

## **Les rapports ethniques dans le roman Minangkabau d'avant-guerre**

Ok-Kyung Pak

Volume 3, numéro 3, 1979  
L'Asie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000939ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000939ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pak, O.-K. (1979). Les rapports ethniques dans le roman Minangkabau d'avant-guerre. *Anthropologie et Sociétés*, 3(3), 141–157.  
<https://doi.org/10.7202/000939ar>

---

# LES RAPPORTS ETHNIQUES DANS LE ROMAN MINANGKABAU D'AVANT-GUERRE

---

**Ok-Kyung Pak**



Quand on parle aujourd'hui de la diversité culturelle et de la rivalité politique parmi les ethnies de l'Indonésie, on pense d'abord aux rapports entre les Javanais, les Soundanais, les Balinais, les Malais, les Minangkabau, etc... Dans les romans de l'Indonésie d'avant-guerre, par contre, on ne trouve qu'un seul rapport « ethnique » signifiant, à savoir celui entre les colonisateurs hollandais et les indigènes colonisés.

L'analyse qui suit ne concerne que les romans des Minangkabau, une société de Sumatra occidental. Je ne crois pas toutefois que la littérature Minangkabau était la seule qui se préoccupait des rapports coloniaux, car — si on peut se fier aux résumés qu'a faits Teeuw (1967) de la littérature indonésienne de cette période — les auteurs de tous les groupes ethniques en semblaient également préoccupés.

Le rapport colonial marqua profondément la littérature et la société de cette époque. Il ne se présentait pas toujours sur le plan des interactions entre personnages. Parfois il n'apparut que dans un syndrome psychologique dont Frantz Fanon (1952) et plusieurs autres nous ont appris la signification : l'adulation des valeurs du maître colonial, l'abnégation culturelle, le mépris de soi.

On remarquera d'ailleurs que la plupart des romans Minangkabau de cette période étaient publiés chez Balai Pustaka, la maison d'édition du gouvernement colonial. Il aurait été difficile d'y publier un livre exprimant ouvertement les sentiments de la résistance politique. Par contre, on retrouve partout dans les œuvres publiées par Balai Pustaka les évidences du syndrome psychologique précité.

Mon analyse prendra une allure légèrement polémique à cause de la publication récente par Postel-Coster (1977) d'une analyse de la littérature

Minangkabau d'avant-guerre. Cet auteur n'y trouve aucun rapport au colonialisme ni aucun engagement idéologique. Afin de démontrer l'insuffisance de cette analyse, je parlerai d'abord brièvement de la situation socio-politique des Minangkabau d'avant-guerre.

## ▣ Le contexte socio-politique des romans

Pendant la période en question, toute la société Minangkabau était polarisée, et même les membres de la même famille se divisaient parfois selon leur adhésion à l'idéologie du Kaum Muda (moderniste) ou du Kaum Tua (traditionnaliste) (Abdullah 1972). Ce conflit succéda à celui entre l'adat (la loi matrilineaire traditionnelle) et l'Islam (la loi musulmane orthodoxe) qui avait dominé tout le XIX<sup>e</sup> siècle, à ceci près que l'influence coloniale y avait ajouté un nouvel élément, c'est-à-dire une idéologie occidentale (colonialiste) (*ibid.*:294).

On a parfois présenté l'adat et l'Islam comme deux couches fondamentales de la structure sociale Minangkabau contemporaine (voir Abdullah 1972:204). Kahn préfère qu'on les appelle des « idéologies », comme par exemple les « aliran » javanais (Geertz 1960)<sup>1</sup>. Quoiqu'il en soit, Kahn fait remarquer avec justesse que les étrangers parlent toujours de l'adat matrilineaire et de l'Islam comme des éléments principaux de la culture minangkabau. Ces idéologies sont invoquées dans les buts les plus divers, même à l'intérieur du territoire, comme les marques de l'identité minangkabau<sup>2</sup> mobilisables contre la domination externe<sup>3</sup>. On les a également présentées comme la cause des divisions internes, surtout dans les deux premières décades du XX<sup>e</sup> siècle.

Pendant cette période ces divisions servirent à la politique coloniale, qui appuya l'adat, l'économie de subsistance et les élites traditionnelles, qui craignit et bloqua tout mouvement ou enseignement religieux capable de jeter les semences du mouvement nationaliste (Schrieke 1955). Selon Kahn (1976), cette politique aurait aussi renforcé le système matrilineaire.

---

<sup>1</sup> J. Kahn (1977) reprend la démonstration d'Utrecht (1972) et de Wertheim (1969) qui présentent le concept javanais d'*aliran* comme un aspect de l'idéologie paysanne javanaise plutôt que comme le fondement de la structure sociale (la théorie de Geertz, 1960). Dans une réflexion dont la théorie ressemble au marxisme de Godellier et de Terray, Kahn démontre que si l'*aliran* n'est qu'un aspect de l'idéologie, on pourrait en dire autant de l'adat minangkabau.

<sup>2</sup> Pendant la période 1970-1972, J. Kahn (1977) étudia les attitudes politiques de certains informateurs (minangkabau et autres) habitant à Jakarta. Ces informateurs décrivent les minangkabau comme des musulmans puritains s'attachant mordicus à l'adat matrilineaire. La catégorie d'informateurs qui s'identifia à l'élite nationale regarda le pouvoir de l'adat comme l'obstacle principal au développement économique.

<sup>3</sup> Pendant la rébellion régionale minangkabau de 1958, cette ethnie définit effectivement son esprit national et son unité à partir de ces éléments (Kahn 1977).

La division idéologique s'étendit aux catégories occupationnelles<sup>4</sup> : la division adat/islam recouvre plus ou moins celle entre : a) les fonctionnaires (l'élite traditionnelle) et les paysans liés à cette élite par les droits et les devoirs de la parenté fictive (tel le rapport anak-kemanakan, c'est-à-dire oncle-neveu) (Abdullah 1972:195); et b) les marchands, les entrepreneurs, les artisans et même quelques paysans-négociants. Cette dernière catégorie devint de plus en plus nombreuse, riche, puissante et menaçante. Le modernisme musulman la stimula comme l'« éthique protestante » a stimulé la montée du capitalisme en occident (Wertheim 1959).

Cette division idéologique et occupationnelle est encore plus complexe parce que l'élite traditionnelle, loin de s'opposer à l'Islam, en représente la tendance la plus orthodoxe. En plus, elle ne s'oppose pas toujours à la modernisation. La classe marchande, qui représente les « réformistes », lutte donc à la fois contre l'adat et contre l'orthodoxie musulmane.

Au XX<sup>e</sup> siècle, le colonialisme reprend le vieux problème sous de nouvelles étiquettes : le modernisme (Kaum Muda) comprend désormais le modernisme musulman ainsi que l'idéologie occidentale tandis que Kaum Tua rassemble l'adat ainsi que l'Islam orthodoxe. La question du kemadjuan (progrès) se place au centre du conflit, plutôt que les disputes religieuses ou les orientations politiques (Abdullah 1972:236).

Le mot kemadjuan sert aux traditionnalistes ainsi qu'aux modernistes. Selon les premiers, kemadjuan doit se fonder sur l'adat; selon les religieux, il doit se fonder sur le Coran; selon l'élite occidentaliste, il doit se fonder sur la civilisation européenne. Chaque tendance condamne les autres comme nuisant au kemadjuan.

Les premiers romans minangkabau datent de cette période. On ne s'étonnera donc pas de ce que le débat entre le Kaum Muda et le Kaum Tua en devienne le thème principal<sup>5</sup>.

#### **☐ Un thème commun des romans minangkabau est de rejeter la polygynie et les règles préférentielles de mariage**

L'analyse du syndrome colonial dans les œuvres littéraires exige évidemment une méthode relativement objective. Les détails de cette méthode ne nous concernent pas ici. J'ai utilisé le système élaboré par E. Meletinsky

---

<sup>4</sup> La classification traditionnelle du peuple minangkabau (reprise par Swift 1971:265) comprend quatre genres de personnes (orang empat djenis) et une catégorie additionnelle de personnes sans importance (orang ta'berdjenis). Les catégories d'aujourd'hui sont : les fonctionnaires, les marchands, les artisans, les paysans.

<sup>5</sup> Dans un bref commentaire d'une analyse de Sitti Nurbaja par H. Aveling, T. Abdullah (1970: 245) souligne l'importance du contexte historique pour la compréhension de ce roman.

et son équipe pour l'analyse des contes populaires. Même si les trois romans minangkabau en question ne sont pas, à strictement parler, des contes populaires, cette méthode d'analyse me semble appropriée dans la mesure où la structure de ces romans correspond pour l'essentiel à celle des contes populaires analysés par Meletinsky. De ce point de vue, les trois romans peuvent être regardés comme trois variantes d'un même conte, puisqu'on trouve le même thème principal dans les trois.

La méthode de Meletinsky est utile parce qu'elle paraît indépendante et libre de tout présupposé sociologique. Elle propose des analyses sur les plans syntagmatique et paradigmatique. Nous avons rigoureusement séparé ceux-ci de l'aspect pragmatique de l'analyse, c'est-à-dire des questions soulevées par le contexte socio-politique des contes. Pour démontrer comment le syndrome colonial fonctionne dans le conte (aspect pragmatique), il faut d'abord dégager les éléments de ce syndrome grâce aux analyses syntactique et sémantique.

Parce que cet article veut contester les conclusions de Postel-Coster, j'ai analysé les mêmes trois romans qu'elle : M. Rusli, *Sitti Nurbaja* (1922); A. Muis, *Salah Asuhan* (1928); St. Iskandar, *Salah Pilih* (1928). Le thème principal dégagé par l'analyse meletinskienne de ces textes est l'opposition entre la polygynie et les règles préférentielles de mariage, d'une part, et d'autre part, la famille monogame et le choix libre du conjoint<sup>6</sup>. La construction de chaque variante du conte se fait par la commutation de ces quatre éléments. Pour préciser, l'intrigue et le discours de chacun de ces romans se développe autour de la confrontation des personnages impliqués dans ces deux questions. Ces personnages se rangent en deux types : les gens responsables, consciencieux, aimables et les gens irresponsables, égoïstes<sup>7</sup>. La description du premier type suscitera la sympathie du lecteur tandis que la description du deuxième type ne suscitera que son mépris.

Dans deux des trois romans, les bons personnages sont ceux qui s'opposent à la polygynie et au mariage de raison (ou de prescription) tandis que les mauvais personnages appuient ces institutions. Dans le troisième roman, ces rapports s'inversent<sup>8</sup>. Les auteurs expriment leur position idéologique par cette manipulation des quatre éléments et par leur évaluation des personnages comme bons ou mauvais. La réussite véritable et le bonheur sans tare exigent toujours qu'on passe outre à l'adat ainsi qu'à l'Islam et qu'on

---

<sup>6</sup> On trouve dans les romans plusieurs exemples de mariages de raison et de mariages d'amour mais ceux-ci ne sont respectivement que des variantes des règles préférentielles et du libre choix.

<sup>7</sup> L'analyse et la classification des personnages de *Sitti Nurbaja* présentées ici sont très proches de celles d'Abdullah (1970:244) qui qualifie les deux catégories comme « les traditionalistes irresponsables et ivres de gloire »; et « les bons » à la pensée « nuancée ».

<sup>8</sup> Pour les minangkabau, la vertu est toute dans le sens de la responsabilité. Par exemple, le médecin qui conseille Hanafi après sa tentative de suicide, lui dit de penser à sa responsabilité envers son jeune fils et envers sa vieille mère, car « si le sens de la responsabilité manque à un homme, il n'est pas humain » (Muis 1928:271).

choisisse un autre chemin. Lequel ? Avant de trancher cette question, observons de plus près le fonctionnement du système.

Ainsi, le père du héros (Sam) de *Sitti Nurbaja* – homme « responsable » et « consciencieux » – s’oppose à la polygynie. Sa sœur et son frère polygame, « irresponsables », « égoïstes », le pressent de prendre des épouses additionnelles. Le père de Sam est contre la polygynie parce que « seules les bêtes s’accouplent à plusieurs à la fois » (p. 18). Le père d’Alimah, l’amie de Nurbaja (l’héroïne), qui rejette la polygynie, est lui aussi « responsable » et « consciencieux », par implication, car il tient les propos suivants (p. 206-211) : 1) la famille polygame ne connaît pas la paix parce que la jalousie y cause des querelles entre les conjoints et entre les co-épouses; 2) plutôt que d’avoir son mari à cœur, la co-épouse le charme par des médicaments nuisibles; 3) les sentiments du père envers ses enfants et envers ses épouses sont moins forts d’abord parce qu’il doit les partager entre trop de personnes, ensuite parce que ce sont des mariages de raison plutôt que des mariages d’amour (comme en occident...); 4) plusieurs femmes, ayant été des co-épouses, ne veulent plus se remarier; si elles pensaient toutes cela, où irions-nous ? – Effectivement sa fille, Alimah, divorcée à sa propre demande quand son mari accepta une deuxième épouse, ne se remariera jamais (p. 220-225). Le père de Nurbaja, veuf, qualifié d’homme religieux et responsable, continue à cohabiter avec sa fille sans se remarier, même s’il est très riche.

Quant au choix libre des partenaires, tous les « bons » personnages du roman *Sitti Nurbaja* choisissent leurs propres partenaires, directement ou indirectement. Sam par exemple, choisit Nurbaja, même s’il ne peut pas obtenir celle qu’il avait choisie. Le père de Sam (« bon », lui aussi) avait épousé la femme de son choix, méprisée par sa sœur, parce que la famille de cette femme n’était ni riche ni titrée. Il déclare n’avoir épousé sa femme que par amour (p. 18). Tout un chapitre (ch. 12) est consacré au père d’Alimah (que nous avons déjà cité), pour qu’il y exprime son opposition aux règles traditionnelles du mariage.

Le héros du roman *Salah Pilih*, qui s’appelle Asri, choisit librement son épouse, sa mère lui ayant accordé de bon gré ce privilège. On remarquera toutefois ici que ce premier mariage d’Asri est en bonne partie un mariage de raison à une fille riche et bien élevée, car même au moment de le conclure, ce jeune homme était amoureux d’Asnah, une fille plus pauvre et plus humble que lui. Celle-ci aimait si profondément Asri qu’elle refusa les propositions de tous ses galants, risquant ainsi de rester à jamais célibataire. Asri est d’ailleurs puni de son manque de romantisme : sa première épouse, très arrogante et très gâtée, n’a fait qu’un mariage de raison, arrangé par sa mère, à cause de la richesse et du titre de noblesse d’Asri. Quand Saniah meurt, Asri épouse Asnah – un vrai mariage d’amour – et se comporte donc pleinement comme le « bon » qu’il est essentiellement. Il sera récompensé (et Asnah aussi) par le bonheur absolu.

Le héros de *Salah Asuhan*, Hanafi, qui se proclame « moderniste », pratique la polygynie et a choisi sa première épouse selon les règles préférentielles (la fille du frère de sa mère)<sup>9</sup>. C'est lui qui décide de se marier ainsi, même s'il affirme le contraire. Il quitte cette épouse après l'avoir mal traitée. Il encoure ainsi les critiques de la Résidente de Solok, une hollandaise, qui exprime de façon classique l'éthique protestante — ou, si l'on veut, l'idéologie coloniale — : le comportement de Hanafi, loin d'être d'un « modernisme » louable ou même acceptable, violerait à la fois les règles de l'adat, de l'Islam et de l'idéologie coloniale. Il serait en plus mauvaise posture que Raphia, sa première épouse, qui suit strictement les lois de l'adat et qui obéit toujours à son mari et à sa belle-mère. Hanafi la regarde toutefois comme « passive » et la méprise. Après qu'il l'a quittée, elle reste chez sa belle-mère et attend son mari, même quand la belle-mère lui conseille de retourner à son village natal (p. 137-138).

Pour accentuer davantage la classification des personnages, Hanafi est représenté comme très irresponsable, très dur envers son épouse traditionaliste, envers son fils et envers sa mère (ch. 8,9). Raphia, par contre, ne se trompe jamais du point de vue de l'adat : elle est bonne, responsable et compatissante. La mère de Hanafi, « bonne » elle aussi, se définit quand elle conseille à son fils d'épouser sa cousine matrilatérale : elle insiste sur l'esprit de « responsabilité », dont une telle action témoignerait.

Peut-on donc dire avec Postel-Coster que le thème commun du roman Minangkabau serait le conflit entre la tradition et la modernité ? Sans aucun doute, les héros de tous ces romans, même le gremlin de *Salah Asuhan*, parlent beaucoup de leur engagement au modernisme, mais on ne sait pas toujours très bien ce que cela veut dire. Alors que Postel-Coster affirme que les auteurs cherchent à médier entre le moderne et le traditionnel, il est difficile de reconnaître, dans ces romans, des signes de compromis entre ces idéologies. Bien sûr, *Salah Asuhan* nous enseigne qu'il peut y avoir du bon dans la tradition, comme il peut y avoir du mal dans le modernisme, mais ce roman n'ouvre pas non plus la voie au compromis, car il ne présente que des positions radicales, qu'elles soient rejetées ou soutenues.

#### ☐ La signification de la polygynie et du mariage préférentiel sous la domination coloniale : l'aspect sémiotique

Le défaut principal d'une explication sémiotique, c'est qu'elle est trop englobante et qu'elle ne rend pas compte de certaines préoccupations très spécifiques qu'on retrouve partout dans ces romans. Elle néglige le fait que le conflit entre tradition et modernité ne s'y précise qu'autour de

---

<sup>9</sup> Selon l'analyse classique des règles de mariage minangkabau, due à De Josselin de Jong (1951), le mariage avec la fille du frère de la mère est « préférentiel ». Strictement, il ne s'agit donc pas d'une règle « prescriptive ».

quelques problèmes de base, notamment la polygynie et le mariage préférentiel. Il s'agit donc avant tout d'expliquer le rôle privilégié de ces deux thèmes. Conformément à notre méthode de recherche, nous avons abordé cette question d'abord du point de vue d'une analyse strictement sémantique des récits. On ne le fera ici que pour un seul récit, *Salah Pilih* (Le mauvais choix) mais les résultats auraient été essentiellement les mêmes pour les deux autres.

Commençons par la dimension syntagmatique : on obtiendra pour *Salah Pilih* les cinq étapes proposées au Tableau 1. Ces étapes, établies selon la méthode de Meletinsky, forment un système cybernétique (un « jeu de cubes binaires ») puisque chaque stade comprend a) un état de manque ressenti par le héros; b) une action appropriée par laquelle le héros cherche à liquider cet état de manque. Par exemple, il pourrait rencontrer une épreuve, tomber sur un adversaire, subir un rite de passage, surmonter une difficulté. Un conte comprend normalement trois types d'épreuves : « préliminaire », « fondamentale », « additionnelle ». Quand il s'agit des conflits familiaux, comme dans *Salah Pilih*, les deux dernières épreuves tendent à se fusionner<sup>10</sup>.

Le tableau 1 servira d'abord à démontrer le fait que les romans très simples, tel *Salah Pilih*, se structurent essentiellement comme les contes populaires analysés par Meletinsky. En appliquant cette méthode aux contes indonésiens, c'est-à-dire à une culture autre que russe, on rencontre toutefois la difficulté, prévue par Schwimmer (1976:277), que l'objet de la quête du héros y sera en principe inconnu. Le tableau démontre que le héros a réussi son projet – il a obtenu l'épouse de son choix – mais si l'on veut savoir pourquoi cette épouse lui semble meilleure que celle préférée par l'adat, on devra se référer au tableau 2, qui donne la typologie des actants selon le système de Meletinsky.

Ce système distingue trois types d'actants dont chacun se charge d'un certain groupe de fonctions :

1. Les objets du conte, à savoir les objets recherchés ou les enjeux des luttes (L,  $\lambda$ )
2. Les règles et les personnes par lesquelles le héros est éprouvé et poussé vers l'action ( $\alpha$ , A)
3. Ceux qui recherchent les objets du conte ( $\beta$ , B)

---

<sup>10</sup> On trouvera un résumé de la méthode meletinskyenne dans Schwimmer 1976. Une application intéressante de cette méthode se trouve dans Segal 1969, qui explique aussi notre usage des symboles A, D, A, D', E. Meletinsky ne les utilise pas, mais je les ai ajoutés entre crochets parce qu'ils sont mieux connus des folkloristes que les symboles de celui-ci.



TABLEAU 1

## Salah Pilih : Analyse syntagmatique des épreuves

Notation		Unités syntagmatiques	Commentaires
lettres cursives	lettres romaines		
EL	(A)	le héros se trouve en état de manque	Asri est malheureux, il a épousé Saniah, une fille très désagréable.
ε	(D)	l'épreuve préliminaire	La mère d'Asri lui propose de prendre une deuxième épouse. Asri refuse la polygynie.
λ	(A)	la suppression de l'état de manque	Saniah meurt d'un accident de voiture.
EL	(D')	l'épreuve principale	Asri refuse de se remarier selon les règles traditionnelles. Il épouse Asnah qu'il aime passionnément, même si ce mariage n'est pas admissible selon l'adat, car les conjoints partagent le même suku. Il va donc contre l'adat.
E'L'	(E)	objet du conte	Asri et Asnah, bannis par les anciens du village à cause de leur mariage irrégulier, obtiennent après quelques années leur pardon : les anciens les accueillent; les époux trouvent le bonheur.

**TABLEAU 2**  
**Salah Pilih : Typologie des Actants**

<i>Type</i>	<i>Groupe de fonctions</i>	<i>Classification des actants</i>	<i>Commentaires</i>
1	L	épousée (ayant les valeurs recherchées par le héros)	Elle refuse toute forme de mariage autre que le mariage d'amour basé sur le choix libre.
2	λ	accident de voiture moyen miraculeux	Supprime Saniah, cause de l'état de manque du héros.
3	A	mère de Saniah	Arrange le mariage de raison opposé aux valeurs recherchées par le héros.
	α	Saniah, 1 <sup>ère</sup> épouse du héros, 'donneuse'	Par sa conduite désagréable, elle tend un piège au héros : elle l'amène à la polygynie mais le héros aurait raté son objet s'il avait accepté la polygynie.
	B	mère du héros 'assistante'	classifiée comme 'assistante' parce qu'elle meurt et laisse son fils libre (quand elle est vivante, son rôle est ambigu).
		père d'Asnah 'assistant'	Favorise la monogamie et le libre choix du conjoint. Le conte présente son refus de la polygynie comme une action héroïque.
		Rusiah 'assistante'	À l'esprit large, veut que ses enfants deviennent des 'individus libres', tous ses propos appuient la 'liberté'.
		époux de Rusiah	opposé à la tradition; aide sa femme, son enfant,
		père de Rusiah 'assistant'	subit la même épreuve que le héros (a une épouse tyrannique); refuse la polygynie.
	β	héros	Poursuit une idéologie de la liberté individuelle, s'opposant notamment à l'adat et à la polygynie.

Le tableau 2 présente tous les actants de *Salah Pilih* et les répartit dans les trois catégories précitées. Évidemment, l'antagonisme entre les types 2 et 3 apparaîtra aussitôt que la lutte autour de 1 s'engage. Or cette lutte oppose toujours, selon le tableau, ceux qui appuient et ceux qui rejettent la polygynie et le mariage préférentiel. Ces attitudes s'expriment tantôt par leurs actions, tantôt par l'information qu'ils donnent. L'objet du conte, c'est-à-dire Asnah, est donc meilleur aux yeux du héros en tant qu'il représente, sous une forme infiniment pure, toute l'opposition à la polygynie et au mariage préférentiel (une catégorie qui inclut par implication tout mariage de raison).

Cette explication est toutefois insuffisante à moins qu'on n'y ajoute une analyse paradigmatique plaçant ce jugement de valeur dans le contexte d'une image totalisante du monde. Meletinsky fournit le principe d'un tel paradigme (tableau 3) quand il propose que le statut peu élevé du héros au début du conte, ne correspond pas à son identité réelle (1974:96), c'est-à-dire sociale et morale, car ses caractères héroïques le transcendent. Le statut inférieur n'est que le masque du héros — avec un peu d'aide magique, il se transformera à la fin en statut élevé. Ce paradigme se retrouve sous deux formes dans *Salah Pilih*. Il se présente d'abord sous une forme subsidiaire, quand la polygynie apparaît comme un système de mariage supérieur au mariage avec la cousine matrilatérale. Sous sa forme principale, le héros renvoie ces deux formes de mariage dos à dos en faveur d'un mariage d'amour monogame. Le texte du roman qualifie souvent cette opposition d'opposition entre le bien et le mal, entre la modestie et l'immodestie, entre la responsabilité et l'irresponsabilité. La réussite ou la faillite de la vie du Héros de *Salah Pilih* dépend donc uniquement de l'issue de cette lutte autour du système matrimonial. Le héros réussit, mais les héros des deux autres romans considérés ici meurent dans cette lutte — leur qualité de héros n'est attestée qu'en ce qu'ils ne l'auront jamais abandonnée.

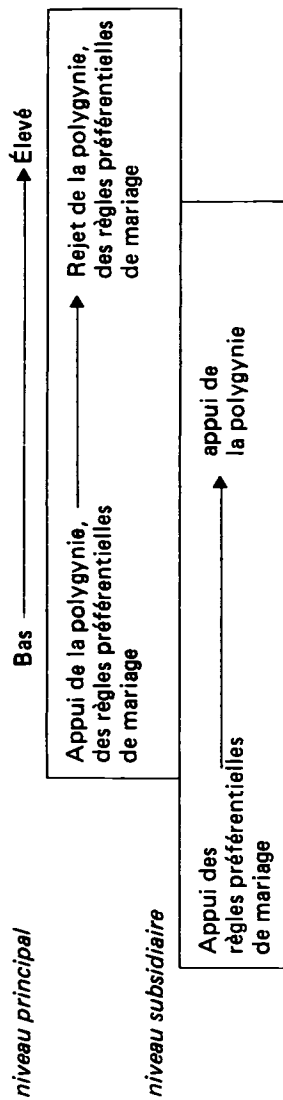
#### ☐ La signification de la polygynie et du mariage préférentiel dans la domination coloniale : l'aspect pragmatique

Si l'analyse sémantique nous a livré quelques résultats précieux sur l'objet de ces romans, elle ne nous révèle pas leur rapport avec la domination coloniale. Afin de déceler ce message, il faudra passer outre au type d'analyse de Meletinsky et regarder directement le contexte historique et culturel. En premier lieu, il n'y avait pas que les écrivains occidentalissants qui étaient préoccupés par la polygynie et par le mariage préférentiel pendant les années 20, mais toute la société indonésienne. Deux exemples viennent illustrer ce constat.

Pendant la période même où notre échantillon de trois romans s'attaquait sévèrement à la polygynie, le premier congrès des femmes de l'Indonésie se rassembla (en 1928) à Jakarta. Ce congrès discuta largement de la polygynie

### TABLEAU 3

#### Salah Pilih : Analyse paradigmatique



sans s'accorder sur son abolition. Beaucoup de femmes étaient contre la polygynie, mais les membres de l'association islamique s'opposèrent à sa disparition prétendant que c'était une institution permise et tolérée par le Coran (Vreede-De Stuers 1959). Cette association affirma de plus que la monogamie comme règle de mariage ne pourrait qu'entraîner la prolifération des rapports sexuels illicites et de la prostitution.

Le débat autour de la polygynie a continué sans relâche jusqu'à la promulgation de la loi matrimoniale de 1973 qui se base sur le principe du mariage monogame tout en permettant au mari d'avoir plusieurs épouses simultanément sous des conditions précises (Vreede-De Stuers 1974). Ce n'est donc qu'après trente ans d'indépendance que l'Indonésie a trouvé le « compromis » entre les revendications passionnées des féministes et les défenseurs également ardents de l'orthodoxie islamique (voir, par exemple, Hazairin 1968)<sup>11</sup>.

Si on trouve que les règles préférentielles de mariage ont suscité moins de débat au niveau national, c'est parce que ces règles ne s'appliquent qu'à une seule ethnie. Au niveau régional le débat autour de ces règles continue parce que les théoriciens mahométans, notamment parmi les minangkabau matrilineaires, continuent à exiger qu'elles soient révisées et accordées aux conditions contemporaines (voir, par exemple, Hamka 1930, 1968).

Dans la période précoloniale, bien évidemment, ni la polygynie ni les règles de mariage n'étaient controversées d'aucune façon. Le poème épique minangkabau *Kaba Rantjak diLauen*<sup>12</sup> démontre clairement qu'il s'agit d'une institution bien acceptée jadis. Dans ce poème, où les minangkabau reconnaissent le modèle de leur système moral, la mère conseille sa fille en ces termes :

Encore une chose, mon enfant  
Si tu n'es pas l'épouse unique  
ou si on l'invite à en prendre une autre  
...il faut qu'on jouisse ensemble de ce qui est aimable  
que les douceurs se partagent  
voilà ce qu'est la pratique de l'adat  
et ce que décrète la religion.  
Laisse-le partir sans rancune  
laisse-le partir avec le sourire  
supprime tout ressentiment.

Johns 1958:62

<sup>11</sup> Voir, par exemple, Hazairin (1968:183) qui s'attaque à toute coutume 'adat' qui soit différente de la pratique islamique. Évidemment, il ne remet pas en question la polygynie.

<sup>12</sup> On ne sait pas précisément la date de composition de ce poème, mais probablement la version publiée est très proche des versions orales du XVII<sup>e</sup> ou du début du XVIII<sup>e</sup> siècle (Abdullah 1969:11).

Ces lignes témoignent bien des problèmes émotionnels créés par la pratique de la polygynie, mais elles indiquent aussi qu'on ne pouvait pas remettre cette institution en question. Elle était, au contraire, sanctionnée par la religion ainsi que par l'adat. Elle l'est toujours aujourd'hui — dans l'idéologie et dans la pratique. Un écrivain minangkabau, M. Radjab, raconte par exemple dans son autobiographie (1950) que les enseignants religieux constituent une catégorie très recherchée aux yeux des familles des jeunes filles à marier et que ces enseignants pouvaient divorcer plusieurs fois afin d'accepter des invitations nouvelles sans excéder le maximum de quatre épouses stipulé par le Coran.

Pourquoi donc la polygynie est-elle devenue controversée au XX<sup>e</sup> siècle ? Historiquement, cette remise en question est inséparable de la position idéologique des élites occidentalisantes (et donc, des écrivains de la période coloniale) ainsi que des rapports entre les penseurs musulmans et le pouvoir colonial<sup>13</sup>. Les élites occidentalisantes rejetaient la polygynie pour exprimer leur conformisme à l'idéologie coloniale dominante et à la société coloniale qui présentait pour eux un ordre et des possibilités nouvelles. Tout en participant au mouvement Kaum Muda, ces élites fondaient leur kemadjuan directement sur la civilisation occidentale. Si l'un des auteurs considérés ici (A. Muis, dans *Salah Asuhan*) démontre très bien les pièges de cette stratégie, il reste que sa position ne fut que minoritaire pendant cette période; elle annonça un nationalisme qui devait se développer plus tard.

Loin d'être spontané, le conformisme de l'élite résulta directement des pressions du pouvoir colonial. Comme le dit si bien Fanon (1952, 1961) le colonialisme exige toujours des dominés (ou tout au moins leurs élites) qu'ils acceptent une philosophie manichéenne où leurs valeurs traditionnelles se situent dans la catégorie du mal.

Par exemple, le gouvernement colonial ne permettait pas aux fonctionnaires indonésiens de citer plus qu'un seul nom à titre d'épouse légitime ayant droit à une pension de veuve (Vreede-De Stuers 1959). Le gouvernement indonésien, par contre, permet à ses fonctionnaires de citer plusieurs noms d'épouses, ne pouvant toutefois pas excéder le nombre de quatre; ces veuves se partageront alors la pension. Dans le premier cas, la polygynie n'était donc pas cautionnée, tandis que dans le deuxième cas, elle l'était.

Les musulmans indonésiens ont d'ailleurs exploité la controverse sur la polygynie pour exprimer subtilement leurs sentiments anticoloniaux. Tandis que la résistance ouverte aurait été dangereuse, les musulmans pouvaient bien se permettre de défendre un système de mariage justifié par le Coran.

---

<sup>13</sup> Parmi les écrivains présentés ici, Iskandar était formé dans une école normale occidentalisante, célèbre à l'époque : Sekolah Radja à Bukittingi, tandis que Rusli et Muis étudiaient la médecine occidentale à Jakarta (Teeuw 1967:57, Postel-Coster 1977:136).

Dans ce contexte, la polygynie devenait un symbole politique exprimant une position idéologique de part et d'autre. Pour les musulmans qui l'appuyaient, c'était une expression de leur religion, de leur tradition et de leur nationalisme. Pour les écrivains qui s'y opposaient, ce rejet exprimait (consciemment ou non) leur anti-traditionalisme et leur appui de l'idéologie coloniale.

Les dissensions internes qui éclataient au sein du mouvement Kaum Muda (nous les avons mentionnées ci-dessus) trouvent donc leur origine historique dans cette question matrimoniale. C'est à partir des attitudes envers la polygynie que le kemadjuan des réformistes musulmans s'opposait au Kemadjuan des élites occidentalisantes.

À cette lutte nationale s'en ajoutait une deuxième qui se limitait, elle, aux seuls minangkabau. Il s'agit du conflit jamais totalement résolu entre les idéologies de l'adat (matrilinéaire) et de l'Islam. Ici, les intérêts des nouvelles élites occidentalisantes et ceux des réformistes islamiques se rejoignent, du moins en ce qui concerne la lutte vigoureuse opposée par ces deux groupes aux règles préférentielles de mariage et à l'idéologie matrilinéaire en général.

Les idées des écrivains sur le kemadjuan s'écartaient toutefois souvent de celles des réformistes islamiques – par exemple, sur la question de la polygynie, toujours rejetée par les écrivains de cette école. Il reste que ces écrivains ne précisaient jamais leurs attitudes envers l'Islam. Cette stratégie laisse à entendre que leurs idées à son endroit étaient nettement moins négatives qu'envers l'adat.

Les réformistes musulmans se servent, bien entendu, de la même stratégie. On la voit souvent, par exemple, dans les œuvres de Hamka, écrivain religieux célèbre de minangkabau; sa nouvelle *Didjempud Mamaknja* (1939) démontre surtout comment le bonheur familial d'un homme peut être détruit par les exigences des règles de mariage adat et par le système de parenté minangkabau, nommément par l'autorité de l'oncle maternel et de la mère. L'essentiel de la critique islamique est dans cet exemple. Selon Jeanne Cuisinier (1963), les problèmes de l'autorité avunculaire et de la succession matrilinéaire ont donné lieu aux conflits historiques les plus graves chez les minangkabau. Ils furent même la cause d'un mouvement islamique au début du XIX<sup>e</sup> siècle (le mouvement padri).

## ☐ Conclusion

Même si la religion et les rapports coloniaux ne se présentent pas explicitement dans les romans analysés ici, on voit bien que ceux-ci empruntent toute leur signification à leur contexte social, politique, religieux et historique. Pour saisir leur message sur le plan des rapports coloniaux, on se réfère

ra à ce que Fanon (1952) appelle le syndrome colonial et à ce que Bateson (1972) appelle la double contrainte.

De ce point de vue, *Sitti Nurbaja* et *Salah Pilih* veulent tout simplement emprunter intégralement les valeurs de l'occident colonial. Les « bons » personnages semblent s'identifier à leurs maîtres coloniaux. Il n'y a dans ces contes qu'un seul élément qui laisse rêveur et c'est un élément bien caché. Notre analyse a démontré que ces contes ressemblent aux contes miraculeux quant à leur forme : effectivement, les intrigues de ces romans ont toujours besoin d'un accident miraculeux, d'une intervention miraculeuse. Sans ces éléments, les héros rateraient leur identification au modèle blanc. Cette identification n'est donc pas présentée comme un fait social mais comme un miracle<sup>14</sup>.

On trouvera, par contre, beaucoup de réalisme dans le troisième roman, *Salah Asuhan*. Les personnages qui adhèrent aux valeurs traditionnelles (la mère, la première épouse du héros) s'y présentent comme « bons ». Quand le héros les méprise et les traite comme « mauvais », cette conduite est sévèrement critiquée par la Résidente, dont le héros accepte pleinement le jugement. Dans une analyse de type meletinskyen, par contre, il n'y a pas de doute quant au groupe de fonctions où on devrait classer la mère et la première épouse du héros : ce sont des « donneurs » ( $\alpha$ ) faisant partie du type 2. Leur orientation envers l'objet du héros est nettement négative.

On voit bien que le héros se trouve enfermé dans une double contrainte classique : s'il se comporte honorablement envers ces « bons » personnages, il ratera définitivement son identification aux maîtres coloniaux — c'est-à-dire son image de la vertu. S'il accepte ce que Meletinsky appelle l'implication de son statut de Héros (Meletinsky: 106, cité par Schwimmer 1976: 284), il se comportera inévitablement comme un gremlin envers ces bons personnages qui sont, en plus, ses proches parents.

Quel est donc le rapport entre les interventions miraculeuses de tous les romans et la double contrainte de *Salah Asuhan* ? Je crois que le message est le même dans tous les cas : le rapport avec le maître colonial est soit imaginaire soit bloqué par un mécanisme impitoyable de contraintes. Comment peut-on donc affirmer que ces romans ne se rapportent pas à la situation coloniale ?

---

<sup>14</sup> Il s'agit ici de groupes de fonctions  $\lambda$  des Tableaux 1 et 2. Dans ce type de conte, la transformation bas - haut (Tableau 3) ne se fait jamais sans cette intervention miraculeuse.



## BIBLIOGRAPHIE

ABDULLAH T.

- 1969 « Some notes on the Kaba Tjndua Mato : an example of Minangkabau Traditional Literature », *Indonesia*, 9:1-22.  
1970 « Comments on H. Aveling's analysis of Sitti Nurbaja », *B.K.I.*, 126:242-245.  
1972 « Modernization in the Minangkabau World : West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century »: 179-245, in C. Hol. (éd.) *Culture and Politics in Indonesia*, Cornell et Londres: Cornell University Press.

AVELING H.

- 1970 « Sitti Nurbaja : some reconsiderations », *B.K.I.*, 126:228-242.

BATESON G.

- 1972 *Towards an Ecology of Mind*. New York: Pergamon Press.

CUISINIER J.

- 1963 « Islam et matriarcat à Minangkabau », *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, vol. 6, supp. 139:47-66.

De JOSSELINE DE JONG

- 1951 *Minangkabau and Negri Sembilan Social-Political Structure in Indonesia*. Djakarta: Bhrtara.

FANON F.

- 1952 *Peau noire et masques blancs*. Paris: Seuil.  
1961 *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero.

GEERTZ C.

- 1960 *The Religion of Java*. Glencoe, i II: Free Press.  
1963 *Peddlers and Princes*. Chicago: University of Chicago Press.

HAMKA

- 1930 *Didjempu Mamaknja*. Djakarta: Mega Bookstore Kramat.  
1968 « Adat Minangkabau dan Harta Pusakanja »: 19-48, in M. Naim (éd.) *Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*, Center for Minangkabau Studies Press, Padang.

HAZAIRIN S.H.

- 1968 « Islam dan Adat Minangkabau »:181-196, in M. Naim (éd.) *Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*, Center for Minangkabau Studies Press, Padang.

ISKANDAR ST.N.

- 1928 *Salah Pilih*. Jakarta: Balai Pustaka.

JOHNS A.

- 1958 *The Kaba Rantjak DiLaueh : A Specimen of Traditional Literature of Central Sumatra*, Cornell Southeast Asia Program.

KAHN J.

- 1976 « Tradition, matriliney and change among the Minangkabau of Indonesia », *B.K.I.*, 143:64-95.  
1977 « Ideology and Social Structure in Indonesia », *Comparative Studies* (to be published).

- MELETINSKY E. et al.  
 1974 « Problems of the Structural Analysis of Fairytales »: 73-142, in P. Maranda (éd.) *Soviet Structural Folkloristics*, Vol. I, Mouton, The Hague, Paris.
- MUIS A.  
 1928 *Salah Asuhan*. Jakarta: Balai Pustaka.
- POSTEL-COSTER E.  
 1977 « The Indonesian novel as a source of anthropological data », in Jain, Kavindra K. (éds.) *Text and Context : The Social Anthropology of Tradition*, ASA Essays in Anthropology, Vol. II, Philadelphia Institute for the Study of Human Issues.
- RADJAB M.  
 1950 *Semasa Ketjil DiKampung*. Jakarta: Balai Pustaka.
- RUSLI M.  
 1922 *Sitti Nurbaja*. Jakarta: Balai Pustaka.
- SCHRIEKE B.  
 1955 « The course of the communist movement on the West Coast of Sumatra », in *Indonesian Sociological Studies*, The Hague, S. Van Hoeve.
- SCHWIMMER E.  
 1976 « Folkloristics and Anthropology », *Semiotica* 17 (3):267-289.
- SEGAL D.M.  
 1969 « The Connection between the Semantics and the Formal Structure of a Text », in P. Maranda (éd.) *Mythology*, Penguin.
- SWIFT M.G.  
 1971 « Minangkabau and modernization », in H.R. Hiatt and C. Jayawardena (éds.) *Anthropology in Oceania*, Sydney, Angus and Robertson.
- TEEUW A.  
 1967 *Modern Indonesian Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- UTRECHT E.  
 1972 « Class Struggle and Political Parties in Indonesia », *Pacific Viewpoint* 13: 187-195.
- VREEDE-DE STUERS C.  
 1959 *L'émancipation de la femme indonésienne*. Paris-LaHaye: Mouton.  
 1974 « À propos de 'R.U.U.', histoire d'une législation matrimoniale », *Archipel* 8:21-30.
- WERTHEIM W.F.  
 1959 *Indonesian Society in Transition : A Study of Social Change*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve.  
 1969 « From Aliran towards class struggle in the javanese countryside », *Pacific Viewpoint*: 1-17.