

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

174 | 2005

Moitiés d'hommes

Ébauches d'hommes: sociétés et corps inachevés

Stephen C. Headley



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25065>

DOI : 10.4000/lhomme.25065

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005

Pagination : 23-44

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Stephen C. Headley, « Ébauches d'hommes: sociétés et corps inachevés », *L'Homme* [En ligne],

174 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : [http://](http://journals.openedition.org/lhomme/25065)

journals.openedition.org/lhomme/25065 ; DOI : 10.4000/lhomme.25065

Ébauches d'hommes : sociétés et corps inachevés

Stephen C. Headley

LORSQU'ON INTITULE une collection de mythes mettant en scène des hommes incomplets, des « moitiés » d'hommes comme l'a écrit Christiaan Hooykaas (1948), on risque d'introduire d'office un malentendu, à savoir, faire penser implicitement que les moitiés sont identiques. En d'autres termes, la moitié manquante ajoutée pour faire un homme complet serait identifiée avec la moitié existante. Nos deux mains se distinguent par le fait que l'une est la droite et l'autre est la gauche. Leur symétrie supposée fait abstraction de leur rapport au tout du corps humain : l'une a un rapport « droit » au corps, l'autre a un rapport « gauche ». N'étant pas dans un rapport identique au corps, elles sont en fait dissymétriques (Dumont 1979). L'incomplétude asymétrique requiert une complétude, qui s'opère à partir de trois termes : les deux parties d'homme et une troisième qui met les deux premiers en rapport, elle-même constituée par *des relations sociales* à tisser dans une société donnée. Ce troisième terme, terme de référence pour l'ensemble du corps humain, subordonne aussi les parties, les éléments constitutifs de la société. Il s'agit de relations tant cosmologiques que sociales mises en lumière par les échanges pratiqués dans ladite société. L'avantage des récits mythiques traitant des êtres incomplets, c'est qu'ils donnent l'occasion de parler de la valeur de certaines relations. Parler des mythes des corps incomplets, c'est souvent émettre des propos sur la société, parfois même sans parler de leur relation comme c'est le cas des mythes iban.

Dans les mythes iban évoquant l'ancêtre nommé « D'un Côté » (Simpang Impang), ce nom implique l'unilatéralité¹. Lié à l'introduction du riz, du feu, de l'adoption, des offrandes de sang, de la nomination des êtres, des institutions de droit coutumier et des gongs pour appeler les dieux, D'un Côté est un ancêtre dont les gestes permettent de comprendre la fondation de la société humaine et

1. Needham (1980 : 17-40) ; Héritier (1996 : 165-190). Pour l'un, les moitiés d'hommes ne comportent pas de traits sociaux particuliers, mais pour l'autre, l'unilatéralité représente la différence des sexes, l'asymétrie fondamentale.

ses rapports avec les dieux (Sather 1994 : 119, 121). N'étant pas entier, restant incomplet, c'est néanmoins à travers lui que la société se constitue. De manière inversée chez les Wemale à Seram, le héros Taunala commence avec un corps incomplet pour retrouver sa complétude en vue de l'introduction nécessaire d'une asymétrie entre le monde wemale et le monde extérieur. Cette hiérarchie est déterminée, nous dit Michael Prager (cf. *infra*), par une chaîne de consommation cosmique. Si la fondation sociale s'accomplit à travers une figure partielle à compléter, parachever cette figure, personne ou société, peut aussi s'exprimer par une paire, des germains, comme à Roti et chez les Loloda à Halmahera. La procréation humaine ou végétale, la reproduction conçue comme une multiplication par le morcellement, requiert une expression à travers un corps partitif comme métaphore d'une totalité sociale aux morphologies diverses. Les dix-huit mythes traités dans ce volume peuvent être divisés en termes de partition, dualité ou morcellement dont les corps de leurs « héros » sont sujets. Un tableau récapitulatif est placé en fin de cette introduction.

Tous les mythes de personnes incomplètes présentant des cas de partition corporelle, de dédoublement et de morcellement, ne comportent pas des récits de fondements de leurs sociétés². Néanmoins ces (parties de) corps à socialiser, parfois en dehors de l'affinité et de l'alliance, comme la différence aîné/cadet dans la germanité, apparaissent sur un plan de dissymétrie, mais aussi de complétude. À partir de ces deux parties dissemblables, on essaie de construire un tout. C'est cette transformation que l'on tentera de cerner dans ce numéro de *L'Homme*.

Dans le cas des personnes dont les défauts sont la cause de la partition, c'est moins une question de morale qu'une nouvelle relation ciel-terre, une relation sociale au sens fort du terme qui est en jeu. Les valeurs qu'elles échangent ne se comprennent qu'à travers leur circulation, car leur appropriation s'exprime en termes de changements de morphologie. Les aînés deviennent chiens et ancêtres et les cadets des humains et des êtres entiers, comme le montre l'exemple de Loloda et Roti analysé par Jos Platenkamp. En fait les deux mythes de Roti et Loloda n'isolent pas du social l'origine des plantes de l'origine de la sociabilité, mais mettent en avant, en un même mouvement, l'échange des valeurs, l'origine des plantes comestibles et des régimes alimentaires si importants aux Philippines. Michael Prager démontre qu'à Seram les homologues et les inversions entre Hainuwele et Taunala projettent une vision de la conjonction et de la disjonction des parties du corps en liaison directe avec l'origine des plantes.

Le décodage des corps de moitiés d'hommes demande donc une justification. Mais les mythes traitent bien plus que de la morphologie physique de moitiés d'hommes. Charles Macdonald fait ressortir, pour les Philippines et pour Bornéo même, des liens narratifs logiques où la moitié d'homme trouve peu de place. Ces thèmes formulés en termes d'oppositions (ciel/terre, conjonction/disjonction)

2. Cf. *infra* Macdonald : 92-93. Ainsi l'opposition ciel/terre est mise en face de la divisibilité du corps humain dans les mythes où la Chouette (régularité de la pleine lune) et le Tonnerre (ce qui coupe en deux, l'irrégularité) sont des termes médiateurs, opérant des conjonctions. Mais tout passage cosmologique ne comporte pas de césure corporelle, comme le montre Simpang Impang.

véhiculent des préoccupations multiples dont les transformations permettent de passer de l'un à l'autre. Une première clarification consistera à se demander si l'antinomie corps morcelé et corps reconstruit peut être reliée à une autre antinomie, corps divisé et corps complet où le corps serait une métaphore de la société. Et en ce cas, qu'entend-on par société ?

La construction d'un corpus mythologique

Un corpus de mythes ne se construit pas uniquement à l'intérieur d'une aire linguistique, fût-elle aussi vaste que l'aire austronésienne. Un corpus se pense à partir des thèmes, des codes et des transformations partagés entre les récits examinés, ici les permutations et les variantes des mythes d'hommes partiels. La pratique jusqu'à nos jours d'une mythologie comparative montre que rien ne peut séparer l'Asie du Sud-Est austronésien, du sud de la Chine et de l'Asie du Sud-Est continental. Les mythèmes comme ceux de la princesse d'écume³ et du grain de riz brisé chevauchent largement les deux aires.

C'est aux anthropologues de saisir comme un ensemble le plus grand nombre de mythes possible car c'est dans des variantes périphériques que résident souvent des clefs interprétatives des variantes locales.

Mais il restera toujours des mythes d'origine de sociétés où une première génération d'oppositions peut se confondre avec des transformations premières, donc sans comparaison possible. Si l'objet est de trouver la place de la figure des moitiés d'hommes, élaborer une conclusion « austronésienne » sur la base d'une vingtaine de mythes et de leurs variantes proches est quelque peu prématuré. Pourtant, puisque la pensée mythologique est bricolage à jamais recommencé sans certitude ultime, un sondage comme celui réalisé pendant les Journées du Laboratoire d'anthropologie sociale (6-7 mai 1999) garde son utilité pour le lecteur qui pourra remarquer comment des sociétés aussi différentes et lointaines que celles étudiées dans ce numéro proposent des configurations multiples dans un même corpus mythologique. Si leur traitement respectif de la figure des incomplétudes d'hommes diffère fortement, à travers cette hétérogénéité se repèrent les liens constitutifs de cette figure. Pas un archétype, mais une figure sociologique fort intéressante ! Donc la recherche d'une appartenance à ce corpus ne passe pas par la similitude, mais par la différence. Ces juxtapositions, en nous éloignant des premières oppositions, constituent des ponts reliant des permutations permettant de comprendre les cas initiaux. Ces chaînons logiques sont souvent brisés pour être réutilisés comme des éléments dans d'autres logiques narratives. Il nous faudra analyser ici le type de personnage que ces sociétés proposent lorsque leurs membres racontent un mythe où figure une série de transformations impliquant un homme partitif. Les bisections et les reconstitutions successives de ces personnages dotent le paysage mythique qu'elles occupent de valeurs exprimées par ces mêmes transformations.

3. Cf. Condominas (1989) et Formoso (2002).

La première configuration : Philippines et Bornéo

26

Le passage du ciel à la terre et de la terre au ciel est généralement traité en *media res*. C'est dire que si le départ au ciel est souvent primordial, un troisième lieu, l'arrivée dans le monde souterrain – toujours une dimension cosmologique – intervient dans certains mythes comme le séjour des morts. La séparation du ciel et de la terre s'oppose au rapprochement des dieux et des hommes qui, grâce aux rites et aux prières proférées par ces créatures, remplace la réalité précédente. Mais, pour Charles Macdonald, les hommes partiels restent une figure extérieure à ces transformations dans le corpus. Il remarque⁴ que Simpang Impang, la figure iban de moitié d'homme⁵, n'est pas forgé à neuf comme l'a été Silai, le héros des Ngaju Ot Danum⁶. Pourtant, dans le récit reproduit par Jos Platenkamp⁷, Simpang Impang représente la société complète grâce à l'acquisition d'une *image* sociale complète. Au moment de lui donner les préceptes de l'*adat* (droit coutumier), le Dieu du Vent Bunsu Ribut précise que chaque fois que Simpang Impang construira une longue maison, il devra relier les appartements (*bilek*) par une galerie (*tanju*). Ainsi, en séchant le riz sur cette galerie, les graines ne seront pas emportées et dispersées par le vent. En cas de catastrophe (*kudi*), ce droit coutumier prévoit que Simpang Impang sonnera le gong (*bendai*). Jos Platenkamp conclut que le gong est l'objectification de l'origine paternelle de celui qu'on nomme D'un Côté (Simpang Impang), et ainsi de tous les Iban dont il est l'ancêtre⁸.

Grâce à ce droit coutumier les Iban peuvent désormais reproduire le riz et avec lui toute leur société. En cas de crise, on sonnera le gong dont le son partira au ciel pour les mettre à l'abri d'éventuelles transgressions de l'ordre. Simpang Impang porte en lui l'image corporelle d'un manque social qui précéda cette entente cosmique. Pour Jos Platenkamp, quand Simpang Impang redescend de chez son père « adoptif » avec l'*adat*, la société iban est désormais complète et Simpang Impang est apte à être intégré. Clifford Sather (1994 : 145) va plus loin en disant que le côté manquant du corps de Simpang Impang révèle un être unique qui apporte aux Iban et le riz et leurs ancêtres. Il écrit (*ibid.* : 147) que Simpang Impang est totalement différencié des autres, une figure transcendante n'appartenant à aucun monde. Et, pourtant, Simpang rappelle la période où les ancêtres (les pères, les *petara*) vivaient encore avec les hommes sur la terre. Dans plusieurs contextes on peut dire que l'accès au ciel s'avère capital.

La disjonction ciel/terre explique la division du corps des enfants. Quel est le rapport avec l'épouse devenue Chouette, séparée de son mari qui reste au ciel, motif commun au sud des Philippines et à Bornéo ? Aucun. Les épouses terrestres n'arrivent à garder que la partie inférieure de leurs enfants dont la partie supérieure est retenue par l'autre conjoint au ciel. La partie d'homme recherche un

4. Cf. *infra*, Macdonald : 93.

5. Cf. Sather 1994 ; *infra*, l'article de Platenkamp.

6. Cf. Schärer 1963 ; *infra*, Macdonald : 94.

7. Cf. *infra*, Platenkamp : 143-144.

8. *Ibid.* : 153, 155.

père céleste pour devenir entier ; lors des ascensions au ciel ces garçons sont associés à des codes mythologiques secondaires. Ainsi, dans des mythes palawan l'aide des animaux permet à Chouette de monter jusqu'à son mari Lune⁹. De même les abeilles aident Tagalion à remonter du monde souterrain vers son père Lumabat passé au ciel¹⁰. Il semblerait que la société animale puisse encore s'intégrer à la société humaine. Autrement dit, la sociabilité inclut des animaux d'autres espèces. Mais tous les animaux dans les mythes palawan de Lune et Chouette ne sont pas d'un égal secours. Parmi quatre espèces d'animaux, seul l'aigle de mer est capable de parcourir le ciel. Une fois déposée au ciel par cet oiseau, l'épouse, pourtant prévenue par son mari Lune du danger de chute si elle mangeait les champignons terrestres (*kulung bulan*) si appétissants, succombe à cette tentation. L'épouse tombe donc, et se métamorphose en chouette qui chasse la nuit et dont les vols nocturnes ne semblent pas pris en compte ici. En revanche, son chant plaintif est perçu comme le sont les battements des gongs produisant des messages sonores destinés au ciel. À Java aussi (Poensen 1866), la moitié d'homme, que des animaux avaient aidée à monter au ciel, les aide à son retour du ciel.

Dans quelques mythes de Bornéo le côté d'homme, Simpang Impang lui-même, donne aux animaux leurs noms (version paku de Simpang Impang chez Sandin 1964 : 113-114). Tout cela pose la question de savoir à quelle société appartiennent ces hommes incomplets. Si chez les Iban, dans les versions paku et lemanak (Sather 1994 : 142-143), Simpang Impang vit avec sa mère et son frère isolés d'autres hommes, dans le mythe de Lumabat à Palawan, toute une troupe essaie de le suivre à travers les mâchoires de la « porte » du ciel¹¹.

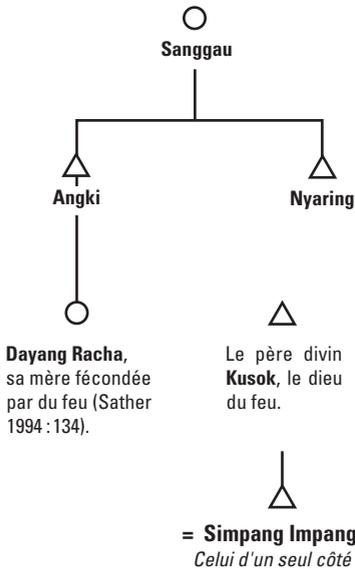
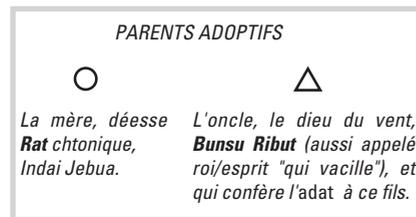


Figure 1. Origine de Simpang Impang



9. Cf. *infra*, Macdonald : 77.

10. *Ibid.* : 83.

Ces situations assez différentes montrent que la ségrégation sociale des dieux, des hommes, des animaux et des morts n'est pas achevée. Dans les mythes iban analysés par Clifford Sather (1994 : 142-143, sauf la version lemanak), cette première période est suivie d'une autre où la séparation du ciel et de la terre est menacée par un python céleste descendu sur terre pour manger chaque nuit le riz des hommes. En réunissant ainsi le ciel à la terre, le serpent provoque la colère des hommes qui le tuent, le mangent et, lors de la cuisson de son corps, se moquent de ses paroles qui ressemblent au bruit de la marmite dans laquelle il se trouve. Cette théophagie constitue une deuxième transgression et provoque le déluge, qui élimine la société humaine. Par ailleurs, cela nous aide à comprendre comment Simpang Impang arrive à vivre seul avec les animaux ou, dans la version paku, avec sa mère et un frère « entier » chez des étrangers (version paku dans Hose & McDougal 1912 ; Sather 1994 : 144). Il faut se rappeler que les animaux peuvent se déguiser en humain comme les enfants d'Indai Jabua et que Simpang Impang lui-même possède une parenté dédoublée. Il est vraiment entre trois sociétés et n'a pas de monde à lui.

On pourrait dire que le manque d'un côté chez Simpang Impang est la marque de l'absence de parenté et pourtant, par son adoption par la déesse Rat et le dieu du vent Bunsu Ribut redoublant la parenté, il trouve l'autre côté qui mettra fin à sa propre division. Le riz donné par sa mère adoptive et le gong donné par son oncle le vent fournissent des exemples de la conversion en valeurs objectives capables de circuler dans la société, nous dit Jos Platenkamp. En revanche, dans les mythes étudiés par Charles Macdonald, la grande transformation consiste à passer d'un corps coupé ou éviscéré à un code essentiellement alimentaire et météorologique. Après une fondation sociale, on a affaire à une culture. Il aurait fallu aussi inclure des mythes où survient le phénomène du feu tombé du ciel, imprégnant les femmes d'enfants mâles. Peu évidente aux Philippines, très fréquente à Java¹², cette conjonction problématique du ciel et de la terre par le feu et « par voie météorique » est présente chez les Iban.

Si la paternité céleste peut être ignée (des boules de feu tombant du ciel), l'éclipse, autre phénomène aperiodique, manifeste une autre orientation, de bas en haut, de la terre au ciel, où un enfant coupé en deux comme le Kala javanais retrouve un père Soleil en le mangeant lors des éclipses. Un peu partout en Asie du Sud-Est insulaire, on bat des tambours et des gongs pour empêcher Soleil d'être dévoré. Ici, chez les Ot Danum cela se produit après le départ de Silai forgé à neuf¹³. L'oncle, Jangkarang Matanandau, est Soleil, et Lune Jangga est le père, ce qui nous rapproche de Palawan et du sud des Philippines. Cela suggère que penser l'homme incomplet entraîne la notion d'une parenté terrestre et céleste, et donc d'un dualisme¹⁴ exprimé de manière antagoniste par l'empêchement de l'éclipse.

11. *Ibid.* : 81-82.

12. Cf. *infra*, l'article de Headley.

13. Cf. *infra*, Macdonald : 94-95.

14. La notion de dualité est rarement neutre ou, si l'on veut, « symétrique ». Par exemple à Java la notion de jumeaux comporte une forte association avec la rivalité et un défi.

Si le mythe iban de Simpang Impang s'ouvre avec le déluge, destruction d'un monde insuffisamment différencié, il se termine par l'ouverture d'une direction de vie (*jalai idup* en iban). Le fait d'accoucher seule provoque une telle colère chez la Chouette ot danum¹⁵ qu'elle découpe le placenta (c'est-à-dire une des « âmes » de « l'enfant sans père ») et le prépare en plat cuisiné en attendant le retour du père. Quand, finalement, le père le consomme, il le vomit. On devrait rechercher des mythes où ce geste n'est qu'une variante de l'enfant tronqué d'un côté qui essaie d'avaler son père Soleil. Il est déjà clair que le fait de découper l'enfant chez les Iban de Saribas est l'homologue du découpage chez les Ot Danum¹⁶. Ce garçon qui brille comme Lune, devenu objet de dispute, est dévoré. De nouveau découpées, les parties de Lune deviennent les étoiles et les parties de Chouette sont plantées pour devenir des arbres. Ici, le mythe maintient la disjonction et chacun retire sa partie.

Revenons à notre question de départ. Il faut élargir l'opposition entre éviscération et morcellement établie par Charles Macdonald pour inclure les figures mythologiques des côtés d'hommes présentes à Bornéo. Cela permettra non seulement d'inclure une coupure (et une destruction) forte, mais aussi une reconstruction totalisante. Si l'on oppose à l'axe vertical (ciel), un axe horizontal (terre), on doit aussi opposer une disjonction (gauche) et une conjonction ou réunion (droite). On obtiendra ainsi un schéma à deux axes avec des oppositions permettant d'incorporer d'autres transformations.

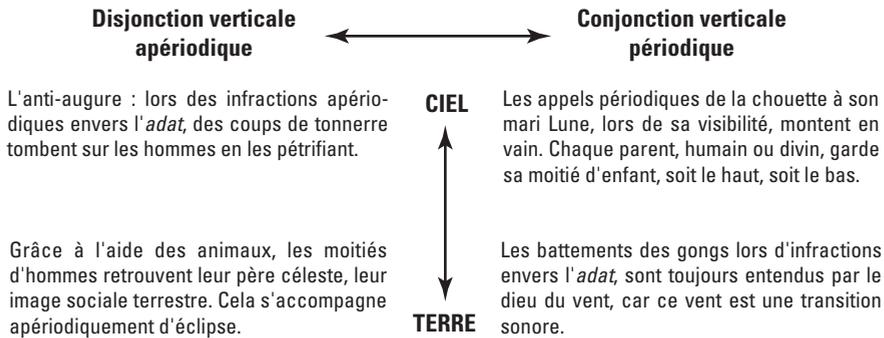


Figure 2. Schéma élargi de l'éviscération <—> morcellement, ciel <—> terre, aux Philippines et à Bornéo

15. Cf. *infra*, Macdonald : 76.

16. Cf. Sandin 1964 ; Macdonald *ibid.*

La deuxième configuration : Halmahera, Roti et Seram

30

Jos Platenkamp signale dans les mythes de création de la société loloda au nord-ouest de la péninsule d'Halmahera et dans le mythe de l'origine du chien à Roti, une remarquable symétrie dans le traitement respectif des germains aînés et cadets¹⁷. Dans le mythe loloda trouvé chez les Tobelo, une norme de conversion sociale, une équivalence de valeurs, ratifiée par son origine cosmologique, est créée entre frères cadets et leur « maîtres » ancestraux, leurs frères aînés, devenus chiens. Le point de départ de ces rapports qui structurent la société tobelo est l'équivalence « étoffe blanche = fiancée ». Dans leurs rituels nuptiaux, les Tobelo transfèrent vers leurs gendres, les fiancées, le riz et les vanneries conceptualisés comme « vie », et en sens inverse lors des funérailles, leurs gendres, les armes, l'argent et les nourritures d'origine animale, repartent en tant qu'images ancestrales. Ce mythe d'origine raconte l'incapacité de la première société tobelo à produire plus d'un fils complet : l'aîné naît complet puis finit chien et ancêtre, et le second garçon naît incomplet, et va rechercher au ciel son image humaine complète. Dans le mythe recueilli par James Fox à Roti, une image complète ne peut pas non plus être partagée entre deux sœurs¹⁸. Dans ce mythe, on retrouve le thème de l'aide des animaux rencontrés sur le chemin du monde souterrain et asocial¹⁹. La fin du mythe de l'origine du chien à Roti correspond, selon Jos Platenkamp, au début du récit loloda²⁰. L'auteur veut que nous remarquions comment le contraste entre les sœurs aînée et cadette ressemble au contraste entre les deux couples avec lesquels commence le mythe loloda.

Transformation des germains aînés et cadets Processus de conversion des formes de vie en objets de valeur

Roti : On donne la norme pour convertir à partir du cosmos un corps de femme vivante (fiancée potentielle) en valeur alimentaire : la sœur cadette "moitié" trouve le ciel grâce à la veuve, au buffle, au cheval et à la fourmi. Le seigneur ordonne que la sœur cadette soit finement découpée et transformée en petites boulettes de viande sur une assiette couverte d'une étoffe blanche présentée dans une chambre du palais. De retour sur terre, après avoir été ainsi identifiée comme nourriture, elle apporte ces cadeaux, et de multiples biens (influx de valeurs dans le domaine social).

Tobelo/Loloda : On donne la norme de conversion du corps d'homme décédé et des biens de valeurs en défunts devenus ancêtres : deux chiens, le premier couple, futurs gardiens des corps du deuxième couple humain, proviennent des excréments d'un diable (*O ibilisi*). La protection de ce couple permet d'insuffler l'image divine au premier couple humain.

17. Cf. *infra*, l'article de Platenkamp.

18. *Ibid.* : 137-141.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.* : 142.

La sœur aînée ayant rencontré des aides, demande non pas un corps entier mais sa part des biens du ciel. Elle est donc découpée, cuite à la marmite derrière le foyer pendant trois jours, pourrit et devient une chienne noire. Sa valeur ne réside pas dans son image corporelle ni dans des biens de valeurs, mais dans la transformation des parties pourrissantes de son corps défunt en animal ancestral.

Le deuxième couple (d'humains) met au monde un premier enfant entier, fait de terreau vivant (une femme). La mère cultive sa rizière sur terre. Puis un frère cadet, l'enfant incomplet de ce premier couple, devient un être humain entier, "grâce" à la conversion de son frère aîné, doté d'une étoffe blanche (bien de valeur) qu'il découvre en regardant son image ancestrale de chien, reflétée dans l'eau céleste.

Pour mieux saisir ces oppositions entre les mythes à Halmahera et Roti, examinons la conversion du corps humain en plantes comestibles qui est au centre de l'analyse de Michael Prager lorsqu'il oppose, chez les Wemale de Seram, le mythe de l'homme incomplet et celui de Hainuwele²¹. Là, l'opposition aîné/cadet disparaît en faveur d'une opposition sexuée, masculin (Taunala)/féminin (Hainuwele). Dans ces deux mythes, celle-ci est inversée ; le garçon doit être entier et la fille divisée. Chez Hainuwele, les tubercules proviennent de son côté droit, lors de la bissection de son corps piétiné au sol ; chez Taunala, le riz descend sur la terre caché dans une plaie de son pied, une fois que cet homme incomplet est cuit dans la marmite céleste et que l'homme redevient entier. Pourtant, l'acquisition de ces deux sortes de plantes s'accompagne de disjonctions douloureuses. Du meurtre de Hainuwele viennent la mortalité humaine et la retraite de la déesse Mulua Satene (née d'une banane verte) sur la montagne des morts.

La nette supériorité du ciel par rapport à la terre, exprimée par la verticalité, est dédoublée par une autre opposition, horizontale, entre l'extérieur et l'intérieur. Donc si le corps entier est une métaphore pour la société²², le corps divisé exprime deux stades de relations avec le monde extérieur. À partir de ce corps entier, Michael Prager constate que « the right half transforms into plants and through the very process Man becomes mortal and starts to exchange with the outside world ». Autrement dit, dans le mythe de Hainuwele, la symétrie corporelle initiale est réduite par bissection à une asymétrie corporelle pour finir dans une symétrie sociale entre l'intérieur et l'extérieur. Michael Prager oppose à Hainuwele le mythe de Taunala où une chaîne de consommation cosmologique non réciproque est mise en avant²³.

À cause du vol du riz par le *trickster*, Taunala, qui n'était qu'une nourriture animale au ciel, les souris envoyées par le seigneur Duniaï apparaissent sur terre. Dans d'autres mythes du riz chez les Wemale de Seram (Jensen 1939 : 76-77, 82), les codes alimentaires sont plus développés. Dans certaines variantes, on décrit les excréments sans odeur des dieux comme étant des assiettes en porcelaine. Ensuite, il s'avère que les dieux mangent des cadavres humains qu'ils appellent « porcs ». Le héros refuse la nourriture inappropriée, puis, ayant choisi la nourriture des

21. Cf. *infra*, Prager : 118-121.

22. *Ibid.* : 120.

23. *Ibid.*

animaux, le riz, pendant son sommeil au ciel, il lâche des vents. Cette odeur fait croire aux dieux qu'un humain est décédé, alors que ce n'était que l'absorption d'une nourriture céréalière par un seul homme. Après une première tentative de vol raté, Taunala réussit à cacher un grain dans son pénis, lieu des semences, et le descend sur terre. L'asymétrie, une fois surmontée, permet à Taunala, devenu complet corporellement, de dérober une graine de riz pour la société humaine. Pour lui, l'extérieur doit profiter à l'intérieur qui devient ainsi supérieur. En montrant les différentes fonctions d'images symétriques et asymétriques dans ces deux mythes, Michael Prager insiste sur les narrations de transformations. Il semble qu'il soit plutôt rare de trouver deux mythes qui offrent une telle complémentarité des origines sociales. L'image de l'homme incomplet est traitée ici comme un fait social total, alors qu'ailleurs ce n'est pas toujours le cas.

Maintenant, comparons les oppositions propres à chaque mythe : 1) la sœur aînée et la sœur cadette à Roti ; 2) les deux premiers couples chez les Tobelo avec leur deux fils ; 3) Taunala et Hainuwele à Seram.

Du point de vue de la différence de statut (ciel supérieur à la terre), quels contrastes dégagent-ils si l'on porte la comparaison sur les traitements de corps divisés, morcelés et entiers ?

1) Les manières de diviser le corps entier qui procure le riz (ou les tubercules) sont variables. Cela va de pair avec une différence de périodisation. Par exemple, si l'homme possède déjà l'agriculture il peut alors perdre la récolte à cause d'un déluge. Autre exemple : dans le mythe de l'origine du chien à Roti, les deux sœurs ne parviennent pas à coordonner leurs mouvements pour décortiquer ensemble le riz. Ce sont ces impasses que relèvent Jos Platenkamp et Michael Prager lorsqu'ils établissent les cycles d'échanges capables d'assurer une chaîne complète de consommation où tous les partenaires trouvent leur compte.

2) Dans le mythe de création loloda, le déluge et la malédiction suivent la naissance d'un fils aîné et entier. Jos Platenkamp montre que l'on trouve l'autre côté du deuxième fils de ce couple dans les mêmes eaux de la rivière qui emporta la récolte et où se trouvait la maison ancestrale²⁴. La rivalité des deux frères est sans issue. La même eau – le déluge qui lui a pris son côté – restaure l'image entière de ce deuxième fils tout en changeant le premier garçon en ancêtre. Jos Platenkamp insiste sur le fait que l'eau transfère l'image du frère aîné au frère cadet, parce que la réflexion de l'image humaine est devenue une icône sociologiquement commensurable avec le regard que peuvent avoir les autres sur l'homme incomplet. Ce qui, au ciel, avait été une vision non sociale de la distinction aîné/cadet, montre, dans le reflet des eaux célestes, un frère aîné déjà complet. Si l'on ne pouvait rien faire pour rendre plus complet sur le plan humain le fils aîné, on le transfigure en ancêtre par l'ajout du bien d'échange, le tissu blanc.

24. Cf. *infra*, Platenkamp : 128-136.

3) Dans les deux mythes à Seram, en partant de la problématique de la création de l'homme (Taunala) et de la riziculture, on passe à la riziculture compromise par les parasites qui suivent le voleur de Taunala jusque sur terre. Pareillement, le côté droit de Hainuwele devient les tubercules à Seram, mais cette nourriture terrestre n'assure pas l'immortalité. Son origine céleste, une fois transposée sur un plan social horizontal, garde un prestige de valeur supérieure, celle de l'extérieur (le ciel), tout en étant rapportée au bienfait de l'intérieur. En voici quelques exemples : Hainuwele n'est pas née demi-femme. Elle naît sans mère, du sang de son père, Ameta, et de la sève d'une fleur de cocotier. Celui-ci provient de la noix de coco retrouvée entre les défenses d'un porc noyé dans le lac. La croissance rapide de la fille contraste avec le développement lent de Taunala. De plus, les excréments de Hainuwele sont des porcelaines chinoises. Michael Prager souligne l'incorporation graduelle de cette figure d'extériorité²⁵. Le côté droit de cette déesse tuée par les neuf familles sur la place de danse maro (*Tamene siwa*), une fois récupérée et redécoupée par son père, devient les tubercules. La plantation initiale de noix de coco aboutit à la digestion des tubercules, la procréation, la mort et la segmentation sociale (en *patasiwa* et *patalima*).

Les valeurs à échanger ne se comprennent qu'en termes de circulation, car leur appropriation s'exprime par des changements de morphologie. Les aînés deviennent chiens et ancêtres, et les cadets, des humains et des entiers (Tobela et Roti). L'asymétrie masculin à Seram (les cadets ci-dessus) retrouve sa symétrie et vole la nourriture terrestre alors que l'asymétrie féminin céleste est à diviser et à découper. Le corps devient nourriture une fois planté ; le corps réuni de l'aîné subtilise une graine du riz céleste dissimulée dans une plaie au pied. La reproduction par voie asexuée de Hainuwele s'oppose à celle, sexuée, de Taunala, ce qui ne pourrait être le cas entre deux sœurs ou deux frères dont l'ordre de naissance se traduit en opposition de génération (ancêtre/contemporain). Les dettes envers les dieux et les ancêtres, une fois inscrites de manière cosmologique et verticale, font que les humains peuvent les repenser sur le plan géographique comme une opposition extérieur/intérieur.

Dans les trois mythes de Roti, Tobelo et Seram, on joue sur la même opposition, puis sur la circulation des valeurs entre le ciel et la terre. Si l'on fait trop de cas de la morphologie corporelle, on risque de perdre de vue cette circulation des valeurs dont la difformité du corps n'exprime que le déséquilibre et donc la dynamique. Les quatre types d'opposition en jeu sont présentés dans la figure 3. Au lieu de faire tourner entre le ciel et la terre les valeurs échangées par la société et son cosmos dans une roue, j'ai préféré présenter à droite l'apériodicité et à gauche les échanges constants.

25. Cf. *infra*, Prager : 113-118.

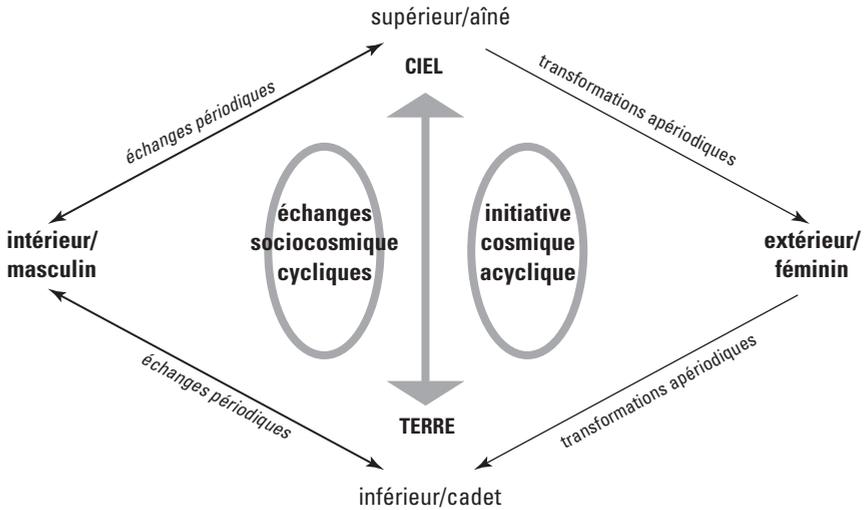


Figure 3. Du ciel à la terre ; des dons célestes aux rituels de réciprocité humaine : les codes de trois mythes à Halmahera, Seram et Roti

Cette figure part de l'opposition dualiste en forme de croix, à savoir ciel/terre, disjonction et conjonction. Elle dessine également une opposition horizontale initiale, à savoir en termes d'intérieur/extérieur et masculin/féminin, périodicité/apériodicité. Ces oppositions sont pertinentes dans les réseaux d'échange. L'opposition logique dans la segmentation corporelle gauche/droite, et masculin/féminin pourrait dégager des constantes sur la base d'un corpus plus grand, mais à partir du nôtre, il est prématuré de se prononcer. Ici, il est évident que lorsqu'il s'agit de germains de même sexe, l'opposition aîné/cadet absorbe l'opposition masculin/féminin. Par rapport au corpus philippin, on traduit d'une manière plus claire le devenir des moitiés d'homme qui s'identifient avec des figures d'inférieur et de cadet, soit masculines soit féminines. Les échanges de femmes entre clans et lignées qui représentent une internalisation de l'hypergamie de départ ne figurent pas encore.

La troisième configuration : Java et Kei (Moluques)

Cécile Barraud au début de sa contribution sur Kei pose cette question utile : moitié de quoi ? Elle demande ainsi comment sont conçues la symétrie et l'asymétrie et, ensuite, comment le tout se constitue. Est-ce que logiquement ce que nous appelons une moitié pourrait s'opposer à une partie de quelque chose d'autre, ou à son propre double qui pourtant ne lui est jamais identique ? Au lieu de poursuivre cette question de manière abstraite, Cécile Barraud étudie la construction de la personne sociale à travers des mythes de façon à pouvoir comparer cette construction de la personne à Kei avec celle d'autres sociétés. « Quel est le tout pour lequel est prise cette partie ? » À cette question métriologique

chaque société aura sa propre réponse, écrit Cécile Barraud. À Kei, les deux premiers mythes étudiés présentent un côté d'homme en quête d'un dieu pour lui restituer le côté manquant, délivrance qui s'accompagne d'un message moralisateur. Mais, au lieu de s'arrêter sur les qualités morales de la faute de la mère, Cécile Barraud interroge le rapport hiérarchique entre le niveau subordonné, – les relations entre les maisons –, et le niveau supérieur, – la société confondue avec l'univers d'où viennent les principes de vies indifférenciés. L'être humain social résulte des rapports de quatre termes : maison-femme-naissance-dieu. La conceptualisation de l'agencement du corps (distinct du principe de vie) et des parties du corps passe par la compréhension des prestations échangées (mariages, funérailles, constructions de maison). Chez tous les membres de la société de Kei, le corps n'a pas la même valeur. Par exemple, pour une femme au moment de son mariage, il y a un changement de ses attributs constitutifs ; ainsi le canon offert en prestation matrimoniale remplace son tronc. Donc, un tronc-corps s'oppose aux jambes-mains/bras. Pour les voiliers, la quille est aussi un « tronc », remplacée par un canon, de même pour les maisons, la poutre faîtière vaut un canon. Si la partie centrale peut donc être prise pour le tout, il existe un schéma de référence en gauche-centre-droite pour la constitution des êtres (personnes, maisons, voiliers et villages). En voici les séquences communes dans la constitution des êtres humains :

- naissance (mise en place des êtres sociaux) ;
- enfants incomplets (sans principe de vie), signe du manque de relation avec leur maison ; les différents statuts de celle-ci montrent les différentes manières d'être socialisés ;
- code alimentaire (donner/refuser ; pêcher ou chasser) ;
- rapport au territoire : sortie/retour avec une reconnaissance sociale grâce au principe de vie, au principe du corps ou à l'appartenance aux maisons.

Dans les deux variantes du troisième mythe à Kei²⁶, comme souvent ailleurs en Indonésie, le bateau est l'image de la société. Un garçon ou une fille, après avoir sauvé leur mère redonnent vie aux co-épouses (coupées en deux horizontalement) de celle-ci. Elles reviennent à la vie avec le statut de dépendantes ; elles sont les cales du bateau. Dans l'ensemble des matériaux de Kei, Cécile Barraud retrouve trois façons d'être tronqué qui correspondent à trois types de relations sociales :

- *Une absence de relations* : une génitrice qui n'est pas mère (découpage vertical)²⁷. La réunion de deux parties différentes est une figure de la non-socialisation (sans sexe ou nom). Quand Ko Kakidin revient entier de chez Dieu, il est toujours en attente d'intégration. Dans l'une des versions, c'est un étranger qui donne ses conseils aux deux imbéciles et qui marque l'intégration de tous les trois.
- *Des mauvaises relations* qui diminuent le corps en un seul tronc, sans côtés. Dans l'histoire de la pholade, la partie centrale (le tronc) du mollusque cache un noble, invisible, car rejeté par sa mère. C'est par le mariage qu'il recouvre sa

26. Cf. *infra*, les textes IV et V étudiés par Cécile Barraud : 67.

27. *Ibid.*, textes I et II : 50-54.

forme complète. Les affins détruisent son coquillage puis soignent son corps. En lui créant un statut social d'homme marié, à travers les prestations de mariage, ils sont les garants du « principe corps » de l'être.

- *Des mauvaises relations* (Watwarin) qui diminuent les corps des six co-épouses en moitiés (découpage horizontal)²⁸. Des femmes complètes, mariées, nobles épouses du raja, réduites en rondins par leur mauvais comportement sont détachées (coupés en deux) de leur maison pour finir comme des domestiques dépendantes.

Il existe donc trois rapports « partie - totalité » pour ces êtres tronqués :

- 1) une « moitié » d'enfant non encore humain : degré zéro de la sociabilité constitutive de l'être (absence de principe de vie sociale) ;
- 2) un être sans membres dont le contenu est noble ;
- 3) des humains provoquant leur propre découpe en deux par leur dégradation.

Dans la dissymétrie (corps sans membres ; bissection en haut et bas), des parties sans équivalence sont des figures de la non-relation. Cécile Barraud propose donc que la présence de trois parties, dont les relations asymétriques, représente la possibilité de relations sociales. Si nous intégrons ces oppositions avec celles que nous ont fournies les mythes à Java, quel paradigme de substitution se dégage-t-il ? À Kei les transformations des corps sont des sanctions infligées par le dieu ; à Java, dans le cas de Kala, la faute qui provoque la déformation revient à son père (Guru/Shiva). Ainsi Kala s'appelle « semence fautive » (*kama salah*). Mais même s'il est né sans bras ni jambes, Kala les récupère rapidement. Au moment où les dieux lancent leurs armes sur lui, il les incorpore comme ses bras et ses jambes. Alors que lui manque-t-il ensuite ? En quoi Kala est-il toujours incomplet ? Étant monstrueux, il appartient à deux mondes. Qu'il soit un dieu ou un monstre, il n'est certainement pas à socialiser tel quel ; ainsi dans le monde javanais, on ne raconte sa naissance que pour le neutraliser. Plus encore qu'à Kei, à Java, un élément de danger est présent : tant avec Kala que dans le premier mythe javanais où un garçon *sléwah* (bicolore), provenant du fruit fendu des deux moitiés, qui, une fois réunies, devient roi impitoyable. C'est moins une question de morale qu'une nouvelle relation ciel-terre, une relation sociale au sens fort du terme, qui dans ces cas individuels fait défaut. Certainement, le mythe de Kala ritualise en l'exorcisant une configuration donnée, mais Kala et le garçon *sléwah*, devenu roi et despote, présentent deux variantes de la même problématique. On ne peut vaincre un corps réunissant deux moitiés, pas plus qu'on ne peut vaincre Kala, tant qu'on n'a pas reproduit ou simplement raconté son origine. Cette « reconstruction » les rend domptables puisque leur asymétrie est exorcisée comme asociale, qu'elle soit traduite sur le plan du code alimentaire (la faim insupportable de Kala de chair humaine) ou sur celui de la puissance royale (*sléwah*).

28. *Ibid.*, textes IV et V : 67.

En comparant la morphologie des corps présentés dans les mythes de Kei et de Java, on obtient des oppositions claires :

	Une symétrie néfaste	Symétrie due à un blasphème	Un tronc cachant une identité
Java	le garçon Sléwah	le garçon Sasigar	le monstre Kala
Tanebar-Evav	les six sœurs	Ko Kakidin	la pholade

Ici, l'explication fondamentale de leur état de manque repose sur une seule opposition, leur disjonction. Cela veut-il dire que la disjonction possède nécessairement une connotation négative ? Pour répondre à cette question, comparons nos trois configurations ensemble (voir *supra*, figures 1-3). Dans la première, c'est la périodicité qui distingue la conjonction de la disjonction, mais chaque terme de l'opposition comporte un aspect faste et néfaste, et chacun est utile pour construire ou maintenir l'ordre social. Dans la deuxième configuration, une véritable hiérarchie est introduite dans l'opposition ciel/terre qui se traduit horizontalement en opposition entre valeurs extérieures et féminines, et valeurs intérieures et masculines. Cette situation décrit des sociétés déjà bien constituées. Finalement, notre troisième configuration relève moins des mythes d'origine (de la société préoccupée de l'apparition de la culture et des offrandes ritualisant les rapports sociocosmiques) que de la place non-socialisée des moitiés d'hommes dans une société complète. On peut imaginer qu'en prenant en considération encore d'autres mythes de l'archipel nusantarien, on assisterait à un fléchissement des codes. Dans les articles qui suivent nous examinerons ce corpus réduit à trois configurations, ce qui montrera déjà l'importance de la métaphore sociale du corps humain à travers la variété d'applications qu'elle est capable d'assumer.



La mythologie comparative est ici employée pour identifier et caractériser les contacts culturels entre le monde austronésien occidental et les bords orientaux de l'océan Pacifique. Plusieurs douzaines d'exemples d'autres régions (Polynésie, Thaïs et Austroasiatique) auraient pu être mobilisés afin de compléter ce corpus de mythes des hommes partitifs. Déjà, on voit que les mythes repérés (bugis, japonais, philippins, de Bornéo et de Java, etc.) attestent non pas d'une histoire commune mais de diverses parentés culturelles entre ces groupes ethnolinguistiques.

Cette mythologie est-elle encore vivante et, si oui, comment ? La pertinence des mythes de Kala sur la jeunesse javanaise d'aujourd'hui diminue rapidement au fur et au mesure que la culture javanaise ancestrale, pourtant très résistante, disparaît. Ces jeunes essaient de penser leur spécificité tout en regardant au-delà de l'île pour cadrer cette identité. Si l'on se donne le mal d'étudier l'Asie du Sud-Est comme aire culturelle, c'est que son histoire ne respecte pas toutes les frontières politiques dessinées actuellement. Le livre de David Gordon White (1991) embrasse la Chine, l'Inde et l'Asie centrale en passant par l'Europe. C'est rassurant pour un Kalang !

Paul Ottino couvre un territoire tout aussi vaste dans son *Étrangère intime* (1986) ; il traite des mythes de Madagascar pour commencer, en passant par l'Indonésie, le Moyen-Orient et l'Afrique.

Cette approche de la mythologie a maintenant trois cents ans d'histoire. Depuis *De l'origine des fables* de Bernard Fontenelle (1657-1757), une tradition européenne de comparaison universelle de la mythologie est graduellement apparue où des rapprochements entre mythes ont été conçus à travers des ensembles de transformations. Ce n'est que récemment²⁹ que l'on comprit les propriétés logiques de ces ensembles. Partant du plus proche au plus lointain, l'étude de ces transformations permet de structurer le corpus de traditions orales dans ses propres termes. On commence à savoir lire et traduire ces contes « grossiers et irrationnels » de manière respectueuse et éventuellement à fournir une preuve de la sophistication de leurs préoccupations. Tout cela n'est pas perdu pour les Indonésiens dont les théâtres urbains se servent des mythes anciens pour traiter de questions très contemporaines. La création d'une société peut toujours être revue en terme de création du monde, comme dans nos mythes de partition et de totalité.

Les mythes anciens, paradoxalement, révèlent les errements de la société actuelle. La société moderne n'est pas une promesse tenue pour beaucoup d'Indonésiens qui recherchent une critique de celle-ci dans leur hiérarchie de valeurs traditionnelles. Des réflexions sur la société sans État, du non-sens même de la notion de société employée par des gouvernements successifs pour voler leurs populations, ne relèvent pas de l'ambition de réinventer des traditions paysannes de pauvreté partagée, mais de critiquer le désenchantement du monde souhaité par les promoteurs d'une démocratie qui ne fonctionne jamais. À l'opposé d'une loi occidentalisation, l'alternative d'une loi morale interroge évidemment beaucoup les musulmans. Si la mythologie européenne a disparu comme tradition orale il y a longtemps, ce n'est pas le cas en Indonésie où les mythes, pour être moins familiers que dans un passé récent, évoquent encore une culture javanaise à valoriser, ne serait-ce que dans la littérature. Les *Confessions of Pariyem* (1981) de Linus Suryadi et le quartet *Bumi Manusia (Le Monde des hommes)* de Pramoedya Ananta Toer (1980) analysent l'apparition de la culture contemporaine en se servant des tropes mythologiques³⁰. Ce sont les réponses de la continuité sociale face aux changements séculaires.

L'histoire sociale d'une culture et d'un langage est tissée dans les paradigmes forgés dans ces mythes. Même lorsque ceux-ci s'affaiblissent, leur banalisation en légendes est normalement plus lente que prévu. Les fondements d'une morphologie sociale ne sont pas revus tous les dix ans ni tous les siècles. Pour citer V. S. Naipaul (1981 : 22), dans les banlieues industrielles des grandes villes javanaises

29. Cf. pour un survol « La formule canonique des mythes, » *L'Homme* 135, 1995.

30. Cf. Headley 1985.

il reste : « [...] mysteries the earth held for people [...] the glory that sometimes touched their days, the wonders they walked through. There was more to their world than one saw. [...] But the land itself was very old ; it had its sanctity ; and the same people could live naturally with many different ways of feeling. »

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Austronésie/*Austronesia* – comparative mythology/*mythologie comparative* – social morphology/*morphologie sociale*.

Formes de complétion dans dix-huit mythes présentés dans ce numéro

Hommes incomplets Partition	Germains Dualité	Corps à découper Morcellement
<p>Ngaju (Bornéo). « Celui qui n'a qu'un côté » (Silai), né déformé parce que son père Lune (Jangga) quitta sa mère enceinte, est reforgé entier au ciel par son père qu'il a su rejoindre. L'éclipse accompagne son retour à l'état entier (Shāter 1963 : 204-215).</p>	<p>Roti (Indonésie). Deux sœurs dont la cadette « N'a qu'une moitié » ne peut pas aider à piler le riz. Secourue par des animaux sur le chemin étroit, puis découpée et apportée en « femme-nourriture » à la divinité, après trois jours sous une étoffe blanche, elle devient entière. Cette sœur cadette complète, devenue nourriture, permet le transfert des biens de valeur vers la terre. La femme cadette sans image, lors des fiançailles, devient un affiné riche d'objets de valeurs qu'elle introduit dans la société. La sœur aînée prend le même chemin et revient sous la forme d'une chienne noire (Fox 1980 : 102).</p>	<p>Hainuwele (Seram, Indonésie). Une fille entière morcelée, Ameta, en chassant avec son chien poursuit un cochon qui se noie. Dans un de ses crocs se trouve une noix de coco. De celle-ci, une jeune fille est née qui grandit très vite. Ses excréments sont des porcelaines chinoises. Lors d'une danse maro, elle est piétinée à mort puis divisée. La moitié droite de son corps est sous-divisée puis plantée sur le terrain de danse où elle se transforme en tubercules. La déesse Mulua Satene est fâchée et se retire dans le monde des morts en divisant les neuf familles en deux moitiés, les <i>patālima</i> et <i>patasitua</i>. Les hommes sont maintenant mortels et peuvent manger et mourir (Jensen 1939).</p>
<p>Ifugao (Luçon, Philippines) . Bugan, une femme céleste, prend au ciel le bas de son fils Balituk et Kinggauan, son mari terrestre, le haut ; les abats et les excréments sont partagés. Au ciel, Bugan fait de sa part un dieu, puis descend sur terre faire, de la part de Kinggauan, une chouette de mauvaise augure, etc. Ainsi cette épouse divine apporte la civilisation (Beyer 1913 : 105-110).</p>	<p>Deux frères. Loloda (Tobelo, Halmahera). Après l'inondation d'une rizière, un fils cadet est né « demi-corps ». Il monte au ciel pour devenir semblable à son frère aîné, se baignant dans l'eau, source de toute image humaine complète. Le frère aîné, jaloux, fait de même, mais devient un chien noir (animal fondateur : modèle de conversion en objets de la relation cadet-aîné). C'est finalement l'image du processus de socialité loloda lors des mariages et des enterrements.</p>	<p>Une chouette épouse la lune. Iban (Saribas, Bornéo). En se séparant, Lune prend au ciel la partie supérieure de l'enfant et Chouette l'autre. Lune découpe sa part qui devient des étoiles ; Chouette fait de même, ce qui produit des arbres sur terre (Sandin 1964 : 534-536).</p> <p>Une chouette épouse la lune. Ot Danum (Ngaju Dayak, Bornéo). Pendant sa grossesse Lune n'est jamais à la maison et, après l'accouchement, Chouette fâchée avec la lune découpe le placenta et le sert en plat à Lune qui le mange avec appétit.</p>

	<p>Le frère cadet peut devenir complet à condition que le frère aîné et un bien soient convertis en image ancestrale ; c'est cette image ancestrale de maison convertie en biens qui rend le cadet complet (Platenkamp).</p>	<p>Chouette lui dit ce qu'il vient de manger, provoquant le vomissement de Lune qui retourne au ciel (Pascal Couders, cité par Charles Macdonald).</p> <p>Kayan (Baluy, Bornéo). Pour éviter l'éviscération lors de l'accouchement, et donc le décès de la femme <i>wak</i>, elle descend la nuit du ciel et désor mais les enfants peuvent naître de la vulve (Guerreiro 1989 : 487-505).</p>
<p>Simpang Impang (Bornéo). « Celui qui n'a qu'un côté », fils de Dayang Racha et du dieu du feu, part se suicider mais est adopté momentanément comme fils aîné par la déesse Rat. Le lendemain il est renvoyé avec trois graines de riz, comme part de bien familial. Ces trois graines, mises à sécher sont cassées par Bunsu Ribut, dieu du vent. Ayant refusé de payer l'amende, la maison du dieu du vent est attaquée. Ce dieu finit par déclarer qu'il est l'ami du père (le dieu du feu, Kok) de Simpang Impang et que les prières des Iban doivent toujours s'accompagner de feu. En réparation, le dieu du vent donne un gong à Simpang Impang, ce qui clôt le cycle qui a commencé par le vol du riz terrestre par le python céleste. La culture du riz nécessite une soumission à l'ordre sociocosmique de la longue maison (Sather 1994 : 132-139).</p>	<p>Igorot (Luçon). Après le décès de sa mère, Dumagid découpe son fils de haut en bas, ce qui donne la foudre et le tonnerre. La part restée avec son père céleste redescend du ciel pour redonner vie à son frère purifié ; tous les deux ont des voix de tonnerre : corps éviscéré (Beyer 1913 : 110).</p>	<p>Simpi Impang (version Lemanak). Simpi Impang un des deux frères vivant au temps où les dieux ne s'étaient pas encore éloignés des hommes. Le dieu du vent (Anru Ribut) emporte leur grames de moutarde qui séchaient au soleil et, retrouvé par les frères chez lui, refuse initialement de payer l'amende. Le lendemain, les frères rencontrent dans la forêt la princesse Moineau (Anak Raja Pipit) qui leur sert des plats de riz. Au troisième essai les frères volent quelques graines en les cachant dans leurs prépuces. Pour créer une ferme, ils apprennent de Pulang Gana, maître de la terre, qu'il faut lui faire des offrandes, sinon les arbres coupés se redressent. La mère de Pulang Gana (Simpulang Gana) s'appelle Simpang Impang ; lors de son premier accouchement, il ne sort que le sang qui est rejeté dans un trou de la terre. C'est Pulang Gana qui, pour n'avoir qu'un tronc, reçoit la terre en héritage (Sather 1994 : 142-143 ; Jensen 1965 : 53-54).</p>

Hommes incomplets Partition	Germaines Dualité	Corps à découper Morcellement
<p>1^{re} version Ko Kakidin (Kei, Indonésie de l'Est). Une fille avare, offensant Dieu, enfante « celui [qui n'a que] une partie ». Devenu grand, il part chercher son côté gauche. Enfermé dans une pièce d'eau au ciel, il devient entier. Dieu conseille la générosité (Barraud).</p> <p>2^e version Ko Kakidin (Kei) : Ayant injurié Dieu, une femme accouche d'un enfant qui n'a qu'un côté. Avec un arc et des flèches fabriqués par sa mère, il part pour rencontrer le dieu injurié par sa mère. Sur son chemin, il rencontre d'autres hommes socialement marginalisés qui demandent son aide. La honte du garçon attire Dieu qui le rend entier et le renvoie dans son village, physiquement mais surtout socialement complet (Geurtjens 1924 : 182).</p> <p>3^e version Kei : La forme de l'enfant pholade cache à l'intérieur un prince qui, marié à une princesse, finit par retrouver définitivement son corps de prince lorsque sa belle-mère casse sa coquille et le masse avec un décocté de courges (Geurtjens 1924 : 159).</p>	<p>Wemale (Seram), création de l'homme. Duniyai allait créer le monde. Une pierre et un bananier se disputaient pour savoir quelle forme l'homme allait prendre : unilatéral comme la pierre, donc forte et éternelle ou complet comme le bananier ? Ayant détruit à plusieurs reprises le bananier, la pierre admit que la forme complète était la meilleure car les bananiers n'arrêtaient pas de se reproduire quoique détruits par la pierre (Jensen 1939).</p> <p>Taunala (/ Haumala) (Wemale, Seram). Une femme sans mari ou enfant, travaille au champ et maudit l'eau. Ensuite, son fils Taunala naît sans père ; il travaille et marche très lentement. Cet homme partiel part pour rencontrer Duniyai pour rechercher son côté gauche et cosmique. Au ciel, il est cuit et ressort entier. On lui offre une nourriture incorrecte (une jambe humaine) qu'il refuse. Puis il quitte le ciel en cachant des graines dans une plaque dans son pied, apportant pour la première fois le riz sur terre. Pour se venger, Duniyai envoie des souris sur la terre (Jensen 1939).</p>	<p>Kei. Deux mythes inverses où, la septième co-épouse d'un raja, maltraitée par les autres, accouche d'un garçon (ou cent garçons et une fille). Au retour du père-roi, les six co-épouses servent de rondins pour remonter son voilier sur la plage. Leur mise à mort par découpage horizontal ou vertical est suivie par leur reconstruction en tant que dépendantes. Leurs corps recomposés retrouvent donc un rang inférieur (Barraud).</p> <p>Rembong (Flores) ; l'enfant Terre. « Adam and Eve's first child was round ; he had no arms and legs, and its voice came out of its stomach. The child's name was Siti (= earth). At this time there was no food to eat and people ate iron. Adam had a dream in which he was told to open up a garden, cut up his child and plant his flesh and blood in the garden. When Eve went off to fetch water, Adam took the child and, using a branch of the Teno tree and a flat stone as a base, he cut him up and sowed his flesh and blood in the ground. Eve returned and was very upset when she couldn't find her child. Adam said not to worry, the child would soon return and be of great comfort to them. Seven days later rice and maize started to sprout in the garden. The shoots called out to their mother, telling Eve that they were her child reborn in a new form. » (Erb 1987 : 87)</p>

Beyer, Otley

1913 « Origin Myths among the Mountain Peoples of the Philippines », *The Philippine Journal of Science* 8 : 85-117.

Condominas, Georges

1989 « Le Souverain époux de son peuple : variations madégasses sur un thème malais », in J. M. Claessen, *Variant Views : Five Lectures From the Perspective of the « Leiden Tradition » in Cultural Anthropology*. Leiden, ICA Publication 84.

De Vries, Gijsbert

1927 *Bij de Berg-Alfæren op West-Seran. Zeden, gewoonten en mythologie vanoervolk*. Zutphen, W. J. Thieme & Cie.

Dumont, Louis

1979 *Homo hierarchicus. Le système de caste et ses implications*. Paris, Gallimard (« Tel ») [1^{re} éd. 1966].

Erb, Maribeth

1987 *When Rocks were Young and Earth was Soft*. PhD., University of New York at Stony Brook, Ann Arbor (Michigan).

Formoso, Bernard

2002 « Le Prince-Serpent, ou l'impossible métamorphose : malemort, royauté et autochtonie chez les Lao et les Tai Lü », *Archives des sciences sociales des religions* 119 : 127-145.

Fox, James J.

1980 « Obligation and Alliance : State Structure and Moiety Organization in Thie, Roti », in James J. Fox, *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Harvard University Press : 98-133.

Geurtjens, P. H.

1924 *Keieesche Legenden*. The Hague, M. Nijhoff (« Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen » 65).

Guerreiro, Antonio

1989 « Contexte et métaphore. À propos du mythe kayan de l'introduction de la nuit (Bornéo) », *Anthropos* 84 : 487-505.

Héritier, Françoise

1996 *Masculin/Féminin. La Pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

Hooykaas, Christiaan

1948 *Balische verhalen van den Halve*. The Hague, Van Hoeve.

Hooykaas, Jacoba

1961 « The Myth of the Young Cowherd and the Little Girl », *Bijdragen* 117 (2) : 267-278.

Hose, Charles & William McDougal

1912 *Pagan Tribes of Borneo*. London, Macmillan, 2 vol.

Jensen, Adolf E.

1939 *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*. Frankfurt, Klostermann.

Jensen, Erik

1965 « Hill Rice : An Introduction to the Hill Padi Cult of the Sarawak Iban », *Folk* 7 : 43-88.

Lévi-Strauss, Claude

1956 « Les organisation dualistes existent-elles ? », *Bijdragen* 112 : 99-128.

Linus Suryadi

1981 *Pengakuan Parieym dunia batin seorang wanita Jawa*. Jakarta, Sinar Harapan.

Naipaul, V. S.

1981 *Among the Believers, An Islamic Journey*. New York, Alfred A. Knopf.

Needham, Rodney

1980 *Reconnaissances*. Toronto, University of Toronto Press.

Ottino, Paul

1986 *L'Étrangère intime : essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*. Montreux, Éd. des Archives contemporaines.

Poensen, C.

1866 « Een Javaansch Handschrift », *Mededeelingen van wege het Nerderlandsche Handelings Genootschap* 10 : 235-296.

Pramoedya Ananta Toer

1980 *Bumi Manusia*. Holland, Manus Amici [1975].

Sandin, Benedict

1964 *Raja Durong*. Kuching, Borneo Literature Bureau.

Sather, Clifford

1994 « The One-Sided One : Iban Rice Myths, Agricultural Ritual and Notions of Ancestry », in Anthony R. Walker, éd., *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 10 : *Rice in Southeast Asian Myth and Ritual*. Columbus, Ohio State University Press : 119-150.

Schärer, Hans

1963 *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People*. The Hague, Martinus Nijhoff. (« Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde Translation Series » 6).

White, David Gordon

1991 *Myths of the Dog-Man*. Chicago, University of Chicago Press.