

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

174 | 2005

Moitiés d'hommes

---

## Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies

Jos D. M. Platenkamp

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25091>

DOI : 10.4000/lhomme.25091

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005

Pagination : 125-160

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Jos D. M. Platenkamp, « Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies », *L'Homme* [En ligne], 174 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25091> ; DOI : 10.4000/lhomme.25091

---

# Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies

Jos D. M. Platenkamp

**D**E TOUS LES THÈMES rencontrés dans les mythes d'origine à diffusion vraisemblablement universelle, celui de la « moitié d'homme » (Szabo 1941, Jensen 1950), ou encore dit « figure unilatérale » (Needham 1980), est peut-être le plus énigmatique. Il désigne, selon Rodney Needham, « un personnage imaginaire qui n'a qu'un seul côté : à savoir pourvu d'un œil, d'un bras et d'une jambe, situés du même côté. Cette figure est généralement un homme, ou une créature mythique qui a la forme d'un homme. On doit se la représenter comme la moitié latérale d'un corps symétrique coupé en deux dans le sens de la longueur. Normalement, pour se mouvoir, elle saute sur sa jambe unique » (*ibid.* : 20). Le fait qu'on ait enregistré de tels mythes partout dans le monde a incité les chercheurs de diverses disciplines à produire des théories susceptibles de rendre compte de l'universalité du thème. Il n'est donc pas surprenant que les interprétations soient centrées sur le caractère d'universalité plutôt que sur les formes particulières que le thème revêt dans les mythes recensés. Alors même que Rodney Needham, par exemple, admet qu'un tel thème se retrouve dans différents types de récits « qui à part cela n'auraient rien en commun » (*ibid.* : 23) et se présente selon des modalités différentes, il maintient que le simple fait de cette « constance » thématique démontre que « nous avons affaire à des représentations collectives qui témoignent des caractéristiques de l'inconscient collectif » (*ibid.* : 19). Ajoutant qu'on doit les considérer comme des « constantes psychiques » (*ibid.*), Rodney Needham prétend – d'une manière qui s'écarte considérablement du sens

---

Une première version abrégée en anglais de cet article a fait l'objet d'une publication dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 2004, n° 129 : 1-28. L'auteur et la rédaction de *L'Homme* remercient Françoise Héritier pour sa traduction en français de ce texte, et Cécile Barraud pour sa révision.

originel du concept durkheimien – que de telles « représentations collectives » naissent de la condition psychique universelle de l'humanité et doivent en conséquence être expliquées dans ces mêmes termes plutôt que par les systèmes de sens, partagés culturellement et développés au long d'une histoire, dans une société donnée ou un groupe de sociétés. En d'autres termes, l'analyse vise à expliquer la similarité entre les thèmes élaborés dans des mythes différents plutôt qu'à rendre compte de leurs différences systématiques. Dans une telle perspective, le thème de la « figure unilatérale » appartiendrait à ce type de « phénomènes sociaux donnés tels quels, pourvus d'évidentes qualifications, [et qui peuvent être expliqués] en les voyant soumis à des contraintes et prédispositions *qui ne sont pas en elles-mêmes de nature sociale* » (*ibid.* ; souligné par moi).

Ces interprétations-là sont insuffisantes, car elles tendent à détourner notre attention des processus sociaux et cosmologiques décrits par les mythes, dont le point crucial est la manière dont la figure incomplète acquiert sa complétude. Et pourtant, ce sont de tels processus qui mettent en évidence la signification des représentations culturellement spécifiques de la « complétude » humaine. Nous observerons comment, dans les mythes évoqués plus loin, ces processus ne concernent pas seulement la personne « incomplète », car sa complétude ultérieure fait que d'autres personnes sont affectées ou transformées en différentes sortes d'êtres. En d'autres termes, la complétude résulte de transformations des systèmes de relations par lesquels les protagonistes sont reliés à d'autres êtres. Le thème de la personne « incomplète » exprime donc une déficience de ces systèmes de relations sociales et cosmologiques, dont l'existence est posée comme nécessaire par la société en cause pour qu'une personne soit *complète*. Une analyse comparative des mythes de personnes incomplètes recueillis dans des sociétés différentes nous permet d'acquérir la compréhension des ensembles spécifiques de relations archétypales dont, pour ces sociétés, la construction et le fonctionnement deviennent la condition minimale afin que leurs individus-membres soient considérés comme complets.

Nous avons choisi trois mythes recueillis dans plusieurs sociétés indonésiennes. Le mythe de référence, sur l'origine des Loloda de Halmahera, a été recueilli à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle chez leurs voisins Galela. J'ai déjà parlé de ce mythe en d'autres occasions (Platenkamp 1988a, 1988b) mais la perspective comparative que j'adopte ici m'amène à suggérer une interprétation différente des précédentes. Le deuxième mythe a été recueilli sur l'île de Roti par James Fox (Fox, n. d.), et le troisième chez les Iban par Clifford Sather (Sather 1994)<sup>1</sup>.

1. Cette analyse a comme point de départ des discussions sur le sujet entre les professeurs James J. Fox, Clifford Sather et l'auteur dans le cadre du Comparative Austronesian Project of the Research .../...

Je ne prétends pas que la relative proximité de ces sociétés rende leurs mythes plus comparables. Les Galela de Halmahera parlant une langue non-austronésienne – alors que les langues de Roti et des Iban sont austronésiennes – on ne peut postuler qu'ils partagent un héritage culturel commun (cf. Platenkamp 1996). En outre, puisque ce n'est pas sur la similarité du thème ou de la métaphore mais sur les différents ensembles de relations sociales et cosmologiques à travers lesquels les sociétés conceptualisent leur idée de « complétude », que se fonde la comparabilité de ces mythes, il s'ensuit que la procédure analytique pourrait tout aussi bien être appliquée à des mythes recueillis dans d'autres parties du monde.

J'analyserai tout d'abord le mythe galela en me servant des données ethnographiques collectées chez les Galela et les Tobelo qui leur sont très proches. Le modèle que cette analyse fera apparaître sera étendu ensuite aux mythes roti et iban afin de faire ressortir des interprétations possibles. Dans le cadre de cette analyse j'emploierai les concepts suivants :

- Je fais une distinction entre, d'une part, des *relations sociales* jouant entre des catégories d'êtres vivants et constituant l'ordonnement interne des villages et des terres cultivées et, d'autre part, des *relations cosmologiques* reliant l'ordonnement interne de la société aux êtres spirituels, situés dans des domaines bien au-delà et constituant son ordre cosmologique (cf. Barraud & Platenkamp 1990).

- Les relations tant sociales que cosmologiques commencent et se renouvellent par le *transfert* d'êtres particuliers ou de choses (x, y) :

$$a \longrightarrow x \longrightarrow b$$

- Des transformations de relations sociales et cosmologiques, qui se traduisent par des changements de l'identité des êtres en relation, sont signalées soit par des changements de la direction du transfert :

$$\begin{array}{ccccc} a & \longrightarrow & x & \longrightarrow & b \\ & & \downarrow & & \\ a & \longleftarrow & x & \longleftarrow & b \end{array}$$

soit par des changements de l'identité des êtres ou des choses ainsi transférés. Dans ce dernier cas, j'utiliserai le terme de conversion d'un type (x) d'être ou de chose en un autre type (y) :

$$\begin{array}{ccccc} a & \text{---} & x & \text{---} & b \\ & & \Downarrow & & \\ a & \text{---} & y & \text{---} & b \end{array}$$

[suite de la note 1] School for Pacific Studies, Australian National University, Canberra, en 1989. Je suis redevable à James Fox de m'avoir invité à Canberra et au même James Fox et à Clifford Sather pour avoir généreusement mis à ma disposition les textes inédits de mythes recueillis par eux. Je remercie aussi le professeur Jarich Oosten pour ses commentaires critiques sur une première version de ce texte.

## Galela. Le mythe de création Loloda

128

Ce mythe a été recueilli chez les Galela (Van Baarda 1904 : 442-446, ma traduction) mais est connu pour être d'origine loloda. (Lo)loda est le nom d'une région et de ses habitants dans la partie nord-ouest de la péninsule de Halmahera.

Au début un émissaire de *O Giki moi* modela l'homme dans le monde. Pour cela, il transforma de la terre en homme. Quand il eut fini de modeler la poussière de la terre en lui donnant la forme de l'homme, il remonta chez *O Giki moi* pour prélever du *gurumi*. Mais voyez ! Quand il fut redescendu *O ibilisi* avait pris la terre qu'il avait modelé.

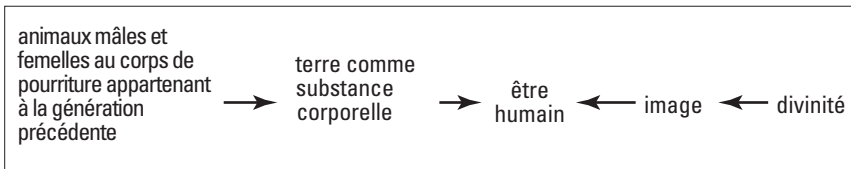
La création du premier être humain<sup>2</sup> requiert la construction de deux relations, l'une reliant l'être humain à la divinité<sup>3</sup> représentée par un émissaire anonyme, la seconde reliant cet être humain à *O ibilisi* (galela ; synonyme : *O toka* ; tobelo : *O tokata*). C'est une catégorie d'êtres spirituels dont la caractéristique est d'« être vivant » (tobelo : *De ma gikiroka*), mais à qui font défaut tous les traits qui définissent la socialité humaine (Platenkamp, à paraître). Tandis que la divinité est présentée comme la source de « l'image » (galela : *O gurumi* ; tobelo : *O gurumini*) qui doit être implantée dans le corps humain pour qu'il puisse « vivre », ces êtres non sociaux ont la haute main sur le sol auquel la substance de ce corps doit être soustraite. Le dernier transfert ne peut être accompli. Avant que l'image puisse être insérée dans le corps, l'être non social *O ibilisi* récupère la substance terrestre de sorte que naissance et mort coïncident.

Alors l'émissaire parla : « Je ferais mieux de faire un chien avec les excréments de *O ibilisi* ». Et voilà que l'émissaire rassembla les excréments de *O ibilisi* et en fit deux chiens, un mâle et une femelle. Ensuite, il modela l'homme, et dit aux chiens : « Défendez cette forme et si *O ibilisi* vient par ici, vous lui aboyez dessus, vous le chassez, vous le mordez. Car il a horreur de vous, vous qui êtes faits de ses propres excréments ; ainsi il ne détruira pas cette forme encore ». À nouveau, il partit chercher *Gurumi* chez le seigneur puis il revint et demanda aux chiens : « *O ibilisi* n'est-il pas venu ici il y a quelques instants ? » Et les chiens dirent : « Il est bien venu, mais nous avons aboyé sur lui et nous l'avons pourchassé de sorte qu'il a fui ». Alors l'émissaire fit pénétrer *Gurumi* dans la forme de sorte que la forme faite en terre devint un homme vivant.

La position de l'être non social *O ibilisi* comme étant celui qui dispose de la terre est désormais occupée par un chien et une chienne dont les corps sont faits des déchets de la digestion des nourritures consommées par *O ibilisi*.

2. L'homme est dénoté par le lexème *O nyawa*. Comme son synonyme *O giki*, sur un plan il signifie « être humain », sur un autre – et en opposition au corps humain – il connote le « mouvement vital » qui anime les gens et tous les êtres conçus comme étant « en vie » (Platenkamp 1988a).  
3. *O Giki Moi* (« l'unique vie ») ou son synonyme *O Jou Ma Duhutu* (« Le Seigneur qui possède [chaque chose] ») désigne la plus haute Divinité de la pensée pré-chrétienne et chrétienne dans le nord de Halmahera (Platenkamp 1988a).

Leur relation au premier être humain créé est marquée par quelques caractères contrastés. Ayant été créés avant lui, les chiens appartiennent littéralement à une génération antérieure ; leurs corps, contrairement à celui du premier être humain, sont composés de matières corrompues ; ils n'ont pas d'identité sociale ; et ils sont mâle et femelle. C'est en fonction de ces contrastes que le premier être humain est valorisé pour avoir accédé à l'état « d'être vivant animé », réalisé par l'insertion de l'image dans son corps de terre, accomplie par l'émissaire anonyme de la divinité. Le mythe construit ainsi une relation duelle de transfert comme précondition de la création du premier être humain.



Réalisés par les émissaires de la divinité, les deux transferts indiquent que les deux relations – ainsi que les constituants humains transférés par elles – ont des valeurs différentes en référence à la divinité. Cette différenciation résulte du fait qu'en subordonnant l'être non social anonyme *O ibilisi* au couple animal, l'émissaire de la divinité a spécifié la valeur de la relation entre les humains et les êtres non sociaux selon les oppositions relevées ci-dessus, alors que la relation entre les humains et la divinité, à ce point du processus de création, n'est toujours pas précisée. Non plus que la signification de la notion d'image.

Les premiers êtres humains étaient un couple, un homme et une femme, et ils devinrent mari et femme<sup>4</sup>. Plus tard, ils engendrèrent leur premier enfant puis ils firent un jardin de riz sur (la rive de) la rivière ; alors le riz devint mûr et la femme enceinte pour la seconde fois. Mais voyez ! Soudain ce fut la pluie et l'inondation, de sorte que la moitié de leur champ de riz s'en fut sur les flots. Alors la femme injuria et maudit la pluie et les flots.

Les deux relations de transfert (de l'image et du sol en tant que substance corporelle) ont suffi pour engendrer l'ensemble primordial des relations sociales entre un mari, une épouse et leur premier fils. Puisque tous sont des êtres humains complets, l'image du fils premier-né, à ce point du

4. Alors que dans la première partie du mythe on parle seulement de *o nyawa*, « être humain/corps vivant », cet être est subitement différencié en « homme » et « femme » et ensuite en « mari » et « épouse ». Il est difficile de dire si cette transition est seulement apparente, dans la mesure où le lexème *o nyawa* peut être entendu aussi bien sous la forme du singulier que du pluriel. Néanmoins, c'est ici qu'apparaît pour la première fois dans le processus de création l'opposition mâle/femelle pour les êtres *humains*.

processus de création, dérive directement de la divinité. Le fils premier-né ne diffère pas de ses parents en termes d'image, mais de substance corporelle, car celle-ci ne vient plus directement de la terre mais est engendrée par reproduction humaine.

En stipulant que la seconde grossesse de la mère survient au moment où le riz cultivé<sup>5</sup> est mûr, le mythe introduit le thème de la multiplication des formes de vie humaine et végétale. Il situe ce processus sur une bande de terre bordée par une rivière. L'apparition de l'eau dans le mythe, en tant qu'*identifiant* topographique, marque un changement de contexte. Car les eaux terrestres se mettent à gonfler et s'approprient une « part »<sup>6</sup> de la récolte de riz (galela : *ma sononga* ; tobelo : *ma hononga*).

Chez les Tobelo, de tels phénomènes sont identifiés comme étant les représailles (tobelo : *ma dopaha*) infligées par l'ancêtre primordial (tobelo : *ma wongemi*) d'une maison, après un mariage incestueux. De tels mariages sont censés causer une dévaluation des « images » des ancêtres de la maison à laquelle appartiennent les deux conjoints. Pour défaire rituellement des conséquences si désastreuses, les hommes de la maison doivent apporter certains types de biens à la rivière ou au lac où l'on pense que se trouve l'ancêtre fondateur. La nature et la quantité de ces biens sont déterminées en fonction des traits des espèces animales que représente l'image de l'ancêtre de cette maison (Platenkamp 1990). À cette étape, cependant, les parents n'ont pas de tels biens à leur disposition, de sorte que la femme maudit l'eau au lieu de l'offrande faite par des hommes. Cet acte entraîne une transformation de la relation : l'eau va affecter la femme non seulement dans son état de cultivatrice de riz mais aussi dans celui de mère.

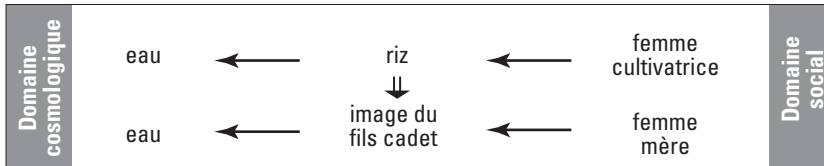
Hélas ! Elle eut bientôt à regretter ses injures. Elle donna naissance à un demi-enfant. Pour cela on l'appela « Demi-corps ». Pendant toute sa croissance, il fut incapable de travailler, il mangeait seulement et buvait.

5. On retrouve ici l'analogie relevée au nord de Halmahera établie entre la relation mère/enfant et la relation plant de riz/graine de riz. Les Tobelo par exemple utilisent le même verbe *i tilibu* pour la pousse de riz et la grossesse humaine. Récolter le riz est une opération soumise à des règles semblables à celles qui prévalent pendant l'accouchement. Les deux types de croissance représentent une augmentation graduelle en *gikiri*, « mouvement de vie » (Platenkamp 1988a).

6. Une question soulevée par Cécile Barraud lors de la conférence en 1999 à Paris à propos du bien fondé de la notion de « moitié » pour rendre compte des représentations étudiées dans ces journées m'a conduit à ré-examiner les lexèmes en question. Là où Van Baarda (1895 : 397) traduit le mot galela *ma sononga* par « la moitié [...], une partie, l'autre côté, le côté » et le verbe *i sononga* par « avoir disparu », Hueting (1908 : 170) souligne le fait que le mot tobelo *ma hononga* signifie « la moitié [mais non dans un sens géométrique ou mathématique], l'autre côté » (c'est moi qui traduit et souligne). En d'autres termes, ce qui est en cause est la notion d'un tout fait de deux parties inégales mais complémentaires. En effet, nous pouvons observer que les parties en question (à savoir les fonctions physiques de la personne et son image) n'ont pas la même valeur. Il s'ensuit qu'on devrait parler de « personne partielle » ou « incomplète » plutôt que de « moitié d'homme ».

Jouant la même fonction que l'être non social *O ibilisi* qui, au premier stade du processus de création, défait le corps du premier être humain créé à partir de la terre, l'eau réclame une part mêlée du champ de riz et du deuxième fils. Le mythe stipule avec soin que la part prise par l'enfant ne touche pas la fonction digestive du corps : il peut « manger et boire ». Son incomplétude se manifeste dans son incapacité à « travailler », c'est-à-dire à accomplir les tâches qui incombent à un homme, et qui lui valent l'estime. Cette déficience est une valeur négative qui s'exprime dans l'appellation infamante de « Demi-corps ». Cette incomplétude concerne son image sociale, son incapacité à acquérir une réputation valorisée par les autres et, par dessus tout, comme nous allons voir, par son frère aîné.

La transformation de la relation de transfert, entraînée par la malédiction de la femme-cultivatrice, aboutit à la conversion du riz en l'image sociale du fils cadet, comme objet de transfert forcé.



Nous avons observé que la relation sociale entre enfants et parents et la relation cosmologique entre les parents et les êtres animaux primordiaux (un mâle et une femelle appartenant à la génération antérieure et dotés de corps de pourriture) mettent en valeur la reproduction physique du corps humain. Au contraire, l'image sociale d'un homme valorise principalement la relation entre frères aînés et cadets. Le mythe reprend cet aspect en racontant le voyage qu'entreprend le frère cadet vers le royaume céleste de la divinité *O Giki Moi* :

Quand cet enfant eut encore grandi, il parla ainsi : « Que dois-je faire pour que mon visage ressemble à celui de mon frère aîné, et pour que ma main et mon pied deviennent deux ? » Puis il ajouta : « Non, il vaudrait mieux que j'aie vu *O Giki Moi* et que je le supplie de rendre mon visage semblable à celui de mon frère aîné ». Et ce même jour il grimpa vers *O Giki Moi* jusqu'à ce qu'il l'ait rejoint. Et le seigneur parla : « Hé, toi, Demi-corps, où vas-tu ? » Et il dit : « Ah ! seigneur, je vous prie, si c'est possible, de me rendre semblable à mon frère aîné ». Là-dessus *O Giki Moi* dit : « C'est à cause de ta mère ; c'est parce qu'elle a maudit et injurié le gonflement des eaux et la pluie que tu es devenu une moitié d'homme ». Alors il parla : « Cependant, si cela est possible, refais (moi) pour que je puisse servir ». Alors *O Giki Moi* dit : « Bon, il y a de l'eau ici, vas-y et baigne-toi. Mais regarde bien, dès que tu verras un être humain (reflété dans l'eau), alors (seulement) tu te baignes ». Il se baigna alors dans l'eau jusqu'à ce que son corps fut complet et son visage aussi beau que celui de son frère aîné.



Ainsi donc parvenu au royaume céleste – source originelle de toute image humaine –, ce frère cadet entre directement en communication avec la divinité. Celle-ci lui confirme que la malédiction de sa mère a amené l'eau à retrancher une partie du corps de son deuxième fils.

Les événements qui suivent impliquent une transformation de la transaction de transfert entre les humains et l'eau. Alors que l'inondation terrestre a privé le frère cadet de son image, elle lui est rendue par l'eau céleste. Aussi la transformation implique-t-elle à la fois un changement de contexte, de la terre au ciel en tant que domaine cosmologique, et un renversement de la direction du transfert :



L'acte qui rend possible la restitution de l'image mérite une attention particulière. La divinité recommande au frère cadet d'observer consciemment l'apparition de l'image complète à la surface de l'eau avant de s'immerger dans la mare céleste.

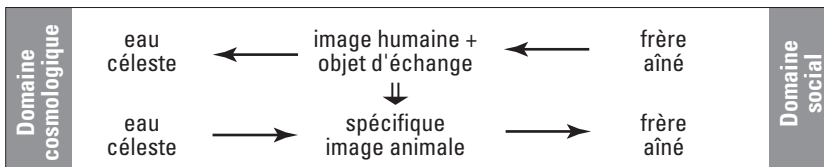
À ce niveau de la création de la société, l'image n'est donc pas encore une composante de la personne reconnue par d'autres, mais elle est une composante qui émerge d'un processus d'autoréflexion, ayant sa place dans un contexte cosmologique identifié comme celui de « l'unique vie » (*O Giki Moi*), lequel transcende toutes les distinctions sociales.

Alors il revint vers son frère aîné. Et tenez-vous bien ! Quand il arriva son frère aîné mangeait. Et son frère aîné le remarqua et lui dit : « Eh bien, frère cadet, comme vous voilà parfait ! » Alors le frère cadet dit : « C'est vrai, O Giki Moi m'a fait ce présent, pour que je devienne comme vous ! » Alors le frère aîné dit : « O Giki Moi, alors, est-il loin ? » Et il dit : « Non, il n'est pas loin, puisque j'ai pu l'atteindre ». Alors le frère aîné s'en fut lui aussi trouver O Giki Moi, et le rencontra. Et O Giki Moi l'interrogea ainsi : « Où vas-tu ? » Il dit alors : « Je suis aussi venu ici pour que mon visage soit plus beau que celui de mon frère cadet ». Alors O Giki Moi parla : « Non ! Ton visage est complet tel qu'il est. »

Maintenant que l'aîné et le cadet sont complets, la différence initiale entre eux – caractérisée par l'image que l'aîné avait mais qui faisait défaut au cadet – a été supprimée. Voulant rétablir l'opposition initiale, l'aîné entreprend lui aussi le voyage au royaume céleste, où il insiste pour que la divinité lui octroie une image supérieure. Ce qui s'accomplit grâce à la métamorphose suivante :

Mais il refusa et insista jusqu'à ce que O Giki Moi dise : « Entendu ! Tu vas à l'endroit où tu vois l'eau et tu t'y baignes. Mais tu dois impérativement regarder : si tu vois un chien (réfléchi) dans l'eau, alors tu peux te baigner ; et puis noue un linge blanc autour du cou ». Il attacha donc un linge blanc autour de son cou et plongea dans l'eau. Et tenez-vous bien ! Il eut un choc : il était devenu un chien noir avec un collier blanc.

Rappelons qu'au premier stade du processus de création, la formation de deux chiens, mâle et femelle, à partir des excréments de l'être non social *O ibilisi*, a conditionné la création du corps humain à partir de la terre. La relation entre ces chiens et les premiers êtres humains est valorisée pour le corps vivant d'une nouvelle génération afin que ceux-ci et ceux-là soient dans un rapport contrasté. Cependant, le chien en qui est changé le frère aîné n'est pas identifié par sa substance corporelle mais par son image spécifique, à savoir celle d'un chien noir au collier blanc. Cette image est le résultat d'une métamorphose au cours de laquelle l'image humaine du frère aîné est intimement liée à celle du « linge » qu'il noua autour de son cou avant de s'immerger dans la mare céleste. L'eau céleste est ainsi le *locus* cosmologique où un être humain et un objet sont mélangés et transformés en une image animale nouvelle. Et, puisque le tissu blanc en question (galela : *O baro d\*a are*), était un objet d'échange chez les Galela à l'époque où le mythe fut enregistré<sup>7</sup>, on peut dire que le transfert effectue la conversion de l'image humaine – en combinaison avec un objet d'échange – en une image animale particulière :



Le transfert de l'image humaine au frère cadet par le truchement de l'eau céleste, puis celui de l'image animale au frère aîné ont lieu dans une configuration cosmologique où la relation entre les êtres humains et la divinité n'est plus médiatisée par un émissaire de celle-ci (comme c'était le cas lorsque la substance du premier corps humain fut prise à la terre). Nous voyons la valeur particulière assumée par l'image humaine dans ce contexte. Elle est construite à partir de l'autoréflexion des personnes en cause : voir leur image réfléchie à la surface de l'eau de la mare céleste précède l'adoption de cette image offerte par l'eau dans laquelle ils se plongent eux-mêmes.

7. Van Baarda (1895 : 57) donne le sens suivant à la construction *o baro d\*a are* : « tissu de coton blanc, qui étaient employés souvent autrefois et plus rarement de nos jours comme modalités d'échange (néerlandais : *betaalmiddel*), par exemple comme prix de la fiancée ».

Ici, le mythe soulève un fait sociologique important. Il établit une différence entre deux dimensions de valeur de l'image. D'un côté, la notion d'image fait référence à la perception et à l'évaluation que font les autres du nom d'une personne et de sa réputation, c'est-à-dire, à la dimension sociale de l'image humaine (en ce sens, le cadet manque dès le départ de l'image complète dont jouit l'aîné, déficience exprimée par son nom de « Demi-corps »). De l'autre, le mythe évoque l'idée que l'image humaine se construit par l'autoréflexion. C'est cette activité essentiellement non sociale de la représentation de soi, le sujet communiquant avec lui-même, qui doit apparemment être réalisée avant que leur image puisse être effectivement remise tant au cadet qu'à l'aîné. Ces formes non sociales de communication avec soi, ont lieu à un niveau transcendant où la divinité représente la source ultime de toutes les images humaines, donc non différenciées. À ce stade, la dimension non sociale de l'image a seule de l'importance, la différenciation sociale entre aîné et cadet n'en a pas. Le mythe souligne cet aspect quand la divinité maintient tout d'abord que le frère aîné, en tant qu'il est dans une relation avec elle, la divinité, est « complet tel qu'il est », bien qu'il désire que son image surpasse celle de son frère cadet.

Au niveau terrestre, cependant, les images de l'aîné et du cadet prennent immédiatement une valeur sociale particulière :

Et c'est ainsi qu'il s'en retourna vers son cadet et là il se secoua (comme un chien sortant de l'eau). Le frère cadet était aussi en train de manger, il le vit et dit : « Hélas ! Frère aîné, je vous avais dit : n'y allez pas ! Mais vous n'avez pas voulu entendre, et voilà le résultat ». Et le frère cadet dit encore : « Ici, à partir de maintenant, frère aîné, vous vous tiendrez sous ma table seulement, et vous rongerez mes restes ». Depuis ce temps, ils (*i. e.* les Loloda) vénèrent un chien noir au collier blanc et disent que ces chiens sont leurs maîtres (*ma dubutu*) et leurs frères aînés. C'est la raison pour laquelle, depuis, ils tiennent pour acquis que des gens et des chiens, ce sont les chiens les aînés.

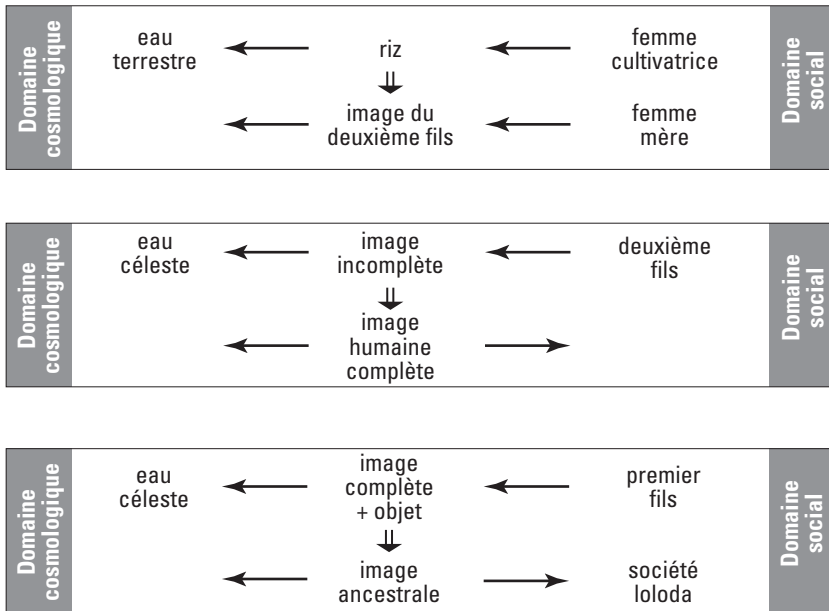
En montrant comment la nouvelle image animale du frère aîné résulte de la métamorphose d'une image humaine intimement mêlée à un objet d'échange, le mythe décrit un processus réalisé autrefois lors des deuxièmes rituels funéraires chez les Galela et les Tobelo avant la christianisation (Platenkamp 1988a). D'un côté, des noms personnels masculins sont utilisés pour signifier les « images » des animaux tués par le père et transférés à l'enfant immédiatement après la naissance au moyen de l'allaitement maternel, de sorte qu'après la mort, le nom-avec-image de la personne puisse survivre incarné dans l'espèce animal en question. De l'autre, la proclamation de l'image du défunt exige d'être objectivée sous la forme de biens de valeur transférés à l'occasion d'un deuxième rituel funéraire. Ce processus rend possible à son tour la régénération des êtres

humains et des plantes, qui étaient réduits à l'immobilisation par la mort des personnes en question. Chez les Tobelo chrétiens, des processus semblables sont effectués, de nos jours, et incorporés à des cérémonies religieuses chrétiennes (Platenkamp 1992).

Le mythe stipule que l'image animale du frère aîné est estimée de manière différencié. D'un côté, quand la consommation et la digestion de nourriture constituent la préoccupation dominante, – contexte dans lequel les relations sociales entre parents et enfants et les relations cosmologiques entre êtres humains et animaux aux corps de nourriture ont eu la valeur la plus haute –, le frère aîné se voit assigné à une position inférieure. D'un autre côté, cependant, quand il s'agit de son image de « chien noir à collier blanc », il est alors « vénéré » comme « maître » et « frère aîné » des Loloda. Le frère aîné est ainsi devenu l'image animale de l'ancêtre fondateur de cette société.

Au nord de Halmahera, les traits iconiques spécifiques des images animales des ancêtres fondateurs sont utilisés comme modèles pour la conversion en objets de l'image et de la vie des membres vivants des maisons qui descendent de ces ancêtres, toutes les fois que les composantes de la personne doivent être rituellement « remplacées » (Platenkamp 1988a). De ce point de vue, la métamorphose finale du frère aîné avec objet d'échange en une image animale spécifique est d'un intérêt particulier. Le mythe implique qu'à partir de là un modèle de conversion a été créé pour les Loloda : une relation d'identité de valeur entre les objets en cause et toutes les personnes agissant en qualité de « frère cadets » et de « personnes dépendantes » à l'égard du « frère aîné changé en animal ». Cette équivalence objet/personne (qui se manifeste par exemple chez les Galela, par le fait qu'un linge blanc remplace l'épousée) donne à la société les moyens de multiplier les enfants et le riz grâce au transfert mutuel de personnes et d'objets dans le cadre d'échanges rituels. Le mythe construit ce modèle de conversion en articulant une série de transferts successifs au cours desquels des êtres/objets particuliers sont convertis en d'autres. Cette série, dès lors, est à l'image du processus par lequel se forge la socialité même de la société loloda.





Ce sont de tels processus de conversion, pris dans leur ensemble, qui fournissent le prototype des conversions effectuées encore maintenant lors des transferts réalisés par les Tobelo dans les rituels de mariage et de mort. Ceux-ci consistent, pour une part, en épouses, riz et objets tressés appréciés pour leur capacité reproductive conceptualisée en tant que « Vie » (tobelo : *ma gikiri, ma nyawa*), pour l'autre, en gendres, armes, monnaie et troupes estimés pour l'image ancestrale dont leur acquisition même témoigne (Platenkamp 1988a, 1992). Tout cela suggère que ce mythe doit être véritablement compris comme identifiant l'origine cosmologique – donc l'autorisation – de la standardisation des valeurs relatives des parties constitutives des personnes et des biens, dont la conversion réalisée rituellement rend possible la reproduction des êtres humains et autres êtres vivants. Nous allons maintenant appliquer ce modèle au mythe recueilli à Roti.

Un homme et sa femme avaient deux petites filles. L’aînée était une personne complète, mais sa jeune sœur avait seulement la moitié d’un corps. À chaque fois qu’elles pilaient du riz, la fille au demi-corps en pilant frappait le pilon de sa sœur aînée. Un jour, alors que la fille au demi-corps pilait et qu’elle frappa le pilon de sa sœur aînée, l’aînée l’injuria et dit : « Hé ! N’a-qu’une-moitié, tu es horrible. Tu n’as pas d’œil, tu ne vois même pas mon pilon ; tout ce que tu sais faire est de le cogner ». Alors le demi-corps de fille jeta son pilon et s’en fut trouver sa mère, en disant : « Mère ! ma sœur et moi nous étions en train de piler le riz ; j’ai frappé et cogné son pilon ; alors elle m’a injuriée en disant que je suis une moitié de corps ». Mais sa mère dit : « Ne sois pas fâchée, car c’est vrai que tu es une moitié de corps ». Un jour, les deux sœurs pilaient encore ensemble. Comme elles pilaient, la fille à la moitié de corps frappa et une fois encore heurta le pilon de sa sœur aînée. Alors l’aînée l’injuria et lui dit : « N’a-qu’une-moitié, tu es horrible. Tu n’as pas d’œil et tout ce que tu sais faire est de heurter mon pilon » (Fox n. d.).

Le mythe ne dit pas quels sont les événements à l’origine de l’incomplétude de la sœur cadette. Cette incomplétude, cependant, est marquée par son incapacité à accomplir les travaux qui lui incombent, par celle à voir correctement (ce sur quoi je reviendrai), et par le nom péjoratif de « N’a-qu’une-moitié », de sorte que, de ce point de vue, le mythe de Roti est une variante du mythe loloda. Dans ce dernier, l’absence initiale de normes pour convertir le riz (forme de vie) en objets ancestraux dotés d’image, faisait qu’il était impossible, d’abord de multiplier le riz, et ensuite de reproduire plusieurs enfants masculins complets que leurs images auraient dû rendre capables d’accomplir leurs activités d’hommes. Le mythe de Roti met en place une représentation comparable mais, dès le départ, il indique que l’image complète de la femme célibataire est valorisée pour sa capacité à préparer le riz à la consommation. Le fait qu’au premier stade de ce processus, une telle image complète ne puisse être partagée entre deux sœurs suggère – par analogie avec le mythe loloda – l’absence initiale de certaines normes de conversion.

La fille au demi-corps n’alla pas tout raconter à sa mère, elle s’en alla seulement à la recherche d’un corps complet. Après avoir marché et marché, elle rencontra une vieille veuve qui lui demanda : « Où veux-tu aller ? » La fille au demi-corps dit : « Ma sœur aînée et moi nous pilions du riz ; j’ai frappé et heurté son pilon, alors elle m’a injuriée ; elle m’a maudit parce que je suis un demi-corps. Alors je veux aller chercher un corps entier ». Alors la vieille femme lui parla en lui disant : « Si c’est cela, voici le chemin. Vois, il y a deux chemins : l’un est large, l’autre est étroit ; mais souviens-toi, ne suis pas le chemin large ; suis avec constance le chemin étroit. Bientôt tu rencontreras un buffle d’eau, un cheval et une fourmi, et ils t’indiqueront la route à nouveau ». Ensuite la fille au demi-corps chemina. Elle suivit patiemment le chemin, le chemin étroit.

Après quelque temps, elle rencontra le buffle d'eau. Le buffle d'eau l'interrogea, lui disant : « Où veux-tu aller ? » La fille au demi-corps dit : « Ma sœur aînée et moi nous pilions du riz ; j'ai frappé et heurté son pilon, alors elle m'a injuriée ; elle m'a maudit parce que je suis un demi-corps. Alors je veux aller trouver un corps entier ». Le buffle d'eau lui parla en disant : « Si c'est cela, voici le chemin. Suis avec constance ce chemin étroit et bientôt tu rencontreras un cheval et une fourmi et ils te montreront le chemin ». La fille au demi-corps continua de marcher. Elle suivit avec constance le chemin étroit et rencontra un cheval. Le cheval s'adressa à elle et lui dit : « Où veux-tu aller ? » Elle répondit : « Ma sœur aînée et moi nous pilions du riz ; j'ai frappé et heurté son pilon, alors elle m'a injuriée ; elle m'a maudit parce que je suis un demi-corps. Alors je veux aller trouver un corps entier ». Le cheval s'adressa à elle et lui dit : « Si c'est cela, voici le chemin. Mais souviens-toi, ne suis pas ce chemin large, mais suis avec constance le chemin étroit. Bientôt tu rencontreras une fourmi et elle te renseignera encore ».

Après cela, la fille au demi-corps suivit patiemment le chemin étroit ; à la fin, elle rencontra une fourmi. La fourmi s'adressa à elle, lui disant : « Où veux-tu aller ? » La fille au demi-corps dit : « Ma sœur aînée et moi nous pilions du riz ; j'ai frappé et heurté son pilon, alors elle m'a injuriée ; elle m'a maudit parce que je suis un demi-corps. Alors je veux aller trouver un corps entier ». Alors la fourmi dit : « Viens, suis-moi. Je connais le chemin, à condition qu'il soit vrai que tu cherches un corps entier ». La jeune enfant dit : « Oui, c'est vrai, je cherche un corps entier ». Alors toutes deux s'engagèrent dans le trou de la fourmi, et quand elles furent de l'autre côté toutes deux firent une pause et la fourmi donna ses instructions à la fille au demi-corps, en lui disant : « Ne t'éloigne pas de ce chemin ; tu vas bientôt rencontrer neuf soldats qui gardent une maison. Cette maison a neuf portes et à chacune, il y a un garde en service. À cet endroit, même s'ils t'interpellent, ne dis pas un mot, reste calme et continue de marcher ; car si tu dis un mot, ils te tueront et alors tu ne pourras certainement pas atteindre la maison du Seigneur et obtenir un corps complet. Après avoir dépassé cette maison, tu trouveras la maison du Seigneur. Quand tu seras arrivée, n'entre pas tout droit, mais tiens-toi seulement sur le côté ouest de la cour. Il y a deux chiens là, quand les deux chiens auront aboyé, le Seigneur enverra ses gardes en service pour venir t'appeler ; alors seulement tu pourras entrer. Le Seigneur est tout puissant et il connaît tes désirs ».

Au cours de son voyage vers le domaine cosmologique sous la terre, la sœur cadette rencontre et parle successivement avec une femme âgée (une vieille veuve), un buffle d'eau, un cheval et une fourmi, c'est-à-dire des êtres qui se succèdent selon une échelle descendante de socialité et de domestication. Cela va avec la taille de la sœur cadette laquelle diminue, ce qui lui permet de ramper à travers le trou de fourmi pour atteindre le domaine sous terre. On lui apprend que, dès son arrivée sur place, toute tentative pour parler avec les gardes la condamnerait à mort. Tant qu'elle n'a pas atteint la divinité du monde d'en-dessous, la jeune sœur doit s'abstenir d'agir comme un sujet qui communique. Cela préfigure le processus d'objectivation auquel les deux sœurs vont être soumises par la suite.

Après que la fourmi lui eut tout expliqué, la fille au demi-corps s'en alla. Elle marcha droit devant elle. Puis elle arriva à la maison du Seigneur. Elle n'entra pas directement ; elle se tint seulement du côté ouest de la cour de la maison. Comme elle se tenait là, les

chiens se mirent à aboyer. Alors le Seigneur ordonna à l'un de ses gardes d'aller voir pourquoi les chiens aboyaient. Le garde vint et vit Demi-corps qui se tenait dehors. Alors il rentra prévenir le Seigneur qu'il y avait là une personne qui venait de la terre. Le Seigneur ordonna au garde d'aller l'appeler. Le demi-corps entra alors dans la maison du Seigneur. Quand elle fut dedans, le Seigneur la questionna avec ces paroles : « Pourquoi es-tu venue ici ? » Le demi-corps répondit : « Quand j'étais sur terre, ma sœur aînée et moi nous pilions le riz. On pilait, on pilait et puis j'ai frappé et cogné le pilon de ma sœur aînée. Elle m'a injuriée et maudite à cause de mon demi-corps. Alors je suis venue ici parce que je cherche un corps entier ». Alors le Seigneur ordonna aux gardes de découper le demi-corps ; ils la taillèrent en tout petits morceaux, la pétrirent en forme de boule, la mirent dans un van qu'ils placèrent sur une petite table blanche, ils la couvrirent d'une étoffe blanche et apportèrent la table dans la chambre du Seigneur.

La sœur cadette subit un processus d'objectivation. S'étant montrée incapable de préparer le riz, sa personne est transformée en nourriture apportée à la divinité du monde chtonien. Une valeur particulière est accordée à la « femme comme nourriture », du fait du linge blanc qui couvre le van et de la table blanche sur laquelle ce plateau est servi.

Trois jours après, ils vinrent et soulevèrent le couvercle du van. Le demi-corps n'était plus un demi-corps. Elle était devenue une belle jeune fille.

Dans une remarquable analogie avec le mythe loloda (où le frère aîné est mélangé avec un tissu blanc avant d'avoir une nouvelle image animale), la conjonction d'un corps humain et d'une étoffe blanche conduit à une métamorphose à travers laquelle se construit une « image complète ». Alors que l'incomplétude initiale de la sœur cadette comme sujet actif se manifestait par son incapacité à préparer le riz pour la consommation, le fait d'être objectivée sous forme de nourriture et, avec les objets blancs, d'être dotée de valeur en tant qu'objet de transfert, la rend complète comme une « belle jeune fille ».

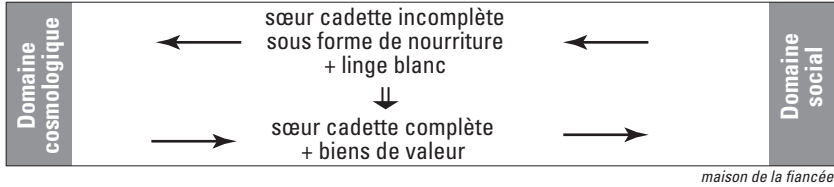
Ayant identifié la « complétude » de la sœur cadette en termes de valeur en tant qu'objet de transfert (transfert qui débuta dans le royaume cosmologique de la divinité chtonienne), le mythe continue en établissant une norme de conversion de cette valeur de « femme comme nourriture » en objets de valeur.

Alors le Seigneur [lui] dispensa et donna toutes sortes de richesses et de biens ; il lui ordonna de retourner sur la terre, à la maison de son père et de sa mère. La fille revint, apportant avec elle tous les biens et richesses que le Seigneur lui avait donnée.

Le mythe précise que la valorisation en tant que nourriture à transférer de la sœur cadette lui fournit non seulement son image complète de « belle jeune femme », mais encore pourvoit la maison de ses parents de « tous les biens et richesses » dont l'origine est à situer dans le royaume cosmologique où a eu lieu sa transformation. Le mythe donne ainsi une norme



pour la conversion d'une femme sans image, servie comme nourriture recouverte d'un linge blanc sur une table blanche, en femme pourvue d'une image complète et de biens de valeurs auxquels elle a eu droit ainsi que la maison de ses parents.



Ces événements semblent rejoués lors du rituel de mariage à Roti. Pendant la cérémonie de mariage, en effet, lorsque la fiancée est escortée vers la maison de son époux, elle n'est pas autorisée à parler ; la seule manière de communiquer autorisée est de pleurer, c'est une « exigence rituelle ». De plus, sa tête est couverte d'un linge noir qui cache son visage et l'empêche vraisemblablement de voir. En somme, lors de ce transfert à la maison de son époux, la fiancée joue le rôle d'une femme sans image. Mais lorsqu'elle est arrivée, « on la fait entrer, elle change de vêtement [pour un vêtement blanc ?], met des bijoux en or et sort pour servir le bétel et les noix d'arc aux hôtes rassemblés pour les noces » (Fox 1980 : 102 ; voir la photo *ibid.* : 103). Il semble ainsi évident que la conversion d'une femme incomplète, sans image, en une femme complète avec biens de valeur, présentée dans le mythe, représente la permission cosmologique accordée aux conversions réalisées dans le domaine social des relations d'affinité au moyen d'un mariage rituellement accompli.

La complétude de la sœur cadette a non seulement annihilé le contraste d'image initiale entre l'aînée et la cadette, mais elle a aussi concrétisé la valeur de cette dernière en richesses diverses. Ce fait conduit la sœur aînée à rechercher et à obtenir une valeur semblable.

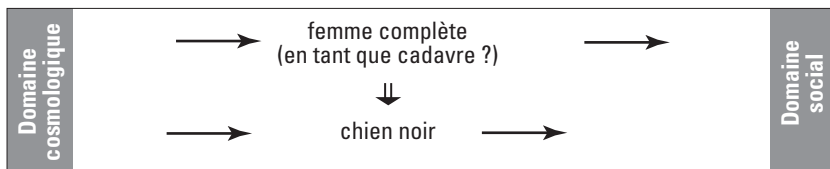
Quand elle fut arrivée à la maison, sa mère, son père et sa sœur aînée furent surpris et dirent : « Où es-tu partie pendant si longtemps ? Tu es partie trois ou quatre années ; on te croyait morte et voilà que tu reviens chargée de tous ces biens et toutes ces richesses ». La jeune fille dit : « Lorsque nous pilions, mon aînée et moi, elle m'a maudit en disant que j'étais un demi-corps ; je suis donc partie chercher un corps entier et maintenant je l'ai ». Quand la sœur aînée entendit les paroles de la cadette, elle voulut avoir sa part et se mit en route immédiatement. Mais avant de partir, elle s'informa auprès de sa jeune sœur sur la route à suivre et lui demanda où se trouvait la maison du Seigneur. La cadette le lui expliqua : « Voilà le chemin, Sœur aînée ; ne le quitte pas et bientôt, Sœur aînée, tu rencontreras une vieille femme et un buffle d'eau et un cheval et une fourmi ; cette fourmi te conduira, Sœur aînée, à travers son trou et elle t'expliquera tout, Sœur aînée ; alors, Sœur aînée tu continueras ta route. Et quand, Sœur

ainée, tu arriveras à la maison du Seigneur, alors Sœur aînée n'entre pas tout droit, mais tiens-toi dans la cour à la porte de l'ouest ; quand les gardes viennent t'appeler, alors, Sœur aînée, tu peux entrer ». Après que la sœur cadette lui eut tout expliqué, elle partit.

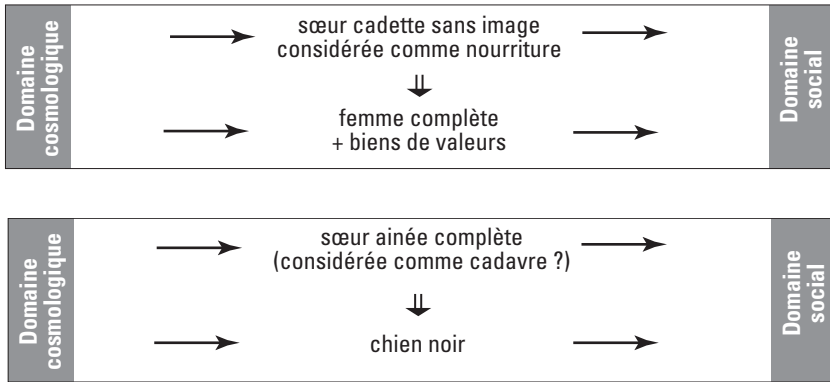
Dans le passage qui suit, tous les événements antérieurs sont répétés mot pour mot, à une seule exception. À ses rencontres successives avec la veuve, le buffle d'eau, le cheval et la fourmi qui lui demandent : « Où veux-tu aller ? », au lieu de répondre, comme sa cadette : « Quand j'étais sur terre, ma sœur aînée et moi nous pilions le riz. On pilait, on pilait et puis j'ai frappé et cogné le pilon de ma sœur aînée. Elle m'a injuriée et maudite à cause de mon demi-corps. Alors je suis venue ici parce que je voudrais un corps entier », l'ainée leur dit : « Je veux aller prendre ma part au ciel, car ma sœur cadette est revenue avec la sienne ». Cela suggère que la cadette et l'ainée cherchent chacune un destin différent, celle-ci du royaume chtonien, celle-là du royaume céleste.

Après que la fourmi l'ait instruite, la fille continua sa route. Et, en effet, elle trouva une maison ; neuf soldats la gardaient mais elle passa outre, en silence. Enfin, elle arriva à la maison du Seigneur, mais elle n'entra pas tout de go ; elle se tint dehors et les deux chiens aboyèrent. Alors le Seigneur ordonna à un garde d'aller voir qui était là. Les gardes sortirent et virent la fille là debout ; ils rentrèrent alors et dirent au Seigneur : « Une fille est venue de la terre ; elle se tient là, dehors ». Le Seigneur ordonna à ses gardes de la faire entrer. Elle entra et le Seigneur l'interrogea : « D'où viens-tu ? » La fille lui dit alors : « Ma sœur cadette est venue avant moi et elle revenue avec son dû ; alors je suis venue chercher le mien ». Le Seigneur ordonna à ses gardes de couper la fille en morceaux ; ils la hachèrent menu et la mirent dans une marmite qu'ils placèrent au bout de la cheminée. Trois jours après, ils ouvrirent la marmite et une chienne noire sauta dehors. La chienne noire revint sur terre ; elle retourna à la maison de ses père et mère. Selon ce que les gens croient, ce chien qui fut créé alors est à l'origine, à travers sa descendance, de tous les chiens actuels.

Dans le royaume cosmologique, l'ainée subit une métamorphose qui contraste de façon significative avec celle de sa cadette. Son corps est fragmenté, mais au lieu de se voir conférer une valeur de nourriture destinée à la divinité chtonienne et convertie en une femme complète et en biens de valeur, ce corps en morceaux est placé dans une marmite derrière la cheminée. Ce processus (se réfère-t-il au traitement du cadavre ?) entraîne la métamorphose de la sœur aînée en un chien noir.



Le mythe précise que les deux processus de conversion (celui de la cadette sans image en personne complète avec biens de valeur, et celui de la sœur aînée complète en chien) sont liés. L'application d'un modèle pour transformer une femme, valorisée comme nourriture à transférer, en biens de valeur, exige apparemment que sa sœur aînée meure et soit convertie en un être non social dont le corps est fait de matière pourrissante :



À ce point, une comparaison entre les mythes de Roti et loloda est riche d'enseignements. L'analogie entre le passage final du mythe de Roti et le début du mythe loloda est évident. Souvenons-nous comment, selon la version loloda, un émissaire de la divinité eut à créer un couple de chiens à partir des excréments d'un être non social afin de pouvoir créer un corps humain vivant à partir du sol terrestre. Une fois cette relation établie, la femme peut donner naissance à un premier enfant et cultiver un champ de riz. Ces chiens s'opposent aux premiers humains créés comme des corps faits de matière pourrissante s'opposent aux corps vivants faits à partir d'un sol vivant, *casu quo* nés de la femme. Une opposition semblable est construite dans le mythe de Roti. Ici, la relation de la sœur aînée à la sœur cadette est celle d'un chien dont le corps provient de fragments de corps en décomposition à une femme dont la complétude, comme femme mariée apte à reproduire la vie, est convertible en richesses.

En d'autres termes, le mythe de Roti s'achève sur la construction d'une opposition entre deux sœurs, aînée et cadette, semblable à celle existant entre deux couples de mâles et femelles par laquelle la version loloda commence.

Cet ordre inversé des événements correspond à une autre opposition entre les deux versions. Dans la version loloda, le frère cadet devient en fin de compte un être humain complet tandis que l'aîné et un objet (un linge blanc) sont conjoints et transformés en un animal doté d'une image spécifique. En d'autres termes, dans la version loloda, la complétude du frère

cadet est liée à la conversion de l'aîné plus un objet de valeur en une image ancestrale. C'est cette relation avec une norme pour la conversion de l'image ancestrale d'une maison en biens de valeur qui permet de munir le jeune frère de l'image qui le rend complet.

La version de Roti se présente à cet égard comme une variante fondamentale. La sœur aînée et la sœur cadette sont au départ l'une complète, l'autre incomplète, en fonction de l'image engendrée par la production de riz comme nourriture. Cependant, la sœur aînée est en fin de compte identifiée à un être ancestral animal dont la valeur ne vient pas de l'image dans laquelle son corps et un objet de prix ont été transformés, comme pour le frère aîné du cas loloda, mais des substances décomposées de son corps préalablement fragmenté. Sa sœur cadette, d'un autre côté, se trouve complétée par les objets de valeur en lesquels son corps comme nourriture a été converti. Ainsi la version de Roti établit-elle une norme pour la conversion en richesses, du corps *vivant* d'une femme valorisé comme nourriture, par opposition à sa sœur aînée valorisée comme substance décomposée – processus qui entraîne l'entrée de richesses dans le domaine social ; la version loloda établit le modèle de la conversion d'un défunt avec des richesses en image (ancestrale), ce qui entraîne une soustraction de richesses du domaine social au profit du domaine cosmologique.

Alors que les deux mythes soulignent l'idée que les processus de conversion (impliquant celle de formes de vie en objets de valeur) exigent la transformation simultanée de germains aîné et cadet, et qu'ils trouvent leur origine – et tirent leur valeur – de domaines cosmologiques, le mythe loloda insiste sur l'idée que la conversion de personnes en objets provient du maintien des relations avec des défunts mâles (transformés en images ancestrales masculines), tandis que dans le cas de Roti elle provient du maintien de relations affinales au moyen du transfert de femmes vivantes valorisées en tant que femmes épousées.

## Iban : le mythe de Simpang Impang

Tournons-nous maintenant vers le mythe recueilli chez les Iban de Sarawak (Sather 1994).

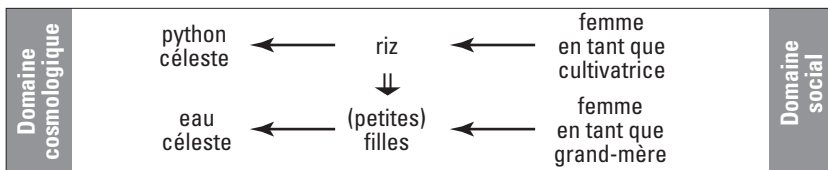
Il était une femme au nom de Sanggau qui vint de Bornéo avec deux enfants, Nyaring et Angki. Ils s'installèrent dans la région de Kapuas. Ils firent alors une ferme d'une seule étendue, à côté des fermes d'autres familles. Quand le riz commença à mûrir, ils s'aperçurent que quelqu'un visitait le champ chaque nuit et mangeait le grain mûrissant. Le jour suivant, Nyaring et Angki appelèrent les autres hommes pour discuter de ce qu'il convenait de faire. Ils décidèrent d'organiser une chasse. Cette nuit-là, les hommes se cachèrent. De leurs fermes, ils virent un énorme python descendre du ciel.

Son corps était si long qu'il s'étendit du ciel jusqu'à leurs champs, où la tête commença à manger. Ils tirèrent sur lui avec leurs sarbacanes. À la fin, il finit par tomber du ciel sur les champs. Les gens partagèrent le python et les femmes firent cuire sa chair dans les tubes de bambou. Tout en cuisant, le python parlait :

« Boursofle et bouillonne, inonde la vallée  
 Bous et déborde, inonde la haut de la colline  
 Grouille et foisonne, inonde la montagne  
 Gronde et rugit, inonde la plaine  
 Roule et déboule, inonde le monde  
 Rugit et vrombit, inonde la colline. »

Cela fit rire les femmes, ensuite de quoi il fit noir comme à la nuit. Il y eut des éclairs et du tonnerre et la pluie se mit à tomber. Comme les gens finissaient de manger, un grand flot se leva et couvrit la terre. Une seule femme échappa à la noyade. Elle s'appelait Dayang Racha et était la fille de Angki.

Comme dans l'histoire rapportée par le mythe loloda, la tentative d'une femme en tant que mère de cultiver le riz est contrariée par le python qui descend d'un domaine cosmologique pour s'approprier la récolte. Le python est tué et préparé comme nourriture. À l'image de la version loloda où la malédiction de l'eau par la femme entraîne une inondation, ici, dans le mythe iban, le fait que les femmes se moquent du python entraîne le même désastre : l'eau en crue détruit tous les vivants sauf une femme. Celle-ci est la seule petite fille survivante de la première femme venue de Bornéo, de sorte que le mythe iban, tout comme les mythes loloda et de Roti, transforment l'idée de l'inaptitude à faire pousser le riz en celle de l'incapacité à faire se multiplier les hommes.



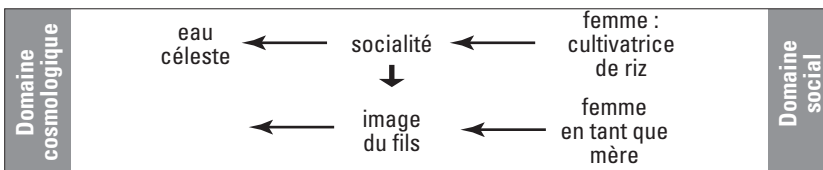
Cependant, tandis que dans les versions loloda et de Roti, l'incapacité à faire se multiplier les hommes se traduit par la naissance de germains de même sexe dont l'aîné est complet et le cadet incomplet, le mythe iban exprime la même idée par la survie d'une unique petite-fille, réduite à une condition de non-socialité.

Elle eut la vie sauve en grimpant au sommet d'une haute montagne. Là, elle vécut de champignons crus, de bourgeons, et de tout ce qui poussait spontanément à sa portée. Souvent elle avait froid et faim. Un jour, elle découvrit comment faire du feu par friction, en utilisant des copeaux qu'elle avait rognés sur un arbre menua. Dayang Racha fut donc la première à faire du feu par friction. Depuis les hommes savent faire du feu pour cuisiner et se chauffer, à la manière de Dayang Racha. Quand le feu prit dans les copeaux de bois, une étincelle entra dans le vagin de Dayang Racha et la féconda.

Incapable de cuisiner, la femme doit réinventer l'usage du feu. Quand elle réussit à le faire, elle est fécondée par une étincelle. Sur la fin, le mythe identifiera cette étincelle comme la semence du dieu du feu, mais pour l'instant la femme et le fils à qui elle va donner naissance ignorent cela. Et, quelle que soit la valeur assignée à cette idée de paternité cosmologique, elle n'est pas alors socialement reconnue.

Comme le temps passait, elle fut surprise de voir son ventre s'arrondir. Finalement, après neuf mois, elle enfanta un fils. Mais cet enfant n'avait qu'un seul côté. Il y avait un seul ensemble de membres et d'organes. Au lieu d'une paire de chaque, l'enfant avait seulement une jambe, un bras, un œil et une oreille. Voyant qu'il n'avait qu'un seul côté (iban : *impang*) elle nomma le garçon Simpang Impang (litt. « celui qui n'a qu'un côté »). Simpang Impang devint de plus en plus grand. Quand il eut fini de grandir, sa mère, le prenant avec elle, descendit du sommet de la montagne pour vivre en bas dans la vallée. En arrivant en bas, Dayang Racha et Simpang Impang marchèrent et finirent par rencontrer des empreintes humaines. Il y en avait beaucoup, car ils avaient survécu à l'inondation en grim pant au sommet de la plus haute montagne de la région. Simpang et sa mère s'installèrent avec ces gens. Après quelques temps, les gens se moquèrent de Simpang Impang à cause de son apparence avec un seul côté. Quand il jouait avec les autres garçons, ils le tournaient en dérision.

La condition non sociale, à laquelle a été réduite l'unique petite-fille survivante de la première femme arrivée par les eaux célestes, se retrouve dans l'incomplétude de son fils nouveau-né. Comme dans les mythes loloda et de Roti, ce qui manque n'affecte pas les fonctions corporelles de l'enfant, puisqu'il « devint de plus en plus grand ». Il lui manque une « apparence » (iban : *gamal*) complète. Tant que la paternité cosmologique du dieu du feu n'est pas connue et, comme nous le verrons, n'est pas transformée en biens de valeur, elle ne donne pas à l'enfant une image socialement valorisée.



Son défaut d'image expose le fils aux moqueries des autres au point qu'il décide que sa vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Il décide donc de chercher la mort.

Simpang Impang avait extrêmement honte. Il avait tellement honte qu'il décida de se tuer. Il se dit dans son cœur : « Il n'est pas nécessaire que je continue à vivre, puisque les dieux m'ont donné une apparence qui n'est pas comme celle des autres. Ce serait mieux si j'étais mort ». Incapable d'endurer leurs rires jour après jour, il décida de construire un radeau et de se laisser porter par le courant jusqu'à la mer où il espérait se noyer. Il remua cette idée dans son cœur pendant quelque temps, puis, un beau jour, il construisit le radeau. Il se disait : « Avec ce radeau le courant m'emportera à la mer,

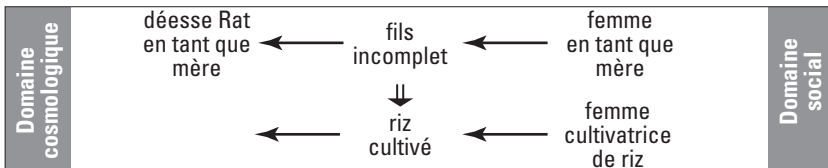
l'eau m'emportera vers ma mort.» Quand il l'eut achevé, Simpang Impang partit de lui-même à la dérive. Quand il eut dérivé longtemps, il arriva à la hauteur d'une femme qui se baignait dans la rivière. Elle le vit et s'adressa à lui : « Où vas-tu, ami ? » « Je me laisse flotter vers la mer pour y mourir. » « Pourquoi veux-tu te tuer de cette manière ? » « Vois à quoi je ressemble. Je ne suis pas comme les autres. J'ai trop de honte pour continuer à vivre », dit Simpang Impang. « C'est mieux de mourir que d'être l'objet de moquerie. » « Pourquoi ferais-tu cela ? » répondit la femme. « Deviens plutôt mon enfant. »

Simpang Impang dit qu'il ne voulait pas suivre sa suggestion, car il avait bien décidé dans son cœur de se tuer. Mais la femme continua son travail de persuasion. Ils discutèrent et discutèrent. Simpang Impang finit par pleurer et accepter son offre. La femme l'invita alors à venir vivre dans sa longue maison où il pourrait vivre heureux. Ce soir, après avoir fini leur repas, elle lui dit qu'elle s'appelait Indai Jabua, « mère de Jabua », Bunsu Tikus, la « déesse Rat » et qu'elle avait sept enfants. Indai Jabua lui dit qu'elle voulait l'adopter comme son fils, en plus de ses autres enfants. Un matin, après qu'ils eurent fini de déjeuner, Indai Jabua demanda à Simpang Impang de rester pour surveiller ses enfants pendant qu'elle sortait pour leur trouver à manger. Et donc il resta à la maison pour s'occuper de ses jeunes frères et sœurs, comme sa mère le lui avait demandé.

Le fils sans image s'en va donc vers l'ouest chercher la mort en descendant la rivière. Là, il rencontre la déesse Rat qui le persuade de n'en rien faire. Selon toutes apparences, l'absence d'une image sociale n'a pas d'importance aux yeux de la déesse Rat, puisqu'elle l'introduit dans sa maison et l'adopte comme son enfant aîné, responsable de ses germaines cadets.

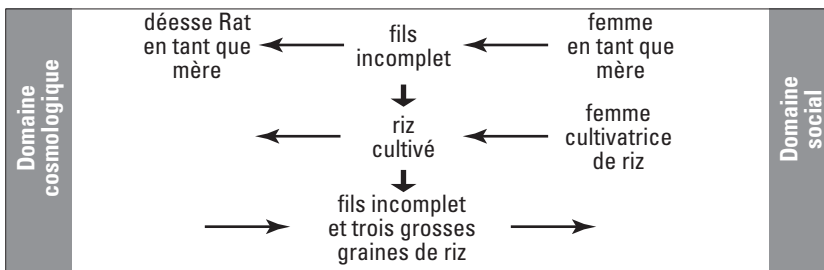
Dans la soirée elle revint avec des pieds de jeune paddy, des semences (de paddy) et d'autres choses encore, comme des graines de concombre, de ce que plantent les humains dans leurs fermes. Simpang Impang en fut gêné car il savait qu'ils n'avaient pas de ferme.

Le mythe suggère que le riz et autres plantes ramassés par la déesse Rat sont en fait volés dans les champs cultivés par les hommes. Rappelons-nous que le vol primordial de la récolte de riz par le python céleste se convertit en une appropriation violente exercée par les eaux célestes de tous les êtres humains à l'exception de la mère du fils incomplet. À ce moment-là, une conversion inverse est mise au point, laquelle personne incomplète en tant qu'objet d'un transfert d'adoption est convertie en riz cultivé en tant qu'objet de transfert forcé :



Le jour suivant, alors que Simpang Impang cuisait le riz dans l'âtre, il s'aperçut que ses jeunes frères et sœurs étaient devenus velus, qu'ils couraient partout à quatre pattes, et qu'ils avaient pris l'apparence de jeunes rats. Il leur ordonna de cesser de folâtrer à quatre pattes. Sinon, il les menaça de les arroser avec de l'eau bouillante du pot sur le feu. Ils n'y firent pas attention. À la fin, il fut si furieux qu'il prit de l'eau bouillante et la jeta sur eux. Ils furent tous échaudés et hurlèrent de douleur. Dans la soirée leur mère revint à la maison. Elle pouvait entendre les cris de ses enfants de fort loin. Quand elle entra, elle demanda ce qui s'était passé : « Oh, bien sûr, mère, dit Simpang Impang, ils étaient si turbulents qu'ils ont renversé le pot de riz bouillant. Et c'est comme cela qu'ils se sont tous échaudés. » « Simpang Impang ment, mère », dirent ses enfants. « C'est lui qui a jeté sur nous de l'eau bouillante prise dans le pot de riz. » Quand elle entendit cela, Mère de Jabua parla : « Tu as agi très mal avec mes enfants, Simpang Impang. Si c'est là la façon dont tu les traites, tu ne peux plus être mon fils. Tu dois quitter cet endroit et retourner chez toi, car autrement à coup sûr tu vas tuer tes frères et sœurs. » Indai Jabua était très en colère. Le lendemain matin, après leur repas, Mère de Jabua dit : « Tu ne peux plus longtemps être mon fils, Simpang Impang. Tu dois quitter cet endroit et retourner chez toi. » Il prit alors sa part des biens de la famille puisque Indai Jabua l'avait adopté comme fils. L'héritage qu'il reçut consistait en trois semences de riz. Chacune était aussi grande qu'un fruit de *embawang* [« mangue sauvage »]. « Cet héritage, dit-elle, prends-en grand soin, car il est le signe que tu fus mon enfant. »

Dans le domaine cosmologique de sa mère, la déesse Rat, le fils aîné incomplet verse de l'eau bouillante prise dans le pot de riz sur ses frères et sœurs cadets, comme s'il s'agissait d'en faire du riz cuit. Puis il essaie de tromper sa « mère » en niant l'avoir fait. Bien que cela conduise la déesse Rat à couper sa relation parentale avec lui, elle ne le renvoie pas sans l'avoir pourvu de trois grains de riz, énormes et disproportionnés, en tant que part de l'héritage familial. La direction des transferts qui marquaient les relations entre le domaine social et celui de la déesse Rat est maintenant inversée :

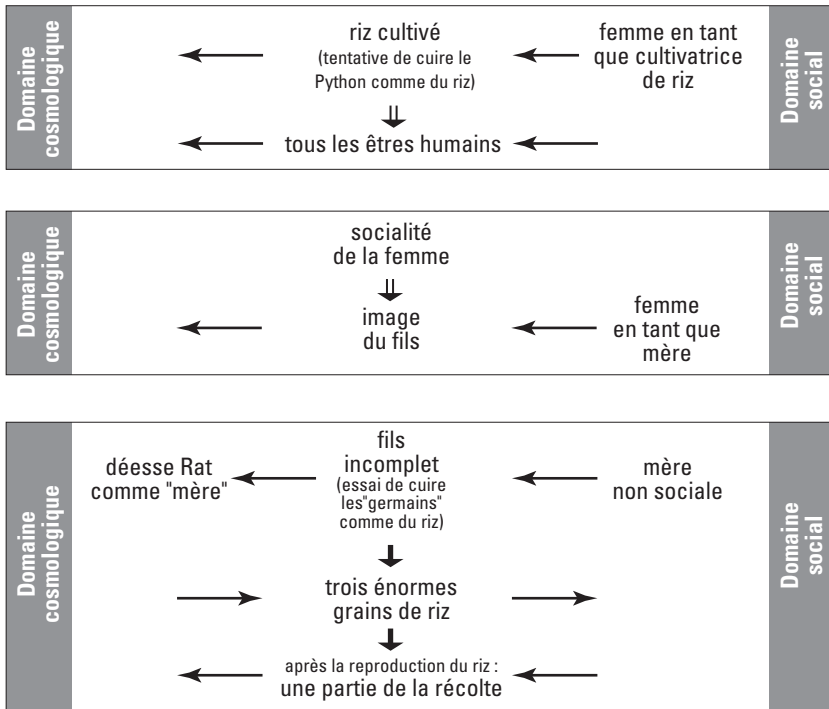


La déesse Rat annonça à Simpang Impang que ses descendants prendraient désormais leur nourriture sur le paddy que les humains feraient pousser. Après avoir reçu ses graines, Simpang Impang partit, portant son héritage sur son dos.



Le mythe stipule que désormais le riz cultivé par les hommes proviendra de celui de la déesse Rat et que toutes les récoltes de riz cultivé devront être partagées entre les descendants humains de l'homme sans image et les descendants animaux de ses germains adoptifs rats.

Jusqu'ici, le mythe a mis ensemble une série de mouvements successifs entre le domaine social et le domaine cosmologique :



Alors qu'au moyen de ces transferts une relation est établie entre deux domaines, social et cosmologique, qui pourvoit les êtres humains de semences de riz, l'incomplétude de la personne lui interdit toujours de faire se multiplier ces semences par la culture. Sous cet aspect, cette relation est comparable à celle qui a été construite dans les mythes loloda et de Roti. Bien que, selon le mythe loloda, une relation entre le premier couple humain et des êtres animaux (non sociaux) aux corps faits de pourriture pourvoie les humains de leurs corps et des semences de riz, cette relation ne rend pas possible tant la multiplication du riz que des gens. De la même manière, le mythe de Roti précise que les relations de la sœur cadette avec ses parents et sa sœur aînée ne lui permettent pour autant ni de préparer le riz pour la consommation ni d'obtenir pour elle-même une image complète. La relation entretenue par la personne incomplète iban avec sa « mère » et ses « germains » animaux semble dotée de la même

valeur, car cette relation seule ne l'autorise pas à faire se multiplier le riz par la culture. Ces trois types de relations entraînent le retrait du riz avec le corps humain hors du domaine cosmologique, mais elles ne permettent pas la multiplication par reproduction de ces formes de vie. Les événements qui suivent dans ce mythe brodent sur cette idée fondamentale dans le cas iban.

Il marcha tout le jour. Quand le soir vint, il se fit un simple abri de feuilles *tepus* et y passa la nuit. Au matin suivant, après avoir mangé, Simpang Impang continua son voyage. Il marcha tout le jour et dans la soirée se construisit pour la nuit un nouvel abri. Au matin du troisième jour, après avoir mangé, il se mit à nouveau en route. Il marcha toute la matinée et comme le soleil continuait à monter dans le ciel, il s'arrêta pour se reposer, car il se sentait très fatigué. C'était une chaude journée. Pendant qu'il se reposait, il se dit : « Je n'ai aucune raison d'aller loin. Autant m'installer ici. » Il chercha alors du bois convenable pour se construire une hutte définitive. La nuit vint au moment où il acheva son travail. Le lendemain matin fut aussi très chaud. Voyant que le soleil, qui montait dans le ciel, était brûlant, Simpang Impang se dit : « Il vaudrait mieux que je fasse sécher les semences de riz que mère m'a données. » Il plaça donc les graines sur une souche d'arbre. Quelque temps après, le vent se mit à souffler. Il jeta au sol les semences de riz qui sebrisèrent en menus morceaux de la taille des grains de riz aujourd'hui.

Pendant son voyage de retour, le fils sans image accomplit des activités qui visent à restaurer sa condition sociale. Il s'installe, construit un abri et veut faire sécher les trois énormes semences de riz qu'il a reçues de sa « mère », la déesse Rat. Le dieu du vent, cependant, brise ces semences en fines particules. Plus loin, le mythe précise que cette fragmentation est due au fait que le fils sans image n'appartient pas encore à une longue maison. Et, alors même que par cet acte les trois énormes semences sont rendues à leur taille normale – ce qui leur permettrait d'être semées et moissonnées –, le fils sans image voit dans cet acte une appropriation violente pour laquelle il va demander réparation.

Quand il vit que ses semences étaient brisées en mille morceaux, Simpang Impang se mit en colère et maudit le vent. Toujours en colère, il s'enfuit dans une longue maison toute proche. Il y raconta son malheur aux gens de la maison rassemblés. Il leur dit comment le vent avait brisé les semences de paddy que lui avait donné Indai Jubai en mille morceaux. Il leur demanda s'il était possible de frapper le vent d'une amende. Les gens de la maison répondirent que le vent devait recevoir une amende pour avoir soufflé de façon si inconsidérée au point d'endommager ses biens. Ayant entendu ce jugement, Simpang Impang décida de convoquer tous les humains, tous les animaux et les esprits des collines, du ciel, de la terre et de l'eau. Il appela aussi les dieux, Singalong Burong et ses suivants, les suivants de Lang Betenong, de Keling et de Bunga Nuing, de Anda Mara et de Simpulang Gana, leur demandant à tous de venir. Quand chacun fut arrivé, Simpang Impang les informa de la raison pour laquelle il les avait tous fait venir. « Je vous ai appelé parce que je suis très triste », commença-t-il. « Alors que je faisais sécher mes semences de riz sur une souche, le vent est venu, les a jetées au sol et

les a brisées en mille morceaux. Ce n'étaient pas des semences ordinaires, mais mon héritage en paddy que m'avait donné Indai Jabua, la déesse Rat, au titre de *pemai*, ma part du bien familial, en témoignage de ce que j'ai été un temps son fils adoptif. À cause de ce malheur, je vous ai tous appelés, amis, pour que vous me conseilliez sur ce que je dois faire pour résoudre cette affaire. Tous ceux à qui j'ai parlé jusqu'ici s'accordent à dire que je devrais infliger une amende au dieu du vent (Bunsu Ribut) pour son insouciance. C'est pourquoi je veux l'opinion de ceux d'entre vous que je n'ai pas encore rencontrés. Que faut-il faire avec Bunsu Ribut ? » Après avoir entendu ce que Simpang Impang avait à dire, tous furent d'accord pour estimer que Bunsu Ribut devait être taxé pour les dommages causés aux biens de Simpang Impang.

En contraste avec l'acte primordial d'appropriation du riz cultivé par les humains accompli par le python céleste, le mythe noue sur ce point un mode différent de processus de conversion. Rappelons-nous comment, après le vol du riz, le python céleste fut tué et cuisiné, et comment ce fait entraîna la réduction de la société à une seule femme non socialisée. Dans le cas présent, les délibérations sur la nature des représailles appropriées sont adressées à l'institution de compensation, c'est-à-dire à une procédure normalisée pour convertir le riz en objets de valeur. La signification fondamentale de cette institution naît du fait qu'elle est approuvée par « tous les êtres de l'univers », sociaux autant que cosmologiques. Bien évidemment, cette relation de transfert, unissant le domaine social de la communauté de longue maison au domaine cosmologique des dieux, est une relation englobante impliquant de façon subordonnée la relation établie antérieurement entre les cultivateurs humains de riz et la déesse Rat.

En même temps, le mythe a curieusement oublié que son protagoniste n'a qu'un seul côté. Alors qu'au départ son manque d'image l'exposait aux railleries des autres au point de lui faire souhaiter la mort, il est maintenant capable, apparemment, de persuader « tous les êtres de l'univers » à faire rendre gorge au dieu du vent, sous menace de guerre. Tout se passe comme si, en montrant son aptitude à obtenir la conversion du riz en biens de valeur, son image sociale complète commençait à apparaître clairement.

Ils cherchèrent alors des émissaires pour transmettre leur décision à la maison de Bunsu Ribut. On leur dit d'informer Bunsu Ribut qu'il devait remplacer les semences de Simpang Impang et que, sans cela, Simpang Impang se verrait contraint d'attaquer sa maison. Les deux émissaires étaient Geranjang et Semada Balu (deux sortes de grosses fourmis solitaires de forêt). Les deux intermédiaires marchaient vite. Dans la soirée, ils arrivèrent à Rantau Tapang. Là, selon la coutume que suivirent ensuite tous les messagers iban, ils construisirent une hutte spéciale pour passer la nuit. Ce qu'ils firent. Tôt le lendemain matin, ils reprirent leur route. Il était déjà tard quand ils atteignirent la crête appelée Tinting Kuning Unsut Entemut, Tatai Panjai Giut Giut. À mi-chemin sur cette crête se trouvait la longue maison de Bunsu Ribut, connu aussi sous le nom de Raja Besin, « celui qui ne tient pas en place ». Les deux émissaires entrèrent dans la maison.

À l'intérieur ils virent que la galerie (de la longue maison) était décorée de grappes de noix d'arec et que des nattes étaient disposées comme si les hôtes d'une fête venaient juste de partir. Quand il les vit arriver, Bunsu Bua (le dieu du vent) courut pour traverser un champ dévasté par le feu ; Antu Besin (autre nom du dieu du vent) jouait autour de troncs d'arbres tombés. Il leur demanda : « Où allez-vous tous deux, mes petits-fils ? » « On nous a demandé de vous apporter un message », répondirent Geranjang et Semada Balu. « Nous sommes venus en tant qu'intermédiaires pour vous imposer une amende car vous avez en soufflant fait tomber les semences de Simpang Impang du haut de la souche sur laquelle il les faisait sécher, les réduisant en miettes. » « Oh ! Quel travail vous vous êtes donné ! Vous n'êtes pas venus pour me rendre visite, mais vous voulez m'imposer une amende », répliqua Bunsu Ribut. « Simpang Impang ne sait-il pas que c'est mon travail que de souffler sans cesse du haut du ciel ? S'il voulait mettre à sécher quelque chose de valeur, il aurait dû le faire sous le *tanju* (la véranda ouverte des longues maisons). Les choses mises à sécher doivent être disposées comme il faut, de sorte que je sache ce qui est important et ce qui ne l'est pas. Si on les met à sécher sur des souches, je ne peux naturellement pas savoir qu'elles sont importantes. » Bunsu Ribut informa de la sorte les deux intermédiaires qu'il n'avait nullement l'intention de payer l'amende réclamée. Il refusa de remplacer les semences de paddy de Simpang Impang parce qu'il n'avait rien fait de mal. La faute était à Simpang Impang. « Ainsi, petits-fils, votre voyage n'a servi à rien, comme la traque d'un gibier qui ne veut pas se laisser prendre. Votre voyage est un échec, sans résultat, comme le fruit *meranju* (qui a des graines mais pas de chair) qui pousse le long des rivières. » Ayant entendu la réponse de Bunsu Ribut, Geranjang et Semada Balu retournèrent auprès des leurs. Ils rapportèrent que Bunsu Ribut avait refusé de remplacer les semences de Simpang Impang. Il avait refusé parce que, disait-il, ce n'était pas de sa faute si elles s'étaient brisées, mais de celle de Simpang Impang. Bunsu Ribut ne pouvait pas s'empêcher de souffler partout sous le ciel. Si Simpang Impang voulait faire sécher quelque chose qui avait de la valeur, il devait le faire correctement, pour que les autres puissent être informés. C'était là le message de Bunsu Ribut, rapporté à l'assemblée par les deux intermédiaires. En entendant la réponse de Bunsu Ribut, Simpang Impang n'eut d'autre solution que de persuader l'assemblée d'attaquer la maison de Bunsu Ribut.

Le refus du dieu du vent de payer une compensation pour le bris des graines de riz est motivé par une considération d'importance : « Si (la personne incomplète) veut faire sécher une chose de valeur, [elle] doit le faire sous le véranda ouverte de la grande maison, [...] de sorte que je sache ce qui est important ou non ». Le mythe stipule donc, sans équivoque aucune, que la reproduction de riz cultivé n'aura de valeur reconnue que si elle est faite dans le cadre du domaine social prototypique qu'est la longue maison, protégée de la sorte des activités capricieuses des êtres cosmologiques. Et pourtant le rejet que fait la personne incomplète de l'argument du dieu du vent indique qu'il est toujours incapable de construire un tel domaine social. C'est pourquoi dans les événements qui suivent le mythe se trouve précisés les moyens par lesquels le domaine social devra être construit en relation avec l'ordre cosmologique.

Lorsque Simpang Impang eut déclaré son intention d'attaquer la maison du dieu du vent, nombreux furent ceux qui se joignirent à son expédition guerrière. Au lever du jour l'expédition partit. En arrivant en vue de Tinting Kuning Unsut Entemut, Tati Panjai Guit Guit, ceux qui étaient en tête commencèrent l'ascension de la crête. Ils étaient à mi-pente quand ils virent Angin Raga (le dieu du vent) foncer à leur rencontre, comme un crocodile de la rivière, comme un faucon fondant sur un poussin. Le vent souffla violemment. Bua (le vent) souffla, tourbillonna autour d'eux. Ceux qui pouvaient encore avancer le faisaient moitié marchant, moitié rampant. Ceux qui n'étaient pas assez forts furent emportés jusqu'à la vallée. Certains trouvèrent protection dans des creux, d'où ils essayèrent de repartir à l'assaut en rampant. Quand il vit cela, Ribut Selatan (le vent du sud) s'arc-bouta aux branches d'un grand arbre *melanjan*. De là le vent puissant s'élança du tronc d'un arbre *tapang betemong*. Le vent soufflait sans arrêt, dans tous les sens, si durement qu'il éclata en éclairs et coups de tonnerre. Ceux qui étaient en tête furent projetés ici ou là. Certains avaient bras et jambes cassés. Mais ceux qui pouvaient survivre continuaient à ramper vers la crête. Après un long moment, certains arrivèrent sous le toit de la maison de Bunsu Ribut. Ils allumèrent alors leurs torches d'écorce de *engkajang*, s'apprêtant à incendier la maison. Ce que voyant Bunsu Ribut cessa de souffler. Il appela Simpang Impang et demanda à ses suivants de ne pas mettre le feu.

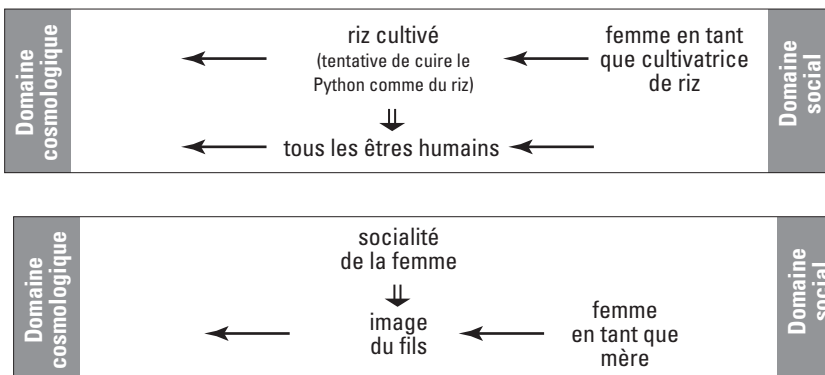
Simpang Impang arriva et entra droit dans la maison du dieu du vent. Bunsu Ribut l'embrassa et l'invita à s'asseoir. Simpang Impang prit un siège dans la galerie (de la longue maison) du dieu du vent. Bunsu Ribut lui demanda alors : « quelle est donc cette querelle entre nous qui te rend si déterminé à m'attaquer avec tant de suivants ? Ne sais-tu pas que ton père Kusok (esprit du feu) et moi sommes de proches compagnons ? S'il veut faire cuire son repas, je souffle jusqu'à ce qu'il éclate en flammes. » Entendant cela, Simpang Impang fut surpris car, depuis son enfance, jamais sa mère Dayang Racha n'avait mentionné son père. Bunsu Ribut lui raconta alors que lui, Simpang Impang était le fils de Bunsu Api (dieu du feu) et de Dayang Racha. « Puisque tu es le fils de Bunsu Api, tes descendants devront désormais toutes les fois qu'ils prieront les dieux se servir du feu. » C'est pourquoi, à cause du conseil de Bunsu Ribut à Simpang Impang, toutes les fois que les Iban accomplissent une tâche rituelle au cours de laquelle ils offrent des prières aux dieux, ils allument un feu, comme c'est le cas lors des fêtes de Gawai ou à la mort de quelqu'un. Bunsu Ribut expliqua tout cela et Simpang Impang le grava dans sa mémoire.

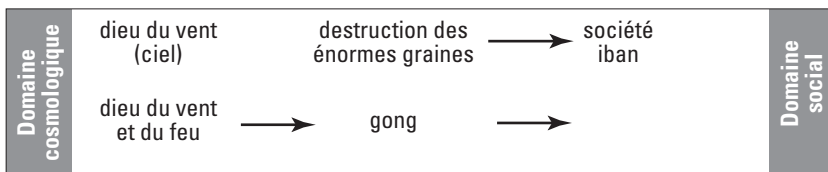
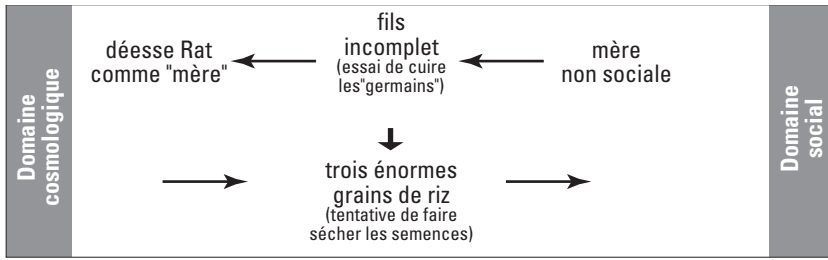
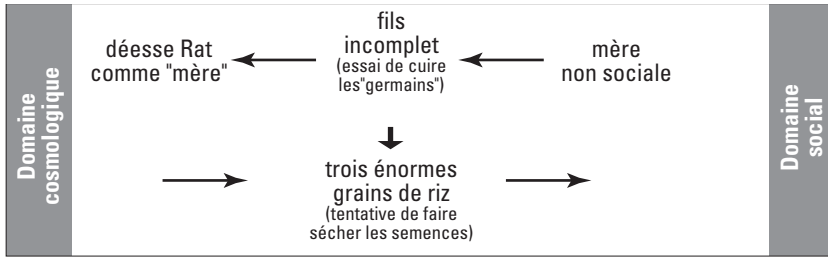
Le dieu du vent instruit donc la personne incomplète que des feux devront être allumés par ses descendants lors des prières aux dieux, en témoignage de l'origine divine de leur ancêtre paternel. Ce faisant, il met en valeur la paternité cosmologique de la personne incomplète en tant que source et autorisation de ces formes rituelles de transfert (« comme c'est le cas lors des fêtes de Gawai ou la mort de quelqu'un ») qui unissent le domaine social au domaine cosmologique. Cependant, la construction de cet ordre sociocosmique n'est pas encore achevée.

Simpang Impang dit alors à Bunsu Ribut qu'il était venu lui imposer une amende pour avoir endommagé ses semences de paddy, mises en pièces par le vent. « Tu ne peux pas m'imposer d'amende pour cela, Simpang Impang », dit Bunsu Ribut. Il lui dit qu'il lui

était impossible de s'arrêter de souffler, car alors il ne ferait pas son travail dans le monde. « S'il n'y avait pas de vent, tout ce qui est sous le ciel mourrait, et toi aussi Simpang Impang . Vous les êtres humains, si vous voulez faire sécher des choses, ne les placez pas n'importe où, car alors je ne saurais pas ce qui vous est utile. Quand vous construisez une longue maison, il faut y construire un *tanju*. Sans cela vous n'aurez pas un bon endroit pour faire sécher des choses. Tes semences que j'ai jetées à bas et cassées, elles étaient mises à sécher en haut d'une souche. Comment voulais-tu que je sache qu'elles t'importeraient ? » demanda Bunsu Ribut. Simpang Impang répliqua : « Comment oses-tu me dire où je dois faire sécher mon bien ? Ces choses-là sont miennes et je les ferai sécher où je veux. Puisque tu as causé ce dommage, brisant mon héritage, je dois t'imposer une amende, et si tu refuses de payer, je brûlerai ta maison. » Après avoir argumenté quelque temps, Bunsu Ribut entra dans son *bilek* (chambre). Il en revint avec un gong *bebendai*. Il dit alors à Simpang Impang : « Puisque tu es le fils de mon ami Kusok, j'éprouve de l'affection pour toi. S'il s'agit d'une erreur que j'ai commise, non je n'ai pas commis d'erreur car c'est mon travail que de souffler sans cesse sous le ciel. Les dieux ne peuvent me demander des comptes, car ils savent que c'est mon rôle de souffler, jour après jour. Mais avec ce gong je paie l'amende que tu réclames », dit Bunsu Ribut.

C'est seulement parce que la personne incomplète est le fils du dieu du feu – et non parce que les règles qui ont cours dans le domaine social s'appliqueraient à lui (car il n'a « rien fait de mal ») – que le dieu du vent, « ami » du dieu du feu, accepte de se soumettre à la demande de compensation. L'objet transféré, un gong *bebendai*, prend alors une valeur particulière, car il signe l'origine paternelle cosmologique de la personne incomplète et que cette origine rend possible la conversion du riz, fragmenté par le dieu du vent, en biens de valeur. Ce transfert d'un objet du domaine cosmologique au domaine social clôt le cycle ouvert par le vol primordial du riz cultivé accompli par le python céleste :





Après avoir offert le gong, Bunsu Ribut parla ainsi à Simpang Impang : « Si à l'avenir les hommes commettent de graves fautes, brisent des tabous majeurs contre la terre, contre le monde, les dieux dans leur colère m'ordonneront de souffler et je devrai souffler avec la colère pour accomplir leur volonté. Mais je te le promets, même s'il s'ensuit une calamité naturelle, malédiction (*kudi*), j'entendrai le bruit des gongs *tawak* ou *belendai* que vous frapperez avec les manches en bois de vos herminettes *beliong*. J'arrêterai alors, parce que ce son-là me contraint à m'arrêter », dit Bunsu Ribut. Quand il eut fini son discours, Bunsu Ribut embrassa Simpang Impang à nouveau et lui ordonna de rentrer chez lui. Simpang Impang le quitta pour rejoindre ses compagnons qui l'attendaient au pied de l'échelle conduisant à la maison de Bunsu Ribut. Sur le chemin du retour on dut porter certains d'entre eux car ils avaient bras et jambes cassés. Finalement ils arrivèrent à la hutte *langkau tunggu* à Ratau Tapang où ils firent halte pour la nuit, comme il est de règle quand on a perçu une amende.

Dans ce dernier passage, le mythe identifie l'acte destructeur qui brisa le riz, accompli par le dieu du vent, comme étant des repréailles après la transgression de « tabous majeurs contre la terre, contre le monde ». Dans les contextes que le mythe met en avant à tour de rôle, toute tentative pour multiplier le riz sans que la culture soit soumise à l'ordre sociocosmologique de la longue maison est considérée comme une de ces transgressions

majeures. Le transfert du gong – objet dans lequel le riz donné par la déesse Rat a été converti et qui objective l'origine paternelle divine de tous les descendants iban du protagoniste – rend désormais possible la culture du riz, encadrée par les paramètres de l'ordre sociocosmologique ainsi autorisé. Et, à chaque fois que la multiplication du riz et des gens sera mise en danger par la transgression des règles qui régissent cet ordre, le transfert des sons produits par le gong, depuis le domaine social vers le domaine cosmologique, écartera ce danger. Le mythe déclare implicitement que, par ce dernier transfert, celui qui n'a qu'un seul côté et, avec lui, la société iban tout entière, est achevé.



La notion d'incomplétude humaine telle qu'elle est exprimée dans les mythes traduit l'idée qu'il est impossible de multiplier le riz et les humains par la simple reproduction, tant que certaines relations sociocosmologiques archétypales n'ont pas été établies. Comme on peut s'y attendre en traitant de trois sociétés distinctes, ces relations sociocosmologiques sont conceptualisées de façon différente, même si certaines représentations sont communes aux trois.

Le défaut initial de ces relations n'a pas comme seul résultat l'impossibilité de la reproduction physique du riz et des êtres humains en tant que tels mais l'impossibilité d'assigner une valeur sociale à ces formes reproduites de vie. Dans chacun des mythes, une telle valeur est conceptualisée en termes remarquablement comparables, c'est-à-dire, comme l'image d'une personne perçue par les autres. Cela fait référence à la reconnaissance par les autres de l'estime acquise dans l'accomplissement des tâches spécifiques des hommes et des femmes. Le fait que l'absence de cette estime socialement construite soit représentée iconographiquement par l'image d'une personne physiquement incomplète est particulièrement intéressant. Dans aucun des mythes discutés, l'incomplétude corporelle n'affecte les fonctions physiologiques du protagoniste. Le frère cadet incomplet du mythe loloda « peut manger et boire », le fils unique iban « grandit progressivement », tout comme la sœur cadette dans la version de Roti est à l'évidence bien vivante. À partir de là, le fait que l'incomplétude soit représentée comme une déficience corporelle indique que là où l'image sociale est la valeur dominante, le corps n'est pas valorisé pour ses fonctions mais comme signifiant visualisé de la valeur en question.

Les mythes loloda et iban stipulent tous deux que l'absence d'image socialement reconnue chez le protagoniste résulte du refus initial d'accepter qu'une partie du riz cultivé soit transféré du domaine social au



domaine cosmologique. Cet échec est manifeste dans la dévalorisation (par la malédiction chez les Loloda et par le ridicule chez les Iban) de cette relation sociocosmologique qui fait suite à l'appropriation du riz par des êtres représentant le domaine cosmologique. Cette dévalorisation conduit au retrait de l'image du protagoniste, retrait qui implique la conversion du riz en image sociale en tant qu'objet de transfert forcé, du domaine social au domaine cosmologique. Cette conversion pose l'idée que tant que ces relations cosmologiques particulières ne sont pas valorisées par le transfert du riz, la multiplication d'êtres humains socialement valorisés est impossible. Alors que le mythe de Roti ne dit rien sur les événements qui ont privé la protagoniste (la sœur cadette) de son image, son incapacité à préparer du riz pour la consommation atteste de son manque d'image.

Les tentatives des protagonistes pour acquérir une image sociale complète engagent un processus par lequel plusieurs relations sociocosmologiques sont successivement établies. Bien qu'elles soient particulières à chacune des trois sociétés en question, le processus de leur construction révèle des similarités remarquables. Un ordre duel est fondé dans lequel deux contextes sociocosmologiques sont nettement distingués. Dans l'un des contextes, la relation entre la mort d'une part et la régénération du riz et du corps humain d'autre part renferme une valeur supérieure. Dans le cas loloda, ce contraste est révélé lorsqu'un émissaire de la divinité crée une génération antérieure de chiens à partir des excréments de l'être chtonien. Ces chiens issus de matières corrompues rendent possible la création du premier être humain à partir du sol et la reproduction d'un enfant complet unique. Dans le cas de Roti, ce contexte est supposé *a priori* puisqu'un mari et une épouse sont capables de donner naissance à une fille unique complète et de cultiver le riz ; dans la suite il est établi plus clairement quand le cadavre de la sœur aînée est transformé en un chien noir. Le mythe iban conceptualise cette relation comme l'adoption de la personne incomplète par la déesse Rat. Alors que celle-ci règne sur un domaine en aval de la rivière et à l'ouest où le protagoniste va chercher la mort, elle pourvoit la société iban des trois semences originelles de riz.

Cependant, aucune de ces relations avec les origines cosmologiques des corps humains et du riz ne procure un ordre social complet. À cet effet une relation sociocosmologique de type différent doit être fondée. Dans le cas loloda, cette relation lie la société au domaine céleste de la plus haute divinité, source et origine de toute image humaine. Le mythe iban conceptualise une relation entre l'ordre social et le domaine des dieux du vent et du feu. La société de Roti est liée au domaine du seigneur du monde souterrain. Dans la construction de ce deuxième type de relations sociocosmologiques, le transfert d'objets de valeur joue un rôle crucial.

Dans le cas loloda, la complétude du frère cadet entraîne la métamorphose du frère aîné en ancêtre fondateur, constitué à partir d'une image animale et d'un objet d'échange. J'ai montré que cette conversion primordiale d'une personne et d'un objet de valeur en image ancestrale authentifie des critères cosmologiques valides pour la conversion d'êtres humains en objets et *vice-versa*, tels que les rituels de mariage à Galela à l'époque où le mythe y fut recueilli la donnaient à voir. Comme cette conversion primordiale d'objet et de personne en image ancestrale rend possible l'existence d'un ordre social fait de personnes complètes, la relation sociocosmologique avec le domaine chthonien construite antérieurement, pourvoyant les premiers êtres humains de corps « vivants », lui est subordonnée. En termes de représentations utilisées dans le mythe, les moyens pour objectiver en biens précieux les morts-comme-images-ancestrales permettent de retirer la vie du domaine des morts-comme-cadavres-en-décomposition.

Le mythe de Roti révèle une configuration comparable de relations. Dans ce cas aussi, l'objectivation primordiale, (en « richesses et biens précieux ») comme « nourriture à transférer », de la valeur d'une femme non mariée doit être comprise comme l'approbation cosmologique de la conversion d'une femme privée d'image en une mariée complète telle que le rituel de mariage à Roti la donne à voir. Cela suggère que chaque fois que des objets sont transférés avec la mariée dans la maison de la famille de son mari à Roti, cette relation sociocosmologique est à nouveau établie<sup>8</sup>. Car tandis qu'en relation à sa sœur aînée une femme non mariée est vivante mais sans image, la relation d'affinité qui l'attache à la maison de son mari lui permet d'acquérir une image complète, dont la valeur est représentée par des objets qui, raconte le mythe, ont leur origine dans le domaine cosmologique. Le mythe paraît ainsi poser l'approbation cosmologique du transfert qui doit être réalisé afin de construire une relation d'affinité rendant possible la multiplication des humains. L'institutionnalisation cosmologique des transferts liés au mariage qui objectivent la valeur de la femme « complétée » comme mariée entraîne la conversion – par la mort semble-t-il – de la sœur aînée en un être privé d'image. Ainsi, la complétude de la société de Roti, posée par le mythe, est-elle réalisée à travers une construction répétée de relations d'affinité entre vivants plutôt qu'à travers une relation liant la société des vivants avec un germain aîné et un objet convertis en image ancestrale, comme c'était le cas dans le mythe loloda.

L'affinité n'apparaît pas comme valeur dans le mythe iban. Tandis que sa mère donne au protagoniste un corps vivant, et que sa mère adoptive, la déesse Rat, lui procure des germains animaux et les semences originelles

8. Des représentations remarquablement semblables sont présentes parmi les Tobelo du Nord d'Halmahera (Platenkamp 1988a).

du riz, tant que l'ordre social de la longue maison n'a pas été institué, le riz ne peut être cultivé et la société iban demeure incomplète. Une fois de plus, la relation unissant les vivants au domaine cosmologique dont est issu le riz doit être subordonnée à un autre type de relation. Il est intéressant de remarquer que cela implique de révéler au protagoniste que le dieu du feu est son père divin, de telle sorte que ses deux lignes d'origine deviennent valorisées en termes d'une relation unissant la société iban dans sa totalité à des domaines cosmologiques contrastés. L'établissement de cette relation s'amorce quand les semences de riz reçues de sa divine « mère » chthonienne sont détruites par le dieu du vent et que le protagoniste convoque « tous les êtres de l'univers » pour l'autoriser à réclamer une compensation. Bien que sa tentative de déclarer l'institution sociale de la compensation applicable aux relations avec le domaine cosmologique soit rejetée dans son principe (le dieu du vent « n'a rien fait de mal »), elle entraîne la conversion primordiale du riz en objet de valeur. Cette conversion signale le processus d'achèvement de la société iban, tel qu'il est décrit par l'ensemble du mythe. Ce processus est engagé par le transfert forcé du riz du domaine social au domaine cosmologique, et il se termine par le transfert inverse d'un gong. Ce gong, dans lequel l'origine paternelle divine du protagoniste a été objectivée, permettra alors à la société iban de subordonner le processus de la culture du riz – donc la relation « maternelle » avec la déesse Rat – à l'ordre social de la communauté de la longue maison et d'éviter les représailles cosmologiques quand ce précepte hiérarchique est violé.

En dépit des différentes représentations caractérisant ces trois sociétés, des idées et des valeurs comparables sont formulées par leurs mythes. Elles stipulent que l'acquisition de la complétude par le protagoniste entraîne un processus par lequel un ordre hiérarchique global de relations sociocosmologiques est établi. Dans la construction de cet ordre, la conversion du riz, et respectivement d'êtres humains, en objets de valeur joue un rôle central. Cela signale la conversion d'une valeur, propre à la relation avec un domaine cosmologique, en une valeur marquant la relation avec un autre domaine cosmologique. Par cette conversion, les domaines cosmologiques – donc les différents types de relations sociales valorisées par leur rapport avec ces domaines – sont hiérarchisés les uns par rapport aux autres.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Asie du Sud-Est/*Southeast Asia* – systèmes sociocosmiques/*socio-cosmic systems* – analyse des mythes/*myth analysis* – échange/*exchange*.

- Barraud, Cécile & Jos D. M. Platenkamp  
1990 « Rituals and the Comparison of Societies », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 146 (1) : *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies*, part II, *Maluku* : 103-123.
- Fox, James J.  
1980 « Obligation and Alliance : State Structure and Moiety Organisation in Thie, Roti », in James J. Fox, éd., *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Harvard University Press : 98-133.  
s. d. *The Origin of the Dog*. Manuscrit non-publié.
- Huetting, A.  
1908 *Tobeloreesch-Hollandsch Woordenboek*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Jensen, Adolf Ellegard  
1950 « Die mythische Vorstellung vom halben Menschen », *Paideuma* 5 : 23-43.
- Needham, Rodney  
1980 « Unilateral Figures », in Rodney Needham, *Reconnaissances*. Toronto, Toronto University Press : 17-40.
- Platenkamp, Jos D. M.  
1988a *Tobelo. Ideas and Values of a North Moluccan Society*. Leiden, Repro Psychologie.  
1988b « Myths of Life and Image in Northern Halmahera » in David S. Moyer & Henri J. M. Claessen, eds, *Time Past, Time Present, Time Future. Essays on Indonesian Culture*. Dordrecht, Foris Publications : 148-167.  
1990 « The Severance of the Origin. A Ritual of the Tobelo of North Halmahera », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1) : *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies*, part II, *Maluku* : 74-92.
- 1992 « Transforming Tobelo Ritual » in Daniel de Coppet, éd., *Understanding Rituals*. London, Routledge : 74-96.  
1996 « North Halmahera : Non Austronesian Languages ; Austronesian Cultures ? », in J. Van Breemen, V. Godina & Jos D.M. Platenkamp, eds, *Horizons of Understanding : An Anthology of Theoretical Anthropology in Europe* : Leiden, Research School CNWS : 206-223.  
« Visibility and Objectification in Tobelo Ritual », in Jos D. M. Platenkamp & Takashi Sugishima, eds, *Rethinking Indonesian Rituals* (à paraître).
- 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* : 119-150.
- Szabo, Arpad  
1941 « Der halbe Mensch und der biblische Sündenfall », *Paideuma* 2 : 96-100.
- Van Baarda, M. J.  
1895 *Woordenlijst Galelareesch-Hollandsch, met ethnologische aantekeningen, op de woorden, die daartoe aanleiding gaven*. Den Haag, Martinus Nijhoff.  
1904 « Het Loda'sch in vergelijking met het Galela'sch dialect op Halmahera, gevolgd door Loda'sche teksten », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 56 : 317-496.
- Visser, L. E.  
1989 *My Rice Field is my Child. Social and Territorial Aspects of Swidden Cultivation in Sahu, Eastern Indonesia*. Dordrecht, Foris Publications.

Jos D. M. Platenkamp, *Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies*. — Cet article propose une analyse comparative de trois mythes concernant le caractère inachevé de la personne collectés dans des sociétés insulaires d'Asie du Sud-Est. Rejetant l'hypothèse que ce thème mythique représente un archétype psychologique universel, l'analyse se focalise sur l'idée que des relations sociales et cosmologiques prototypiques doivent être établies pour qu'une personne parvienne à sa complétude. L'article démontre comment les relations sociales sont connectées aux relations cosmologiques dans cet objectif, un processus dans lequel la transformation des parties constituantes des personnes en objets de valeur joue un rôle clé. Les mythes, en ce qu'ils établissent les critères pour de tels processus de transformation, délivrent des autorisations cosmologiques pour les échanges rituels qui mènent à la reproduction complète des formes de vie humaine et végétale.

Jos D. M. Platenkamp, *From Partial Persons to Completed Societies*. — This article presents a comparative analysis of three myths about the incomplete person, recorded in insular Southeast Asian societies. Rejecting assumptions that this mythical theme represent a universal psychological archetype the analysis focuses on the question, which prototypical social and cosmological relationships need to be established in order for a person to acquire his or her completeness. It is demonstrated how to that end social relations are connected to cosmological relations, a process in which the conversion of component parts of persons into valuable objects plays a key role. By setting the standards for such conversion processes the myths articulate cosmological authorisations of the ritual exchanges leading to the reproduction of complete human and vegetable life forms.