qui est caché. Errington ne prend jamais la peine de regarder derrière la forme. Les Minangkabau ne lui ont jamais dit que leur apparente obsession pour les formes est en fait une obsession pour ce qu'elles symbolisent, à savoir le rang social. Et les codes cérémoniels dont parlent constamment les Minangkabau concernent le statut de chef et non le rang des « neveux au-dessous du genou ». En mettant l'accent sur celui-là, les Minangkabau énoncent un « discours idéologique unifié » qui, en omettant de mentionner les « neveux au-dessous du genou », dissimule leur statut défavorisé et dominé.

Je vais maintenant analyser en détail le travail d'Errington chez les Minangkabau afin de bien montrer les limites de l'école de Geertz qui, lorsqu'elle tente de lire une culture, produit une image partielle de la société tout en présentant le « discours idéologique unifié » comme étant la culture totale.

## La « conscience minangkabau » et la « conscience occidentale »

Dans son ouvrage *Manners and Meaning in West Sumatra : Social Context of Consciousness*, Errington (1985) affirme que les Occidentaux ont une façon différente de « construire leur conscience » et que, pour un ethnographe occidental, les interprétations que donnent les Minangkabau de leur comportement culturel apparaissent « superficielles parce qu'elles semblent si prolifiques, faciles, *ad hoc* et dogmatiques et parce qu'elles se concentrent sur ce qui est, de [son] point de vue, la superficialité de la forme apparente » (*ibid.* : 97).

Errington sait bien, évidemment, que son jugement n'est pas absolu, mais il affirme que la conscience occidentale et la conscience minangkabau relèvent chacune d'une esthétique différente et qu'elles ont des attentes différentes quant au lieu du sens et à la forme adéquate d'une explication. Il souligne sa position en adoptant la rhétorique d'un dialogue imaginé entre ces deux types de conscience. Mais le langage dans lequel Errington relate la conscience minangkabau est forcément celui de l'Occident et de sa philosophie. Il reprend la distinction conceptuelle entre la forme et le contenu et conclut que les aphorismes minangkabau sont des « vérités sans contenu » (*ibid.* : 152), supposant que les classifications « formelles » faites par les Minangkabau sont purement cérémonielles et n'ont aucune référence sociale ou morale concrète.

Un concept central de la pensée minangkabau auquel Errington n'accorde que peu d'attention est celui de *budi*, souvent traduit par « qualité morale ». Selon moi, le *budi* renvoie au contenu alors que l'expression *baso basi* désigne ce qu'Errington appelle la « forme ». Ce concept de *budi* apparaît souvent dans les livres *adat* (de coutumes), dans les *kaba* (épopées) et dans la littérature minangkabau en général. À chaque rang social est associé un *budi* différent, le plus haut rang ayant le *budi* le plus élevé. Mon utilisation du terme « rang » englobe à la fois le titre politique, l'étendue de la propriété de terre ancestrale (*harta pusaka*) et la position du lignage dans les échanges matrimoniaux. Toutefois, on verra que le *budi* n'est pas déterminé uniquement par le statut lignager, mais aussi par le statut du pedigree patrilineaire.

Le *budi* s'exprime en termes non pas d'obligations mais plutôt d'attentes. Ainsi, une personne de « bon sang » est censée se comporter d'une certaine façon faute de quoi les gens diront qu'elle a perdu son *budi*. Elle n'est cependant pas obligée de le maintenir. Personne ne lui disputerait le droit d'y renoncer si elle le souhaitait. Des proverbes avertissent toutefois que celui qui perd son *budi* ne peut plus jamais le retrouver par la suite. Dans de telles circonstances, le rang de tout le lignage glisse vers le bas.

À chaque *budi* correspond un code cérémoniel et un code moral appropriés, les deux étant interreliés :

<i>Nan kuriak iyolah budi</i>	Ce qui est tacheté est <i>budi</i> <sup>3</sup>
<i>nan merah iyolah sago</i>	Ce qui est rouge est <i>sago</i> [un fruit]
<i>nan baiek iyolah budi</i>	Ce qui est bon est <i>budi</i>
<i>nan endah iyolah baso</i>	Ce qui est beau est <i>baso</i>

Idrus Hakimi Dt. Rajo Panghulu 1978 : 10

De telles affirmations suggèrent l'existence d'un lien sémiotique entre les codes esthétique et moral : pour chaque rang, il y a un *baso* (code cérémoniel) qui correspond à un *budi* particulier (code moral correspondant au rang en question). On peut considérer le *baso* comme le signifiant et le *budi* comme le signifié ou référent. Ce système a un sens dans la mesure où il existe une pluralité de rangs, de *baso* et de *budi* qui constituent ensemble un champ sémiotique.

### Le *budi* des aristocrates, le rang le plus élevé

Le *budi* d'un homme du rang le plus élevé se manifeste très clairement aujourd'hui par son statut de mari le plus recherché. Ce qui est prisé, c'est une bonne qualité morale, un bon *budi*, et cela comporte plusieurs éléments : il est doté d'une bonne semence, de « sang pur », il est un rejeton de la « maison des sept marches » (IKIP 1977-1978 : 30). Il doit aussi posséder un bon pedigree paternel, alors que la bonne semence ou le « sang pur » font référence au rang politique élevé du matrilignage de l'homme. Chez les Minangkabau, on dit des familles aristocratiques détentrices du titre le plus élevé qu'elles ont « du sang blanc » ou « du sang pur ». Afin de garder leur sang « pur », les femmes du rang le plus élevé ne peuvent épouser que des hommes de même rang. Si du sang impur des rangs inférieurs s'ajoutait à leur sang, ces femmes ne seraient plus autorisées à s'attribuer le rang le plus élevé. Si un tel mariage mixte, ou mélange de sang, a lieu plusieurs fois dans un lignage, ce dernier perd son *budi* et est déclassé.

Pour cette raison, le pedigree patrilinéaire est un élément important du *budi* ; on pourrait aussi dire qu'un bon pedigree patrilinéaire est la source du *budi*. Le dicton suivant exprime ce raisonnement :

<i>Kalau bapaknja kuriak</i>	Si le père est moucheté
<i>sekurang-kurang anaknja rintiak</i>	l'enfant est, pour le moins, tacheté

Chez les Minangkabau, le coq moucheté est très apprécié ; on le compare à un homme doté d'une bonne qualité morale. Or si le coq est moucheté, il y a des chances que ses poussins héritent d'au moins une partie de ses taches, si ce n'est de la totalité. De la même façon, si le père a une bonne qualité morale, on estime que l'enfant en recevra au moins une partie, sinon la totalité. La valorisation

3. Le *budi* est tacheté et transmis par la lignée paternelle. Pour cette raison, les coqs tachetés sont très appréciés par les Minangkabau et utilisés comme cadeaux rituels.

minangkabau du coq moucheté s'exprime donc dans la valorisation du pedigree patrilinéaire. La croyance est que, si l'enfant a un ancêtre prestigieux dans son pedigree patrilinéaire, son rang sera élevé aux yeux des gens.

Cette règle du pedigree patrilinéaire comme qualité du rang le plus élevé trouve son fondement dans le mythe d'origine qui fait référence aux ancêtres prestigieux des lignages aristocratiques. Les ancêtres des Minangkabau, selon le mythe d'origine pan-minangkabau, sont deux frères, descendants d'un roi hindou qui vint en territoire minangkabau à une époque immémoriale. Ce roi hindou serait lui-même un descendant d'Alexandre le Grand de Macédoine. Même si tous les Minangkabau descendent en principe de ces deux frères, ce sont habituellement les lignages aristocratiques qui revendiquent une filiation patrilinéaire avec ces ancêtres : seul un lien indirect, à travers les lignages aristocratiques en lignée patrilinéaire, relierait le reste de la population du village à ces ancêtres mythiques.

On comprend donc, même si ce n'est pas dit explicitement, que les « neveux au-dessous du genou » ne sont pas les descendants de ces ancêtres prestigieux. On leur impute d'ailleurs des ancêtres différents, d'origine mentawai, qui descendraient de l'union d'une femme et d'un chien (c'est le mythe d'origine des Mentawai). De plus, ils n'ont pas le droit d'épouser une personne du village qui serait extérieure à leur groupe. Cette prohibition du mariage avec des villageois de rangs plus élevés les empêche donc d'établir une filiation patrilinéaire avec les ancêtres mythiques. En l'absence d'une telle filiation, les « neveux au-dessous du genou » ne sont pas des Minangkabau : même si cette exclusion est rarement formulée de manière explicite. Le mythe d'origine, qui relate la filiation avec les ancêtres prestigieux, peut être considéré comme un code cérémoniel propre aux lignages aristocratiques. Pour les « neveux au-dessous du genou », c'est l'absence de cette filiation qui constitue un code cérémoniel.

En d'autres mots, le sang pur ou le bon pedigree patrilinéaire renvoient au titre politique le plus élevé, du côté paternel ou maternel, bien qu'il soit exprimé en termes de sang, de qualité génétique. De la même façon, un homme de la « maison des sept marches » est très riche et avant tout détenteur du rang politique le plus élevé. Je ne peux faire ici une description systématique et détaillée des sept marches de la maison. Mais ce qui est clair c'est que les gens qui vivent dans cette maison sont les « personnes originelles » (*Orang asal*) (IKIP 1977-1978 : 30), un synonyme d'« aristocrates », alors que les marches de la maison des gens du rang le plus bas devaient être à l'arrière (Gafar 1980). Je vais tout de même proposer ci-dessous un bref tableau du symbolisme de plusieurs autres parties de la maison qui sont associées au rang des gens qui y vivent.

Par exemple, la maison longue avec 9 fenêtres (*ruang*) est réservée à une famille de rang 1, celle avec 7 fenêtres à une famille de rang 2, celle avec 5 fenêtres à une famille de rang 3 et celle sans fenêtres (c'est-à-dire qui n'est pas une maison longue) au rang le plus bas, celui des « neveux au-dessous du genou » (Martamin et Amir 1978). La maison longue ornée de sept cornes (*gonjong*) sur le toit est destinée au rang 1, celle ornée de quatre cornes au rang 2, celle ornée de deux cornes au rang 3 et celle sans aucune corne aux « neveux au-dessous du genou » (Pak 1986b). En d'autres mots, si la qualité d'un homme vivant dans une

maison à sept marches est son rang politique élevé et la richesse de son lignage, les sept marches, les neuf fenêtres ou les sept cornes de sa maison constituent le code cérémoniel associé à cette qualité. Il y a plusieurs autres codes cérémoniels qui expriment cette qualité ou qui doivent être utilisés pour l'exprimer. Par exemple, le signe approprié pour une personne du rang le plus élevé, riche en propriété ancestrale (*harta pusaka*), est de tenir une longue cérémonie nuptiale (par exemple, de deux semaines) alors qu'une cérémonie d'un jour peut suffire pour le rang le plus bas. Un tel festin démontre la richesse de celui qui l'offre, mais est aussi considéré comme une généreuse distribution de richesses permettant de nourrir le village.

De la même façon, pour la cérémonie d'intronisation du chef (*panghulu*), le code cérémoniel veut que le chef de rang supérieur sacrifie un buffle et une vache, celui de rang 2 seulement un buffle et celui de rang 3 seulement une vache (Hadjerat 1948 : 12-13). Rien n'est mentionné dans le cas des « neveux au-dessous du genou » : ils ne sont pas autorisés à introniser un chef pour leur propre lignage si bien qu'aucun animal n'est sacrifié. Si les gens du rang le plus élevé n'obéissaient pas à cette règle cérémonielle, ils se sentiraient « honteux » (*malu*) et tôt ou tard seraient déclassés. Les marqueurs appropriés de la qualité du « bon sang » d'un homme du rang le plus élevé sont un tissu noir de 30 cm de long ou un bol de « riz soufflé ». Lorsqu'un homme de bon sang ou du rang le plus élevé est invité à un mariage, les parents de la mariée doivent apporter un de ces deux objets à la famille du marié comme marque de reconnaissance de sa qualité d'élite. Si cette règle cérémonielle n'est pas observée, l'homme peut refuser l'invitation.

Le *budi* associé au rang le plus élevé est constitué de multiples éléments auxquels correspondent des codes cérémoniels particuliers. Lorsque ces codes cérémoniels sont réalisés de façon appropriée, le *budi* du rang le plus élevé est confirmé. On comprend ainsi pourquoi, dans cette société minangkabau obsédée par le statut, les formes sont importantes et pourquoi les gens en parlent incessamment.

### **Le *budi* des « neveux au-dessous du genou », le rang le plus bas**

Le *budi* associé au rang le plus bas est extrêmement différent de celui que nous venons de voir, tout comme le *baso basi*. Les « neveux au-dessous du genou » ne peuvent avoir ni titre ni maison longue décorée de cornes (maison *adat*). Ainsi, bien que les Minangkabau disent que la maison *adat* est le symbole du peuple minangkabau, les gens du rang le plus bas sont privés de ce symbole, la maison sans cornes dans laquelle ils vivent est appelée « sac de riz » (*tungkui nasi*). Même si ces gens obtenaient le droit de construire une maison longue, ils n'auraient pas les moyens économiques de le faire. Quand ils en ont les moyens et qu'ils en construisent une, ils doivent suspendre un pot de terre cuite sur le toit de la maison pour indiquer leur statut. Enfin, ces gens ne possèdent pas de terre, bien que les Minangkabau affirment qu'ils possèdent tous une parcelle de terre, aussi petite soit-elle.

Ces différentes contraintes à tous les niveaux ont pour effet d'associer au rang le plus bas un ensemble différent de qualités morales. Par exemple, quand des gens de ce rang cherchent un mari, ce qu'ils recherchent n'est pas de la « bonne semence » ou du « bon sang » comme chez les gens du rang le plus élevé, mais un homme fort, c'est-à-dire un bon travailleur qui peut gagner sa vie. Pour eux, le bon sang devient le bon muscle. Par conséquent, le concept de « pedigree patrilinéaire » ou de patrilignée n'est pas pertinent pour les « neveux au-dessous du genou ». Le code cérémoniel correspondant à leur *budi* se manifeste lors de la noce propre à ce rang, alors que le marié apporte de l'argent appelé « argent de cuisine » (*uang dapua*) à la maison de la mariée. Cet argent est celui qu'a économisé le prétendant pour aider aux dépenses de la noce, beaucoup plus lourdes pour la famille de la mariée. De nombreuses jeunes filles de ce rang dont la mère n'a pas de rizière doivent attendre qu'un mari se présente avec l'argent nécessaire pour faire face aux dépenses de la noce, en dépit du fait que la coutume minangkabau stipule que l'initiative doit venir du côté de la fille. Chez les gens du rang le plus élevé, cela serait considéré comme humiliant pour la maison de la mariée.

Un autre exemple de contrainte imposée au rang le plus bas par des facteurs matériels, qui entraîne ainsi un code cérémoniel spécifique, concerne le rôle du frère de la mère (FM). Le rôle idéal du FM selon l'*adat* minangkabau est de veiller sur les biens et de protéger sa sœur utérine et ses enfants. Mais un tel rôle n'est possible que lorsque la sœur et la femme du FM ont toutes deux des rizières : le rôle du FM n'est pas celui de pourvoyeur mais d'administrateur. Chez les gens du rang inférieur qui n'ont pas de rizière, ce rôle n'est tout simplement pas possible. L'homme doit en premier lieu subvenir aux besoins de sa famille et quand il peut aider sa sœur, c'est seulement dans le contexte d'un échange de services. Par exemple, il ne peut pas labourer la rizière de sa sœur car, la plupart du temps, elle n'en a pas, et il ne peut pas non plus labourer celle dont elle est métayère sans retour de service puisqu'il doit s'occuper de sa propre famille et de son métayage. Il laboure donc la rizière louée par sa sœur et celle-ci l'aide à repiquer le riz dans sa rizière.

En d'autres mots, un contrôle idéologique et des contraintes matérielles empêchent les gens de ce rang d'imiter les codes cérémoniels du rang le plus élevé qui constituent la norme de cette société. Puisqu'ils ne peuvent imiter les codes cérémoniels de l'aristocratie, les « neveux au-dessous du genou » sont appelés « les gens sans *adat* » et sont comparés à des animaux (chèvres et coqs) apparus sur le sol de la maison coutumière.

Une autre qualité morale importante, sur laquelle insistent beaucoup les gens du rang le plus bas, est le respect et l'obéissance envers le lignage supérieur appelé lignage avunculaire. De nombreux codes cérémoniels encadrent ce rapport, modelé sur la relation entre le neveu et l'oncle. Ainsi, lors d'une cérémonie de mariage, il y a en général 14 catégories de personnes qui sont invitées, du côté du marié comme de celui de la mariée. Mais quand les gens du rang le plus bas donnent un festin, ils invitent souvent des membres d'autres catégories comme les aînés des lignages des maris avec lesquels ils entretiennent une relation de dépendance, incluant par exemple le métayage. La déférence envers ces lignages

supérieurs doit être manifeste même si cette obligation ne découle pas de l'*adat*. Elle fait toutefois partie du code cérémoniel que doivent observer les membres du rang le plus bas s'ils veulent continuer leur métayage pour ces lignages. Réciproquement, quand un festin est donné dans une maison supérieure, les gens du rang le plus bas doivent venir aider. Ils ne peuvent cependant pas entrer dans la maison (*naik rumah*). Ils doivent rester dans la cuisine (qui ne fait pas partie de la maison elle-même, mais y est seulement reliée) pour travailler. Quand on invite une personne du rang le plus bas à monter les marches pour entrer dans la maison, elle doit répondre, pour rester polie, « permettez-moi de rester ici » (*biarelah! awak di siko*). Quelqu'un qui ne suivrait pas ce code cérémoniel serait considéré comme n'ayant aucune bienséance, telle une chèvre (*kambiang*) qui entre dans la maison, ne connaissant pas sa condition.

Pour une personne sans richesse ni titre, désignée comme « nouvel arrivant » (*orang datang*) dans la vie villageoise minangkabau, la soumission au lignage supérieur et la dépendance à son endroit constituent la seule stratégie viable puisqu'en retour de cette déférence, c'est-à-dire de la qualité morale assignée à son rang, elle est assurée d'avoir de quoi subvenir à ses besoins : elle acquiert un droit de métayage et une protection (sous la forme, par exemple, d'un don de riz pendant une période difficile). Ce droit du rang le plus bas de demander aide financière et protection, de même que l'obligation morale qu'a l'« oncle » d'y répondre, s'incarne dans l'existence d'un grenier à riz appelé « M. Faim », lui-même code cérémoniel qui exprime le statut de dépendance de celui qui reçoit et le statut supérieur du généreux donateur.

Comme on le voit, les Minangkabau expriment leur obsession pour le rang social à travers différentes conventions. Associées au rang le plus élevé, elles sont présentées comme le symbole et l'idéal de la société ; associées aux « neveux au-dessous du genou », elles sont dissimulées et non dites.

Il se peut que les Minangkabau ne s'interrogent pas sur les raisons pour lesquelles un « chef de clan devrait recevoir du respect », ce qu'Errington (1984 : 38) trouvait curieux. Mais de cela on ne peut conclure que la conscience minangkabau diffère de celle de la conscience occidentale. Il est rare qu'une culture s'interroge de manière critique sur ses valeurs, à l'exception peut-être de quelques philosophes et activistes sociaux. Pourtant certaines remises en question de la culture dominante, voire une certaine opposition, ne sont jamais totalement absentes. Des mouvements sociaux comme le mouvement Padri (un mouvement religieux musulman réformateur, 1830-1833) ou la révolte communiste du début du 20<sup>e</sup> siècle à Minangkabau en témoignent. Au niveau local, la résistance quotidienne s'exprime dans le refus des « neveux au-dessous du genou » de travailler comme domestiques pour les plus riches, par exemple. Nous avons vu le cas d'une jeune fille forcée d'accepter une telle condition mais qui y renonça au bout d'une année, se disant maltraitée. Son refus de se soumettre entraîna une perte du droit de métayage hérité de sa famille. En ce sens, la culture minangkabau n'est pas très différente d'autres cultures, y compris de la culture occidentale.

Errington utilise les figures de style pour souligner la vérité sans contenu des aphorismes minangkabau, comme la comparaison entre la nature de l'eau et la

nature démocratique du système minangkabau. L'aphorisme en question est le suivant : « l'eau qui glisse à travers les tuyaux de bambous devient une. Les décisions prises au fil des discussions sont unanimes » (*ibid.* : 92). Cet aphorisme fait référence au type de démocratie minangkabau dans lequel le consensus émergerait de la discussion comme le filet d'eau d'un tuyau de bambou. Selon Errington, cette figure de style suggère que « les événements naturels et les formes sociales sont du même ordre de réalité. La vie minangkabau est donc congruente avec la réalité naturelle » (*ibid.* : 93), ce qui différencierait la conscience minangkabau de la conscience occidentale. C'est effectivement ainsi que parlent les Minangkabau. Mais je conteste que cette explication cosmologique de la puissance du chef et de la démocratie minangkabau soit une « vérité sans contenu ». C'est bien plutôt une affirmation idéologique qui présente le statut de chef comme étant aussi naturel que l'eau qui coule à travers les bambous, c'est-à-dire incontestable et immuable. Il s'agit d'une affirmation idéologique forte, formulée de manière métaphorique et voilée, mais qui n'est pas sans contenu, comme c'est aussi le cas de plusieurs codes cérémoniels reflétant la hiérarchie sociale discutés plus haut. On retrouve ici le « discours idéologique unifié », qui est à la fois accepté et contesté. L'obsession des Minangkabau pour le rang social leur a coûté une guerre civile tragique à l'époque du mouvement Padri (Dobbin 1993). Selon les termes d'un de mes informateurs, « nous évitons de parler du rang parce que cela mène à la guerre et au sang versé entre frères et sœurs ». Cette affirmation évoque la critique que faisait Tambiah du livre de Geertz (1985), *Negara* : « Comment rapprocher et réconcilier les axiomes cosmologiques au cœur de la parenté et du royaume avec la politique coupe-gorge de ces mêmes segments liés par des statuts hiérarchisés et rivalisant pour obtenir des avantages au détriment les uns des autres ? » (Tambiah 1985 : 320). On pourrait poser exactement la même question à Errington lorsqu'il semble accepter l'explication cosmologique de la puissance du chef malgré l'existence de conflits dans la vie politique du royaume minangkabau.

Comme nous pouvons le voir, l'approche de l'école de Geertz qui prétend « lire la culture comme un texte » est entièrement aveugle à un autre niveau du texte. Elle révèle la surface du texte de la culture, mais ne fait appel à aucun autre référent ou niveau à partir desquels elle pourrait élaborer ses interprétations. De plus, la représentation qui en découle est partielle : elle ne livre que le « discours idéologique dominant », excluant les discours d'opposition. De cette façon, elle contribue à la reproduction du discours idéologique dominant de la société étudiée, sans permettre aux lecteurs de saisir cet enjeu. Enfin, elle présente les sociétés étudiées comme étant très différentes de la société occidentale, alors que cette différence est en réalité un effet de sa théorie.

## L'école de Leiden

Pour décrire les sociétés indonésiennes, l'école de Leiden (Van Wouden 1968, J. P. B. de Josselin de Jong 1977) a proposé « quatre éléments structuraux de base » issus d'une comparaison entre ces sociétés. Ces éléments sont les suivants : la double descendance, le connubium asymétrique utilisé comme synonyme du mariage avec le cousin croisé matrilatéral (MCCM), le dualisme



sociocosmique et l'acceptation de l'influence étrangère. Toutefois, ces quatre éléments, de même que les frontières géographiques de la zone de comparaison, ont récemment été transformés (P. E. de Josselin de Jong 1984) en réponse à deux critiques : d'une part, l'Indonésie n'est pas une zone linguistique et, d'autre part, la notion de « champ d'étude anthropologique » (CÉA) propre à cette école résulte du fait que l'Indonésie était une colonie néerlandaise. Des chercheurs ont aussi montré que ces quatre éléments de base, traits caractéristiques supposés des sociétés indonésiennes, se retrouvent dans d'autres sociétés d'Asie du Sud-Est et d'Océanie. Les critiques (Barnes 1985, Blust 1984) en ont donc conclu que le concept de CÉA et la méthodologie comparative associée ne se justifiaient aucunement. P. E. de Josselin de Jong (1985) a répondu qu'effectivement, les quatre éléments de base pouvaient s'appliquer à d'autres sociétés d'Asie du Sud-Est et d'Océanie et que, de plus, cette base de comparaison était une « liste extensible ».

Ces éléments ont guidé l'interprétation de mes données minangkabau, même si, comme d'autres, j'estime maintenant qu'ils ne sont pas réservés aux sociétés indonésiennes, car ils se retrouvent dans de nombreuses sociétés de la région. En tant qu'axes flexibles d'analyse, ils peuvent servir à mettre un peu d'ordre dans les masses de données qui, sinon, pourraient nous noyer. Mais, en même temps, ils apparaissent limités, surtout si on les considère de façon rigide comme des axiomes définitifs. En premier lieu, le concept de « champ d'étude anthropologique » ne permet pas de distinguer les sociétés à État et les sociétés sans gouvernement central. Deuxièmement, même si on considère ces éléments comme une « liste extensible », ils ne permettent pas de mettre au jour les divergences importantes qui existent à l'intérieur d'une même communauté sur le plan des valeurs et des pratiques. Leur potentiel est donc limité ; ils ne donnent qu'une vision partielle de la société étudiée, malgré leurs prétentions.

Plus précisément, les quatre éléments structuraux qui sont à la base de la démarche comparative, en particulier la double descendance et le connubium asymétrique, permettent de saisir les règles et les pratiques d'une moitié de la population du village minangkabau seulement, passant sous silence celles des « neveux au-dessous du genou ». Alors que le connubium asymétrique relie entre eux la majorité des habitants du village, les « neveux au-dessous du genou » en sont exclus puisqu'ils ne peuvent se marier avec le reste de la population. Même s'ils pratiquent la règle du mariage préférentiel avec le cousin croisé matrilatéral, ils ne retracent pas leur pedigree patrilinéaire comme les aristocrates. Par conséquent, on ne peut trouver de pratique de la double descendance chez les « neveux au-dessous du genou ». Le même raisonnement s'applique au principe du dualisme sociocosmique. Si on exclut les « neveux au-dessous du genou » de la population, on peut dire avec certitude que la société minangkabau est effectivement marquée par ce dualisme : deux ancêtres représentant les domaines sacré et profane, des valeurs hiérarchiques et égalitaires, une division entre le haut et le bas de l'espace physique ainsi qu'une division de la population du village en rangs supérieurs et inférieurs.

Cependant, l'univers social auquel s'applique ce dualisme n'inclut pas celui des « neveux au-dessous du genou ». On dit qu'ils viennent d'autres îles

(Mentawai et Nias). En les appelant des non-Minangkabau ou des « descendants d'animaux », on les met à distance et on les dénigre. Traiter un être humain de rejeton d'un animal est la pire insulte possible dans une culture musulmane. Nous l'avons vu, les « neveux au-dessous du genou » ne sont pas considérés comme les descendants des deux ancêtres mythiques des Minangkabau. Le dualisme sociocosmique, une des bases de la comparaison proposée par l'école de Leiden, ne permet pas de révéler l'exclusion des « neveux au-dessous du genou » comme membres de la société. Le discours idéologique unifié des Minangkabau les exclut, tout comme celui de l'école de Leiden.

De la même façon, le schéma résidentiel des « neveux au-dessous du genou » renvoie au dualisme entre le haut et le bas de l'espace et son association à l'opposition supérieur/inférieur. En effet, leurs résidences se trouvent aussi bien dans la partie haute que dans la partie basse du village. Si on exclut les « neveux au-dessous du genou », on peut dire que la partie haute du village, qui est occupée par les lignages Koto-Piliang, est supérieure à la partie basse du village occupée par les lignages Bodi-Caniago qu'on désigne comme des « arrivants récents » et qui sont donc socialement inférieurs. Toutefois, la présence des « neveux au-dessous du genou » (presque 40 % de la population totale) dans la partie haute du village rend illogique la désignation de cette partie comme « supérieure », à moins qu'on ignore leur présence. Mais ignorer leur présence, les rendre invisibles, revient à les mettre à distance et à les ignorer. La théorie de l'école de Leiden ne permet pas de voir cette pratique d'exclusion. Elle ne montre que les pratiques d'une moitié de la population, la moitié dominante, comme si elles représentaient à elles seules l'ensemble de la société.

### **L'approche ERASME (Équipe de recherche en anthropologie sociale : morphologie, échanges)**

L'approche d'ERASME interprète et compare les sociétés à partir de leurs « idées et valeurs » (Dumont 1979 [1966], 1980, 1983). La société est alors conçue comme une totalité, un tout sociocosmique, dans lequel les valeurs sont ordonnées hiérarchiquement, c'est-à-dire selon le principe d'« englobement » qui se réalise lorsqu'une valeur ou une idée a « la propriété d'englober son contraire » (Dumont 1983 : 244, Dumont 1980 : 239 *in* Barnes 1985 : 9). C'est-à-dire que la partie est identique au tout, mais la partie et le tout ne se recouvrent pas nécessairement : A est supérieur à B et A remplace et inclut B (Duff-Cooper 1993 : 137). La théorie de Dumont est en effet l'âme de cette approche telle que la décrit, par exemple, de Coppet (1990 : 148) : « le tout, auquel toutes les actions sociales sont rattachées, est la société et l'univers combinés » ; « le cosmos [...] ne peut pas être séparé de la société sur laquelle il repose pour son existence ». Ou, comme le suggère Barraud (1990b : 216), une société non moderne est un « tout sociocosmique ».

Il est vrai, dans le cas des Minangkabau, que le cosmos (des ancêtres) est présenté comme inséparable de la société. Cependant, nous avons aussi vu que la société inséparable du cosmos ne regroupe pas l'ensemble de la population, mais seulement son segment dominant. L'approche d'ERASME manque donc de précision.

Il y a beaucoup de ressemblances entre l'approche d'ERASME et celle de l'école de Leiden. Les membres d'ERASME qui ont étudié l'Indonésie ont en fait commencé leurs analyses avec les quatre éléments structuraux de base. Cependant, une différence significative entre ces approches découle, selon moi, d'un déplacement de la base de comparaison : elle est passée des quatre éléments de base aux « valeurs ». ERASME ne s'intéresse plus aux quatre axes comparatifs. Pour ERASME, la société aux quatre éléments est un tout sociocosmique, une société non moderne, caractérisée par des valeurs globales comme les ancêtres et la vie dont l'ancrage est le monde cosmique. Dans ce type de société, toutes les actions sont rattachées à cette valeur cosmique. Une grande partie des données minangkabau à propos du *connubium* asymétrique correspond bien à cette conception.

En utilisant cette approche, nous pourrions affirmer que la valeur minangkabau à laquelle se rattachent toutes les actions sociales, formant ainsi un tout sociocosmique, est l'ancêtre-roi. L'organisation sociale, les rituels du cycle de vie et le mythe d'origine sont tous reliés à cette valeur (Pak 1986a, 1986b, 1993). Comme je l'ai mentionné plus haut, chez les Minangkabau, il existe différents niveaux d'ancêtres. Au premier niveau se trouve l'ancêtre masculin, summum du pedigree patrilinéaire des hommes aristocrates du village, auquel le reste de la population tente d'être affilié. Au niveau immédiatement supérieur figure le roi minangkabau et la cour royale. Puis viennent les ancêtres mythiques, les deux frères fondateurs de Minangkabau, Dt. Katumanggungan et Dt. nan Paripatih Sabatang. Et enfin, au-dessus de ces deux frères se situe le roi hindou dont on dit qu'il est venu sur la terre des Minangkabau à une époque immémoriale. Dans des versions plus récentes, ce roi hindou est remplacé par le prophète Mahomet. L'aristocratie s'approprie tous ces différents niveaux d'ancêtres à travers son pedigree patrilinéaire. En ce sens, la société minangkabau peut être appelée un tout sociocosmique dont tous les aspects reflètent la valorisation des ancêtres.

Ce qui fonde la « valeur » attachée à l'ancêtre est que ce dernier est une source d'autorité et de prestige. Selon la conception minangkabau, l'ancêtre-roi est la base du rang social. Plus quelqu'un est proche de l'ancêtre-roi, plus haut est son rang. On croit que les ancêtres minangkabau (le roi hindou ou le prophète, selon les versions de l'histoire originelle) sont descendus des montagnes. Les familles respectables ont leur tombe dans les piémonts. Les maisons longues sont habituellement construites face à la montagne. Les points cardinaux sont déterminés en fonction de la montagne (Pak 1986a) qui constitue un point de référence pour presque toute la vie sociale minangkabau. Tout cela fait partie du *adat* (coutume). Comme nous pouvons le constater, cette construction coutumière du tout sociocosmique est celle de l'aristocratie, et devient une justification cosmique de leur statut social. Elle ne représente pas du tout le monde des « neveux au-dessous du genou ». Cette construction affirme implicitement et de diverses façons que les « neveux au-dessous du genou » ne sont pas des Minangkabau, qu'ils sont en dehors de ce tout sociocosmique. En optant pour une notion comme la valeur « englobante » pour caractériser la société étudiée, l'approche d'ERASME ne fait que répéter le « discours idéologique unifié » de cette société.

En dépit du fait que le discours minangkabau évoque l'existence de deux types d'ancêtres (l'un représentant la valeur hiérarchique et l'autre la valeur égalitaire) dont aucun n'est préféré à l'autre, l'organisation sociale tend à être dominée par la valeur hiérarchique et donc par un des deux types d'ancêtres. Toute tentative pour égaliser les rangs sociaux à travers le second type de valeur (égalitarisme) rencontre une forte résistance. On peut donc interpréter la société minangkabau, à travers les lentilles de l'approche ERASME, comme un « tout sociocosmique » dont tous les aspects reflètent la valorisation des ancêtres.

Je conteste cependant la valeur de cette manière particulière d'interpréter les données, qui remplace une « opposition complémentaire » par des oppositions hiérarchiques. Il est en effet empiriquement difficile de valider cette approche. En premier lieu, il existe deux ancêtres représentant deux types de valeurs. Bien que la valeur hiérarchique soit dominante par rapport à la valeur égalitaire dans les rapports sociaux, les deux valeurs sont traitées comme une opposition complémentaire dans le discours minangkabau et non comme une opposition hiérarchique.

Deuxièmement, au cours de l'histoire des Minangkabau, les forces d'opposition ont parfois réussi à inverser la hiérarchie sociale et la « valeur englobante » de l'ancêtre en faisant valoir une préférence pour l'ancêtre représentant la valeur égalitaire (P. E. de Josselin de Jong 1965, Pak 1986).

De plus, la pénétration de l'Islam dans le tout sociocosmique minangkabau a remis en question le fondement de cette société, à savoir la valorisation des ancêtres, et a introduit une nouvelle vision de la société et un nouveau code de conduite. L'Islam a fourni une idéologie contestataire s'opposant aux élites traditionnelles et au système traditionnel des statuts, proposant une source d'autorité autre que l'ancêtre-roi. Il a en fait ouvert la possibilité de rapports sociaux différents, en particulier pour ceux qui vivent au bas de la société, les « neveux au-dessous du genou ». En fait, le renouveau islamique (pendant le mouvement Padri 1830-1833) a réussi à éliminer la famille royale minangkabau et l'ancêtre-roi. Ce mouvement a eu d'importantes répercussions sur la formulation de l'univers sociocosmique minangkabau. Bien que l'aristocratie ait « domestiqué » l'Islam dans une certaine mesure, ce dernier reste un contrepoint, une idéologie contestataire de l'élite traditionnelle et de son discours (*adat*) (Wertheim 1956 ; Benda 1972 ; Dobbin 1974, 1983).

L'influence du colonialisme et l'introduction de l'éducation moderne ont continué à transformer l'univers sociocosmique minangkabau. (Pak 1989 ; voir aussi Barnette 1977 pour une interprétation similaire des transformations affectant les valeurs sous-jacentes au système de castes en Inde). Quand les gens émigrent et quittent la terre minangkabau, ils ne peuvent plus compter sur leurs prestigieux ancêtres. La valorisation des ancêtres est alors complétée par d'autres valeurs, ce qui a des répercussions sur le village d'origine. Ainsi, la terre ancestrale n'a plus la même importance qu'auparavant. Même les Minangkabau restés au village trouvent qu'une éducation professionnelle est une valeur plus tangible que l'ancêtre. Les ancêtres sont évoqués dans certains contextes mais leur valorisation n'est certainement plus le fondement de l'univers sociocosmique des Minangkabau contemporains. C'est une société où circule une pluralité de valeurs qui rivalisent

les unes avec les autres et parmi lesquelles les gens doivent choisir, même si l'étendue des choix n'est peut-être pas aussi vaste que dans certaines sociétés occidentales.

De ce point de vue, l'approche d'ERASME a les mêmes limites que celles de l'école de Leiden : toutes deux présentent les valeurs et la vision de l'élite comme un modèle représentatif de l'ensemble de la société. Ce faisant, elles contribuent à la reproduction du « discours idéologique unifié » et au maintien de la population dominante, tout en dissimulant les « discours d'opposition ».

L'autre difficulté que me pose l'approche d'ERASME est sa réification des sociétés indonésiennes (non occidentales) comme étant très différentes des sociétés occidentales. C'est exactement la critique que l'on a faite à l'analyse de la société indienne proposée par Dumont (Inden 1990, Appadurai 1986). Il ne fait aucun doute que l'on peut attribuer à l'Inde certaines caractéristiques tout à fait différentes de celles des sociétés occidentales individualistes. Mais la dynamique sociale de l'Inde est-elle si fondamentalement différente de celle des sociétés occidentales ? Le poids des différences est-il plus significatif que celui des ressemblances ? Bien que Dumont et les membres d'ERASME soient affirmatifs sur ce point, de nombreux travaux sur l'Inde et les miens sur les Minangkabau montrent le contraire. Selon moi, toutes les sociétés humaines ont, dans une certaine mesure, une valeur englobante et une hégémonie à différents degrés. Autrement, la société ne pourrait fonctionner. Mais il peut y avoir, au sein de chaque société, des différences dans ce qui est le plus valorisé (la valeur englobante) ; autrement dit, toutes les sociétés tendent à utiliser une hiérarchie de valeurs, si on tient à employer ce concept. Comparer le contenu de ces valeurs et de ces idées, réfléchir aux raisons qui amènent une société à préférer telle valeur à telle autre, voilà des thèmes de recherche qui mériteraient d'être poursuivis. Toutefois, les avantages d'une approche comparative fondée sur les « hiérarchies de valeurs » plutôt que sur la « complémentarité des valeurs » ne sont pas évidents. Comme le souligne Duff-Cooper, cette question est d'ordre empirique et non théorique. L'approche d'ERASME, qui privilégie les valeurs et les idées (dominantes) comme axe de comparaison, fait fi de la pluralité des valeurs dans les sociétés non occidentales. Elle présente ces sociétés comme si elles étaient caractérisées par un consensus parfait alors que ce consensus, qui n'est qu'apparent, exclut tout simplement un segment de la population. Elle reproduit ainsi la conception locale du pouvoir.

## L'approche du contrepoint

Contrairement à l'approche d'ERASME, l'école de Wertheim (1974) et Turton (1984) propose de prendre comme base de comparaison les valeurs plurielles et d'inclure dans l'analyse la tension qui peut survenir entre elles. Bien que Wertheim et Turton ne semblent pas connaître leurs travaux respectifs, il m'apparaît pertinent de les réunir dans une « école » puisque leur approche est assez semblable. Wertheim, qui a travaillé principalement en Indonésie, utilise les concepts de « valeur pluraliste » et de « contrepoint ». Sa position l'amène à être plus attentif, dans son analyse, aux valeurs rivales et aux tensions dans les sociétés

indonésiennes qu'aux « valeurs englobantes » et à l'harmonie de l'univers socio-cosmique. Pour lui, l'entité appelée « valeur englobante » par l'école d'ERASME est la valeur dominante des élites au pouvoir. Quant à Turton, dans son étude sur la Thaïlande, il fait de cette valeur le « discours idéologique unifié » du pouvoir (terme forgé par Laclau 1977 : 102) par opposition au « discours de contestation » des paysans. On peut dire que l'approche d'ERASME prend pour objet le premier type de discours alors que les analyses de Turton et Wertheim s'intéressent au second. Il existe une autre différence importante entre ces deux écoles : ERASME n'utilise que la notion de valeur englobante alors que Wertheim et Turton utilisent à la fois cette notion et celle de discours contestataire. ERASME présente la valeur englobante ou le « discours idéologique unifié » comme une singularité des sociétés non modernes et comme un discours faisant l'objet d'un consensus, ce qui éclipse les discours d'opposition.

Pour leur part, Wertheim et Turton présentent le discours idéologique unifié comme une « domination idéologique » exercée par l'État ou la classe dominante et le « discours d'opposition » comme une forme de résistance (habituellement passive, mais explosant régulièrement sous forme de rébellion paysanne ou de renaissance religieuse) de la part des paysans. Cette résistance se manifeste à travers des pratiques culturelles et idéologiques qui sont « dirigées vers un conflit d'intérêts et de valeurs entre les classes fondés sur les loyautés primordiales existant dans une société » (Tanabe 1983 : 84-85).

Wertheim et Turton appellent cette résistance « conscience paysanne » puisque les sociétés qu'ils analysent sont des sociétés agraires de l'Asie du Sud-Est (Indonésie, Thaïlande, Vietnam). Toutefois, ils ne prétendent pas que le combat entre ces deux types de discours ou de valeurs soient particuliers aux sociétés de cette région ni aux paysans. Cette approche ne réifie donc pas les sociétés non occidentales comme étant très différentes des sociétés occidentales. Elle permet aussi de travailler avec des données plus riches qui montrent les idées et les pratiques très variées, parfois rivales et conflictuelles, de sous-groupes qui coexistent à l'intérieur d'une même société. Cette approche m'a aidée à comprendre la coprésence de deux types de discours chez les Minangkabau. Cependant, il a été difficile d'incorporer le discours d'opposition des « neveux au-dessous du genou » dans mon interprétation des données minangkabau qui s'inspirait principalement de l'approche de Leiden et de son modèle de la structure sociale minangkabau.

La faiblesse de l'approche de Wertheim et Turton réside dans ses lacunes au plan de l'analyse des rapports sociaux les plus fondamentaux, à savoir les relations matrimoniales. Selon mon expérience de terrain, les relations matrimoniales sont présentées par la population participante elle-même comme les informations empiriques les plus importantes. Autrement dit, selon la rhétorique des informateurs, les relations matrimoniales constituent le fondement de l'organisation sociale de cette société. Dans la perspective de Wertheim et Turton, les alliances issues des relations matrimoniales incluant et excluant sont le principal mécanisme de domination. Mais cette approche ne propose aucun outil pour analyser ce type de données.

De plus, dans un contexte où tous les villageois se présentent comme les membres d'une seule grande famille, la notion de « paysans » utilisée par Turton se révèle peu utile. Le concept de paysannerie ne correspond pas bien à la notion de la famille villageoise véhiculée par mes informateurs. Même si nous pouvons imaginer que ce qui est appelé « paysannerie » par Turton est plus ou moins équivalent aux « neveux au-dessous du genou » des Minangkabau, c'est néanmoins une notion qui leur est étrangère. En ce sens, même si l'approche de Turton est utile pour analyser la manière dont ce segment de population est dominé et les manifestations de sa résistance, elle ne peut pas dire grand-chose du mécanisme de domination le plus sophistiqué qui s'exerce sur elle et ce, en dépit de son insistance sur l'importance d'examiner le contrôle institutionnel autant que le contrôle non institutionnel (Turton 1984 : 5). C'est seulement au moyen d'une analyse structurale du système matrimonial que l'on peut apprécier à quel point la domination est solidement et profondément ancrée dans les rapports sociaux les moins suspects.

D'un autre côté, Turton propose effectivement des outils pour analyser d'autres formes de contrôle, comme le discours rituel, la persuasion, la médiation idéologique de la peur, etc. (1984 : 44-46). L'essence de ces trois formes de contrôle est la non-violence, qui amène les gens à un consentement maximal avec une force minimale, comme le décrivent Geertz et Errington. Afin de pouvoir dominer effectivement, la classe dirigeante doit être capable de représenter ses intérêts comme les intérêts universels du peuple, de la société tout entière et de représenter son autorité comme émanant non pas du monde matériel, mais du cosmos. Cette façon de comprendre une société comme étant parcourue par une pluralité de valeurs me fut très utile pour expliquer les différents types de données recueillies chez les Minangkabau.

## Conclusion

Chacune des quatre théories comparatives examinées dans cet article contribue à sa façon à l'interprétation des sociétés. En même temps, chacune a ses lacunes qui, à ma connaissance, n'ont pas encore été discutées dans les débats anthropologiques. Chaque école continue à se reproduire par le biais de ses étudiants et de leurs ethnographies sans se remettre en question. Ainsi continue de se perpétuer la production de textes et de portraits des sociétés de la périphérie qui sont montrées comme étant complètement différentes des sociétés occidentales. Cet article a voulu mettre au jour une certaine « inexactitude » et des « informations dissimulées » dans la représentation des sociétés indonésiennes proposée dans ces textes.

Les approches de l'école de Geertz, de l'école de Leiden et d'ERASME présentent toutes le « discours idéologique unifié » et l'« habitus » de la population dominante comme la caractéristique principale et commune des sociétés indonésiennes. Même si ces approches ne peuvent être qualifiées de fausses dans la mesure où leurs biais et préjugés sont clairement indiqués, elles ne représentent pas les sociétés indonésiennes de manière exacte. En adoptant la version du « discours idéologique unifié » qui exclut les discours d'opposition, ces approches

comparatives endossent le discours idéologique dominant et excluent de leur représentation des sociétés étudiées un large segment de la population ainsi que leur discours d'opposition. Ce segment de population est privé de sa voix et de son ombre. Quand ces méthodes sont appliquées pour interpréter ces sociétés, cette population s'évapore tout simplement : son existence n'occupe aucune place. L'école de Wertheim et Turton fait exception à cette tendance. Cependant, elle tend à ignorer les pratiques du segment dominant de la population. On peut se demander si ces écoles pourront jamais se compléter les unes les autres afin de produire un tableau plus complet de la société indonésienne. Personne ne l'a encore fait semble-t-il.

*Article inédit en anglais traduit par Florence Piron*

## Références

- APPADURAI A., 1986. « Theory in Anthropology : Center and Periphery ». *Comparative Studies in Society and History*, XXXVIII, 2 : 356-361.
- BARNETT S., 1977. « Identity Choice and Caste Ideology in Contemporary South India » : 270-291. in J. L. Dolgin, D. S. Kemnitzer et D. M. Schneider (dir.), *Symbolic Anthropology : A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York. Columbia University Press.
- BARNES R. H., 1985. « The Leiden Version of the Comparative Method in Southeast Asia ». *JASO*, XVI, 2 : 87-109.
- BARRAUD C., 1990. « Kei Society and the Person : An Approach Through Childbirth and Funerary Rites ». *Ethnos*, LV, 3-4 : 214-231.
- BENDA H., 1972. *Continuity and Change in Southeast Asia : Collected Journal Articles of H. J. Benda*. New Haven, Yale University Southeast Asia Studies Monograph n° 18.
- BERTHE L., 1970. « Parenté, pouvoir et mode de production » : 707-738. in J. Pouillon et P. Maranda (dir.), *Échanges et communications II*. La Haye et Paris. Mouton.
- BLUST R., 1984. « Indonesia as a "Field of Linguistic Study" » : 21-37. in P. E. de Josselin de Jong (dir.), *Unity and Diversity : Indonesia as a Field of Anthropological Study*. Dordrecht et Cinnaminson. Foris Publications.
- BOURDIEU P., 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève. Librairie Droz.
- , 1980. *Le sens pratique*. Paris. Les Éditions de Minuit.
- DE COPPET D., 1990. « The Society as an Ultimate Value and the Socio-Cosmic Configuration ». *Ethnos*, LV, 3-4 : 140-150.
- DOBBIN C., 1974. « Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the 19th Century ». *Modern Asian Studies*, 8, 3 : 319-356.
- , 1983. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy : Central Sumatra, 1784-1847*. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series n° 47. Londres et Malmö. Curzon Press Ltd.
- DUFF-COOPER A., 1993. « Values and Hierarchy in the Study of Balinese Forms of Life : On the Applicability of Dumontian Perspectives and the Ranking of Context ». *JASO*, XXIV, 2 : 133-152.



- DUMONT L., 1980, *Homo Hierarchicus : The Caste System and its Implications*. Chicago, Chicago University Press (1<sup>re</sup> édit. en français 1966).
- , 1983, *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil.
- ERRINGTON F. K., 1974, *Karavar : Masks and Power in a Melanesian Ritual*. New York, Cornell University Press.
- , 1984, *Manners and Meaning in West Sumatra : The Social Context of Consciousness*. New Haven et Londres, Yale University Press.
- FABIAN J., 1983, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- , 1991, *Time and the Work of Anthropology : Critical Essays 1971-1991*. Chur, Harwood Academic Publishers.
- FOUCAULT M., 1971, *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard.
- FRIEDMAN J., 1979, *System, Structure and Contradiction. The Evolution of "Asiatic" Social Formation*. Copenhagen, Winds Bogtryberi A/S, Haderslev.
- GAFAR A., 1980, *Sebuah Tinjauan Tentang Arsitektur Minangkabau* (architecture minangkabau). Texte présenté à l'*International Conference on Minangkabau Culture, Literature and Society*, Bukittinggi, West Sumatra.
- GEERTZ C., 1973, « Person, Time and Conduct in Bali » : 360-411, in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GEERTZ C. et H. GEERTZ, 1975, *Kinship in Bali*. Chicago, University of Chicago Press.
- GEERTZ C., 1980, *Negara : The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, Princeton University Press.
- HADJERAT M. H., 1947, *Sedjarah Negeri Kurai V Djong* (Histoire du village Kurai V Djong). Bukittinggi, Ts. Ichwan BT.
- IDURUS HAKIMI D. R. P., 1978, *Pokok-pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau* (Principes du *adat* minangkabau). Bandung, C.V. Rosda.
- IKIP, 1977-1978, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Sumatra Barat* (Coutumes de mariage et règles rituelles dans l'ouest de Sumatra). Padang, Department of Education and Culture, Monograph Series, IKIP (Teachers' College).
- INDEN R., 1990, *Imagining India*. Oxford, Blackwell.
- JOSSELIN DE JONG J. P. B. de, 1977, « The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study » : 164-182, in P. E. de Josselin de Jong (dir.), *Structural Anthropology in the Netherlands : A Reader* (KITLV Translations Series 17). La Haye, Nijhoff.
- JOSSELIN DE JONG P. E. de, 1965, « The Rise and Decline of a National Hero », *JMBRAS*, I, XXXVIII, Pt. 2 : 140-155.
- , 1980, « The Concept of the Field of Ethnological Study » : 317-326, in J. Fox (dir.), *The Flow of Life : Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Harvard University Press.
- , 1984, « A Field of Anthropological Study in Transformation » : 1-10, in P. E. de Josselin de Jong (dir.), *Unity and Diversity : Indonesia as a Field of Anthropological Study* (KITLV Verhandelingen 103). Dordrecht et Cinnaminson, Foris Publications.

- . 1985. « The Comparative Method in Southeast Asia : Ideal and Practice », *JASO*. XVI, 3 : 197-208.
- KEMP J. H., 1980. « Cognatic Descent and the Generation of Social Stratification in Southeast Asia », *BKI*. 136 : 63-83.
- LACLAU E., 1977. « Fascism and Ideology » : 81-142, in E. Laclau (dir.), *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres. New Left Books.
- LEACH E., 1964. *Political Systems of Highland Burma : A Case Study of Kachin Structure*. Londres. Bell.
- MARTAMIN M. et B. AMIR, 1978. *Ukiran Rumah Adat Minangkabau dan Artinya* (Sculptures de la maison *adat* minangkabau et son sens). Padang. IKIP.
- PAK O., 1986a. « La fonction esthétique de la maison longue Minangkabau », *Anthropologie et Sociétés*. 10, 3 : 61-80.
- . 1986b. *Lowering the High. Raising the Low : The Gender, Alliance and Property Relations in a Minangkabau Peasant Community of West Sumatra. Indonesia*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- . 1989. « From the Long House to the Short House : Minangkabau Women and Modernisation », *Culture*. IX, 1 : 13-20.
- . 1993. « Royauté et parenté chez les Minangkabau (Sumatra) », *L'Homme*. 125 : 89-116.
- SAID E. W., 1978. *Orientalism*. New York. Viking.
- SCHOLTZ U., 1980. *Some Considerations About Land Use in the Province of West-Sumatra*. Manuscrit diffusé par LPS.
- TAMBIAH S., 1985. « A Reformulation of Geertz's Conception of the Theater State » : 316-338, in S. Tambiah, *Culture, Thought and Social Action : An Anthropological Perspective*. Cambridge et Londres. Harvard University Press.
- TANABE S., 1984. « Ideological Practice in Peasant Rebellions : Siam at the Turn of the Twentieth Century » : 75-110, in A. Turton et S. Tanabe (dir.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia*. Osaka. National Museum of Ethnology.
- TAUSSIG M., 1993. *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*. New York et Londres. Routledge.
- THOMAS N., 1994. *Colonialism's Culture : Anthropology, Travel and Government*. Princeton. Princeton University Press.
- TURTON A., 1984. « Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness » : 19-74, in A. Turton et S. Tanabe (dir.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia*. Osaka. National Museum of Ethnology.
- WERTHEIM W. F., 1956. *Indonesian Society in Transition : a Study of Social Change*. La Haye et Bandung. W. van Hoeve Ltd.
- WERTHEIM W. T., 1974. *Evolution and Revolution : The Rising Waves of Emancipation*. Baltimore. Penguin Books.
- WOUDE F. A. E. van. 1968. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (trad. R. Needham) (KITLV Translation Series 11). La Haye. Nijhoff (publié à l'origine en hollandais, 1935).

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Théories comparatives et représentations des « neveux au-dessous du genou » dans les études indonésiennes*

Dans cet article, l'auteure veut résoudre la question que soulevait son interprétation dans son analyse antérieure de la société Minangkabau (Sumatra occidentale, Indonésie), à savoir : pourquoi le modèle de la société minangkabau construit jusqu'ici exclut-il la représentation des « neveux au-dessous du genou », (ceux qui sont inférieurs ou dépourvus de terre), et qui constituent 40 % de la population ?

À partir du postulat que la production ethnographique est nécessairement colorée par les théories utilisées pour recueillir et interpréter les données, l'auteure montre que la représentation partielle ou l'exclusion des démunis de son modèle est un effet de la théorie utilisée. De plus, l'article montre que de telles exclusions ne sont pas le propre de cette théorie et que d'autres ne parviennent pas non plus à représenter les démunis.

Pour illustrer sa thèse, l'auteure examine quatre théories comparatives qui ont marqué de façon significative la collecte et l'interprétation de données dans la région indonésienne. Une analyse approfondie montre qu'à l'exception d'une seule théorie, toutes tendent à présenter la vision locale du pouvoir et les « habitus » du groupe dominant comme constituant un portrait global de la société étudiée, excluant ainsi la vision de ceux qui ne possèdent pas de terre. La seule théorie qui traite des démunis (désignés comme étant des « paysans ») n'est pas sans défaut puisqu'elle exclut l'autre moitié de la population, le groupe dominant.

L'auteure conclut en s'interrogeant sur la combinaison possible de ces théories pour produire un portrait global des sociétés étudiées et sur la pertinence de développer une nouvelle théorie.

Mots clés : Pak, théorie comparative, méthode, coutumes, Minangkabau, Indonésie

*Comparative Theories and Representations of « Nephews Below the Knee » In Indonesian Studies*

This paper is an answer to a question raised by the author in an earlier interpretation of her Minangkabau data (of West Sumatra, Indonesia), namely : why does the model of the Minangkabau society previously constructed exclude the representation of the « nephews below the knee » (the socially inferior and/or the landless) which constitutes 40 % of the population ?

Based on the assumption that ethnographic production is necessarily shaped by the theories used for interpreting data, the author argues that the partial presentation or exclusion of the landless in her model is the result of the theory used. Furthermore, the paper argues that the theory used is not the only one producing such exclusion, others also fail to represent the landless.

To illustrate this point, the paper examines four comparative theories which have shaped significantly data collection and interpretation in Indonesia. A closer analysis of these theories shows that, with the exception of one of them, all tend to present the folk theory of power and the « habitus » of the dominant group, hence excluding those of the landless, as the global picture of the society studied. The one theory which deals with the landless (called « peasants ») is not perfect either, since it excludes the other half of the population, the dominant group.

The author concludes wondering whether it is possible to combine these theories to produce a complete picture of the societies studied or whether a new theory is needed.

Key words : Pak, comparative theory, method, customs, Minangkabau, Indonesia

*Ok-Kyung Pak  
Agence canadienne de développement international  
200, Promenade du Portage  
Hull  
Québec K1A 0G4*