

*Tanduk*

Ce groupe de taille restreinte reproduit une organisation typique avec un homme marié auquel se joignent ses deux gendres.

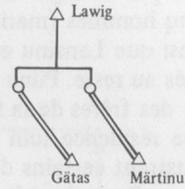
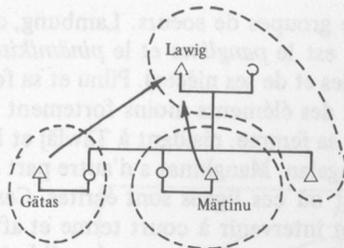
*Ulangu-Ulangu*

Il s'agit en fait d'une seule famille du type de la variante de la famille élémentaire, étendue matrilatéralement.

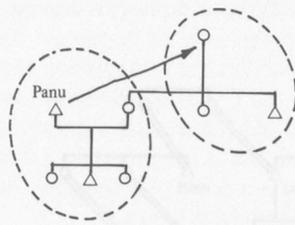
*Mangkupa 1*

Ce groupe est rattaché à Tanduk d'une part (la femme divorcée d'Usuj est la tante de la femme de Lawig), à Tabingalan d'autre part (Mahajang réside principalement à Tabingalan). Le fils d'Usuj réside temporairement avec son père, un usage assez fréquent, mais qui ne conduit pas à la résidence patrilocale définitive. Notons que la femme divorcée d'Usuj a choisi de rester à côté de son ancien mari en compagnie de la fille de la première femme décédée d'Usuj, un arrangement assez surprenant.

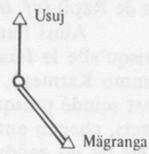
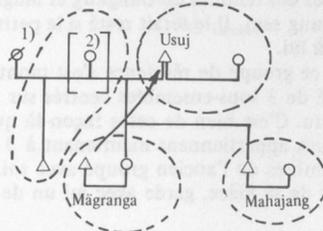
TANDUK



ULANGU - ULANGU



MANGKUPA 1



- 1) épouse décédée
- 2) épouse divorcée

*Bungsud*

Ce hameau est constitué par quatre groupes de soeurs. Lambung, qui ne suit pas la règle de résidence uxorilocale, est le *panglima* et le *pinämikitan* de cinq hommes (maris de sa soeur, de ses filles et de ses nièces). Pilnu et sa femme ainsi que Lansinu et sa femme constituent des éléments moins fortement rattachés au reste. Pilnu est solidaire du frère de sa femme, résidant à Täwläj et Lansinu des frères de sa femme, résidant à Tabingalan. Mangkinas a d'autre part établi une résidence loin du hameau au moment où ces lignes sont écrites. Ces faits illustrent certains des changements pouvant intervenir à court terme et affecter la configuration d'un groupe de voisinage. Les liens d'alliance et la solidarité des groupes de soeurs jouent ici comme ailleurs le rôle le plus important dans la formation du groupe (8).

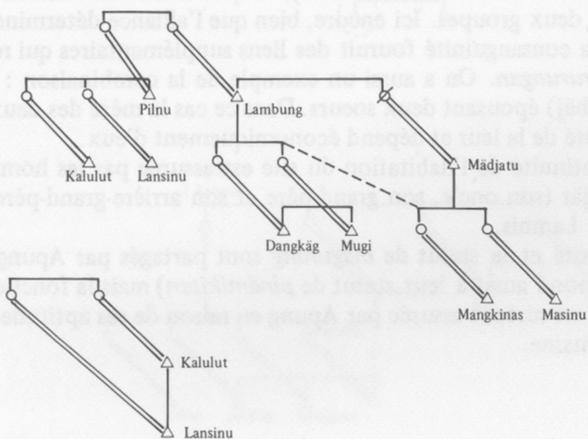
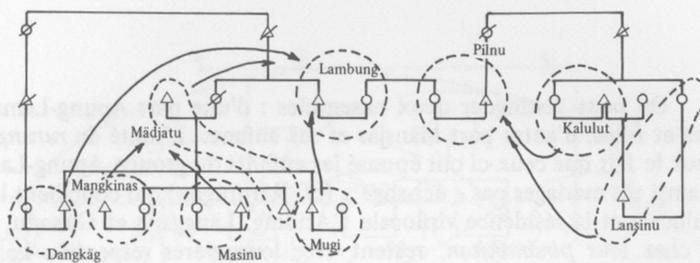
Il s'agit en fait d'une seule famille du type de la vedette de la famille  
étendue maintes fois.



(8) Cette analyse, écrite en 1972, a été confirmée par les faits. En Juillet 1974 nous avons visité le même groupe. Il s'était fractionné ainsi : Pilnu, comme prévu, avait rejoint avec Kalulut le groupe de son beau-père Lamnis et Lansinu, comme prévu également, habitait désormais à Tabingalan. Le groupe Mädjatu - Mangkinas - Masinu avait fait sécession manifestant ainsi sa cohésion interne. Le décès des femmes de Dangkug et Mugi, entraînant le départ de ces deux hommes, laissait Lambung seul. Il le serait resté si le petit groupe voisin de Răpit (*cf. infra*, p. 196) ne s'était joint à lui.

Ainsi l'analyse que nous faisons de ce groupe de résidence s'est montrée correcte puisqu'elle le faisait apparaître comme formé de 3 sous-ensembles centrés sur Pilnu (ou sa femme Karmen), sur Lambung et sur Mädjatu. C'est bien de cette façon-là que le groupe s'est scindé puisque Pilnu, Lambung et Mädjatu appartiennent maintenant à 3 groupes distincts, chacun entraînant un ou plusieurs membres de l'ancien groupe avec soi. (Lambung, privé de ses gendres par la mort de sa fille et de sa nièce, garde avec lui un de ses fils, non représenté dans le schéma).

La scission a été provoquée par un conflit au sein du groupe entre Lambung et Masinu. Sans ce conflit, les lignes de clivage n'auraient pas conduit au fractionnement et le groupe serait resté l'unité qu'il était auparavant.



## Täwläj

On peut distinguer deux ensembles : d'une part Apung-Lamnis et leurs soeurs et filles, d'autre part Mänsjär et ses enfants. L'unité du *rurungan* est fondée sur le fait que ceux-ci ont épousé les enfants du groupe Apung-Lamnis, réalisant ainsi ces mariages par « échange » (cf. *Kärurugan*) qui concilient la résidence uxorilocale et la résidence virilocale : Ariding, Länggana et Gunadu, tout en vivant chez leur *pinämikitan*, restent avec leurs pères respectifs. La femme de Mänsjär, d'autre part, est « *waris* » de Apung et Lamnis (le père de Apung-Lamnis et la mère de cette femme se sont épousés en secondes nocces), ce qui lui donne le statut de « *quasi-soeur* » (*bilang tipusäd*) par rapport à Apung, Lamnis, etc. Enfin l'oncle de Mänsjär était aussi le grand-père de la femme de Lamnis (Mänsjär est donc l'oncle de cette femme), ce qui établit une relation supplémentaire entre les deux groupes. Ici encore, bien que l'alliance détermine en priorité la résidence, la consanguinité fournit des liens supplémentaires qui renforcent la solidarité du *rurungan*. On a aussi un exemple de la combinaison : deux frères (Bälaq et Limbäj) épousant deux soeurs. Dans ce cas la mère des deux hommes a sa maison à côté de la leur et dépend économiquement d'eux.

La continuité de l'habitation du site est assurée par les hommes dans la ligne de Mänsjär (son oncle, son grand-père et son arrière-grand-père) et de Kädiq, femme de Lamnis.

L'autorité et le statut de *mägurang* sont partagés par Apung et Mänsjär (ce qui correspond aussi à leur statut de *pinämikitan*) mais la fonction juridique (*mämimisara*) est surtout assurée par Apung en raison de ses aptitudes personnelles dans ce domaine.



### Kändis

Le schéma de ce *rurungan* reproduit celui de Tanduk en mettant bien en valeur l'assimilation de la nièce à la fille. Le fils veuf d'Indaju est venu s'agréger à la famille de son père à la suite du décès de sa femme. Mais cette association doit conduire à court terme à la formation de deux unités distinctes. Il est intéressant de remarquer cependant que les hommes veufs ou divorcés tendent automatiquement à rejoindre leurs consanguins.

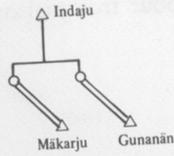
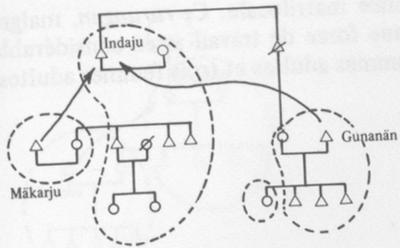
### Bangkudu

Ce *rurungan*, formé de quatre maisons, est fondé sur une combinaison de mariages qui rattachent Pwak-Limuhan d'une part à Lāwangan-Kunsiq d'autre part. Limuhan et Lāwangan sont *pināmikitan* l'un de l'autre ; Lāwangan et Kunsiq, frères, ont épousé deux soeurs qui sont les filles classificatoires de Pwak. Mais la relation est ici assez lointaine et sans le mariage de Limuhan avec la fille de Lāwangan l'association ne pourrait pas tenir.

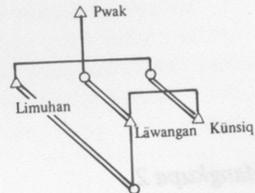
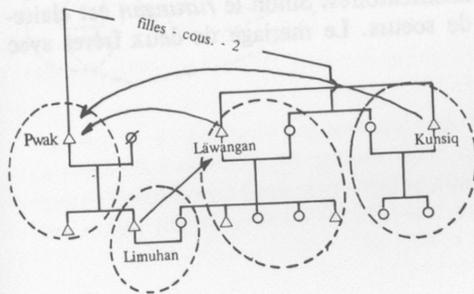
Il faut noter que les deux frères sont originaires de la côte Ouest, fait assez rare. Mais leur présence ici s'explique par le fait que leurs parents étaient eux-mêmes originaires de la région de Bangkudu. Malgré la rareté des communications entre les deux côtes il existe cependant des liens assez forts pour autoriser de tels déplacements d'une génération à l'autre.

Notons au passage, également, le seul cas de polygynie présent dans notre échantillon : Lāwangan a une seconde épouse (*duwāj*) mais elle réside dans un *rurungan* fort éloigné. La polygynie ne s'accompagne donc pas de la co-résidence des épouses, à moins bien entendu qu'elles ne soient soeurs.

KÄNDIS



BANGKUDU



*Räpit*

Exemple encore typique de résidence matrilocale. Ce *rurungan*, malgré sa petite taille, correspond cependant à une force de travail assez considérable puisque pour trois maisons il y a quatre hommes adultes et trois femmes adultes.

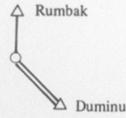
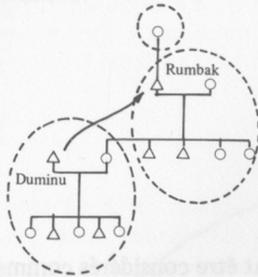
*Kulban*

Le *rurungan* de Kulban fait en réalité partie d'un autre *rurungan*, celui de Pinukulan. C'est à ce dernier qu'appartient Lungtu, *pinämikitan* de Runtuj, Aräl et Tilik. A l'intérieur du groupe, ce sont les femmes qui assurent le rôle de *pinämikitan* mais c'est en fait Lungtu qui joue *effectivement* ce rôle en tant que « gardien juridique » de ses soeurs classificatoires. Sinon le *rurungan* est clairement construit autour d'un groupe de soeurs. Le mariage de deux frères avec deux soeurs se représente ici encore.

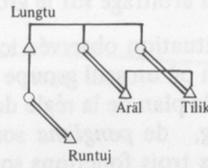
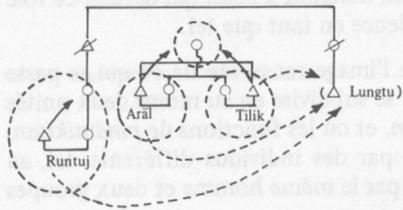
*Mangkupa 2*

Cf. p. 177.

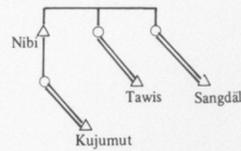
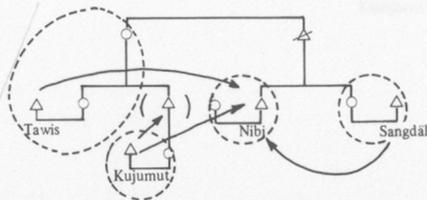
RĀPIT



KULBAN



MANGKUPA 2



*Kungun-Kugun et Käjasjan*

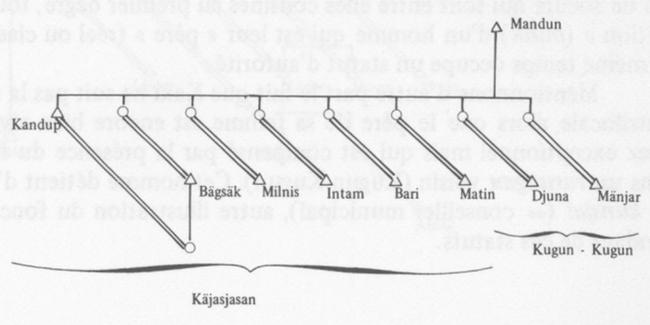
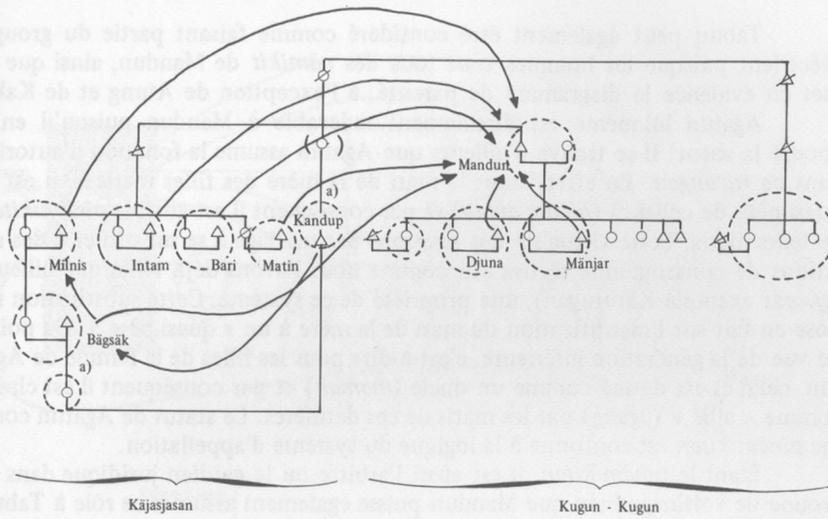
Ces deux *rurungan* proches l'un de l'autre peuvent être considérés comme formant un seul groupe. En effet Mandun est directement ou indirectement le *pinämikitan* de tous les hommes présents, sauf de Kandup, son fils (= son neveu).

En ce qui concerne Käjasjan, le statut de gardien juridique est assumé par Intam. Comme pour Kärurugan, c'est le mari d'une soeur aînée qui assume cette fonction *par interim* en quelque sorte. En fait, c'est Mandun qui assure l'unité du groupe et c'est son autorité en matière juridique qui prévaut (il est le *panglima*). Les statuts de *pinämikitan*, de *mägurang* et de *panglima* (ou *mämimi-sara*) sont cumulés par le même individu. Il est clair que dans un cas pareil le statut de *pinämikitan*, qui confère l'autorité sur le plan de la parenté, confère aussi l'autorité sur le plan social en général en donnant à celui qui détient ce rôle un pouvoir d'arbitrage sur le groupe de résidence en tant que tel.

La situation observée ici est comme l'image renversée de ce qui se passe à Tabingalan où un seul groupe de voisinage se subdivise en au moins deux unités sociales sur le plan de la règle de *pinämikitan*, et où les fonctions de *pinämikitan*, de *mägurang*, de *panglima* sont assumées par des individus différents. Ici, au contraire, les trois fonctions sont assumées par le même homme et deux groupes de voisinage forment une seule unité sociale.

La coupure existant entre les deux *rurungan* est fonction de la distance collatérale entre deux groupes de soeurs, mais comme cette distance est égale au premier degré, elle peut être parfaitement négligée et on peut considérer l'ensemble soit comme formé de deux groupes soit comme ne constituant qu'un seul groupe.

KUGUN-KUGUN  
KĀJASJASAN



*Tabuq*

Tabuq peut également être considéré comme faisant partie du groupe précédent puisque les hommes sont tous des *nämikit* de Mandun, ainsi que le met en évidence le diagramme de parenté, à l'exception de Atung et de Kaki.

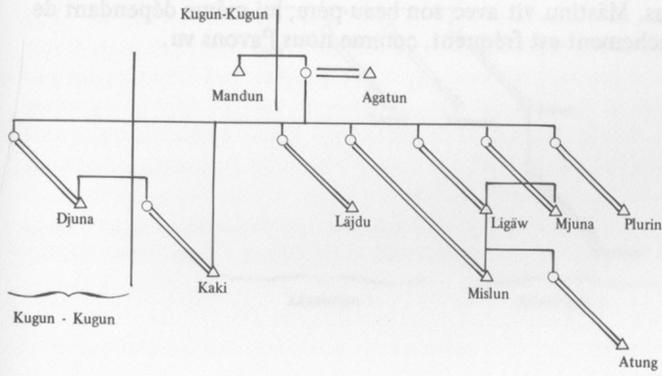
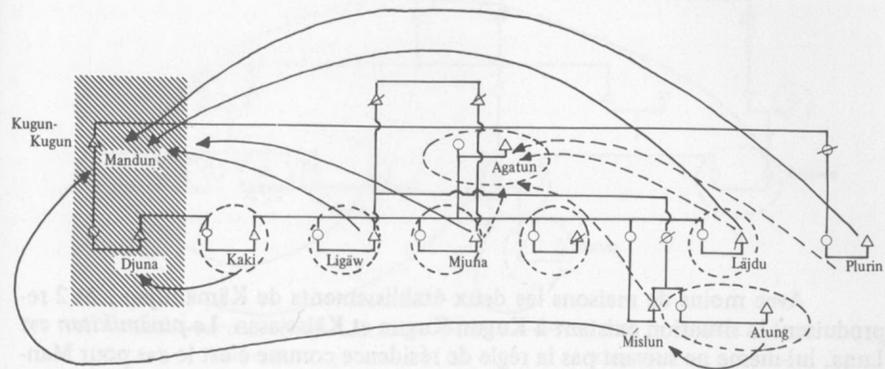
Agatun lui-même est directement redevable à Mandun puisqu'il en a épousé la soeur. Il se trouve d'ailleurs que Agatun assume la fonction d'autorité dans ce *rurungan*. En effet, étant le mari de la mère des filles mariées, il est le quasi-père de celles-ci (*bilang amaq*) et par conséquent il est aussi le *pinämikitan* de leurs maris. Cette virtualité des relations par mariage à se substituer à des relations de consanguinité réelles est, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs (cf. par exemple Kärurugan), une propriété de ce système. Cette substitution repose en fait sur l'identification du mari de la mère à un « quasi-père ». Du point de vue de la génération inférieure, c'est-à-dire pour les filles de la femme de Agatun, celui-ci est donné comme un oncle (*maman*) et par conséquent il est classé comme « allié » (*ugang*) par les maris de ces dernières. Le statut de Agatun comme *pinämikitan* est conforme à la logique du système d'appellation.

Étant le *pinämikitan*, il est aussi l'arbitre ou le gardien juridique dans ce groupe de voisinage bien que Mandun puisse également assumer ce rôle à Tabuq même.

En fait les trois *rurungan* de Kugun-Kugun, Käjasjasan et Tabuq sont fortement unis entre eux par la règle de *pinämikitan* : il s'agit en fait de trois groupes de soeurs qui sont entre elles cousines au premier degré, toutes sous la « protection » (*milik*) d'un homme qui est leur « père » (réel ou classificatoire) et qui en même temps occupe un statut d'autorité.

Mentionnons d'autre part le fait que Kaki ne suit pas la règle de résidence matrilocale alors que le père de sa femme est encore bien vivant. C'est un fait assez exceptionnel mais qui est compensé par la présence du frère de sa femme dans un *rurungan* voisin (Kugun-Kugun). Cet homme détient d'autre part le titre de *kunsjal* (= conseiller municipal), autre illustration du fonctionnement indépendant de ces statuts.

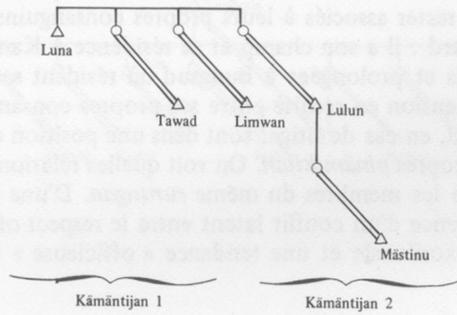
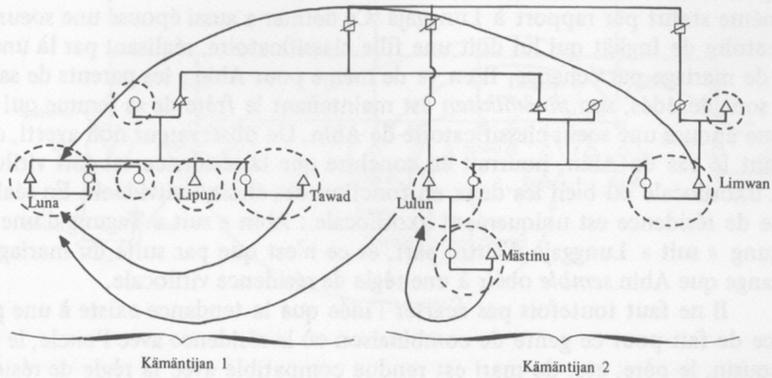
TABUQ



*Kämäntijan*

Avec moins de maisons les deux établissements de Kämäntijan 1 et 2 reproduisent la situation existant à Kugun-Kugun et Käjasjan. Le *pinämikitan* est Luna, lui-même ne suivant pas la règle de résidence comme c'est le cas pour Mandun à Kugun-Kugun. Chacun des deux groupes, formé autour d'un couple frère-soeur ou soeur-soeur, comporte une personne âgée veuve, la mère dans un cas, le père dans le second cas. Mästinu vit avec son beau-père, lui-même dépendant de Luna. Ce type de rattachement est fréquent, comme nous l'avons vu.

KĀMĀNTIJAN



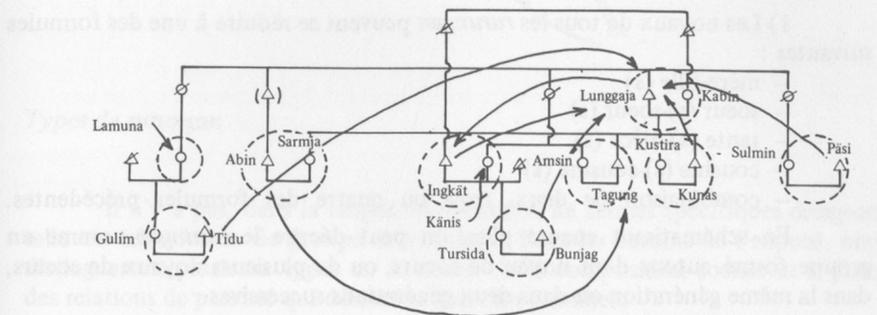
*Kangrijan*

Kangrijan illustre bien l'assimilation de la ligne collatérale à la ligne directe et l'équivalence des soeurs et des cousines, particulièrement des cousines au premier degré. Ici, en effet, le groupe est formé autour de six femmes : une est la fille « vraie » du *pinämikitan*, trois sont ses nièces (filles classificatoires) et deux ses petites-filles classificatoires (filles de nièces). Leurs maris respectifs ont tous le même statut par rapport à Lunggaja. Ce dernier a aussi épousé une soeur classificatoire de Ingkät qui lui doit une fille classificatoire, réalisant par là une forme de mariage par échange. Il en va de même pour Abin : les parents de sa femme sont décédés, son *pinämikitan* est maintenant le frère de sa femme qui a lui-même épousé une soeur classificatoire de Abin. Un observateur non averti, considérant le cas de Abin, pourrait en conclure que la résidence est soit virilocale, soit uxorilocale ou bien les deux en fonction des choix individuels. En réalité la règle de résidence est uniquement uxorilocale : Abin « suit » Tagung d'une part, Tagung « suit » Lunggaja d'autre part, et ce n'est que par suite du mariage par échange que Abin *semble* obéir à une règle de résidence virilocale.

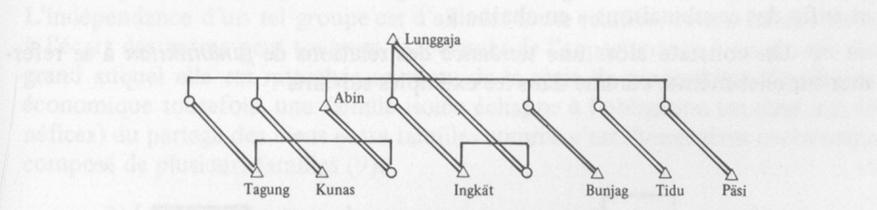
Il ne faut toutefois pas écarter l'idée que la tendance existe à une préférence de fait pour ce genre de combinaison où la résidence avec l'oncle, le frère, le cousin, le père, etc. du mari est rendue compatible avec la règle de résidence uxorilocale proprement dite. On a vu par ailleurs (cas de Mahajang à Mangkupa 1) l'existence d'une résidence virilocale provisoire et l'aspiration des jeunes mariés en particulier à rester associés à leurs propres consanguins. Le cas de Abin est typique à cet égard : il a son champ et sa résidence à Kangrijan mais il fait des visites fréquentes et prolongées à Bungsud où résident ses frères et ses parents. Une certaine tension en résulte entre ses propres consanguins et les frères de sa femme. Ceux-ci, en cas de litige, sont dans une position délicate puisqu'ils ont affaire à leurs propres *pinämikitan*. On voit quelles relations complexes existent de ce fait entre les membres du même *rurungan*. D'une façon générale, il faut admettre l'existence d'un conflit latent entre le respect officiel et réel de la règle de résidence uxorilocale et une tendance « officieuse » à préférer la résidence virilocale.

KANGRIJAN

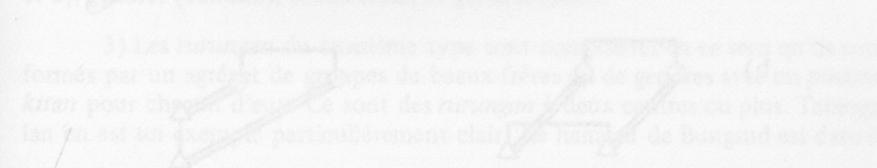
Le tableau des cas précédents se dégage certains éléments communs que les auteurs ont considérés comme éléments de base dans la formation du groupe de référence : ce sont d'abord les noyaux formés par les zones, les filles, les courants et les rivières sur une même plantation ; secondement, ce sont les configurations particulières qui résultent des réseaux de consanguinité dans les réseaux d'origine.



Les liens de consanguinité sont eux-mêmes compliqués par plus de relations de mariage. Les liens de mariage sont eux-mêmes compliqués par plus de relations de consanguinité. L'indépendance du groupe est donc compromise par les liens de mariage et de consanguinité.



Les mariages sont eux-mêmes compliqués par plus de relations de consanguinité. Les liens de mariage sont eux-mêmes compliqués par plus de relations de consanguinité. L'indépendance du groupe est donc compromise par les liens de mariage et de consanguinité.



Les mariages sont eux-mêmes compliqués par plus de relations de consanguinité. Les liens de mariage sont eux-mêmes compliqués par plus de relations de consanguinité. L'indépendance du groupe est donc compromise par les liens de mariage et de consanguinité.

### Éléments constitutifs du *rurungan*

De l'examen des cas précédents se dégagent certains éléments communs que leur récurrence permet de considérer comme éléments de base dans la formation du groupe de résidence : ce sont d'abord les noyaux formés par les soeurs, les filles, les cousines et les nièces sur une ou deux générations ; secondairement, ce sont les combinaisons particulières qui résultent des réseaux de consanguinité doublant les réseaux d'alliance.

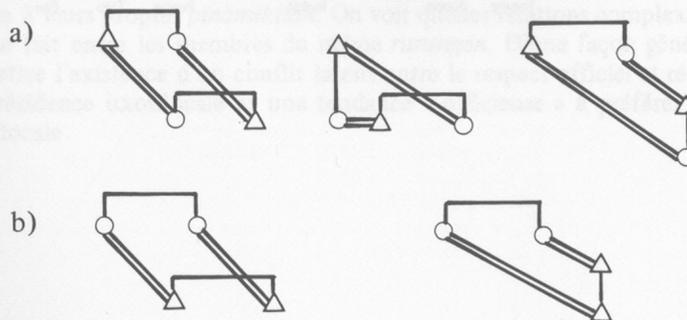
1) Les noyaux de tous les *rurungan* peuvent se réduire à une des formules suivantes :

- mère-fille (s)
- soeur (s)-soeur (s)
- tante (s)-nièce (s)
- cousine (s)-cousine (s)
- combinaison de deux, trois ou quatre des formules précédentes.

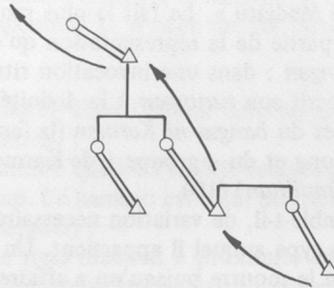
En schématisant encore plus, on peut décrire le *rurungan* comme un groupe formé autour d'un noyau de soeurs, ou de plusieurs noyaux de soeurs, dans la même génération ou dans deux générations successives.

2) Les liens de consanguinité existant entre deux couples ou plus résultent des mariages par « échange » (un frère et une soeur épousent un frère et une soeur), des mariages de frères avec des soeurs (deux frères épousent deux soeurs), et enfin des combinaisons « en chaîne ».

On constate alors une tendance des relations de *pinämikitan* à se refermer sur elles-mêmes comme dans les exemples suivants :



Dans les mariages « en chaîne » la relation de *pinämikitan* entraîne la formation d'une succession de couples rattachés les uns aux autres :



### Types de rurungan

Il n'y a pas, dans la langue vernaculaire, de termes spécifiques désignant telle ou telle forme de groupe de voisinage. Pour les besoins de l'exposé, nous distinguerons plusieurs types en fonction de la composition sociale et à partir des relations de parenté qui dominent entre les hommes.

1) Le *rurungan* minimum est évidemment le type de la famille élémentaire ou bien le type d'une variante de la famille élémentaire (ex. : Ulangu-Ulangu). Il existe plusieurs exemples de ce genre dans la région de la Mäkagwaq-Tamlang. L'indépendance d'un tel groupe est d'ailleurs toute relative, et une famille vivant à l'écart des autres peut toujours se réclamer de l'appartenance à un groupe plus grand auquel elle est rattachée en vertu de la règle de *pinämikitan*. Sur le plan économique toutefois, une famille isolée échappe à l'obligation (et aussi aux bénéfices) du partage des biens entre familles comme c'est l'usage dans un *rurungan* composé de plusieurs familles (9).

2) Le deuxième type de *rurungan* se caractérise par la présence d'un centre unique qui est le *pinämikitan* de tous les autres hommes du *rurungan* ou du moins de la majorité d'entre eux. Ces hommes peuvent être les beaux-frères ou les gendres ou les deux du *pinämikitan*. Exemples : beaux-frères (Kämäntijan 1 et 2), gendres (Tanduk), beaux-frères et gendres (Dau).

3) Les *rurungan* du troisième type sont composites en ce sens qu'ils sont formés par un agrégat de groupes de beaux-frères ou de gendres avec un *pinämikitan* pour chacun d'eux. Ce sont des *rurungan* à deux centres ou plus. Tabingalan en est un exemple particulièrement clair. Le hameau de Bungsud est dans le

(9) Sauf quand un accord sur le partage du produit de la chasse unit, comme c'est le cas le plus souvent, cette famille isolée à un groupe voisin.

même cas : il est formé de trois sous-ensembles : « ceux de Lambung », « ceux de Pilnu » et « ceux de Mädjatu ». Le fait le plus remarquable à ce propos est que cette partition fait partie de la représentation qu'ont les habitants de Bung-sud de leur propre *rurungan* : dans une invocation rituelle au « Maître du riz » Lambung présente et décrit son *rurungan* à la divinité en disant qu'il est formé du *bangsa ni Lambung* et du *bangsa ni Karmen* (la femme de Pilnu), c'est-à-dire du « groupe » de Lambung et du « groupe » de Karmen. (N. B. : c'est la femme qui ici a le statut de *pinämikitan*) (10).

Il n'y a pas, semble-t-il, de variation nécessairement simultanée entre la taille du *rurungan* et le type auquel il appartient. Un exemple comme celui de Kugun-Kugun-Käjasjan le montre puisqu'on a affaire à un groupe relativement important par la taille mais d'une composition simple (un seul *pinämikitan*) ; Kärurugan, en comparaison, est plus complexe socialement tout en étant de taille plus restreinte. Mais il va de soi que plus le *rurungan* est vaste, plus il tend à être complexe (exemple de Tabingalan). De grands *rurungan* (plus de 8 maisons) peuvent être du type 2 ou 3, des *rurungan* petits (moins de 8 maisons) tendent au contraire à n'avoir qu'un seul *pinämikitan*.

#### *Transformation du rurungan dans le temps.*

Avant d'envisager les relations entre groupes de voisinage, il nous reste à voir les transformations qui affectent les *rurungan* à court et à long terme. Ces groupes en effet ne sont nullement figés, leur contenu et leur effectif varient considérablement soit d'un cycle agricole à l'autre, soit d'une génération à l'autre.

#### *Transformations à court terme.*

Indépendamment des causes naturelles (naissances, décès) ou accidentelles (conflits, divorces, etc.), ce qui rend possible la modification des *rurungan* à court terme est la pluralité d'affiliation résultant de la règle de *pinämikitan* : une femme, quand ses parents (père et/ou mère) sont morts, a plusieurs frères, plusieurs oncles, plusieurs consanguins sous la « protection » de qui se mettre. Ces hommes habitent différents *rurungan* et par conséquent la femme et son mari sont virtuellement affiliés à tous ces *rurungan*, où habitent les oncles, les frères, les cousins, etc. de la femme.

(10) Lambung considère en l'occurrence que Mädjatu et ses gendres se rattachent directement à lui ce qui d'ailleurs se justifie puisque Mädjatu est le beau-frère de Lambung.

Nous prendrons comme exemple le hameau de Bungsud. Si l'on compare sa composition au 1er décembre 71 à celle du 1er octobre 72, les changements suivants sont intervenus :

- départ d'une famille allée s'établir dans un site voisin, seule (départ de deux adultes et quatre enfants) ;
- départ d'une famille qui s'est établie temporairement dans un hameau voisin pour faire son champ. Ce hameau est celui du frère de la femme (départ de deux adultes et de deux enfants) ;
- construction de trois maisons à proximité de Bungsud même. Sur ces trois familles, deux sont des nouvelles venues en raison d'un décès intervenu en novembre 71. Ces trois familles formaient deux *bänwa* en décembre 71, une s'est scindée en deux ;
- arrivée d'une famille venant du hameau de Kangrijan. Le père de la femme habite Bungsud (arrivée de deux adultes et trois enfants) ;
- naissance d'un enfant ;
- mort d'un enfant (épidémie de rougeole en février 72) ;
- départ d'un garçon de 12 ans, allé en plaine pour suivre les cours de l'école primaire ;
- départ temporaire d'un célibataire pour faire un champ dans un hameau voisin, et sans doute pour trouver femme ;
- mariage d'une fille (arrivée d'un homme) ;
- départ d'une jeune fille à la suite de relations sexuelles incestueuses entre elle et le mari de sa mère ;
- départ d'une petite fille, orpheline de père et de mère, allée rejoindre son oncle ;

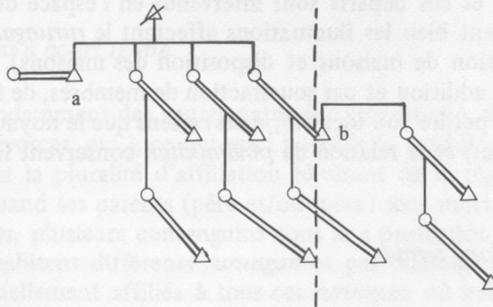
Ces arrivées et ces départs sont intervenus en l'espace de dix mois. Ces mouvements illustrent bien les fluctuations affectant le *rurungan* et son aspect physique (construction de maisons et disposition des maisons). On voit que le hameau change par addition et par soustraction de membres, de façon continue, mais toutefois sans perdre son identité, dans ce sens que le noyau de base (groupe (s) de soeurs, etc.) et la relation de *pinämikitan* conservent le même aspect.

#### *Transformations à long terme.*

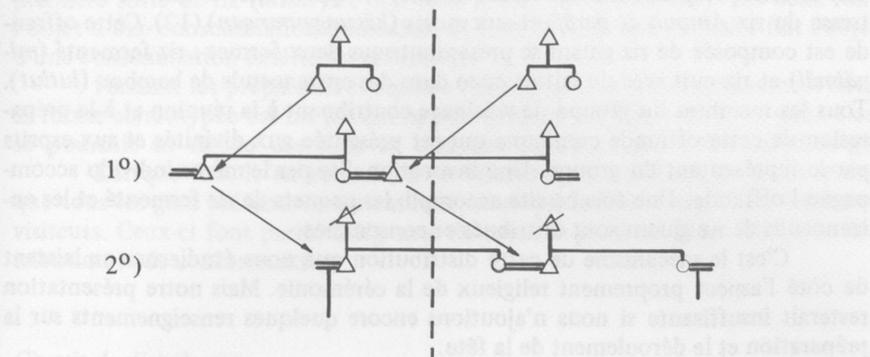
Les transformations à long terme concernent la re-formation des groupes de voisinage autour d'un ou plusieurs *pinämikitan* et l'occupation successive des sites d'habitation. La remarque faite pour l'établissement de Dau est aussi valable pour d'autres établissements : un homme, qui est le foyer potentiel d'un groupe de résidence, se sépare de son *pinämikitan* et fonde son propre groupe de résidence dans le site dont il est le plus souvent originaire lui-même. La continuité d'occupation des sites est ainsi assurée par des lignées d'hommes. La scission d'un groupe de résidence suppose d'autre part que les parents de la femme soient

décédés ou du moins suffisamment avancés en âge pour n'être plus capables d'assumer des responsabilités importantes. La taille du groupe qui se scinde ne semble pas déterminante dans le processus puisque les *rurungan* peuvent croître jusqu'à 80 personnes ou plus et présenter de nombreuses lignes de clivage sans éprouver le besoin de se scinder, alors que des *rurungan* de taille modeste peuvent passer par le processus de fission.

La constitution d'un groupe sous l'autorité d'un homme qui quitte le *rurungan* de sa femme s'accompagne d'un accord verbal (*isun, mawpakat*) qui est discuté par les parties en cause. En fin de compte ce sont les affinités individuelles qui agissent dans ce processus et elles sont elles-mêmes conditionnées par l'organisation de parenté. Les lignes de partage déterminées par les relations de consanguinité et d'alliance sont toujours des indications mais jamais des obligations. A la question de savoir pourquoi untel a formé son propre *rurungan* et pourquoi il a quitté son *pinämikitan*, la réponse est toujours : *gaqaj djä lang* = « ils ont seulement voulu ». On précise ensuite qu'il est le *pinämikitan* de plusieurs autres hommes et que le groupe dont il se sépare est formé de beaucoup de personnes. La dernière raison mentionnée, et sans doute la plus déterminante de toutes, est l'espace cultivable. Il faut qu'il y ait assez de place pour que tout le monde puisse faire un *uma*. Il y a donc bien une limite supérieure d'occupation au-delà de laquelle il existe une pénurie de terres pour la région dépendant du *rurungan*. En-deçà de cette limite, ce sont les affinités individuelles qui précipitent la formation des *rurungan* en actualisant des configurations de parenté préexistantes. Dans le schéma suivant, b se sépare de a pour des raisons indiquées plus haut et le *rurungan* dont a était le *pinämikitan* se scinde ; a reste sur place et b retourne avec ses alliés à l'endroit où ses parents ont vécu avant lui.



Les résidences successives d'un homme peuvent donc se résumer en deux étapes : 1<sup>o</sup>) résidence uxorilocale après le mariage, 2<sup>o</sup>) retour au site d'origine et re-formation d'un *rurungan*. Les sites d'habitation sont donc anciennement occupés en ligne patrilatérale. L'ancienneté d'occupation des sites est attestée pour trois générations au moins, et toujours pour des lignes masculines.



#### IV – UNITÉ DU GROUPE DE RÉSIDENCE

Les relations de parenté et les règles de résidence sur quoi se constitue le groupe de voisinage rendent ses membres virtuellement solidaires et déterminent un ou plusieurs centres d'autorité potentiels. Formellement donc le *rurungan* apparaît comme une unité douée d'une organisation au moins embryonnaire. Il faut montrer maintenant comment cette unité fonctionne et d'abord si elle fonctionne bien comme une unité sur le plan économique et social.

Ici encore nous examinerons un cas concret précis qui illustre partiellement les points évoqués. Ce cas nous est fourni par la cérémonie agraire *tambiläw* dont l'aspect profane est constitué par la circulation de nourriture rituelle dans et hors du groupe de voisinage. L'examen de ce processus, au cours duquel un bien matériel change plusieurs fois de mains selon une procédure fixe, nous introduit directement au domaine de la sociologie des échanges.

Comme les échanges *sont* des rapports sociaux, dans le jeu de prestations se laissent discerner certaines des règles constitutives des relations dans et hors du groupe. Et puisque d'autre part il s'agit d'une cérémonie, ces prestations relèvent de l'approche définie plus haut (*cf.* p. 101) pour le mariage en tant que rite. Les relations mises en place au cours de l'acte cérémoniel sont des relations réelles plus volontiers dissimulées dans et par leur expression empirique quotidienne.

Le *tambiläw* est un rite agraire qui a lieu après les moissons de riz (11). C'est une cérémonie collective qui a pour cadre le groupe local (*rurungan*). L'aspect religieux de la cérémonie consiste en une offrande faite à Ampuq (Dieu),

(11) Entre fin septembre et début décembre. Cette cérémonie a lieu une fois l'an mais pas chaque année de suite pour chaque *rurungan*. Seules d'abondantes récoltes des variétés gluantes permettent de réunir la quantité nécessaire de riz.

aux divinités responsables de l'ordre naturel (en particulier le Maître ou la Maîtresse du riz *Ampuq ät paräj*) et aux morts (*kägungurangan*) (12). Cette offrande est composée de riz gluant se présentant sous deux formes : riz fermenté (*minälmäl*) et riz cuit avec du lait de coco dans des entrenoeuds de bambou (*lutlut*). Tous les membres du groupe de voisinage contribuent à la réunion et à la préparation de cette offrande commune qui est présentée aux divinités et aux esprits par le représentant du groupe. Une invocation dite par le même individu accompagne l'offrande. Une fois ce rite accompli, les paquets de riz fermenté et les entrenoeuds de riz gluant sont distribués et consommés.

C'est le mécanisme de cette distribution que nous étudierons en laissant de côté l'aspect proprement religieux de la cérémonie. Mais notre présentation resterait insuffisante si nous n'ajoutions encore quelques renseignements sur la préparation et le déroulement de la fête.

Car le *tambiläw* représente aussi et peut-être surtout un jour de fête au cours duquel on se gave de nourriture délicieuse et on se réjouit. Les Palawan comparent invariablement cette fête au Noël chrétien. *Pasko kaj*, disent-ils (= « C'est notre Noël »).

Tout d'abord la quantité de nourriture produite ce jour-là est particulièrement considérable. Dans le cas présenté plus bas 9 maisonnées produisent 259 entrenoeuds de bambou pleins de riz gluant. Cela, si l'on ne compte pas le riz fermenté, fait un repas pour au moins 259 personnes, chaque entrenoeud étant divisé entre 3 et 5 parts plus petites et 3 parts constituant l'équivalent d'un repas individuel. Dans le cadre de la frugale économie montagnarde une telle dépense de nourriture est exceptionnelle. Il faut dire aussi que c'est une nourriture particulièrement riche et appétissante (13) ; on ne mange qu'elle ce jour-là. Sa préparation est collective et débute la veille. Il faut en effet piler le riz et le mettre à tremper une nuit avant de le cuire dans les entrenoeuds de bambou. Pour le riz fermenté il faut le mélanger à la levure, l'emballer et le laisser fermenter une nuit également. Enfin il faut réunir le bois à feu, chercher les entrenoeuds qui serviront à la cuisson, chercher et gratter les noix de coco dont la pulpe sera ensuite trempée et pressée, remplir les entrenoeuds, alimenter le feu et surveiller la cuisson. La plupart de ces opérations ont lieu le jour même du *tambiläw* et tout le monde y participe, y compris les visiteurs venus de groupes voisins. Ceux-ci participent donc par des services ou même en nature (14) à la préparation du repas, mais non en riz.

Notons ici que le riz cuit dans le bambou se conserve plusieurs jours, au contraire du riz fermenté qui s'aigrit tout de suite et doit être consommé le jour même. C'est la raison pour laquelle les prestations de nourriture faites aux visiteurs et rapportées aux groupes d'où ils viennent se font uniquement dans la

(12) Le *tambiläw* s'adresse plus particulièrement aux esprits de la forêt quand un ou plusieurs champs ont été, ou vont être, défrichés en forêt primaire (*gäbaq*).

(13) Nous reproduisons bien entendu le point de vue de la gastronomie locale.

(14) Par exemple, dons de noix de coco.

première sorte de riz (*lutlut*) et non dans la seconde (*minälmäl*). Les deux font l'objet d'une consommation immédiate et interne mais seul le *lutlut* fait l'objet d'une consommation extérieure et différée.

Pendant les préparatifs évoqués à l'instant ont lieu des réjouissances dont la forme stéréotypée est un jeu qui oppose garçons et filles, jeunes ou vieux : on se poursuit au milieu des rires en essayant de s'asperger d'eau (*mägturing*).

Lorsque tout le riz est cuit, il est offert rituellement et c'est après ce rite que tous les gens présents entament le repas et que les parts sont distribuées aux visiteurs. Ceux-ci font partie intégrante de toute la phase de préparation, de distribution et de consommation.

### *Circuit de distribution*

#### *a - Circuit interne*

Nous analysons ici un exemple observé en Novembre 71 au hameau de Bungsud. Nous renvoyons le lecteur au diagramme de parenté p. 214 qui donne la composition de ce *rurungan* (15). Toutes les données que nous présentons plus bas ont été relevées le même jour au même endroit.

Par souci de clarté nous distinguerons un « circuit interne » qui inclut les membres du groupe local seulement et un « circuit externe » qui comprend les visiteurs. Il s'agit en fait de deux phases successives nettement repérables.

Chaque maisonnée (16) contribue en riz. La veille de la cérémonie on commence à réunir ces contributions quand on met le riz à tremper. Chaque contribution se calcule en « marmites » pour le riz fermenté et en « paniers » pour le riz cuit dans les entre-noeuds. Comme ces unités sont de contenances très variées il est difficile de faire un calcul exact des contributions respectives en se basant uniquement sur elles mais c'est un moyen pour chacun de se rappeler le montant de sa propre contribution (17).

Le processus de concentration se poursuit au cours de la cuisson qui mélange indistinctement les quantités venues de chacun et s'achève dans l'offrande rituelle. Les entre-noeuds de bambou et les paquets contenant le riz sont entassés sur une estrade provisoire ou sur le plancher de la grande maison et celui qui est

(15) Le schéma de parenté p. 191 représente l'ensemble des participants à la cérémonie sauf Sarbanu (célibataire, fils de Mädjatu), non indiqué sur le schéma et Mugi qui, à cette date ne faisait pas encore partie du *rurungan*.

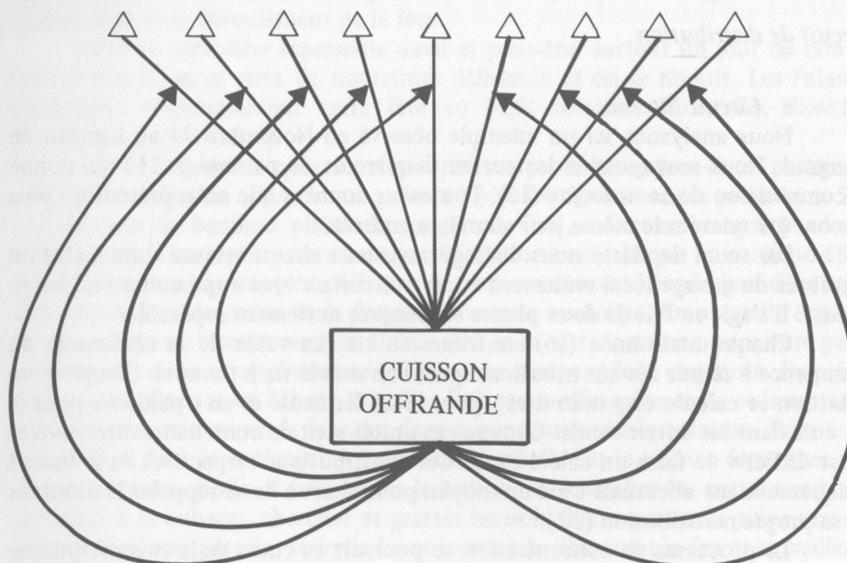
(16) Il s'agit de familles conjugales excepté Sarbanu (adulte célibataire) et Mädjatu (vieillard, veuf).

(17) Il y a une contribution par maisonnée, la contribution valant pour tous les membres de cette maisonnée.

chargé de les offrir, en l'occurrence Lambung, le *panglima* (18) et le représentant légal de son groupe, fait une invocation au nom de toutes les maisonnées du *ru-rungan*.

Quand ce rite est achevé le riz est réparti entre les maisonnées en fonction de la contribution fournie : chacun récupère le montant de sa contribution (19).

Ainsi ce termine ce « circuit interne » qui passe par une phase de concentration (cuisson et offrande) sous l'égide du *panglima* puis de division, chacun retrouvant la part mise au départ :



*Circuit interne*

(18) Il est très significatif de constater que Lambung n'est pas un spécialiste rituel (chaman). Si on avait voulu faire appel à un tel spécialiste on aurait mandé Usuj, chaman d'un groupe voisin, comme d'ailleurs ce fut le cas un mois plus tard à l'occasion de la boisson de bière-de-riz. Lambung est donc bien qualifié comme représentant de son groupe et non comme spécialiste rituel.

(19) Ce qui implique une conversion des unités « marmites » en unités « paquets » et des unités « paniers » en unités « entre-noeuds ».

*b - Circuit externe*

Une fois leurs parts récupérées les maisonnées opèrent un prélèvement en mettant de côté un certain nombre d'entre-nœuds et de paquets de riz. C'est la portion qui ira aux visiteurs et aux membres non contributeurs du *rurungan*. Les proportions prélevées sont indiquées dans le tableau suivant :

	Nombre d'entre-nœuds reçus (1)	Nombre d'entre-nœuds prélevés	Nbre de paquets reçus (2)	Nombre de paquets prélevés
Dangkäg	61	60	40	20
Lambung	40	20	40	20
Masinu	41	30	40	20
Sarbanu	36	21	40	20
Kalulut	20	10	40	20
Pilnuq	61	40	80	40
Lansinu	0	0	40	20
Mangkinas	0	0	40	20
Mädjatu	0	0		
TOTAL	259	181	360	180

1) riz cuit

2) riz fermenté

La colonne 1 et la colonne 3 indiquent les quantités qui reviennent à chaque maisonnée en fonction des quantités fournies au départ. Les colonnes 2 et 4 indiquent les parts prélevées sur chaque sorte de riz.

Deux choses varient : les quantités fournies par chaque maisonnée et la proportion entre les parts prélevées et les quantités fournies. Quantités et proportions varient également en fonction de la qualité de riz (cuit ou fermenté). Dans le cas du riz fermenté les parts tendent à être uniformes et le principe de prélèvement est la division par 2.

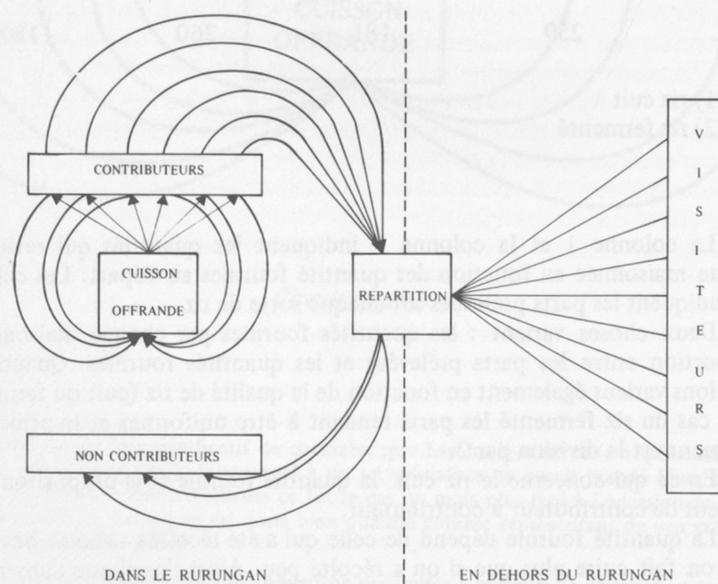
En ce qui concerne le riz cuit, la quantité fournie et la proportion prélevée varient de contributeur à contributeur.

La quantité fournie dépend de celle qui a été récoltée : si on a beaucoup récolté on fait cuire plus que si on a récolté peu. Ainsi s'explique l'absence de contribution de Lansinu, Mangkinas et Mädjatu qui ne disposent pas d'une quantité suffisante de riz gluant.

Le rapport entre la part prélevée et la part reçue dépend en grande partie de la taille de la maisonnée, c'est-à-dire du nombre de gens entre qui le nombre d'entrenoeds restant sera partagé. Ainsi s'explique le fait que Masinu ne garde pour sa famille que 11 tandis que Lambung qui a une famille plus nombreuse en garde 20. En dehors de ce principe il n'y a pas de limites strictes à l'intérieur desquelles varie la générosité de chacun et il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer pourquoi Dangkäg par exemple donne autant.

Les sommes totales indiquent que, proportionnellement, on prélève plus de riz cuit que de riz fermenté. Cela doit être mis sur le compte de leur inégale aptitude à se conserver (*cf.* p. 212-3) et sur le fait que c'est le riz cuit qui parvient aux autres *rurungan*. D'autre part, dans le cas du riz cuit la quantité gardée (78) est plus de deux fois moindre que la quantité donnée (181) et c'est peut-être ce qu'indique de plus important le tableau ci-dessus : on produit pour donner plus que pour garder. Cette remarque est vraie pour le riz cuit *lutlut* qui est le seul à faire l'objet d'une distribution aux autres groupes locaux en tant que tels, le riz fermenté étant partagé par les visiteurs qui le consomment individuellement.

Les parts prélevées par chaque famille sont ensuite réunies, mises en tas et le *panglima* procède au partage des entrenoeds. C'est lui qui décide combien chacun recevra. Les bénéficiaires de cette distribution sont les visiteurs et les membres non contributeurs du *rurungan*. Pour les raisons indiquées, c'est le riz cuit qui fait l'objet de ce partage. Le circuit de distribution s'achève complètement lorsque les visiteurs, revenus chez eux, partageront à leur tour la part reçue entre leurs parents et voisins. Au schéma du circuit interne, nous pouvons maintenant ajouter celui du circuit externe :



15. Circuits interne et externe de distribution de la nourriture rituelle

Le produit passe donc par deux phases successives de concentration et de distribution. A chaque moment de concentration, c'est le *panglima* qui réunit dans ses mains et qui prend en charge la nourriture rituelle pour l'offrir aux esprits d'abord (circuit interne), aux visiteurs ensuite (circuit externe).

Avant de nous interroger plus avant sur la signification sociologique de ce circuit de distribution, nous devons voir ce qu'il en est des parts reçues par les visiteurs.

La règle de base est que *chaque* visiteur reçoit une part et que les visiteurs *seulement* reçoivent une part. Ainsi deux visiteurs venant du même hameau reçoivent tous les deux une part et les hameaux non représentés ne reçoivent rien.

La variation de chaque part individuelle dépend là encore d'une série de critères :

- contribution en nature ou en service à la préparation de la nourriture (20) ;
- famille réduite ou nombreuse avec qui partager (21) ;
- appartenance à un *rurungan* avec qui les contacts sont étroits ou lâches (22) ;
- combinaison de ces critères (23).

La règle qui veut que l'on gratifie la présence de chaque visiteur s'appelle *adat at tipusad* = « règle de fraternité ». Le nom de cet usage ne doit pas nous tromper : les relations de parenté ne sont *pas* pertinentes. Un exemple particulièrement frappant nous en a été donné à Bungsud le jour de la cérémonie : la mère de Dangkäg, le plus généreux des contributeurs, était présente ce jour-là. Elle reçut une part relativement importante (15 entrenoeuds). A la question de savoir si c'était son fils qui les lui avait donnés, celui-ci répondit : « c'est notre contribution à tous » (*ginsan kaj nägahup*).

Ainsi la relation de parenté la plus étroite et la plus contraignante ne parvient pas à court-circuiter la relation qui passe par la collectivité locale. Le *rurungan* agit comme un tout à l'égard de chacun de ses hôtes, c'est le groupe qui invite et pas les individus. Le fait est que la mère de Dangkäg reçut sa part des mains de Lambung et non de Dangkäg.

(20) Comme avoir participé à la moisson, au décorticage, etc. ou avoir donné des noix de coco, avoir prêté un gong, etc.

(21) S'applique surtout aux membres non contributeurs du *rurungan* : Mädjatu reçoit 3 (il est seul) Mangkinas et Lansinu 11 et 10 (ils ont une famille).

(22) C'est le cas des représentants de Banglas que nous discutons plus bas.

(23) Mälanaj, de Banglas, reçut 21 entrenoeuds à la fois pour sa contribution matérielle (a fourni les bambous) et pour son appartenance au hameau le plus proche géographiquement et socialement (Banglas).

Le tableau suivant indique le nombre des visiteurs, les hameaux représentés, la taille des parts reçues et, schématiquement, si le bénéficiaire a contribué ou non à la production. S'il n'a contribué en rien, sa seule présence et le nombre de ceux avec qui il a à partager dans son groupe justifient la quantité reçue (ce que nous relevons par AT = « règle de fraternité »).

Nom du visiteur Hameau (*rurungan*) (a) Nombre d'entrenoeds reçus C/AT (b)

Täkbäk	Banglas	15	AT
Mälanaĵ	Banglas	21	C
Jose	Tabud	15	C
Lamsaja	Tabud	15	C
Kunas	Kangrijan	15	C
Päsi	Kangrijan	9	AT
Limbäj	Balukanad	15	AT
Taguliq	Mangkupaq	15	C
Läpja	Nältikan	13	C
Pula	Tabingalan	11	AT
Pwak	Mandalawan	5	C
Pingät	Mäkagwaq	3	AT

(a) Tous les groupes mentionnés font partie de la région étudiée. Plusieurs d'entre eux sont portés sur la carte.

(b) C = contributeur, AT = « règle de fraternité » (*adat ät tipusäd*).

Ce que montre ce tableau, du point de vue des individus bénéficiaires, c'est que finalement les parts tendent à être égales et que les facteurs de variation agissent dans des limites étroites (24).

Du point de vue des groupes locaux représentés, la quantité reçue dépend principalement du nombre de fois qu'ils sont représentés. Banglas, Tabud et Kangrijan reçoivent plus que les autres parce qu'ils sont les seuls à être représentés deux fois.

(24) Le cas de Pingät qui ne reçoit que 3 et celui de Pwak que 5 sont trompeurs. La part de Pingät est en fait de 15 mais elle ne peut en emporter que 3, étant chargée par ailleurs d'un enfant. Quant à Pwak, absent, on lui met 5 entrenoeds de côté parce qu'il a prêté son gong mais c'est le seul absent de toute la série.

Le nombre élevé d'entrenoeds reçus par Banglas traduit une relation privilégiée entre ce groupe et Bungsud. Banglas et Bungsud fonctionnaient encore récemment comme un seul *rurungan*. Ils s'étaient scindés physiquement à la fin du cycle agraire précédent.

Tous les informateurs insistent sur cette priorité de distribution et sur la relation plus étroite avec Banglas qu'avec tout autre groupe pour rendre compte des parts qui lui avaient été attribuées.

Par opposition, Tabud et Kangrijan sont des groupes plus éloignés géographiquement et socialement. En cas de *tambilaw* à Banglas, nous disait-on, chaque famille de Bungsud devait recevoir une part ; en cas de *tambilaw* à Kangrijan Bungsud ne devait recevoir qu'une seule part globale valant pour tout le *rurungan* (et donc devait recevoir moins à Kangrijan qu'à Banglas). Même si la réalité devait s'écarter de ce schéma cette information donne une bonne représentation de ce que peut être la « distance sociale » entre deux groupes locaux.

Il semble donc bien que les prestations fournissent une reconnaissance au moins implicite des collectivités qui sont derrière les individus. Il est certain que ce sont des prestations de groupe à individu, mais il n'est pas exclu qu'il s'agisse aussi de prestations de groupe à groupe par le truchement des individus.

#### *Ce que montre l'analyse duambilaw*

Le *tambilaw* manifeste un certain modèle de fonctionnement interne du *rurungan*, et aussi une certaine conception du *rurungan* dans ses rapports avec l'extérieur.

Le double mouvement de concentration de la nourriture collectivement produite par tous les membres du groupe local indique sans conteste l'unité concertée de ce groupe.

La mise en commun et l'aliénation d'une partie du produit global a pour finalité non pas un profit individuel mais un profit social - dans la mesure où on peut appeler « profit » la mise en oeuvre et la manifestation d'une identité collective -. Le sujet de la prestation est le groupe dans son ensemble et non pas les individus séparément.

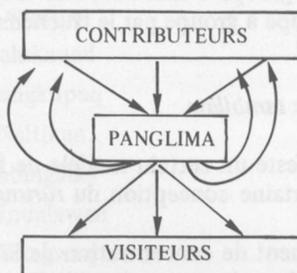
D'autre part l'unité du *rurungan* se réalise à travers la personne du *panglima* qui représente deux fois le groupe, en face des êtres invisibles et des instances surnaturelles d'abord, des étrangers et des groupes voisins ensuite. Intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur, le *panglima* est le porte-parole de son groupe dans la mesure où celui-ci se manifeste *vis-à-vis et par opposition à un extérieur* qui va de l'individu jusqu'à la collectivité des esprits et des ancêtres, en passant par la communauté locale et la région. Ainsi le *rurungan* s'oppose dans l'unité à tout ce qui n'est pas lui (25).

(25) On pourrait penser, bien sûr, à l'opposition structurale qui a lieu dans un système segmentaire, mais le cas qui nous occupe présente une différence fondamentale : il ne s'oppose pas à une unité de même niveau, mais, à la limite, à toutes les unités de tous les niveaux.

Toutefois le *panglima* use, dans le partage, des pouvoirs que lui délègue la communauté même s'il n'en use pas pour partager *dans* la communauté. Mais sans doute dans le *tambilaw* ce n'est pas cet aspect de sa fonction qui est mis en avant : plus qu'un arbitre dans son groupe il apparaît comme un représentant du groupe devant les autres.

Dans le double circuit de distribution se manifeste aussi tout autre chose : l'indépendance de chaque maisonnée au sein du groupe de voisinage, indépendance qui se marque par le contrôle que garde chaque maisonnée, au cours même du procès de distribution, sur son propre produit. Chacune est responsable du montant de sa contribution, chacune décide combien elle garde et combien elle donne.

On pourrait s'attendre en effet à un schéma de distribution plus simple, au cours duquel le produit de toutes les familles irait dans un premier temps au *panglima* qui, dans un second temps, le répartirait entre tous, habitants du *rurungan* comme étrangers :



La société, on le voit, ne permet pas cela et n'autorise pas le *panglima*, en cette occurrence du moins, à décider ce qui va aux étrangers et ce qui revient aux membres du groupe ; elle maintient le privilège des producteurs à déterminer eux-mêmes le montant de leur prestation et le *panglima* n'intervient que dans le partage entre les étrangers et les groupes représentés.

Le *panglima* a la charge de répartir un surplus constitué par la somme des prélèvements individuels. C'est en transférant ce surplus au *panglima* que les producteurs individuels s'effacent et réalisent pratiquement, au cours du circuit externe, ce qu'ils avaient réalisé symboliquement au niveau du circuit interne.

Deux principes donc, en apparence contradictoires, se trouvent manifestés et conciliés : l'indépendance économique de chaque maisonnée d'un côté, la mise en commun et la centralisation de la production villageoise de l'autre côté.

Nous avons essayé de montrer au cours de cet exposé que le *rurungan* agissait, dans ce contexte cérémoniel, comme une « personne morale » à l'égard des étrangers et, à travers eux, à l'égard des autres groupes de la région, qu'il était muni d'un foyer d'autorité le représentant à l'extérieur et qu'il manifestait ainsi

une solidarité interne allant de pair avec une pluralité économique basée sur l'indépendance des familles au sein du groupe.

Il est certain que la cérémonie du *tambilaw* manifeste des tendances réelles dans le groupe et entre groupes de voisinage, tendances qui viennent confirmer l'analyse formelle que nous en faisons. Ainsi Lambung, dans son statut de *panglima* réalise une virtualité contenue dans celui de *pinämikitan* et le *rurungan* agit bien comme un tout pourvu d'un centre et d'une organisation, comme une unité indépendante enfin.

Il reste à voir ce qu'il en est dans un contexte non plus rituel mais normal et quotidien, au niveau intra-*rurungan* et au niveau inter-*rurungan*.

## V — ASPECTS JURIDIQUES ET ÉCONOMIQUES DES RELATIONS INTERNES AU GROUPE DE RÉSIDENCE

Pour comprendre comment fonctionnent les relations de droit et les relations économiques au sein du *rurungan* il faut distinguer deux niveaux d'organisation. Ces deux niveaux sont parfois confondus, parfois emboîtés l'un dans l'autre.

Le premier niveau est celui que nous avons reconnu constituer l'élément de base de tout groupe de voisinage (cf. p. 206) : un noyau de soeurs mariées dans la même génération, ou plusieurs noyaux de soeurs mariées dans deux générations successives. Ce groupe de familles se centre sur un consanguin aîné des femmes et constitue ce que nous appellerons désormais un « atome résidentiel ». Le palawan applique à cette unité de premier niveau le terme de *sāngkāpämikitan* qui indique clairement le contenu de ce groupe : c'est l'ensemble de ceux qui ont un même *pinämikitan* (cf. p. 176). Lorsque cet atome résidentiel forme une unité de résidence indépendante, nous avons le type 2 de groupe de voisinage (cf. p. 207).

Mais l'association résidentielle est souvent constituée par un agrégat d'atomes résidentiels. Nous avons affaire alors à des *rurungan* de type composite (type 3). A ce second niveau d'organisation le principe de l'association résidentielle échappe à la seule contrainte de l'alliance qui déterminait la formation des atomes résidentiels. Les unités de premier niveau (atomes résidentiels) continuent à exister mais sont emboîtées dans une unité de niveau supérieur (association résidentielle).

L'atome résidentiel et l'association résidentielle sont deux niveaux distincts qui donnent lieu à deux situations différentes (26) :

(26) Nous laissons de côté le cas marginal des familles conjugales isolées qui relèvent de la constitution des *bānwa* plutôt que du *rurungan*.

1°) l'atome résidentiel forme à lui seul un groupe de résidence : les deux niveaux d'organisation sont confondus. L'atome résidentiel est *coextensif* à l'association résidentielle.

2°) plusieurs atomes résidentiels forment ensemble un groupe de résidence : les deux niveaux sont emboîtés. L'atome résidentiel est *inclus* dans l'association résidentielle.

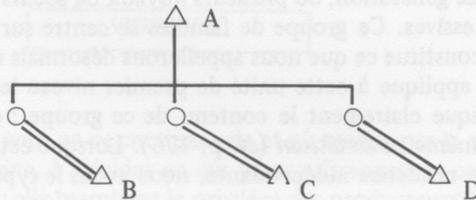
Cette procédure analytique, consistant à distinguer les niveaux d'organisation, est non seulement profitable mais nécessaire car ce qui se passe dans l'atome résidentiel (*sāngkāpāmikitan*) diffère considérablement de ce qui se passe dans l'association résidentielle (*sāngkārurungan*) lorsqu'elle est constituée par plusieurs atomes résidentiels.

Enfin cette distinction permet de saisir une articulation essentielle à l'organisation sociale palawan. Cela nous permet de mieux comprendre comment les groupes de résidence se font et se défont au cours du temps.

## 1. RELATIONS DE DROIT ET D'AUTORITÉ

### a - au niveau de l'atome résidentiel

Dans sa forme typique, l'atome résidentiel est formé par un beau-père (A) et ses gendres (B, C, D) :



Les relations de parenté qualifient A comme *allié aîné*, pour un rôle d'autorité. A est socialement supérieur à B, C, D. Le contenu de cette relation de subordination de A sur B, C, D se mesure au pouvoir que possède A de *répudier* ses gendres B, C et D. La répudiation est en fait l'instrument de cette relation de subordination. Son contenu effectif est à la fois un contrôle de A sur B, C et D, un arbitrage de A entre B, C et D et enfin une défense par A des droits des épouses de B, C et D et de leurs enfants.

Dans la pratique des relations de droit, la relation entre A et B par exemple se manifeste par l'attitude respectueuse et soumise de B à l'égard de A et par la possibilité qu'a le beau-père de « faire la leçon » (*usjat*) à B ou d'entamer une procédure juridique contre B avec la menace implicite ou explicite de le répudier.

La résidence elle-même peut être considérée comme un aspect de la relation d'autorité qui unit le beau-père aux gendres : vivre *avec* le *pinämikitan* est fonction du fait de vivre *sous l'autorité* du *pinämikitan*.

Dans la mesure où les familles de A, B, C et D constituent un groupe local indépendant, ce groupe se trouve donc muni d'un ensemble de relations de droit (« politiques » si l'on veut) qui font de A le foyer d'autorité du groupe et son représentant à l'égard des autres groupes. Dans ce cas le système de relations sociales définies par la parenté, et plus particulièrement l'alliance, est coextensif au système de relations définies dans le groupe de voisinage. Parenté, résidence, autorité ne sont ici, à ce niveau d'organisation, que des aspects différents d'un seul système de relations.

Le palawan toutefois distingue bien les deux fonctions, celle d'« allié » (*pinämikitan*) et celle de « leader » (*pagibutan*). Dans le cas typique que nous avons pris pour exemple, A est les deux à la fois. Or ces deux fonctions divorcent quand l'atome résidentiel n'est plus indépendant mais inclus dans une association résidentielle plus vaste. Malgré ce divorce des fonctions, l'autorité de A continue à se manifester sur B, C et D alors même que le rôle de « leader » du groupe local est assumé par un autre que A. Le relation d'autorité telle qu'elle découle de la relation d'alliance reste la relation dominante entre les membres de l'atome résidentiel qui, de cette façon, maintient son unité politico-juridique au sein d'une association résidentielle qui l'englobe.

#### *b - au niveau de l'association résidentielle*

Lorsque le groupe de voisinage est constitué de plusieurs atomes résidentiels rattachés les uns aux autres, l'association résidentielle est alors munie d'autant de centres d'autorités qu'il y a d'atomes résidentiels. Le « leader » (*pagibutan*) du groupe est alors soit l'un des *pinämikitan* des atomes résidentiels formant le groupe, soit même un individu qui n'est pas le centre d'un atome résidentiel. La détermination du rôle de « leader » échappe à la sphère de la parenté. Les éléments qui président à ce choix relèvent du domaine juridique : connaissance du droit coutumier, compétence pour juger les litiges, qualités attribuées à un « bon » juge (impartialité, indulgence, etc.). C'est donc dans ce sens que le rôle d'« allié » (*pinämikitan*) est que celui de « leader » (*pagibutan*) doivent être conçus comme distincts et que la parenté et le droit forment des systèmes différents.

A ce niveau le principe même d'association résidentielle est conçu comme distinct des relations de parenté. L'agrégation des atomes résidentiels n'a en soi rien de nécessaire et résulte toujours d'un « accord » (*isun*) particulier. Les raisons qui rendent un tel accord souhaitable peuvent relever d'un grand nombre de préférences possibles de nature individuelle mais la fonction et la personnalité du « leader » jouent un rôle considérable car c'est lui qui unifie le groupe en assurant un système d'arbitrage commun, et la raison principale de former un groupe de ce type est de rechercher une source commune d'arbitrage.

On assiste donc, à ce niveau d'organisation sociale, au divorce des trois systèmes de relations : parenté, résidence et droit.

Dans ce divorce se trouve la limite même de l'organisation sociale palawan. Il ne fait aucun doute que la solidarité maximum du groupe local est atteinte quand l'atome résidentiel est tout le groupe local et que le « leader » du groupe est aussi celui qui a donné une fille ou une soeur à chacun des hommes de son groupe. La réalité « politique » du groupe local réside dans le jeu de combinaison et de scission, de rapprochement et d'éloignement de ces unités minimales que sont les atomes résidentiels. La réalité ultime et permanente de l'organisation sociale palawan, ce sont ces unités minimales où les trois relations de parenté, de résidence et de droit sont indissociables.

Lorsque le groupe de résidence s'élargit par l'addition de ces unités plus petites, la résidence et l'autorité ne découlent plus directement du système de parenté. Cependant nous devons faire ici une constatation importante : alors même que le groupe local est composite et qu'il cherche à définir son unité et sa représentativité en dehors des relations de parenté, il ne fait que reproduire ces relations et les reproduire de deux façons :

1<sup>o</sup>) en se définissant *sur le modèle* même des relations de parenté (et particulièrement de consanguinité) ;

2<sup>o</sup>) en répercutant au plan juridique l'asymétrie de statuts définie par la parenté (et plus particulièrement par l'alliance).

Pour le premier point, il apparaît en effet que celui qui est investi de l'autorité dans le groupe, avec le titre de *panglima* comme c'était encore l'usage récemment, est d'abord un membre aîné, et qu'il est donc qualifié pour cette fonction par sa place dans le système des générations par rapport aux autres membres du groupe. L'asymétrie de statuts entre aînés et cadets est exploitée par le système juridique. Le statut de *pagibutan* (« leader ») est d'autre part conçu comme un statut de parent et dans l'extension classificatoire et métaphorique que nous connaissons à la consanguinité il est « comme le père » (*bilang amaq*) des membres de son groupe, lesquels sont d'ailleurs appelés ses « enfants » (*käjəngan*). Il « veille » et « protège » (*məgipət, məgmilik*) ses voisins comme il le ferait de sa propre famille.

Il s'agit là d'un modèle explicite, d'une sorte d'idéologie superficielle qui enrobe l'exercice réel de la relation d'autorité et d'arbitrage dans le *rurungan*. Tout autre est le rapport qui existe entre l'exercice du droit coutumier et l'ensemble des relations qu'il traduit, en particulier les relations jouant entre preneurs et donneurs de femmes.

Nous venons de constater que les atomes résidentiels, séparés ou réunis, avaient leur propre système d'autorité, fondé sur l'alliance, et l'intervention du « leader » ne vient pas changer ce système qui se perpétue au sein de l'association locale. Dans ce sens, quand le *pagibutan* en tant que « juge » (*ukum*) intervient dans des litiges qui opposent les membres d'un atome résidentiel, il ne fait que doubler en quelque sorte le rôle du *pinämikitan*. Mais c'est encore d'une façon beaucoup plus profonde que les relations de parenté interviennent dans la vie juridique parce que celle-ci ne fait en grande partie que refléter celles-là. On peut montrer en effet que la majorité des cas de litiges opposent des alliés et qu'ils donnent raison à l'allié de statut supérieur (27). De ce point de vue, le droit

(27) Cf. p. 71, note 1.

coutumier fonctionne comme une idéologie des relations sociales déterminées par la parenté et particulièrement l'alliance. Comme c'est l'alliance qui est à la base de tout groupement local, les relations de droit et d'autorité qui existent en son sein ne peuvent que refléter ce qui les fonde en dernière instance.

Si nous appelons « politiques » les relations de résidence, de droit et d'autorité, nous pouvons résumer les choses ainsi : ou bien le groupe local est constitué d'un seul atome résidentiel, et alors la relation de parenté est immédiatement la relation politique, ou bien le groupe est formé de plusieurs atomes résidentiels, et alors le politique prend de l'indépendance par rapport à la parenté mais en se conformant à un modèle dérivé des relations de parenté.

Dans le premier cas le *pinämikitan* et le *pagibutan* sont une seule et même personne, dans le second cas les deux rôles sont dissociés, parenté, résidence et autorité fonctionnant à part les unes des autres. L'évolution des groupes locaux montre que l'organisation sociale tend toujours vers une formule où les rôles sont confondus et où le même individu dérive son pouvoir politique de son statut de parenté. Dans cette éventualité seulement le leader possède un véritable contrôle sur les membres masculins de son groupe (28) et dans ce cas seulement le groupe local manifeste une véritable solidité. Le modèle idéal de la société palawan se conçoit donc comme une vaste association locale produite par l'élargissement d'un atome résidentiel.

Mais il n'est pas dans la nature de cette unité minimale de donner régulièrement lieu à de vastes groupes locaux, et cela en raison d'une part du nombre de soeurs ou de filles (réelles et classificatoires) que peut avoir un homme, et d'autre part du grand nombre de foyers potentiels d'autorité que représentent tous les hommes munis de filles et/ou de sœurs mariées.

S'il est vrai, comme nous le pensons, que l'organisation sociale palawan cherche constamment à élargir ses groupes locaux, elle affronte une contradiction inhérente à la nature même de l'association locale : ou bien elle tente d'élargir le groupe sur la base d'une organisation locale forte, l'atome de résidence, et elle se heurte immédiatement au pouvoir très limité de cette unité d'acquiescer de l'extension, ou bien elle cherche à former une association d'atomes résidentiels et elle se voit presque inévitablement mise en échec par l'instabilité et la fragilité d'une telle association.

L'organisation « politique » apparaît de la sorte condamnée à un perpétuel éparpillement, à une « atomisation » sans cesse recommencée. Pourquoi, s'il en est ainsi, existe-t-il une tendance à la concentration ?

La recherche d'un pouvoir d'arbitrage commun en est, comme nous l'avons indiqué, une raison mais qui n'est pas à soi seule suffisante. C'est à notre avis dans le domaine des relations économiques qu'il faut rechercher la raison d'être de l'association des familles conjugales en un groupe de voisinage.

(28) Le leader, en tant qu'allié, est alors *mäbasag mämägbäg* = « en mesure de porter fortement accusation » du fait de son pouvoir de répudiation. Les membres de son groupe « ne peuvent plus s'en aller » (*diki käwgad djä*).

## 2. RELATIONS ÉCONOMIQUES

Il est en effet nécessaire dans ce domaine de partir de la famille conjugale ou élémentaire car c'est elle, rappelons-le, qui constitue l'unité économique de base : c'est elle qui assure l'organisation de la production, de la distribution et de la consommation, au moins dans leurs phases principales. La famille conjugale est virtuellement indépendante économiquement. Le problème de la sorte se pose de la façon suivante : en quoi une association d'unités de production, de distribution et de consommation indépendantes et virtuellement autonomes est-elle nécessaire ou du moins profitable ? La question est posée ici, bien entendu, d'un point de vue économique. Il faut se demander ce qui rend les familles conjugales complémentaires de ce point de vue.

Pour répondre à cette question il faut envisager tour à tour les trois phases du cycle économique et reprendre le problème en obéissant à la distinction de niveaux proposés plus haut. Ici aussi les choses ne se passent pas de la même façon au niveau de l'atome résidentiel et à celui de l'association résidentielle, dans le groupe de soeurs et dans le groupe de voisins. Nous verrons aussi que les relations économiques varient en fonction du type de produit.

La production, avons-nous dit, est essentiellement assurée par les membres de la famille conjugale. La division sociale du travail, étant sexuelle, est co-extensive à la division du travail dans l'unité domestique. Il n'y a pas de spécialisation professionnelle absolue en dehors de cette unité : tous les hommes sont agriculteurs, chasseurs, pêcheurs, collecteurs, forgerons... et toutes les femmes sont également capables de cultiver, collecter, pêcher, faire des vanneries... (29).

L'organisation de la production, d'autre part, n'est collective que dans certains cas et elle ne l'est jamais nécessairement. Lorsque les familles se réunissent pour procéder collectivement au semis, il s'agit essentiellement d'un acte dépourvu de finalité économique. L'aspect rituel et de fête est nettement dominant. La coopération ne fournit aux producteurs aucun avantage technique décisif. Les semis peuvent être assurés par les familles indépendamment les unes des autres.

L'abattage des grands arbres lors du défrichage d'une portion de forêt primaire est une tâche qui se trouve, elle, facilitée par la coopération de plusieurs familles, mais le groupe de coopération ainsi créé ne réunit que 2 ou 3 familles, pour une période assez courte.

La coopération au moment des moissons n'a aucun rôle du point de vue de la production. C'est comme pour les semis un acte plus rituel qu'économique. Le seul rôle économique de la coopération pour la moisson de riz relève de la distribution (*cf. infra*).

(29) On peut éventuellement parler de spécialisation relative : certains sont *meilleurs* forgerons ou chasseurs, certaines femmes sont *meilleures* vannières. Les tâches vraiment spécialisées, comme la fabrication de nattes en rotin (*bidāj*) sont économiquement tout à fait secondaires.

L'essentiel des activités de production agricole, c'est-à-dire l'essentiel des activités de production, repose sur la famille conjugale seule : défrichage, désherbage, remise en culture, etc.

Chasse, pêche et collecte sont aussi des activités individuelles qui prennent parfois mais jamais nécessairement une forme collective. Seule la pêche en rivière ou sur le récif au moyen de poison ichtyotoxique (*tuba*) requiert la coopération d'un groupe plus vaste que l'unité domestique, mais dans des proportions très variables et avec une fréquence peu élevée.

Il n'y a rien dans l'essentiel des activités de production qui contraigne les unités domestiques à former des associations permanentes et l'avantage qui peut résulter de formes temporaires de coopération (semis, défrichages, moissons de riz, pêches collectives) n'explique pas l'existence d'associations résidentielles.

C'est donc vers les formes de la distribution et de la répartition du produit qu'il faut se tourner, en laissant de côté la phase de consommation qui n'assume une forme collective et une fonction extra-familiale que dans un contexte rituel ou cérémoniel (*tambilāw* (cf. *supra*), mariage, boisson de la bière-de-riz).

La complémentarité ne s'explique pas au niveau de la production puisque chacun produit la même chose et le produit seul, mais elle s'explique au niveau de la distribution du produit parce que chacun ne produit pas *autant*. C'est dans une situation où, étant donné le développement des forces et des techniques de production, on ne peut pas contrôler les quantités produites, dans une situation où l'un a quand les autres n'ont pas, qu'il devient intéressant et profitable de s'associer afin de contrôler socialement, par la redistribution, ce qu'on ne peut maîtriser techniquement, au cours du procès de production (30).

Les mécanismes qui permettent la redistribution et le partage du produit sont simples mais différents en fonction du produit et du niveau d'organisation.

#### *a - au niveau de l'atome résidentiel*

La base de subsistance est constituée par des produits agricoles, légumes et tubercules d'une part, riz d'autre part. Or ce sont ces produits mêmes qui font l'objet d'une distribution et d'un partage quotidiens et informels *entre les soeurs*. En effet, tout concourt à ce que ce soit dans le groupe de soeurs que ce partage se produise : tout d'abord elles forment la base et le noyau de l'association résidentielle minimale ; ensuite la relation de parenté entre elles détermine la relation de réciprocité la plus étroite possible : enfin ce sont les femmes qui assurent, presque exclusivement, les services de récolte des produits agricoles. Ce sont les légumes, les tubercules, les fruits (bananes en particulier) qui font d'abord l'objet d'un partage quotidien et régulier entre les soeurs.

(30) L'inégalité du produit, d'une famille à l'autre, dans les rendements agricoles aussi bien que pour la chasse, résulte de conditions naturelles incontrôlables étant donné les techniques de production et d'acquisition. Le rapport de l'homme à son environnement est modifié par une réaction sociologique et non technologique.

Celles-ci vont ensemble au champ, en visitant ordinairement un seul par jour et en changeant chaque jour : d'abord celui d'une famille, puis le jour suivant celui d'une deuxième famille, puis d'une troisième jusqu'au jour où on revient au champ de la première. La récolte est donc faite ensemble et le partage commence à ce moment-là pour se terminer au village lorsqu'on répartit le contenu des hottes. La consommation se fait au niveau de l'unité domestique et il n'y a pas de repas collectif qui vienne prolonger le processus de répartition.

Par ce moyen, l'inégalité dans la production agricole se trouve transformée en égalité au moment du partage et de la consommation. Sociologiquement le partage entre les soeurs jette un pont entre l'organisation de la famille élémentaire et celle du groupe de voisinage : en tant que soeurs elles agissent entre elles comme le font les enfants de mêmes parents, en tant que femmes mariées elles agissent comme membres des différentes maisonnées formant l'unité de résidence minimale.

Économiquement, le partage des légumes et des tubercules est le plus important parce que la survie physique du groupe dépend prioritairement de ces produits.

Le riz de son côté obéit à des modalités de partage quelque peu différentes : c'est au moment de la moisson que se place le temps fort du partage. Lorsque la récolte est engrangée, le riz circule moins volontiers, mais dans des conditions d'inégalités marquées et de pénurie il fait l'objet de dons d'une famille à l'autre, au sein de l'atome résidentiel d'abord, de tout le groupe de voisinage ensuite.

Les produits agricoles ne sont pas les seuls à être partagés régulièrement dans l'unité minimale : la petite chasse (rongeurs, oiseaux...), la collecte (miel, champignons...), la pêche (poissons, crustacés de rivière) fournissent des aliments qui sont également partagés entre les soeurs, de même d'ailleurs que certains produits achetés à la ville ou au marché comme le sel, le savon, les allumettes.

#### *b - au niveau de l'association résidentielle*

Le gros gibier (singes, sangliers surtout) fait directement l'objet d'une propriété collective : le chasseur ne possède pas son gibier, celui-ci appartient d'emblée au groupe.

Il y a deux formules possibles de partage : soit que chaque pièce soit partagée entre tous les voisins (chaque famille recevant plus ou moins en fonction de sa taille) (*iras*), soit qu'une pièce sur deux soit partagée (*ipat*). Seule la première formule est appliquée dans le *rurungan*, la seconde étant appliquée parfois entre différents groupes de voisinage.

Dans les deux cas, le partage dépend d'un accord préalable (*isun*) qui fixe le nombre de partenaires s'engageant à opérer le partage ; ceux-ci correspondent presque invariablement aux maisonnées formant le groupe local, la décision de partager le cochon et celle de vivre ensemble étant finalement une seule et même décision bien que des familles assez éloignées les unes des autres puissent faire un accord de ce type.

C'est en principe le *panglima* ou *pagibutan* qui préside au partage mais

chacun connaît ses devoirs et dissimuler une proie est passible d'une amende.

Le fait que le *pagibutan* concentre puis redistribue le produit est conforme à ce que nous savons de son rôle centralisateur. La petite chasse, de son côté, est remise au *pinämikitan* avant d'être partagée entre les soeurs (cf. *supra*). Lorsque l'atome résidentiel forme le groupe local, petite chasse et grande chasse suivent donc le même chemin et sont remises au même homme qui est à la fois *pagibutan* et *pinämikitan*. Comme pour le droit et la résidence, le partage du gros gibier se dissocie des autres principes quand on a affaire à un groupe composite.

L'avantage matériel qui constitue le partage du gros gibier est plus évident encore que celui procuré par le partage des légumes et du riz : la viande ne se conserve pas et la proie dépasse largement la possibilité de consommation de l'unité domestique. Les techniques de chasse d'autre part ne permettent nullement d'assurer une répartition égale du produit : le succès à la chasse est à la fois rare et hautement imprévisible. La capture d'un sanglier fait donc apparaître un surplus inassimilable au niveau de la famille ou de la maisonnée et l'inégalité qui en résulte n'a que très peu de chances d'être compensée par des succès identiques au bénéfice des autres maisonnées au cours de l'année.

Le partage permet donc d'assimiler un surplus et de rendre égales les chances d'accès à un produit rare.

Que ce produit fasse l'objet d'un accord indépendant et qu'il se dissocie des autres produits, ceux qui assurent la base *régulière* de la subsistance, et surtout qu'il soit partagé au niveau du groupe de voisinage en tant que tel plutôt que dans l'atome résidentiel, cela s'explique parfaitement à la lumière de ce que nous savons : l'association résidentielle est vouée au fractionnement et à l'impermanence et il est donc normal que ne lui soit pas confiée la tâche de répartir ce qui est essentiel à la survie matérielle du groupe, à savoir le produit agricole, mais plutôt un produit rare, irrégulier, non absolument nécessaire à la survie du groupe et constituant par ailleurs une nourriture convoitée propre à actualiser par la commensalité les valeurs de la communauté (31).

L'analyse du *tambilaw* (cf. p. 211 *sqq.*) avait mis en évidence certains traits de l'organisation économique et sociale : tout d'abord l'unité du groupe de voisinage et sa capacité d'agir comme un tout, la centralisation de l'autorité et du produit, son aptitude à constituer une instance de répartition tout en respectant l'indépendance économique de l'unité domestique.

Ce que le schéma de circulation du *tambilaw* ne révélait pas, c'était le mécanisme réel de la distribution du produit : 1°) au niveau de l'unité minimale, partage entre les soeurs du produit assurant la base de subsistance du groupe,

(31) Sur la valeur alimentaire du gibier par opposition aux produits du champ, cf. Macdonald, C. et N., 1974. Traditionnellement, une portion du sanglier (l'échine) était grillée sur un feu commun au cours de la nuit. A cette occasion on veillait et on chantait des épopées.

20) au niveau de l'association résidentielle maximale et même entre groupes de voisinage, partage d'un surplus intermittent. C'est que la situation cérémonielle inversait les termes du problème : le partage du gibier et des légumes est un moyen de répartir *dans* le groupe un surplus *individuel* alors que le circuit rituel tend à envoyer *en dehors* du groupe un surplus *collectif*. La situation rituelle était « anormale » : au lieu de résulter d'une pénurie, elle résultait d'un excès. Enfin elle établissait une circulation au niveau de la région plutôt qu'à celui du groupe local seul.

Au niveau de la région en effet on n'assiste qu'à un partage de produits ayant une valeur rituelle : le riz gluant, le riz gluant fermenté, mais aussi la bière-de-riz.

Cette dernière remarque nous permet de compléter l'image de la circulation des produits de subsistance dans la société palawan : à chaque niveau d'organisation correspond un mécanisme de partage et un type de produit différents, ainsi que l'exprime le tableau ci-dessous :

Atome résidentiel ( <i>sāngkāpāmikitan</i> )	Produit agricole, petite chasse, pêche, collecte
Association résidentielle ( <i>sāngkārurungan</i> )	Grande chasse
Région ( <i>sāngkālabuq</i> )	Nourriture rituelle

#### 16. Niveaux de circulation des produits de subsistance

Nous voyons donc se préciser la fonction de l'association de familles élémentaires en groupes de voisinage : cette fonction est à la fois juridique et économique ; elle donne un contenu à cette association et elle le fait en utilisant les statuts de parenté pour créer des lieux d'autorité et des canaux d'échange.

Il nous reste à voir brièvement le type de rapports existant entre groupes de voisinage de la même région dans un contexte non cérémoniel.

## VI — RELATIONS ENTRE GROUPES DE RÉSIDENCE

Les relations de tous ordres unissant les individus d'une région dans un tissu continu de rapports et de communications, n'aboutissent pas à la constitution d'une unité territoriale englobante ou d'une forme d'association politique, économique ou religieuse ayant les caractéristiques d'une « personne morale ». Les *rurungan* entretiennent entre eux des rapports qui sont de juxtaposition et

non de complémentarité, et un territoire comprenant plusieurs *rurungan* est un agrégat d'unités identiques et non une totalité organique.

Non seulement les relations entre individus de *rurungan* différents, mais aussi les *rurungan* en tant que tels ne conduisent à aucune forme de confédération ou d'association inter-*rurungan*. Ce n'est que lorsque deux groupes locaux voisins se rapprochent pour former un seul groupe local que l'on peut parler d'une forme stable d'association. On se trouve en fait devant un processus de fusion qui relève des lois de formation du *rurungan* par la réunion d'unités plus petites (cf. *supra*). Les accords portant sur le partage du gibier ne suffisent pas de leur côté à fonder une véritable organisation inter-*rurungan* et se situent également dans le cadre de la formation de l'association locale par la fusion d'unités plus petites.

Hormis ce processus de fusion, il n'y a donc pas de groupe de *rurungan* pouvant être considéré comme une unité discrète avec un effectif délimité et une forme commune d'organisation. C'est dans ce sens que les rapports entre les *rurungan* d'une région ne sont pas plus que la somme des rapports individuels entre leurs membres respectifs.

Par exemple la tentative de rapprocher les *rurungan* du point de vue de la parenté ne peut avoir pour résultat que l'addition des liens de parenté entre leurs membres et c'est la somme des relations inter-individuelles qui dira si tel groupe est en contact plus ou moins étroit avec tel autre groupe.

Bien qu'il n'y ait pas d'organisation collective de *rurungan*, ils apparaissent néanmoins les uns aux autres comme des entités collectives. La description des phénomènes de circulation de nourriture rituelle (cf. p. 211 *sqq.*) a mis ce point en évidence. Mais l'événement rituel n'est pas la seule occasion suscitant l'expression unitaire du groupe de résidence. Nous pouvons, brièvement, en mentionner d'autres :

*a - mariage et inceste* : le mariage, nous l'avons vu, correspond à l'exogamie du groupe local et, par suite, à la circulation des hommes entre les groupes locaux. Cette relation est symbolisée au moment de la cérémonie par l'entrée de l'homme dans la maison de réunion et par le fait qu'elle ait lieu dans le groupe de la femme et jamais dans celui de l'homme (cf. Ch. II, section V). L'inceste d'autre part, en « négatif » de la relation matrimoniale, déclenche des représailles juridiques ou même physiques menées par d'autres *rurungan* contre le *rurungan* abritant les coupables. La prestation réparatoire est caractéristiquement versée à un arbitre de droit coutumier appartenant à un autre *rurungan*.

Ces faits indiquent un rapport entre groupes locaux en tant que tels plutôt qu'un rapport entre familles ou individus.

*b - droits sur un territoire* : lorsqu'un étranger désire cultiver un champ à proximité d'un groupe de voisinage, il doit en demander la permission au représentant de ce groupe. Le *pagibutan* ou *panglima* fait en effet valoir des droits sur une sorte de finage aux limites imprécises, un espace territorial s'étendant autour du groupe de maisons qui en forment le centre.

Ces droits ne sont pas à proprement parler des droits fonciers. L'absence