



HAL
open science

La maison en perspective

Klaus Hamberger

► **To cite this version:**

| Klaus Hamberger. La maison en perspective. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2010, 194, pp.7-40. hal-00661885

HAL Id: hal-00661885

<https://hal.science/hal-00661885>

Submitted on 20 Jan 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La maison en perspective

Un modèle spatial de l'alliance*

Klaus Hamberger

Paru dans *L'Homme* 194 (2010), 7-40

7// Lorsque Lévi-Strauss (1979, 1984, 1991) introduisit la notion de « maison » dans les études de parenté, il s'agissait avant tout de répondre à un problème posé par la théorie des groupes de filiation. La notion était destinée à appréhender des groupes sociaux qui, tout en se présentant morphologiquement comme des clans ou des lignages, échappaient à la grille classificatoire habituelle, leur mode de recrutement n'étant ni unilinéaire, ni bilinéaire, ni strictement indifférencié, ni même contraint à la seule filiation, voire à la parenté généalogique en tant que telle. Reprenant une idée de Boas, qui, jugeant inadéquats tous les concepts classiques pour caractériser le groupe de parenté kwakiutl, avait fini par le comparer au majorat européen, Lévi-Strauss entendait généraliser le modèle de la « maison » aristocratique pour en faire un nouveau concept de groupe de filiation, voire la marque d'un nouveau type d'organisation sociale, la « société à maisons ». Rappelons sa définition de « maison » :

« personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble » (Lévi-Strauss 1979 : 177) //8//

On en retiendra deux traits caractéristiques centraux : d'une part, l'importance cruciale d'un substrat matériel ou immatériel de biens transmissibles (dont la maison au sens physique), et d'autre part, l'ambiguïté profonde quant à la règle de transmission – due au fait que les principes de celle-ci, tout en restant formulés dans le langage de la parenté, relèvent en réalité de stratégies politiques et économiques. Cette idée d'un symbolisme de la parenté parasité par un contenu nouveau s'applique non seulement aux règles de filiation ou de transmission de biens, mais également aux règles de mariage et de résidence, bref à tous les domaines

* Ce texte est basé sur une communication donnée le 12 mai 2009 au séminaire « Les débats contemporains de la parenté » à l'EHESS (un enregistrement de cette intervention et du débat est disponible sur le site du Laboratoire d'Anthropologie Sociale*). Je remercie les participants du débat (Cécile Barraud, Laurent Barry, Anne Cadoret, Michael Houseman, Stephen Hugh-Jones et Françoise Zonabend) pour leurs commentaires, ainsi que Dimitri Karadimas, Marie Mauzé et Enric Porqueres pour avoir lu et commenté des versions préliminaires de cet article.

classiques de la parenté.

Caractérisée, voire définie par sa capacité à fusionner des principes antagonistes, la « maison » a son mode opératoire propre dans la production d'ambiguïtés et de contradictions. Définition problématique, en ce qu'elle risque d'aboutir à une notion fourre-tout capable de s'appliquer à tout et son contraire. Pourtant, la notion de « maison » n'est pas seulement un asile à l'ignorance. Si elle a été définie par un ensemble de contradictions et d'ambiguïtés, c'est qu'elle devait servir à les expliquer comme résultats d'un conflit entre les partenaires d'alliance, donneurs et preneurs de femmes, parents paternels et maternels des enfants. Né d'un antagonisme au sujet de celle des deux familles que le nouveau couple, selon son affiliation viri- ou uxori-locale, aura la charge de perpétuer, le schéma de la maison permettrait, de par son ambiguïté fondamentale, à chacune des deux de s'affilier le couple et sa progéniture. C'est sous cet angle que Lévi-Strauss (1984 : 198) propose une autre conception de la maison, assez différente de la définition canonique citée ci-dessus. Plutôt que de la définir par un quelconque *substrat* matériel ou immatériel, il faudrait, dit-il, la considérer comme l'hypostase d'une *relation* entre les alliés, dont elle réconcilie les vues opposées sous l'apparence de l'unité retrouvée. La maison se constitue ainsi « à l'intersection des perspectives antithétiques » (Lévi-Strauss 1979 : 190). Si, toutefois, cette conception de la maison à partir de l'alliance (plutôt que de la filiation) est restée lettre morte, sans application empirique tangible, c'est que la notion de « perspective » n'y figure qu'au sens métaphorique, tout comme la notion de « maison » elle-même : jamais Lévi-Strauss ne l'a considérée comme une véritable structure *spatiale*.

Cette absence flagrante de l'*architecture* dans le modèle lévi-straussien a été le point de départ de son renouvellement par un groupe de chercheurs réunis autour de Janet Carsten et Stephen Hugh-Jones (1995), dont le programme consistait en un sens à remettre sur ses pieds la notion de « maison ». Tenant compte du fait que les modèles « émiques » de la morphologie sociale adoptent bien plus le symbolisme de la maison que //9// celui de la généalogie, le groupe se mit, à travers une étude approfondie des maisons empiriques, à s'approprier ces modèles concrets en tant qu'outils d'analyse, quelle que fût par ailleurs la classification (unilinéaire ou non) de la société en question. Au lieu de distinguer une certaine catégorie de société, la « maison » caractérise ici une certaine méthodologie anthropologique, empruntée aux sociétés étudiées, et dont les concepts de base, matérialisés dans des structures spatiales, s'articulent par les mouvements du corps et les directions du regard aussi bien que par le discours. Rendant ainsi une réalité empirique à la maison en tant que structure relationnelle (et pas seulement en tant que substrat d'une personne morale), ces recherches ont

posé les fondements permettant de dépasser Lévi-Strauss et considérer la maison non seulement comme résultat d'une fusion de principes opposés, mais comme lieu de leur articulation (McKinnon 1995 : 188). Or, cette articulation s'opère essentiellement par l'alternance entre les différentes perspectives que permet la maison.

Cette conception de la maison remonte à la célèbre étude de Bourdieu (1969) sur la maison kabyle. Celle-ci fut en effet la première à être analysée comme articulation de plusieurs systèmes d'oppositions, transformables l'un en l'autre en fonction du changement de point de vue. Selon que l'on se place à l'extérieur ou à l'intérieur, toutes les valences symboliques s'inversent : est devient ouest, clair devient sombre, vie devient mort, etc. Ces perspectives sont sexuées : des deux systèmes de coordonnées opposés, l'un ou l'autre se trouve porté au premier plan selon qu'on la considère du point de vue masculin (de l'extérieur) ou du point de vue féminin (de l'intérieur). Or, ces transformations sont loin de constituer un trait spécifique propre à la maison kabyle. Elles représentent une caractéristique universelle de la maison en tant que schéma génératif d'un espace social – la notion d'« espace » étant essentiellement celle d'un groupe de transformations de perspectives¹.

Bien plus qu'une simple projection d'oppositions sociales (hommes / femmes, consanguins / affins, aînés / cadets, etc.) en oppositions spatiales (extérieur / extérieur, gauche / droite, devant / derrière, etc.), l'importance de la maison consiste précisément en sa capacité de représenter une même structure sociale simultanément ou successivement de plusieurs points de vue. Grâce à cette structure transformationnelle, le schéma de la maison inscrit le point de vue de l'autre dans la constitution du groupe même ; et c'est ainsi qu'elle peut servir, ainsi que l'a proposé Lévi-Strauss, comme objectification d'une relation. L'alliance matrimoniale constitue le cas paradigmatique de cette intégration de la perspective étrangère au sein du groupe, //10// le conjoint « donné » ne pouvant médiatiser un lien entre son groupe marital et son groupe natal que dans la mesure où, tout en résidant dans l'un, il reste affilié à l'autre. Si l'axe fondamental de la transformation de perspectives oppose donc le point de vue masculin au point de vue féminin, ce n'est pas en tant qu'opposition abstraite entre les genres, mais sous la forme concrète de la relation conjugale, relation qui constitue la maison à l'intérieur, en même temps qu'elle la lie à l'extérieur. Toutefois, Bourdieu n'a jamais considéré cette relation sous l'aspect de l'alliance (dont la conception structuraliste de l'époque correspondait en effet mal au régime matrimonial kabyle), de sorte que le système de transformations qu'il a décrit si magistralement est finalement resté sans interprétation². De l'autre côté, Lévi-Strauss

¹ Pour une élaboration de cette conception de l'espace voir Hamberger 2004.

² L'interprétation de la double orientation de l'espace comme « maximisation du bénéfice magique » puisqu'on y entre face à la lumière et en sort face à la lumière (Bourdieu 1969 : 757) ne peut guère satisfaire.

n'a jamais concrétisé sa conception de la maison comme objectivation de la relation d'alliance, bien que le modèle bourdieusien eût pu lui donner un sens empirique, d'autant que Bourdieu lui-même a caractérisé les mouvements entraînant l'inversion des perspectives comme la concrétisation corporelle du concept de transformation. Ainsi, la théorie de l'alliance et celle de la maison sont restées des domaines séparés, alors que leur intégration aurait permis de rendre les études de la parenté accessibles à une analyse proprement structurale, c'est à dire transformationnelle. Or nous pensons – et nous voulons le montrer dans cet article – qu'une analyse de la « maison » à travers ses transformations, non seulement verra l'alliance au cœur de sa structure, mais ouvrira aussi une nouvelle perspective pour la conceptualiser en tant que telle.

La théorie classique de l'alliance repose sur l'idée que des groupes de filiation communiquent entre eux en échangeant certains de leurs membres. Au fondement de ce modèle se situe la conception maussienne du don : qu'il s'agisse de choses ou de personnes échangées, celles-ci ne parviennent à représenter une *relation* entre les groupes échangistes que parce qu'elles conservent, après leur passage de l'un à l'autre, un certain statut de double appartenance. Ce statut se clarifie si l'on reformule la situation en termes spatiaux, de sorte que les groupes échangistes apparaissent comme des lieux, l'échange comme un déplacement, et la double appartenance comme une double perspective, permettant aux personnes « échangées » de se considérer, selon l'angle ou selon le contexte, comme résidant aussi bien « chez eux » que « chez les autres »³. Cette transformation //11// de perspective répond non seulement à un problème « subjectif » devant lequel l'échange matrimonial met les personnes déplacées. Elle peut être considérée comme l'opération constitutive de l'échange matrimonial, qui ne se réduit en effet pas à un simple *changement de position*, mais entraîne une véritable *transformation de l'espace*. La maison fournit le schème de cet espace. Selon cette conception, le régime matrimonial prévalant dans une société donnée devrait alors être lié à la forme spécifique que prend cette transformation, et, partant, à la topologie de la maison. Si cette hypothèse se confirme, la « maison », loin de n'être qu'un substitut aux groupes de filiation, s'érigerait au centre d'une théorie spatiale de l'alliance, qui dépasse l'ancienne théorie de l'échange sans pour autant sacrifier son idée centrale : la conception de l'alliance comme une façon de se mettre à la place de l'autre.

³ Dans un article antérieur (Hamberger 2005), nous avons proposé de considérer cette double perspective comme le problème fondamental de tout système de parenté, problème auquel structures matrimoniales et structures architectoniques ne présentent que des solutions alternatives. Soit un groupe inclut un segment de l'autre, comme dans le cas de l'échange généralisé où les conjoints d'un même groupe natal forment une sorte de « colonie » au sein de leur groupe martial. Soit les conjoints oscillent entre deux groupes, ce qui est facilité par une segmentation sexuelle de l'espace qui permet aux hommes et aux femmes de se regrouper de façon différente. Soit l'espace reste unique mais change périodiquement d'organisation, comme c'est le cas dans des systèmes à variation saisonnière qui regroupent chaque individu tantôt avec ses alliés, tantôt avec ses consanguins.

Dans les trois sections suivantes, nous allons présenter les perspectives d'une telle analyse à travers les exemples de trois maisons : la maison atoni (Timor), la maison tukano (Amazonie occidentale), et la maison kwakiutl (Côte Nord-Ouest). Toutes trois ont joué un rôle dans l'élaboration du concept de « maison », et certaines de leurs analyses sont devenues des classiques. Notre objectif n'est pas de les remettre en cause, mais de les considérer sous une nouvelle perspective, qui nous permettra d'en tirer des leçons d'importance générale pour la théorie de la parenté.

Timor

L'espace social atoni⁴ est construit autour de plusieurs axes principaux qui se présentent tous comme des manifestations, dans différentes dimensions, d'une opposition fondamentale entre extérieur et intérieur, invariablement mise en équivalence avec celle qui existe entre hommes et femmes. Cet axe se situe, d'abord, entre la véranda, où mangent les hommes et dorment les garçons célibataires, et le fond de la maison, où mangent et dorment les femmes et les filles. Chez les Tetum septentrionaux, //12// il met en opposition la porte de devant, réservée aux hommes et considérée comme l'œil de la maison, et la porte de derrière, considérée comme son vagin et utilisée par les femmes⁵. À l'intérieur de la maison, cette opposition se manifeste entre le côté droit (masculin) et le côté gauche (féminin), vus de l'intérieur face à la porte de devant. À droite se trouve la « grande plateforme » où sont stockées les céréales crues, et qui sert de siège aux hommes. À gauche se trouvent le foyer ainsi que les plateformes où l'on expose la nourriture cuite, et où les femmes accouchent. Cette correspondance entre l'opposition cru / cuit et l'opposition extérieur / intérieur s'explique par la conception du foyer comme un feu intérieur qui s'oppose au soleil en tant que feu extérieur. Conception qui s'exprime aussi à travers l'orientation de la maison vers le Sud, dans le but explicite de « bloquer le chemin du Soleil ». Situé sur un axe principal Sud-Nord, l'espace intérieur de la maison s'oppose dans son ensemble à l'espace extérieur, organisé par l'axe Est-Ouest. Cette opposition est conçue comme une transformation : la porte, bien que située au Sud lorsqu'on la considère de l'extérieur, représente néanmoins l'Est (origine de la lumière) à l'intérieur de la maison, de sorte que le système de coordonnées subit une rotation à 90° lorsqu'on franchit le seuil. En conséquence, l'opposition entre extérieur et intérieur, avant et arrière, droite et gauche, reste toujours associée à la polarité Sud-Nord. Enfin, elle se manifeste aussi dans la

⁴ Je me baserai par la suite essentiellement sur les analyses de la maison atoni proposées par Cunningham (1964, 1965, 1967a, b) et Schulte-Nordholt (1971, 1980), tout en les complétant par les études que Hicks (1976, 1985, 1990) et Francillon (1968, 1989) ont effectuées chez les Tetum voisins (du Nord et du Sud, respectivement).

⁵ Chez les Tetum du Sud, uxoriocaux, la « porte des femmes » est une porte latérale qui s'ouvre vers le couchant, direction associée aux alliés, donc aux maris, conformément à l'association de l'Ouest à l'étranger dans tout le Timor. Contrairement aux Atoni, les Tetum méridionaux, dont les maisons sont disposées en cercle autour d'une place centrale, n'accordent pas de valeur symbolique à l'opposition entre gauche et droite.

troisième dimension, comme une opposition verticale entre le bas (sous le toit) et le haut (le ciel ouvert). De la même manière que l'orientation vers le Sud doit empêcher le feu céleste (le soleil) d'entrer dans la maison, les chéneaux sont censés bloquer l'eau céleste (la pluie). Leur montage (au cours du rituel de « refroidissement de la maison ») accomplit rituellement sa construction. Les connotations sexuelles restent inchangées : le ciel masculin s'oppose à la terre féminine.

Si l'opposition entre extérieur et intérieur se manifeste donc sous une forme diamétrale dans les trois dimensions de l'espace domestique, elle prend une forme concentrique dans l'espace plus englobant du hameau, du village et du royaume. Cet espace est toujours, idéalement, divisé en quatre parties qui en entourent une cinquième, au centre. Ainsi, le royaume est constitué de quatre quartiers, chacun dirigé par un chef séculaire appelé *monef atonif* (« homme masculin », mais aussi « homme de l'extérieur »), alors que le centre abrite un prince sacré appelé *feto //13//* (« femelle »)⁶. Le même schéma se retrouve dans l'architecture du grenier communal au centre du hameau dont il symbolise l'unité : il est constitué de quatre poteaux et d'une plateforme sur laquelle repose un cinquième poteau, dit « poteau maternel ». Ce même schéma permet enfin de mettre en équivalence la structure concentrique du village ou du royaume et la structure diamétrale de la maison : le centre rituel de la maison est constitué par le « poteau maternel » situé dans la section gauche (féminine) de la maison. L'autel domestique se trouve à ses pieds, et il conduit aux combles, lieu intime auquel seuls les membres du groupe de culte domestique ont accès ; on y stocke, à part les céréales crues, le patrimoine sacré de la maison.

⁶ Cunningham 1964 : 53. Ce centre est à son tour divisé par un dualisme diamétral qui oppose le palais du prince à l'ouest, femelle et réservé à sa famille, à celui de son chef de palais à l'est, mâle et servant à recevoir des visiteurs (Cunningham 1965 : 367 ; cf. Schulte-Nordholt 1980 : 245/6)

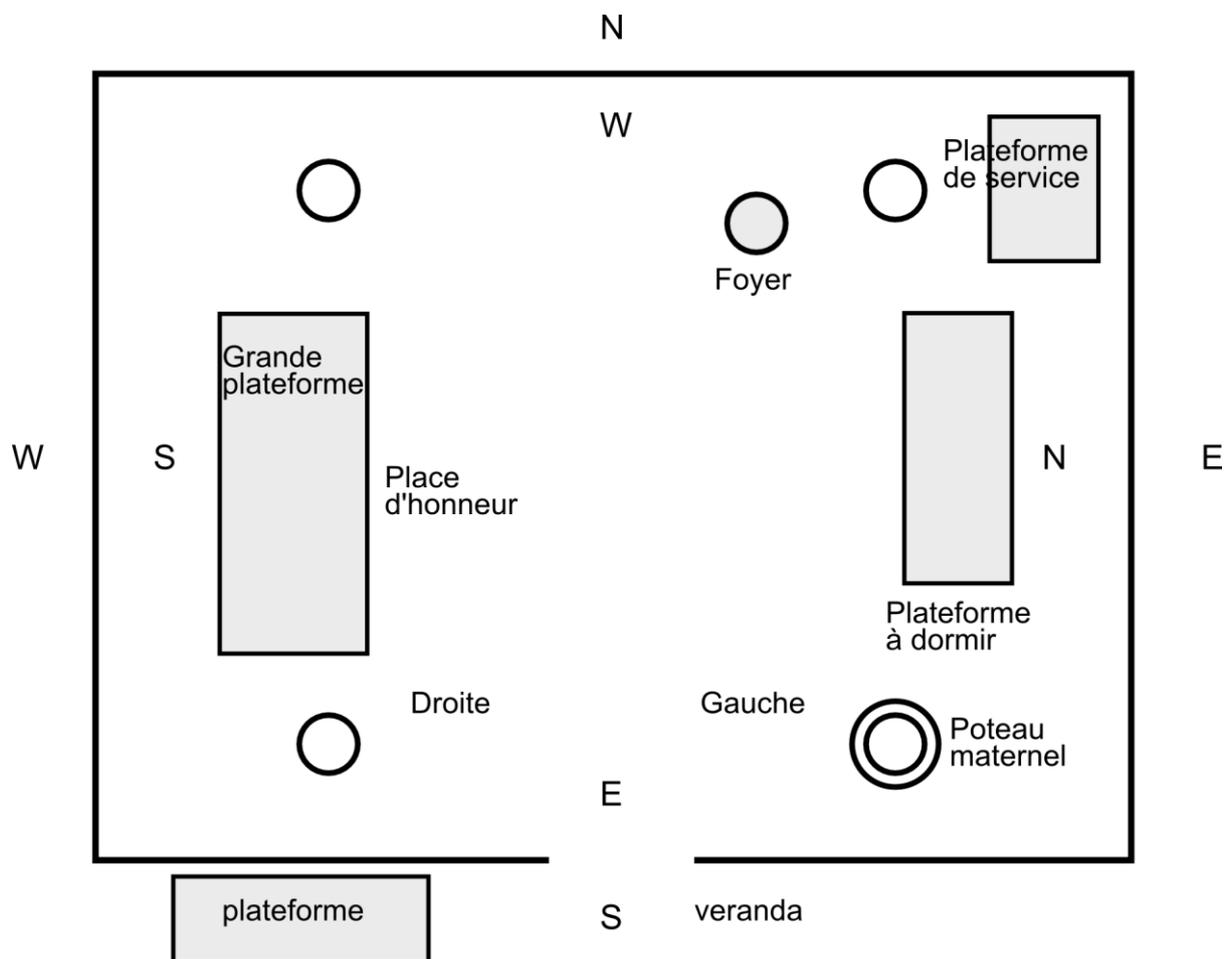


Figure 1 – Maison atoni (d'après Cunningham 1964 : 38) //14//

Quel que soit le niveau d'organisation considéré, le pôle « féminin » se caractérise toujours par deux traits. D'une part, il représente le centre immobile et unique qui s'oppose à une périphérie mobile et segmentée (le prince, symbole de l'unité du royaume, est considéré comme une femme qui ne bouge pas)⁷. D'autre part, il accomplit une fonction médiatrice en liant deux sphères opposées, soit physiquement (sous la forme d'un poteau qui relie le haut et le bas), soit symboliquement (sous forme d'un lieu sacré qui relie les vivants et les ancêtres). Les deux fonctions peuvent être identifiées : le culte des ancêtres communs donne l'unité au groupe de culte, qui correspond au groupe local, symbolisé par le grenier communal, et qui se considère comme une seule « maison » (même si la maison au sens physique n'abrite qu'une famille élémentaire).

Une telle organisation spatiale – les femmes immobiles au centre, assurant le lien aux ancêtres, les hommes, éléments mobiles, à la périphérie – apparaîtrait parfaitement cohérente dans un système où les femmes mariées resteraient associées au groupe culturel et résidentiel où elles sont nées, et où les enfants seraient affiliés au groupe de la mère. De fait, elle ne pose

⁷ Cette conceptualisation du prince comme une femme immobile qui « ne peut que dormir et manger » est commune aux Atoni « patrilinéaires » et aux Tetum « matrilinéaires ».

aucun problème chez les Tetum méridionaux, où les femmes sont effectivement propriétaires de la maison, alors que les hommes, venant de l'extérieur, trouvent leur place naturelle sur la plateforme externe. Mais si cette situation est également le point de départ chez les Tetum septentrionaux et les Atoni, la dynamique sociale y opère toutefois dans le sens inverse. La résidence étant uxorilocale pendant une certaine période après le mariage, elle devient graduellement virilocale dans la mesure où l'accomplissement du prix des fiançailles transfère les droits sur la femme et ses enfants au lignage du père, et permet de les initier au groupe de culte de celui-ci. L'intégration de l'épouse et des enfants au groupe du mari est donc fonction d'un flux continu de prestations versées au groupe de l'épouse, qui n'est, en général, jamais totalement achevé. La femme garde toujours des obligations dans son groupe natal, et au moins un enfant – parfois tous sauf un – restent dans le groupe de la mère ou lui sont attribués comme une partie du prix de fiançailles⁸. //15//

Ainsi, patri- et matrilinearité se présentent au Timor comme deux pôles d'un continuum plutôt que comme deux types d'organisation distincts. Entre le cas extrême d'Amfoan où la totalité du prix des fiançailles est versé en bloc et la patri-virilocalité s'établit d'un coup, et celui des Tetum méridionaux qui ne versent pas de prix de fiançailles et résident en permanence de façon uxorilocale, on trouve toutes sortes de variations intermédiaires, qui toutes néanmoins relèvent d'une seule et même logique. Plutôt que de s'inscrire dans un régime virilocal accompli, le système des prestations versées des preneurs aux donneurs de femmes établit une *tendance* virilocale, qu'il empêche en même temps d'aboutir. Les « maisons » constituent donc en réalité des groupes *cognatiques* – comme le note Cunningham (1967b : 9), il y a des maisons dont aucun membre n'est lié à l'ancêtre par une chaîne ininterrompue de mâles –, alors que le système de prestations cherche en permanence à les rapprocher d'un idéal agnatique. Il existe de fait un continuum entre une affiliation purement agnatique et un rattachement par des chaînes plus ou moins cognatiques voire totalement utérines. Toutefois, les Atoni comprennent cette polarité comme une dichotomie : selon leur modèle, chaque groupe consiste en une « maison mâle » composée des descendants supposés agnatiques, et une « maison femelle » qui comprend les enfants des femmes et leurs descendants agnatiques. Les membres de cette section « féminine » sont eux-mêmes considérés comme « féminins » ; et cette relation entre « enfants mâles » et « enfants femelles » d'une même « maison » est exactement la même, dans les attitudes, les appellations et les statuts matrimoniaux, qu'entre donneurs et preneurs de femmes. Relation demeurant stable en vertu d'un système

⁸ Voir aussi Van Wouden 1968. L'enfant en question peut être un fils destiné à perpétuer la lignée des donneurs, surtout si ceux-ci n'ont pas d'héritier, mais aussi une fille, censée se marier dans la maison des donneurs, et ce, qu'il s'agisse de donneurs de femmes ou de donneurs d'hommes. Ce glissement entre alliance et filiation fut l'une des raisons pour lesquelles Lévi-Strauss considère les Atoni comme une « société à maisons ».

matrimonial qui préconise de choisir l'épouse dans une maison établie de « donneurs »⁹.

La relation entre une maison de preneurs et une maison de donneurs est donc conceptuellement mise en équivalence avec la relation entre les parties « féminine » et « masculine » d'une même maison. Si cette équivalence n'est pas aussi explicite que par exemple à Tanimbar, où les maisons des preneurs sont considérées comme partie du patrimoine agnatique (McKinnon 1995, 2000), elle n'en est pas moins nettement repérable : le mariage préféré (avec la cousine croisée matrilatérale) s'appelle « mariage dans la maison ». La relation preneur / donneur (ou enfant de femme / enfant d'homme) se présente ainsi comme une relation entre la part et //16// le tout ; et cette équation, qui est le principe organisateur des systèmes matrimoniaux en Indonésie orientale, s'exprime conceptuellement par une division de l'espace selon l'opposition masculin / féminin.

En effet, la dichotomie entre les parties féminine et masculine de la maison correspond à la dichotomie entre preneurs et donneurs. Si les preneurs de femmes visitent une maison, ils sont placés du côté gauche de la véranda, alors que les donneurs de femmes prennent place du côté droit¹⁰. Alternativement, les donneurs peuvent être placés sur la « grande plateforme » de la section intérieure où l'on stocke les céréales crues, alors que les habitants, preneurs relativement à leurs invités, occupent la moitié gauche où se situent le foyer familial et le lit du couple. La dichotomie entre le cru et le cuit se retrouve dans les prestations matrimoniales : les preneurs de femmes versent à leurs donneurs du riz cru et des animaux vivants, associés au ciel ouvert, à l'extérieur et aux hommes, alors que les donneurs apportent à leurs preneurs de la nourriture cuite, produits du foyer, associés à l'intérieur et aux femmes.

Toutefois, l'architecture de la maison atoni comporte un élément d'apparence paradoxal : le centre sacré de la maison, le poteau qui mène au sanctuaire et établit le lien avec les ancêtres paternels, est appelé poteau « maternel » et se trouve dans la section « féminine » de la maison. En fait, cette féminisation du centre agnatique n'est que la conséquence la plus extrême du fait que l'intérieur de la maison est considéré comme le domaine des femmes, tout en étant réservé aux agnats. On n'y reçoit pas de visiteurs – sauf éventuellement les donneurs de femmes – et l'épouse même ne peut y accéder qu'à partir de son initiation au groupe rituel du mari. Mais bien que la femme reste étrangère à la maison, surtout lors des cérémonies où elle porte le nom clanique de son groupe natal, c'est pourtant elle qui gère la maison en tant que temple sacré du culte ancestral, et qui médiatise la relation entre le groupe du mari et ses

⁹ Les Atoni évitent le mariage avec la cousine croisée patrilatérale et désapprouvent l'échange de sœurs, bien que dans certaines régions il reste possible. Les Tetum septentrionaux préconisent également l'alliance asymétrique, tout en autorisant l'échange des sœurs, alors que chez les Tetum de Sud, l'échange bilatéral devient l'idéal.

¹⁰ Le même principe détermine, dans le contexte uxorilocal des Tetum méridionaux, la position des maris (à l'ouest) et des frères (à l'est) sur la plateforme frontale de la maison.

esprits tutélaires¹¹. Cunningham et Hicks ont cherché à expliquer ce paradoxe par la fonction générale de la femme comme médiatrice, qui expliquerait l'association générale du féminin avec le sacré, et, partant, avec le culte ancestral, en l'occurrence agnatique. Tout comme l'épouse médiatise entre donneurs et preneurs, elle serait aussi appelée à médiatiser entre vivants et ancêtres. Cette interprétation peut s'appuyer sur le fait que //17// les combles qui abritent le sanctuaire des ancêtres sont effectivement utilisés pour stocker le riz cru, tout comme la grande plateforme dans la section « masculine », et que l'on sacrifie aux ancêtres les mêmes produits – animaux vivants et céréales crues – que ceux que l'on offre aux donneurs de femmes. Mais cette équivalence n'est pas la conséquence d'une analogie abstraite et formelle entre les diverses fonctions « médiatrices » des femmes. Elle résulte d'une équivalence beaucoup plus concrète entre le lien de filiation (aux ancêtres agnatiques) et le lien d'alliance (aux donneurs de femmes).

Cette équivalence se manifeste d'abord dans la terminologie : les donneurs de femmes ou oncles maternels sont appelés « pères masculins » (*atoni anaf*), et le groupe culturel de la mère s'oppose à celui du père comme « aîné » au « cadet », comme si les véritables parents agnatiques étaient justement les agnats de la *mère*. Ce paradoxe se résout si l'on rappelle que la maison des preneurs est considérée comme *part* de la maison des donneurs. En plaçant le centre et le fondement du groupe agnatique dans sa section *féminine*, la maison *atoni* se met d'emblée dans la perspective des *donneurs*, face auxquels les agnats, en tant que preneurs, se situent à gauche, et par rapport auxquels la maison agnatique tout entière apparaît comme partie féminine d'une maison englobante. En effet, le rituel de « refroidissement » qui, par une séparation entre le ciel et la terre, clôt la construction de la maison, doit être accompli par les parents maternels. La constitution du groupe agnatique présuppose la perspective des alliés. Le groupe ne peut affirmer son unité qu'en adoptant le point de vue des autres. Ce qui, en l'occurrence, veut dire qu'il ne peut se constituer comme un tout qu'en se considérant comme une part.

Ce dernier trait est propre aux systèmes de l'Indonésie orientale, où la relation entre extérieur et intérieur est conceptualisée comme une relation entre le tout et la part. En revanche, les deux autres traits que l'exemple *atoni* a rendus manifestes nous semblent plus généraux, voire universels : la fonction de l'alliance comme axe principal de l'organisation interne de la maison, et le rôle fondamental qui incombe, dans la constitution même de la maison, au changement de perspective par rapport à cet axe principal. La forme concrète que prend cette transformation caractérise la géométrie particulière de la structure de parenté. Considérons

¹¹ Ce rôle de la femme est en accord avec un schème général de la mythologie timoraise qui assigne aux étrangers (venus de l'Ouest, donc du côté « féminin ») le contrôle des puissances spirituelles.

maintenant un exemple où cette géométrie prend une toute autre forme, alors que les principes généraux évoqués se confirment. //18//

Amazonie occidentale

La *maloca* du Vaupès¹², une grande maison communale située en relatif isolement au bord d'une rivière, est organisée, elle aussi, selon un axe qui oppose le front et le fond sous des signes sexués : il mène d'une porte de devant (dite « des hommes ») vers une porte de derrière (dite « des femmes »), et coïncide idéalement avec l'axe est-ouest, représenté à la fois par le « chemin du soleil »¹³ et par le cours des rivières. La porte masculine est conceptuellement sinon réellement située vers l'aval, la porte féminine vers l'amont. En tout cas, la première se trouve toujours plus près de l'eau, tandis que la seconde mène vers le jardin de manioc et, plus loin, vers la forêt.

Cette opposition recoupe une dichotomie plus large entre la rivière et la forêt, la première étant associée à la culture et à l'origine des ancêtres, la seconde à la nature sauvage et au domicile des mauvais génies. Selon les récits d'origine, les ancêtres auraient remonté les rivières sous forme d'anacondas – chaque rivière étant propre à un groupe linguistique exogame – avant de donner naissance aux différents sous-groupes lors d'arrêts successifs aux cataractes. Alors que la différenciation du système fluvial en branches distinctes correspond ainsi à la différenciation des affins, l'articulation de chaque rivière équivaut à la hiérarchisation interne des consanguins : les groupes aînés, sortis d'abord, se trouvent plus vers l'aval, les groupes cadets davantage vers l'amont. Ainsi, la même dichotomie qui organise l'espace intérieur de la maison sous la forme d'une opposition hommes / femmes, organise aussi, sous la forme d'une opposition aîné / cadet, l'espace territorial d'un groupe linguistique entier. Caractérisé par une même langue et un même ancêtre anaconda, chaque groupe est divisé de l'intérieur en groupes hiérarchisés dont les différents dialectes sont considérés comme différents niveaux de compétence linguistique, et plus généralement comme différents niveaux de civilisation, les aînés étant plus proches de la culture, les cadets plus proches de la nature. //19//

¹² Si les analyses suivantes se réfèrent avant tout au modèle Barasana étudié par C. Hugh-Jones (1979) et S. Hugh-Jones (1979, 1985, 1993, 1995), elles s'appuient également sur les matériaux Bara (Jackson 1983a, b, 1992), Cubeo (Goldman 1963), Desana (Reichel-Dolmatoff 1971, 1972, 1996), Makuna (Århem 1981, 1987) et Tatuyo (Bidou 1972). Par abréviation, nous désignons tous ces groupes de l'ensemble « tukanoen » par le terme « tukano ». En fait, aucune de ces sociétés ne saurait être analysée isolément. L'exogamie linguistique fait du Vaupès un réseau ouvert de groupes interconnectés dont chacun représente le même monde symbolique d'un autre point de vue. Ce système de perspectives étant explicitement inscrit dans l'espace géographique, mythique et rituel, beaucoup de chercheurs y travaillant (voir par exemple Bidou 1972 ou Jackson 1983) ont été naturellement amenés à une approche « perspectiviste », bien avant que ce terme ne soit devenu la marque de la cosmologie amazonienne.

¹³ C'est aussi l'appellation de la poutre faîtière.

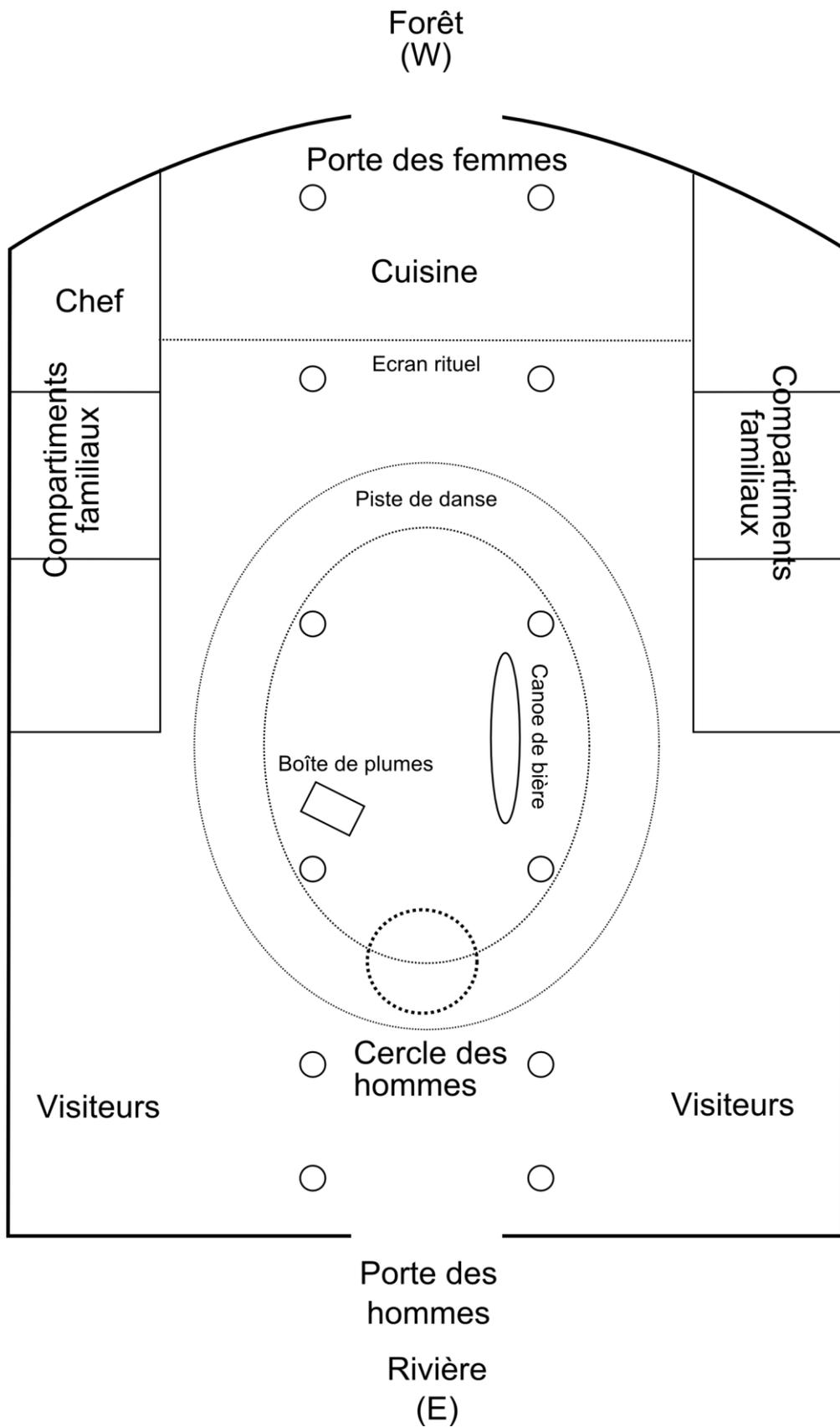


Figure 2 – Maison barasana (d'après Stephen Hugh-Jones 1979 : 50 et Christine Hugh-Jones 1979 : 47) //20//

Cette hiérarchie caractérise aussi l'axe intérieur de la maison : la place devant la porte frontale, associée à la « bouche » de la maison, est toujours bien nettoyée, image de l'ordre et de la culture, menant vers le bord du fleuve où l'on garde les flûtes sacrées ; en revanche, l'endroit situé devant la porte arrière, considérée comme « anus » de la maison, est chaotique et désordonné, et mène vers les jardins, lieu privilégié des accouchements et des rapports sexuels.

L'isomorphie entre l'architecture de la maison et la généalogie mythique qui s'exprime dans le système fluvial se manifeste sous un autre aspect. De même que le chemin des ancêtres conduit d'une origine commune, l'embouchure à l'Est, vers des embranchements de plus en plus différenciés, la maison, qui dans sa partie frontale se présente comme une place publique indivisée, se divise en compartiments familiaux dans sa partie postérieure. La première sert aux rassemblements nocturnes des hommes et comme dortoir aux visiteurs masculins et aux jeunes hommes célibataires initiés. Il s'agit donc, tout au moins dans la nuit, d'un espace purement masculin, tandis que les compartiments familiaux, qui abritent les couples et leurs enfants et se prolongent vers les jardins de manioc, gérés par les mères et leurs filles, impliquent la présence des femmes. En fait, la différenciation de la fratrie correspond à l'introduction de la différence sexuelle, dans la mesure où les mariages divisent le groupe de frères, jusqu'alors réuni dans la section frontale, en pères de familles séparées. Le groupe étant exogame et virilocal, cette différenciation, induite par l'introduction d'épouses venues de l'extérieur, n'implique pas la dispersion de la fratrie. Contrairement à d'autres espaces sociaux en Amazonie qui manifestent la même dichotomie entre un centre masculin unisexué et une périphérie féminine divisée, les deux secteurs sont ici continus entre eux, l'un pouvant être considéré comme l'évolution de l'autre, conformément à l'image du système fluvial qui prend alors la forme d'un arbre généalogique agnatique. L'axe est-ouest correspond ainsi non seulement aux oppositions aîné-cadet et homme-femme, mais aussi à une opposition entre unité et différence, en associant l'origine du groupe à un stade indifférencié et unisexué. Ce stade est représenté, dans l'imaginaire mythique, par les ancêtres agnatiques dans le ventre de l'anaconda, et dans la réalité sociale, par les jeunes hommes initiés et célibataires dans la section frontale de la maison.

Cette section frontale abrite aussi les visiteurs. Les maisons tukano connaissent un échange de personnes considérable : les visites réciproques sont fréquentes, et il y a toujours une proportion significative de résidents externes, parfois de longue durée – dont les beaux-fils résidant chez leurs affins. Ces visiteurs dormant à proximité de la porte des hommes avec les jeunes hommes de la maison, ces derniers se trouvent, à leur tour, //21// assimilés aux

« étrangers ». En effet, les jeunes célibataires sont les visiteurs par excellence. Nomadisant dans toute la région, ils participent au maximum de rites dans les *malocas* voisines, aussi dans le but de trouver une femme. La section frontale de la maison qu'ils habitent est donc de préférence la section frontale d'une *autre* maison. Si le rite d'initiation consiste à les séparer des femmes (mères et soeurs) de leur maison natale, il prépare en même temps leur mise en contact avec les femmes (épouses possibles) des maisons alliées.

Ainsi les sections frontales des maisons alliées, partagées par des beaux-frères potentiels, constituent en un sens un lieu de passage unique entre les différentes maisons, variante plurilocalisée de la maison des hommes (qui n'existe pas en tant que telle dans le Vaupès). Comme l'a souligné S. Hugh-Jones (1985, 1995), la porte frontale change alors de signification selon la perspective dans laquelle on la considère : vue de l'intérieur, elle constitue la « bouche » de la maison ancestrale, où les hommes se rendent pour se séparer des femmes, vue de l'extérieur, elle se présente comme le « vagin » de la maison alliée, où les hommes entrent pour s'unir aux femmes. À travers une inversion diamétrale de l'orientation de la maison, le passage entre l'extérieur et l'intérieur entraîne donc une inversion du code sexuel de l'architecture : la maison est « homme » si les hommes se trouvent dedans, « femme » s'ils se trouvent dehors¹⁴. La relation entre ces deux perspectives – une vue interne et unisexuée du groupe agnatique, et une vue externe et hétérosexuelle du groupe allié – se clarifie si l'on considère les deux rituels principaux où elles se manifestent de façon la plus pure : d'un côté, le rite d'initiation masculin appelé « maison de Yurupari », de l'autre, le rite d'échange « maison de don de nourriture »¹⁵. Les deux rites sont opposés l'un à l'autre : le premier réduit la maison à un groupe purement agnatique et masculin ; le deuxième célèbre la réunion des alliés et des sexes. Si chacun des deux rituels confronte deux groupes, situés respectivement dans les secteurs frontal et postérieur de la maison, la signification de cette confrontation n'est pas la même : dans un cas, elle correspond à un lien de filiation, dans l'autre, à un lien d'alliance. //22//

Le noyau du rite d'initiation masculine consiste à confronter les novices aux flûtes sacrées, effectuant ainsi une double renaissance des ancêtres : d'un côté, les ancêtres sont identifiés aux flûtes, considérées comme les os dispersés de l'anaconda dont le rituel réunifie le corps, de l'autre, les novices eux-mêmes sont assimilés aux ancêtres au stade quasi-embryonnaire

¹⁴ Dans une analyse de la maison *miraña* (également localisée dans le Vaupès), Karadimas (2005) montre que ces deux perspectives opposées comportent aussi un aspect « vertical » : alors que la vue de l'intérieur correspond au regard vers le ciel où se déplacent les astres, la vue de l'extérieur correspond au regard imaginaire sur le territoire où se déplacent les personnes en bateau. La correspondance entre le chemin du soleil (en haut) et le système fluvial (en bas) se trouve à son tour inscrit dans l'architecture de la maison, le premier étant représenté par la poutre faîtière, colonne vertébrale d'un ciel masculin surplombant le corps d'une terre féminine.

¹⁵ Pour une comparaison détaillée des deux rituels voir surtout Hugh-Jones 1995. Le terme « maison » (*wii*) désigne également le rituel.

dans le ventre de l'anaconda ancestral qui précède la naissance du groupe local. Cette naissance, qui selon les variantes est considérée comme un débarquement, une métamorphose (comparable à la mue d'un serpent), ou enfin un vomissement (c'est à dire un accouchement par la bouche), représente en fait le modèle de la reproduction unisexuée qui était le secret des ancêtres, et dont les flûtes sacrées conservent le pouvoir. En re-transformant la maison en canoë, voire en anaconda qui avale les novices pour les régurgiter en tant qu'hommes initiés (S. Hugh-Jones 1979 : 218), le rite implique en particulier un effacement de la différence des sexes. Pendant sa durée, les femmes sont évacuées de la maison ou maintenues derrière un écran dans sa partie postérieure. La section purement masculine s'étend ainsi temporairement sur la maison entière. Celle-ci n'en reste pas moins divisée en deux parties : les hommes adultes dorment désormais près de la « porte des femmes », alors que l'espace attenant à la « porte des hommes » est réservé aux ancêtres (sous forme de flûtes), puis, après la disparition des flûtes, aux nouveaux initiés qui y seront reclus pendant deux mois.

De façon tout à fait contraire, le rite du « don de nourriture » célèbre la complémentarité des sexes. Il consiste en un échange de nourriture « mâle » (viande et poisson), apportée par les invités, contre de la nourriture « femelle » (bière et pain de manioc), offerte par les hôtes. Tout en reproduisant un échange mythique entre un ancêtre et son beau-père, le rite met ainsi en scène l'échange quotidien entre mari et femme. En rapprochant de plus en plus les deux partenaires qui se trouvent d'abord à l'extérieur et à l'intérieur, puis au front et au fond de la maison, pour enfin se mélanger indifféremment, il transforme progressivement la maison toute entière en compartiment familial.

La maison sert ainsi, selon la perspective intérieure ou extérieure adoptée, de schéma pour deux relations diamétralement opposées, et dont l'opposition correspond à celle qui organise la maison. Ce basculement entre un modèle de filiation unisexuée et un modèle d'alliance hétérosexuelle représente en effet une transformation constitutive pour le fonctionnement de la *maloca* en tant que schéma de l'espace social. Pour saisir cette transformation, notons d'abord que ni l'échange de nourriture, ni le rapport hommes-femmes n'est vraiment absent du rite d'initiation. Les ancêtres qui débarquent de la rivière sont considérés comme //23// des *visiteurs* apportant de la nourriture de leur maison d'origine (c'est à dire du poisson de l'embouchure du fleuve). Cette nourriture s'avérerait toutefois mortelle si les humains cédaient à cet échange, raison pour laquelle, au lieu de se mélanger avec les visiteurs, ils se retirent le plus possible dans le fond de la maison, vers la porte des femmes. En revanche, les initiés, reclus à côté de la porte des hommes, se voient assimilés à des femmes en période menstruelle. On les désigne d'un terme homologue, l'enclos où on les enferme correspond à

l'alcôve que l'on construit au même endroit pour les filles ayant leurs premières règles, et l'attitude qu'on leur impose – faible, molle et immobile – est à tous égards considérée comme « féminine ». L'échange de nourriture entre les sexes est donc évoqué de façon négative – sous le signe de la séparation et non de l'union – alors que les positions sexuelles s'inversent : au moment même où la maison, par l'évacuation des femmes, devient un espace exclusivement masculin, sa section frontale, d'habitude réservée aux hommes, se transforme symboliquement en espace féminin, comme si l'accès des novices à la masculinité pure entraînait leur transformation en femmes¹⁶.

Or, cette inversion des rôles des sexes correspond précisément à ce que décrit le mythe d'origine du rite de Yurupari¹⁷ : à l'origine, les femmes détenaient le secret de la reproduction unisexuée (matérialisé par la possession des flûtes sacrées) et occupaient la maison communale, alors espace exclusivement féminin, tandis que les hommes se comportaient comme les femmes d'aujourd'hui – y compris la menstruation. Les hommes étaient des êtres « ouverts » (donc féminins), alors que les femmes restaient « fermées » (donc masculines) et refusaient en particulier de donner naissance aux enfants. Ce n'est qu'en arrachant les flûtes aux femmes pour les « ouvrir » (en enfonçant les flûtes dans leurs vagins et les faisant saigner) que les hommes parvinrent à établir l'ordre actuel. C'est donc à travers la féminisation que les initiés s'identifient aux ancêtres, et que la porte des hommes devient, en un sens, la porte des femmes.

Cette inversion de l'orientation symbolique de la maison correspond à une opération spatiale que les mythes décrivent explicitement : les anacondas ayant remonté les rivières, leurs bouches (correspondant à //24// la porte des hommes) étaient orientées vers l'amont, et il leur fallait faire demi-tour pour se transformer en maisons orientées vers l'aval, donc vers l'origine¹⁸. Ce demi-tour, par ailleurs réactualisé dans la chorégraphie de la parade des flûtes lors du rite de Yurupari, répond certes au fait paradoxal que les aînés, plus proches des origines en termes d'âge, en apparaissent toutefois comme les plus éloignés puisque partis les premiers (C. Hugh-Jones 1979 : 243)¹⁹, ce qui transparaît aussi dans le fait que les

¹⁶ Cette féminisation de l'espace purement masculin se manifeste aussi dans les détails du rituel : aux combles du rite, le chamane brûle une gourde de cire d'abeilles, symbole de féminité par excellence, remplissant la maison d'une odeur fortement associée au sexe féminin ; cette odeur est par ailleurs aussi attribuée aux flûtes sacrées, que les mythes Desana comparent au clitoris.

¹⁷ Le mythe existe dans de nombreuses versions (cf. par exemple Bidou 1972 : 67 ; C. Hugh-Jones 1979 : 137 ; S. Hugh-Jones 1979 : 130 sqq. ; Jackson 1983 : 188 ; Reichel-Dolmatoff 1971 : 169 sq.). Pour une discussion générale voir Bolens 1967 et plus récemment Karadimas 2008.

¹⁸ Si l'on adopte l'hypothèse de Karadimas selon laquelle le modèle de l'anaconda-canoë serait une chenille portant dans son ventre des larves de guêpes parasitaires, cette inversion peut encore s'appuyer sur une réelle ambiguïté anatomique : la queue de la chenille apparaît effectivement comme sa tête et ressemble à la proue du canoë mythique tel qu'il est représenté par les Desana (voir Karadimas 2008 : 163, et comm. pers.).

¹⁹ Paradoxe susceptible d'être exploité à des fins idéologiques : si, par exemple, les Pamwa (un clan Tatuyo) sont généralement reconnus comme suprêmes puisque arrivés les premiers, cette antériorité n'est due, selon les Huna (autre clan

compartiments des aînés se situent vers la « porte des femmes »²⁰. Toutefois, l'inversion n'est pas seulement l'expression d'une contradiction, mais d'un passage à l'état prénatal du groupe, état dans lequel les plus vieux (les ancêtres) étaient encore des enfants à naître, et où la « bouche » (de l'anaconda) fonctionnait comme un « vagin » (en tant qu'organe d'accouchement), l'ouverture du corps féminin étant encore inexistant. Ce n'est qu'après avoir envahi la maison des femmes et s'être emparés des flûtes sacrées, que les hommes, au lieu de simplement se substituer aux femmes, les réintégrèrent en les « ouvrant », instaurant ainsi la reproduction sexuée (cf. Karadimas 2008). Dans cette perspective, le rite d'échange entre les sexes semble presque la suite logique du rite d'initiation masculine²¹, et le rapport d'inversion entre les deux rites se présente comme une transformation d'un rapport de *substitution* entre les sexes en un rapport de *contiguïté*. Les visiteurs mâles entrent dans la maison de Yurupari pour *remplacer* les femmes dans la section frontale ; ils entrent dans la maison de « don de nourriture » pour se *mêler* aux femmes dans la section postérieure.

Dans les deux cas, cette relation entre les sexes est considérée en même temps comme une relation entre deux *maisons* d'orientation mutuellement inversée : soit, sur le mode de la substitution, comme une relation entre une « maison des femmes » évoquée dans le mythe et une « maison des hommes » restituée dans le rite, soit, sur le mode de la contiguïté, comme une relation entre une maison « féminine » de donneurs de //25// femmes et une maison « masculine » de preneurs. Si l'on considère que la reproduction unisexuée sert dans le rite comme schéma de la filiation unilinéaire, alors que l'échange de nourriture sert de schéma du rapport conjugal, on saisit la logique qui s'exprime dans la synthèse de ces deux schémas en un seul modèle, comme deux perspectives d'une seule et même architecture. Il y a en effet en Amazonie des systèmes de parenté où les deux relations coïncident, et où le rapport conjugal relie des espaces qui sont articulés en groupes unilinéaires composés entièrement d'hommes ou de femmes (le village mundurucu en fournit un exemple extrême).

Si la *maloca*, en revanche, parvient à intégrer les femmes dans une structure agnatique, et rendre foncièrement asymétrique le rapport entre hommes et femmes dans la filiation, le rapport entre donneurs et preneurs dans l'alliance reste toutefois totalement symétrique : le rite du « don de nourriture » n'est qu'un premier acte qui suscite forcément le rite réciproque où la maison « masculine » agit à son tour comme maison « féminine ». Conformément au

Tatuyo), qu'au fait qu'ils n'aient jamais fait le voyage, étant directement sortis de la forêt, ce qui correspondrait à la position infime... (Bidou 1972 : 77)

²⁰ Les compartiments sont disposés selon la hiérarchie de l'ânesse, la famille du chef occupant soit le fond, comme chez les Makuna et Barasana, soit la section centrale, comme chez les Cubeo et Desana.

²¹ Dans la version Desana décrite par Reichel-Dolmatoff (1971), les deux rites constituent deux phases consécutives d'un seul et même rituel.

même principe, le mode idéal du mariage dans le Vaupès est l'échange symétrique des sœurs. Un mariage n'impliquant qu'un seul couple est considéré comme incomplet et entraîne les mêmes conséquences que le non versement du prix des fiançailles au Timor, à savoir la résidence uxorilocale. L'inversion des perspectives entre donneurs et preneurs devient ainsi la condition même du mariage. Pour pouvoir entrer dans la maison de l'autre, il faut lui ouvrir sa propre maison, de sorte que l'espace des jeunes hommes célibataires apparaît effectivement comme zone frontale unique de deux maisons alliées, « maison des hommes » qui s'établit par alternance au sein de l'une ou de l'autre, alors que les rapports homosexuels entre les beaux-frères potentiels préfigurent les relations conjugales que l'échange des sœurs établira des deux côtés²².

Comme le cas atoni, l'exemple de la maloca tukano montre que la maison ne peut se constituer sans évoquer la perspective d'une autre maison, la filiation étant conditionnée par l'alliance. Considérons enfin un dernier exemple, où la différence entre filiation et alliance devient elle-même une question de perspective – ce qui ne veut pas pour autant dire qu'elle devient arbitraire. Cette nuance importante nous permettra de réévaluer le paradigme des « maisons » : la maison kwakiutl. //26//

Côte Nord-Ouest

La maison kwakiutl²³, toujours située au bord de la mer, est une construction carrée qui s'ouvre conceptuellement vers l'« aval », ici considéré comme le « nord ». Contrairement à l'exemple amazonien, ce n'est pas la façade mais le mur du fond qui est considéré comme son « front », et la hiérarchie entre la porte et le fond est inversée. Les habitants, regroupés en plusieurs familles élémentaires, se disposent selon leur rang sur une plateforme qui entoure l'excavation centrale, chacune dans son propre compartiment sous forme de maison en miniature. La place la plus valorisée, au milieu et au fond, est réservée à la famille du chef de la maison ; viennent ensuite les places du côté droit, puis du côté gauche (vus de la porte en entrant) ; enfin, la place pour les membres de rangs inférieurs se trouve près de la porte, où dorment aussi les esclaves. Lors des cérémonies, les invités sont placés selon ce même modèle, à l'exception près que la place à proximité de la porte est ici assignée aux hôtes.

La maison se présente ainsi comme un système de coordonnées qui fournit le cadre d'un

²² Voir Sorensen 1984. Les relations homosexuelles entre jeunes hommes célibataires trouvent par ailleurs un équivalent mythique dans l'homosexualité que les femmes auraient pratiquée dans la maison communale avant l'invasion des hommes (cf. Karadimas 2008).

²³ Je me réfère surtout aux Kwakiutl proprement dits, c'est à dire aux habitants de l'île Vancouver étudiés par Boas (1888, 1897, 1909, 1920, 1921, 1925, 1930, 1934, 1966) et Ford (1941), tout en prenant en compte les études d'Olson (1954, 1955) sur les Kwakiutl septentrionaux (Wikeno et Heiltsuk). Pour la cérémonie d'hiver, je m'appuie, en outre, sur les analyses de Drucker (1940) et Holm (1977, 1990).

espace social parfaitement hiérarchisé. La société kwakiutl est organisée sur la base d'un ensemble de titres de noblesse auxquels correspondent des droits et privilèges, des rangs et des noms, mais surtout des positions ou « sièges » qui, lors des distributions cérémonielles de biens (les potlachs), déterminent l'agencement spatial de leurs détenteurs et l'ordre dans lequel ceux-ci reçoivent des dons. Ces positions existent en nombre limité, et ne peuvent, à un moment donné, être occupées que par une seule personne (en revanche, une personne peut occuper plusieurs positions en même temps). L'ensemble des positions est articulé dans plusieurs sous-ensembles qui constituent les unités sociales fondamentales de la société kwakiutl : les *numaym* (lit. « de la même sorte »). C'est cette unité, essentiellement une « communauté de maison » (Boas 1966 : 42), que Boas, après plusieurs tentatives vaines pour la définir comme patri- ou matrilineaire, a fini par comparer avec les institutions de la noblesse européenne, amalgame dont Lévi-Strauss va forger sa notion de « maison ». Chaque *numaym* consiste dans un ensemble de « sièges » hiérarchisés, où la hiérarchie correspond à l'agencement spatial des places dans la maison du groupe²⁴. En tant que groupe social, //27// il comprend les occupants des positions (les « nobles ») avec leurs dépendants (« gens du commun » et esclaves)²⁵ ; mais comme nous venons de le noter, ses membres peuvent occuper plusieurs positions dans plusieurs *numaym* et ne constituent donc pas de groupes discrets.

²⁴ Les *numaym* sont également hiérarchisés entre eux, leurs membres partageant, lors des grandes cérémonies, une même place dans la maison de l'hôte. Quant à l'ordre des dons, la hiérarchie des *numaym* prime sur celle des positions individuelles au sein de chaque *numaym*. Cela dit, la hiérarchie globale des positions individuelles n'est pas toujours en cohérence avec celle des *numaym*.

²⁵ La différence entre « nobles » et « gens du commun » se définit en termes d'occupation de sièges à un moment donné et ne constitue donc pas une frontière permanente et imperméable ; en outre, la hiérarchisation des positions rend la distinction graduelle et relative (cf. Codere 1957, Mauzé 1989).

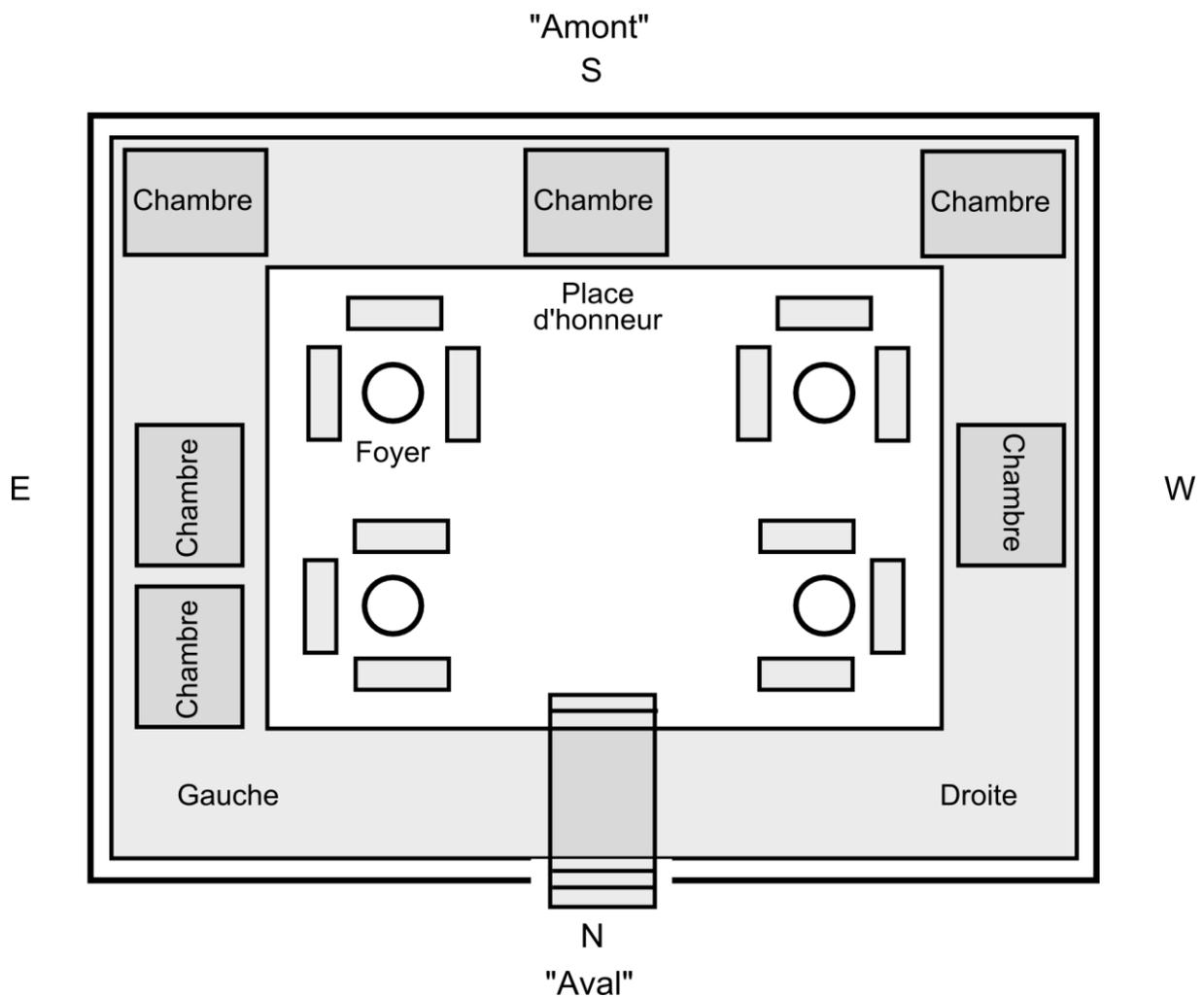


Figure 3 – Maison kwakiutl (selon Boas 1909 : 415) //28//

Les « sièges » se transmettent en principe par primogéniture, indépendamment du sexe ; toutefois, un biais agnatique se manifeste dans le fait qu'une fille héritière est traitée socialement comme un fils, et que la résidence, à l'exception du cas évoqué d'une fille héritière, est virilocale. Bien qu'une considération strictement généalogique pousserait donc à le classer comme ambilinéaire (Rosman et Rubel 1971 ; Goldman 1975), sa conception « émique » est clairement fondée sur un principe de filiation agnatique formel, aussi illusoire soit-il²⁶.

Toujours est-il que la naissance ne confère pas en soi des positions, mais seulement le droit de les acquérir. Chaque transmission de position implique le remplacement de l'occupant sortant par son successeur, et exige obligatoirement la validation par un potlatch, c'est-à-dire une distribution de biens à des tiers invités pour témoigner du transfert. Ces invités ne sont pas les membres du *numaym* auquel appartient la position en question, mais d'autres *numaym*, dont celui de rang suprême occupera la place d'honneur au milieu du fond, par ailleurs réservée au

²⁶ Voir Boas 1920 : 118; Ford 1941: 13. Toutes ces considérations se réfèrent aux Kwakiutl proprement dits (i.e. méridionaux). Plus au Nord, la filiation est utérine, la transmission de père en fils n'étant possible qu'après adoption.

chef de la maison. Les hôtes prenant place à côté de la porte, les invités en face, le rapport des regards (vers l'intérieur ou l'extérieur) s'inverse ; et cette inversion des perspectives est la condition pour qu'un siège de la maison (notamment du chef) puisse être transféré. La maison ne peut se perpétuer qu'en devenant, pour la durée du rite, la maison des autres. Or, ces *numaym* invités auquel il incombe de valider la filiation au sein du *numaym* invitant, sont notamment ses partenaires d'alliance (cf. Mauzé 1986). En effet, comme l'ont souligné Rosman et Rubel (1971), la relation entre hôte et invité au fondement du potlatch est calquée sur le modèle de l'affinité, le don de propriété obéissant à la même logique que le don d'épouse.

Inversement, le don d'une épouse implique à son tour un potlatch particulier et s'inscrit en fait dans toute une série de transferts de biens réciproques. Le mariage est d'abord validé par un premier potlatch donné par le gendre au beau-père, qui prend ainsi la forme d'un prix de fiançailles. En fait, il est immédiatement réciproqué par le don, non seulement de l'épouse, mais aussi d'une dot dont la valeur dépasse souvent celle des dons du gendre. Toutefois, ces derniers restent conçus comme une dette du beau-père, qui sera remboursée quelques années plus tard, quand le couple aura des enfants, sous forme de biens dont la valeur ne dépend que du statut du beau-père et excède de loin celle du prix des fiançailles. Ce second potlatch entraîne en principe la dissolution du //29// mariage, même si, d'habitude, celui-ci est immédiatement re-confirmé par un versement renouvelé d'un prix de fiançailles, cette fois symbolique et non remboursable. Cela dit, la femme peut effectivement retourner chez son père et de la sorte être remariée jusqu'à quatre fois, chaque mariage augmentant son « poids » social – le mari, quant à lui, peut se remarier jusqu'à l'infini.

L'épouse n'agit donc pas tant comme un bien transféré, que comme vecteur d'une transmission de biens d'un genre tout autre : le mariage noble vise surtout le transfert effectué lors du « rachat » de l'épouse par son père. À la limite, ce transfert ne nécessite même pas le concours d'une épouse : qui souhaite transférer les biens liés au mariage peut aussi déclarer une part de son propre corps ou un meuble de sa maison comme fille et la marier au bénéficiaire. Or, l'importance de ce transfert consiste en ce que les biens en question comportent, entre toutes sortes de biens matériels et immatériels, aussi des positions sociales comparables – mais pas identiques – aux « sièges » composant le *numaym*. Il s'agit notamment des « danses », c'est à dire des noms et titres sacrés associés au droit d'effectuer des danses spécifiques lors de la « cérémonie d'hiver », à laquelle le « remboursement de la dette de mariage » est par ailleurs souvent intégré. Ces titres constituent des positions sociales hiérarchisées comme les « sièges » et déterminent, eux aussi, l'agencement spatial de leurs

détenteurs au sein de la maison cérémonielle. Toutefois, leur ordre est différent de celui des « sièges », et les confréries rituelles regroupant les danseurs – les « sociétés secrètes » dans la terminologie de Boas – ne recourent pas les *numaym*.

Il s'agit en fait de deux organisations sociales distinctes, dont chacune se reproduit par un mode de filiation différent : alors que les « sièges » s'héritent par règle de primogéniture (et conceptuellement par filiation agnatique), les « danses » se transmettent de façon paradigmatique du beau-père au beau-fils²⁷. Qui plus est, seuls peuvent être transmis au beau-fils des privilèges que le donneur a lui-même obtenus de son beau-père, de sorte que les privilèges de danse se transfèrent à travers de véritables lignées d'épouses, ce que Boas (1920 : 120, 124 ; 1897 : 334) considère explicitement comme une variante de filiation utérine. Cette interprétation s'impose d'autant plus que le gendre n'utilise pas lui-même les privilèges //30// obtenus du beau-père, mais les conserve pour son propre fils²⁸, tout en restant en possession de la danse, qu'il peut retirer à son fils au moment du mariage de sa fille, afin de la transmettre au mari de celle-ci. Au niveau des danseurs eux-mêmes, on a donc effectivement à voir avec une transmission d'oncle maternel en neveu utérin²⁹.

D'un fond de filiation apparemment indifférenciée, se dégagent donc les contours d'un système de double filiation, correspondant à la double articulation de la société Kwakiutl en *numaym* et en « sociétés secrètes » : l'affiliation aux premiers se transmet en ligne conceptuellement agnatique (bien que les bénéficiaires puissent être des filles masculinisées), l'affiliation aux seconds en ligne utérine de fait (bien que la transmission s'effectue entre affins, pères des détenteurs). Cette logique « bilinéaire » ressort sans ambiguïté des témoignages des Kwakiutl, qui ne cessent de marteler la différence entre les types de biens transmis respectivement de père en fils ou de beau-père en beau-fils³⁰). N'ayant pas reconnu cette distinction dans ses premiers travaux, Boas en prend acte vers la fin de sa vie (Boas 1920), mais seulement pour le réfuter comme « intenable » et relevant d'une « contradiction insurmontable », avant de proposer, *contre* le modèle « émique » kwakiutl, celui du majorat européen sur lequel Lévi-Strauss construira sa théorie des « sociétés à maisons ». Ainsi, la

²⁷ Selon certains auteurs, les danses passeraient même exclusivement de beau-père en beau-fils et ne pourraient être transmises aux enfants (Rosman et Rubel 1971 ; cf. par contre Olson 1954 et Rosman et Rubel 1990). En revanche, les « sièges » ne se transmettent pratiquement jamais aux affins ; comme l'a souligné Goldman (1975), le seul cas reporté (Boas 1897 : 336 sq.) concerne un titre secondaire.

²⁸ À la différence des « sièges », les danses supérieures ne peuvent être transmises aux femmes.

²⁹ Chez les Kwakiutl septentrionaux, et quelle que soit par ailleurs leur morphologie sociale, les prérogatives de danse se transmettent exclusivement en ligne utérine (d'oncle en neveu et de mère en fille), aucun ne pouvant passer directement de père en fils. Au Sud également, les danseuses de la cérémonie d'hiver sont appelées « les mères de ma tribu » (Boas 1966 : 208). On notera toutefois que l'émergence des lignées utérines chez les Kwakiutl méridionaux n'est pas une conséquence inévitable de la transmission répétée de beau-père en beau-fils : en raison de mariages multiples, la fille du prédécesseur peut être différente de la mère du successeur (voir Boas 1920 : 118).

³⁰ Voir Boas 1921 : 786, 824, 1351, 1358.

notion lévi-straussienne de « maison » a sa racine historique dans un effort à vouloir représenter comme une organisation indifférenciée, ambiguë et contradictoire ce qui est de fait une organisation *double*, de sorte que la « maison » apparaît comme une machine à confondre des types de structure opposés, là où elle sert justement à les articuler. Cette fonction d'articulation entre deux structures sociales différentes se manifeste de la façon la plus claire lors du rite de « remboursement de la dette de mariage » au cours de la cérémonie d'hiver.

Reproduits par deux modes de filiation différents, l'ordre des *numaym* et celui des « sociétés secrètes » constituent deux types d'organisation sociale homologues mais alternés. Les premiers prévalent en été, période profane lors de laquelle les familles se dispersent sur les territoires de chasse et de pêche, les seconds en hiver, période dite « des secrets », consacrée à //31// la « cérémonie d'hiver ». Pendant cette période, l'organisation en *numaym* est supprimée au profit de l'organisation en sociétés secrètes, les titres liés aux « sièges » perdent leur valeur au profit des titres liés aux « danses », et la dichotomie entre nobles et roturiers est remplacée par celle entre initiés et laïcs. En fait, cette suppression ne saurait être totale, le village d'hiver étant organisé en sections appartenant aux *numaym*. Mais elle s'applique pleinement à l'ordre au sein de la maison qui accueille la cérémonie, maison appelée « vide » puisque débarrassée de tout ustensile profane et de toute trace de l'ordre des « sièges ». Alors que la famille de l'hôte – père du novice du rang suprême (de « cannibale », *hamatsa*), et toujours du rang (estival) de chef³¹ – se tient près de la porte comme lors d'un potlatch, les autres places de la maison sont réservées, non pas aux autres *numaym*, mais aux sociétés secrètes, la société des « cannibales » occupant la place d'honneur au fond.

La période secrète commence avec la disparition des novices, supposément enlevés par des esprits venus au village des humains. L'objectif de la cérémonie d'hiver consiste à re-capturer les enlevés – dont en particulier le fils de l'hôte, victime de l'esprit suprême, du « grand cannibale du nord » – et à les apprivoiser, les esprits les ayant imprégnés de leur nature non humaine. C'est cette nature d'esprit qui se manifeste à travers la danse caractéristique de chaque société, danse dont le transfert constitue, rappelons-le, l'élément central du remboursement de la dette de mariage, lui-même partie intégrale du rite. D'abord reclus en forêt, puis faisant une entrée spectaculaire par le toit, le novice « cannibale » se tient à la fin de la cérémonie dans une chambre cérémonielle séparée du reste de la maison par un écran de planches recouvert du visage peint de l'esprit qui le possède. En sortant de cette chambre, il apparaît comme régurgité par l'esprit (dont la bouche correspond à la porte de la paroi).

³¹ Seuls les fils de chefs peuvent accéder aux rangs supérieurs des sociétés secrètes, conformément à l'isogamie des nobles qui tend à reproduire la hiérarchie des sièges dans celle des danses.

Devant cette chambre cérémonielle on a érigé un poteau de cèdre cérémoniel surmontant le toit, au bout duquel est attachée une effigie du grand cannibale. Avec sa façade peinte et le poteau sacré devant sa porte, la chambre cérémonielle se présente comme une maison dans la maison, demeure du « grand cannibale du Nord », dans laquelle seuls les membres de la société des cannibales peuvent pénétrer – on les appelle *laxsa*, « qui sont passés [par la porte de la maison] » (Boas 1930 : 183 n2). À travers cette reconstruction d'une maison au sein d'une maison, l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur s'établit donc, à l'intérieur même, sous la forme d'une opposition entre section de derrière et section //32// de devant, opposition caractéristique de la relation entre invités et hôtes, en l'occurrence donc entre l'esprit qui a enlevé le novice et le père qui cherche à le libérer.

Or, en mettant symboliquement l'invité à l'intérieur et l'hôte à l'extérieur, le rituel *dans* la maison cérémonielle reproduit, sous des signes inversés, la configuration d'un autre rituel qui confronte, *devant* cette même maison, les hôtes à l'intérieur aux invités à l'extérieur, à savoir le remboursement de la dette de mariage par le *numaym* du beau-père³². Ce potlatch consiste notamment à étaler, selon un arrangement appelé « catamaran », les biens apportés par le beau-père pour « rédimmer » sa fille. En effet, ces biens sont apportés sur un catamaran censé ramener l'épouse à la maison, et dont le « mat » consiste en une plaque de cuivre (exemple suprême des richesses apportées au beau-fils). Si l'on considère que le mat cérémoniel érigé à l'intérieur de la maison, auquel on attachera le novice possédé par l'esprit, représente le pilier du monde, poteau de cuivre menant au ciel, et que le mariage kwakiutl est rituellement mis en scène comme un acte belliqueux visant à enlever la femme du toit de sa maison (considéré comme sommet d'un montagne et domaine des esprits)³³, l'homologie entre les situations à l'intérieur et à l'extérieur de la maison cérémonielle se précise. Dans les deux cas, un père (invité ou hôte) cherche à récupérer son enfant (fille mariée ou fils initié) à travers un rite (potlatch ou danse) devant la maison de celui qui l'a enlevé (mari ou esprit). Les deux situations ne sont pas seulement homologues mais articulées : l'annonce du rachat de l'épouse déclenche la disparition du fils, comme s'il s'agissait, à l'intérieur comme à l'extérieur, de deux manifestations d'un seul et même rapport entre un homme et son adversaire : une fois sous sa forme « estivale » de beau-père à la tête de son *numaym*, l'autre fois sous sa forme « hivernale » de grand cannibale, entouré par la société des esprits³⁴.

Demeure d'un *numaym* de l'extérieur, village de sociétés secrètes de l'intérieur, la maison

³² Le rite du remboursement de la dette de mariage constitue l'unique mobilisation de l'ordre estival des *numaym* au sein de la cérémonie d'hiver (Boas 1897 : 518)

³³ Voir Boas 1897 : 359, 492 ; 1905 : 401 ; 1966 : 53 ; 1921 : 1022, 1054 sqq.

³⁴ Cette homologie entre les alliés et les êtres surnaturels qui confèrent leurs puissances aux humains a été soulignée par Goldman (1975 : 70).

cérémonielle articule les deux modes d'organisation de la société kwakiutl à travers une inversion des perspectives : le *numaym* du beau-père est reçu *devant* la maison, la société des cannibales se trouve *derrière* la façade de la « maison » intérieure. Toutefois, les deux adversaires cérémoniels du père – les parents de l'épouse dans l'ordre profane de l'extérieur, les esprits cannibales dans l'ordre sacré de l'intérieur – sont //33// considérés comme des étrangers hostiles d'outre-mer (c'est à dire du Nord)³⁵. Si ces deux positions étaient non seulement homologues mais identiques, l'initiation du fils correspondrait effectivement à son recrutement, non par la société des esprits, mais par le groupe des parents maternels, et on se retrouverait avec le modèle avunculocal des Tlingit, voisins septentrionaux des Kwakiutl. Comme chez ceux-ci, on a affaire à un conflit entre deux modes de filiation opposés ; mais alors que les Tlingit, dont le mariage ne comporte aucun potlatch et aucune transmission de privilèges au beau-fils, répondent à cet antagonisme par un recours à la résidence avunculocale et au mariage avec la cousine croisée patrilatérale, les Kwakiutl le laissent aboutir à une double organisation de l'espace social en fonction de la variation saisonnière. Cependant, ces deux organisations ne sont pas simplement juxtaposées mais imbriquées : la maison kwakiutl s'inscrit dans les deux structures à la fois, transformant l'une en l'autre par une inversion qui affecte la relation entre extérieur et intérieur en tant que telle : vus de l'extérieur, père et fils se trouvent à l'intérieur de la même maison agnatique, vu de l'intérieur, le père se trouve à l'extérieur d'une maison utérine à laquelle seul son fils a accès. Tout l'enjeu du mariage consiste à assurer aux enfants les positions supérieures dans ce double espace constitué par les sièges et les danses³⁶. L'architecture de la maison cérémonielle est le modèle du damier sur lequel les nobles kwakiutl dessinent leurs stratégies matrimoniales.

*

Tirés d'aires culturelles très diverses, ces trois exemples confirment le même constat : la maison ne se présente jamais comme la simple projection d'un groupe de parenté, mais toujours aussi selon une forme transformée qui inscrit le point de vue de l'autre dans les fondements même de son architecture. Un groupe de parenté ne peut se penser sans se représenter à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, et les apparentes contradictions et ambiguïtés qui caractérisent la maison en tant que représentation du groupe relèvent en fait de sa fonction de schéma génératif de l'espace social. Axe central de cet espace, la relation d'alliance s'avère indispensable à sa compréhension, non seulement quant à l'agencement des

³⁵ L'épouse est toujours représentée comme une étrangère venant de loin ; toute cérémonie de mariage implique un voyage en canoë, aussi proches que soient en réalité les conjoints.

³⁶ D'où surtout une tendance à l'isogamie, mais aussi une tentation endogame contraire à l'idéal exogame affiché.

maisons au sein d'unités plus englobantes, mais aussi par rapport à leur structure interne.

//34//

L'architecture domestique renvoie aux mêmes principes topologiques que le régime matrimonial. Ainsi, l'organisation de la maison Atoni est caractérisée par le fait que l'extérieur *englobe* l'intérieur de la même façon que le groupe des donneurs englobe celui des preneurs (comme sa « partie féminine ») – conceptualisation qui résout l'apparent paradoxe du centre du groupe agnatique considéré comme féminin. Par contre, l'architecture de la *maloca* tukano est basée sur un rapport d'*inversion* diamétrale entre les perspectives extérieure et intérieure, correspondant à un régime d'échange bilatéral sur l'arrière-fond (réel ou mythique) d'un système de filiation parallèle – en conséquence, la porte frontale de la maison peut être considérée soit comme sa « bouche », soit comme son « vagin », selon le contexte rituel qui détermine la perspective appropriée. Dans le cas Kwakiutl enfin, le passage de l'extérieur à l'intérieur entraîne une *permutation* de toutes les positions, analogue au changement d'organisation sociale en fonction de la variation saisonnière, et suivant les principes d'une structure de parenté bilinéaire. Partout, l'espace domestique traduit la logique de l'alliance et inversement. L'asymétrie structurelle de la maison atoni exprime la même inflexion de l'espace social que le flux infini de prestations matrimoniales ; les multiples inversions de la *maloca* tukano font écho à l'échange des sœurs ; la double face de la „maison vide“ kwakiutl se révèle à travers le remboursement de la dette de mariage. Quelles que soient les dichotomies sur lesquelles opèrent les transformations de la maison – entre le tout et la partie, entre l'avant et l'arrière, ou entre l'intérieur et l'extérieur – elles impliquent toujours la relation conjugale qui constitue la maison de l'intérieur (en tant que polarité entre hommes et femmes) et de l'extérieur (en tant qu'opposition entre preneurs et donneurs).

Cette relation étant foncièrement un rapport de forces, l'opposition constitutive entre intérieur et extérieur reste elle-même marquée par une relativité essentielle. Comme le montrent tous les exemples, le rôle de chaque sexe comme vecteur de l'alliance ou de la filiation n'est jamais assuré d'emblée ; réellement ou symboliquement, il reste hypothétique et conflictuel, sujet de combats ou de négociations, d'efforts économiques ou rituels, opposant les partenaires d'alliance dans un antagonisme constitutif. En un sens, les différentes manières de modeler les transformations de perspective entre l'extérieur et l'intérieur représentent autant de tentatives pour contrôler cet antagonisme ; et les structures qui en résultent témoignent chacune d'un compromis transitoire.

L'étude comparative des maisons permet de saisir ces structures à partir des transformations qu'elles rendent possibles, plutôt que par la classification des configurations (clans, lignages,

moitiés ou cycles d'échange) //35// qui s'en dégagent, méthode préconisée de l'approche généalogique. Le tournant de la géométrie du 19^e siècle, où, au lieu de se contenter d'une classification des *figures* spatiales (cercles, ellipses, hyperboles etc.), l'on s'est attelé à une véritable analyse de l'*espace* à partir de ses transformations, peut servir d'exemple à l'anthropologie – et ce, non au sens métaphorique, mais en reconnaissance du fait que les sociétés les plus diverses ont modélisé leur morphologie sociale sous une forme spatiale et transformationnelle. Il ne nous reste qu'à prendre ces modèles au sérieux, et à apprécier les maisons non seulement en tant qu'*objets*, mais aussi en tant qu'*outils* de la pensée anthropologique, pour parvenir à une compréhension plus adéquate des systèmes de parenté.

École des hautes études en sciences sociales, Paris

klaus_hamberger@yahoo.fr

Mots clé / Keywords : maison / *house* – parenté / *kinship* – alliance – espace social / *social space* – Atoni – Tukano – Kwakiutl

//36//

Bibliographie

Arhem, Kaj (1981), *Makuna social organization : a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the north-western Amazon*, Uppsala et Stockholm : Academiae Upsaliensis

Arhem, Kaj (1987), « Wives to sisters: The management of marriage exchange in Northwest Amazonia », in Harald Skar and Frank Salomon (dir.), *Natives and neighbors in South America: Anthropological essays*, Etnologiska Studier 38, Göteborg: 120-210

Bidou, Patrice (1972), « Representations de l'espace dans la mythologie tatuyo (Indiens tucano) », *Journal de la Société des Américanistes* 61 : 45-105.

Boas, Franz ([1934] 1969), « Geographical Names of the Kwakiutl Indians » (*Columbia University Contributions in Anthropology* 20), reprint New York : AMS.

Boas, Franz (1888), « The Indians of British Columbia », *Transactions of the Royal Society of Canada*

Boas, Franz (1897), *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians* (From the Report of the U.S. National Museum for 1895, pp. 311-737), Washington: Government Printing Office

Boas, Franz (1909): *The Kwakiutl of Vancouver Island*, *Memoirs of the American Museum of Natural History* 8 (2), *Publications of the Jesup North Pacific Expedition* 5 (2), Leiden, E. J. Brill, New York G. E. Stechert.

Boas, Franz (1920), « The Social Organization of the Kwakiutl », *American Anthropologist* 22: 111-126.

- Boas, Franz (1921), *Ethnology of the Kwakiutl*, Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1913-1914, pp. 41-1581
- Boas, Franz (1925), *Contributions to the ethnology of the Kwakiutl*, New York : Columbia University Press
- Boas, Franz (1930): *The religion of the Kwakiutl Indians*, New York : Columbia University Press
- Boas, Franz (1966), *Kwakiutl ethnography*, ed. by Helen Codere, Chicago : The University of Chicago Press.
- Bolens, Jacqueline (1967), « Mythe de Jurupari: introduction à une analyse », *L'Homme* 7 (1), 50-66
- Bourdieu, Pierre (1970), « La maison kabyle ou le monde renversé », In J. Pouillon et P. Maranda (dir.), *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, II, La Haye, Paris, Mouton, 1970, pp. 739-758.
- Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris et Genève : Droz
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a theory of practice*, trad. du français par Nice, Richard ; Cambridge : Cambridge University Press, 1977.; London.; New York. ; (Cambridge Studies in Social Anthropology. 16).
- Carsten, Janet, et Stephen Hugh-Jones (dir.) (1995), *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge: Cambridge UP
- Codere, Helen (1957), « Kwakiutl Society: Rank without Class », *American Anthropologist* 59: 473-486.
- Codere, Helen (1990), « Kwakiutl: Traditional Culture », *Handbook of North American Indians, Volume 7, Northwest Coast*, publié par Wayne Suttles, Washington: Smithsonian Institution Press : 359-377 //37//
- Cunningham, Clark E. (1964), « Order in the Atoni house », *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde* 120 (1) : 34-68.
- Cunningham, Clark E. (1965), « Order and change in an Atoni diarchy », *Southwestern Journal of Anthropology* 21 (4) : 259-82.
- Cunningham, Clark E. (1967a), « Soba : An Atoni Village of West Timor », In Koentjaraningrat (dir.), *Villages in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press : 63-89.
- Cunningham, Clark E. (1967b), « Recruitment to Atoni descent groups », *Anthropological Quarterly* 40 (1) : 1-12.
- Drucker, Philip (1940), « Kwakiutl dancing societies », *Anthropological Records* 2 (6), Berkeley and Los Angeles : University of California press, pp. 201-230
- Ford, Clellan S. (1941): *Smoke from Their Fires*, New Haven: Yale University Press
- Francillon, Gérard (1968), « Un Etat sans Pouvoir, Structure Sociale et Familiale des Tetun du Sud (Timor central) », *VIIIth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo, Science Council of Japan : 102-3.
- Francillon, Gérard (1989), « Un profitable échange de frères chez les Tetun du Sud, Timor central », *L'Homme* 29 : 26-43
- Goldman, Irving (1948), « Tribes of the Uaupés-Caquetéá Région », In Julian Steward (dir.), *Handbook*

- of *South American Indians*, Vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington, D.C.: Smithsonian Institution : 763-798.
- Goldman, Irving (1963), *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Goldman, Irving (1975), *The mouth of heaven : an introduction to Kwakiutl religious thought*, New York, London and Sydney : John Wiley and Sons
- Hamberger, Klaus (2004) « La pensée objectivée », In Izard, Michel (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris : L'Herne (Cahiers de l'Herne 82), 339-346
- Hamberger, Klaus (2005), « Por uma teoria espacial do parentesco », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11 (1), Avril 2005, 155-199
- Hicks, David (1976), *Tetum ghosts and kin : fieldwork in an Indonesian community*, Palo Alto, Calif. : Mayfield Pub. Co.
- Hicks, David (1985), « Conjonction féminine et disjonction masculine chez les Tetum (Timor, Indonésie orientale) », *L'homme* 25 : 23-36
- Hicks, David (1990), *Kinship and religion in eastern Indonesia*, Göteborg, Sweden : Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Holm, Bill (1977), « Traditional and contemporary Kwakiutl winter dance », *Arctic anthropology* 14 (1) : 5-24.
- Holm, Bill (1990), « Kwakiutl: Winter Ceremonies », *Handbook of North American Indians*, Vol. 7, *Northwest Coast*, publié par Wayne Suttles. Washington: Smithsonian Institution Press : 378-386
- Hugh-Jones, Christine (1979), *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*, Cambridge et New York: Cambridge University Press, 1979.
- Hugh-Jones, Stephen (1979), *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*, Cambridge et New York: Cambridge University Press, 1979.
- Hugh-Jones, Stephen (1985), « The Maloca: world in a house », in Elizabeth Carmichael, Stephen Hugh-Jones, Brian Moser et Donald Taylor, *The hidden peoples of the Amazon*, London: British Museum Publications, pp. 78-93
- Hugh-Jones, Stephen (1993), « Clear Descent or Ambiguous Houses ? A Re-Examination of Tukanoan Social Organisation », *L'Homme* 126-128 : *La remontée de l'Amazone* : 95-120. //38//
- Hugh-Jones, Stephen (1995), « Inside-Out and Back-to-Front: The Androgynous House in Northwest Amazonia », In Janet Carsten et Stephen Hugh-Jones (dir.), *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge, New York : Cambridge University Press, pp. 226-252
- Jackson, Jean E. (1983a), *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in northwest Amazonia*, Cambridge et New York : Cambridge University Press.
- Jackson, Jean E. (1983b), « Vaupés Marriage Practices », in Kenneth Kensinger (éd.), *Marriage Practices in Lowland South America*, Urbana: University of Illinois Press: 156-79.
- Karadimas, Dimitri (2005), « Chercher le centre. Stratégie d'orientation spatiale chez les Miraña d'Amazonie colombienne », in Alain Berthoz et Roland Recht, *Les Espaces de l'homme*, Paris : Odile Jacob, pp. 67-91.
- Karadimas, Dimitri (2008), « La métamorphose de Yurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien », *Journal de la Société des Américanistes* 94 (1) : 127-169

- Lévi-Strauss, Claude (1979), *La voie des masques*, édition revue, augmentée et rallongée de trois excursions, Paris : Flammarion
- Lévi-Strauss, Claude (1984), *Paroles données*, Paris : Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1991), « Maison », in Michel Izard et Pierre Bonte, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF
- Mauzé, Marie (1986), « Boas, les kwagul et le potlatch : éléments pour une réévaluation », *L'Homme* 26 : 21-53.
- Mauzé, Marie (1989), « L'organisation politique des kwagul méridionaux au XIX siècle », *Journal de la Société des Américanistes* 75 : 173-192.
- McKinnon, Susan (1995): « Houses and Hierarchy: The View from a South Moluccan Society », In Carsten, Janet; Hugh-Jones, Stephen (dir.): *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 170-188
- McKinnon, Susan (2000): « The Tanimbarese Tavu. The Ideology of Growth and the Material Configurations of Houses and Hierarchy in an Indonesian Society », In Joyce, Rosemary A.; Gillespie, Susan D. (eds.): *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 161-176
- Olson, Ronald L. (1954), « Social life of the Owikeno Kwakiutl », *Anthropological Records* 14 (3), Berkeley and Los Angeles : University of California press
- Olson, Ronald L. (1955), « Notes on the Bella Bella Kwakiutl », *Anthropological Records* 14 (5), Berkeley and Los Angeles: University of California press
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1971), *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*, Chicago : University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1972), « The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: Banisteriopsis Caapi », in Peter T. Furst (dir.), *Flesh of the Gods, The Ritual Use of Hallucinogenes*, New York and Washington : Praeger Publishers : 84-113.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1996), *The forest within : the world-view of the Tukano Amazonian Indians*, Devon : Themis Books.
- Rosman, Abraham, et Paula G. Rubel (1971), *Feasting with mine enemy. Rank and exchange among northwest coast societies*, New York : Columbia University Press
- Rosman, Abraham, et Paula G. Rubel (1990), « Structural patterning in Kwakiutl art and ritual », *Man* 25 : 620-39
- Schulte Nordholt, H. G. (1971), *The political system of the Atoni of Timor*, The Hague : Nijhoff. //39//
- Schulte-Nordholt, H. G. (1980), « The Symbolic Classification of the Atoni of Timor », In James J. Fox (dir.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Cambridge, Mass.: Harvard UP : 231-247.
- Sorensen, Arthur P. Jr. (1984), « Linguistic exogamy and personal choice in the Northwest Amazon », in Kenneth Kensinger (dir.), *Marriage practices in lowland South Amazonia*, Urbana : University of Illinois Press, pp. 180-193
- Van Wouden, F. A. E. ([1935] 1968), *Types of Social Structure in Eastern Indonesia (Sociale Structuurtypen in de Groote Oost*, Leiden : J. Ginsberg, 1935), traduit par Rodney Needham, The Hague : Nijhoff.