



Journal de la Société des Océanistes

112 | Année 2001-1
Micronésie plurielle

Légendes et récits « érotiques » à Chuuk (Micronésie)

Beatriz Moral



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1677>

DOI : 10.4000/jso.1677

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2001

Pagination : 37-48

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Beatriz Moral, « Légendes et récits « érotiques » à Chuuk (Micronésie) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 112 | Année 2001-1, mis en ligne le 28 mai 2008, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1677> ; DOI : 10.4000/jso.1677

Légendes et récits « érotiques » à Chuuk (Micronésie)

par

Beatriz MORAL *

Jusqu'à présent, mes recherches ont eu principalement pour objectifs des études sur le *gender* et la sexualité à Chuuk (Micronésie), abordées selon différentes perspectives. Tout récemment, j'ai commencé à porter une attention particulière aux légendes érotiques. Jusqu'à présent, ces légendes n'étaient pour moi qu'un thème transversal, une sorte d'écho de la sexualité à Chuuk. Ainsi, dans mes précédents travaux, je les utilisais simplement pour illustrer quelques aspects de la sexualité à Chuuk, mais je ne les considérais pas comme un objet de recherche. Récemment, j'ai réalisé qu'elles pouvaient nous fournir des informations ayant trait à la sexualité. Dans cet article, j'analyserai quelques légendes érotiques, à travers leurs principaux personnages et êtres surnaturels. À mon sens, ces légendes nous proposent une vision intéressante de la place occupée par la sexualité dans la cosmogonie de Chuuk. Elles nous offrent aussi un point de vue complémentaire sur la sexualité, envisagée hors de tout contexte charnel.

L'ambivalence caractérise de nombreux aspects des sociétés micronésiennes et, dans le cas de la sexualité, elle s'exprime par une double conception que je considère être les deux faces d'une même pièce. D'une part, le sexe équivaut au danger. C'est une force destructrice qui peut menacer l'ordre social. Le sexe envahit alors l'univers familial qui représente en grande partie en Micronésie l'ordre social. Le sexe doit être à sa bonne place, dans l'obscurité, dans la brousse,

dans le silence, il doit être caché et clandestin ; sinon il est danger, inceste et chaos. D'autre part, quand le sexe demeure dans le monde auquel il appartient, c'est une force positive qui donne du plaisir et de la joie aux humains. Quoi qu'il en soit, l'acte sexuel est toujours exempt de tout jugement moral négatif. Ce qui peut être jugé négativement, c'est l'usage qui en est fait dans un contexte inapproprié. Ainsi, le jugement négatif est davantage lié au danger que représente le sexe, plutôt qu'à l'appréciation morale portant sur l'acte sexuel. Ce double aspect de la sexualité est bien représenté dans les légendes "érotiques". Les légendes nous fournissent aussi d'autres renseignements qui nous aident à compléter l'image de la sexualité à Chuuk. Elles nous permettent par exemple une meilleure compréhension de la relation qu'il y a entre le sexe et le monde surnaturel, ses forces non humaines qui font que le sexe est dangereux. Cette relation particulière modèle la conception de la sexualité où le sexe, aussi humain puisse-t-il être, est en quelque sorte enraciné dans un monde non humain.

Mon analyse porte ici principalement sur Chuuk, mais quelques exemples proviennent des îles proches de Yap (Ifaluk et Woleai) qui sont étroitement liées à Chuuk ¹. Chuuk appartient à l'archipel des îles Carolines, l'un des quatre états des États fédérés de Micronésie. Chuuk se compose d'un lagon entourant îles volcaniques et nombreux atolls ², ces derniers étant appelés « les îles externes » (ou *outer islands*). Il existe

* Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie, Université de Provence-Marseille. Je remercie le gouvernement basque de m'avoir octroyé une bourse post-doctorale m'ayant permis de financer ces recherches dont les résultats sont en partie publiés ici.

1. Dans l'État de Chuuk aussi bien que dans ces îles, les habitants parlent des langues qui appartiennent au groupe de Truk.
2. Il existe quatre groupes d'îles basses : les îles Mortlock, les îles Hall, les îles Ouest et Namonuito.

différents dialectes à Chuuk, appartenant au groupe des langues de Truk (Goodenough and Sugita 1980 : xii), mais ils sont tous mutuellement intelligibles. Quelques différences culturelles existent au sein de ces atolls, mais certains traits sont communs. En ce qui concerne notre sujet, les mêmes légendes sont connues à Chuuk, mais aussi dans certaines îles de Yap, culturellement et linguistiquement proches des « îles externes ».

Les légendes analysées dans cet article sont bien connues à Chuuk et se racontent dans des groupes de même *gender*. Malgré quelques variantes, les légendes que j'ai recueillies ne sont pas très différentes de celles déjà publiées³. Leurs héros sont aussi bien des esprits, des dieux ou des demi-dieux que des humains aidés par des esprits surnaturels ou par la magie. Tous accomplissent des actions incroyables ou des exploits qui ne peuvent être réalisés par les humains. Afin d'avoir une approche plus complète de la problématique présentée dans cet article, j'ai aussi inclus une analyse des « esprits de la mer » sensés appartenir au monde quotidien, parce qu'ils sont liés au sexe de façon similaire à ce que révèlent les légendes érotiques.

La qualification d'érotique n'est peut-être pas appropriée pour toutes les légendes et récits inclus dans cette analyse. Certains d'entre eux n'ont d'ailleurs pas d'intention érotique, mais je les ai aussi pris en compte parce qu'ils présentent d'autres aspects sexuels intéressants.

Les personnages

J'ai choisi trois types de personnages que je considère comme étant les plus représentatifs des légendes érotiques et des récits dans lesquels sexe et monde surnaturel sont liés : les esprits, les dieux et les humains, avec ou sans aide surnaturelle. Si l'on devait choisir le personnage le plus représentatif, ce serait sans aucun doute *Wonofáát*, le plus illustre des dieux escrocs ou malins de Micronésie. Les esprits marins nous donnent des éléments clefs quant à la compréhension du sexe non humain. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur les esprits liés à la vie réelle plutôt que sur ceux des légendes.

Parmi les rares personnages humains qui ne reçoivent aucune aide surnaturelle, nous trouvons des femmes et des maris qui se jouent des tours dans le but de découvrir leurs péchés respectifs ou leurs relations adultères. Un autre personnage typique et humain appartenant à cette catégorie se rencontre dans des histoires naïves

qui s'achèvent toujours par un inceste commis par ignorance. Il y a aussi des humains dotés de qualités extraordinaires, mais sans aucun lien avec le monde surnaturel, comme par exemple une femme dont le sexe est pourvu de quatre-vingts petites lèvres. La plupart des autres personnages des légendes érotiques sont associés aux forces surnaturelles.

Les esprits de la mer

L'unique lien direct que les humains entretiennent avec le « sexe des non-humains » passe par les esprits de la mer. De fait, plusieurs des récits sur les esprits de la mer ayant des relations sexuelles avec les humains circulent sur différentes îles. Ce ne sont pas des légendes, ces récits sont censés conter des événements réels. Le danger de pouvoir être mangé par un esprit de la mer est très présent dans la vie de tous les jours et cette perception influence la façon dont les gens agencent leur activité dans le temps, mais aussi dans l'espace, de manière à éviter ce danger.

À Chuuk, il existe plus de 50 000 différents types d'esprits qui habitent l'île, les récifs et les mers (Hezel, 1991 : 3). Les *chénúkken* sont ceux qui entretiennent le plus de relations avec les humains. Ces esprits de la mer sont nommés individuellement et appartiennent à des lieux bien précis, soigneusement évités par les gens. Ils habitent dans les récifs, sur les plages et les rochers, dans les trous à crabes et les grottes, mais on ne les trouve jamais à l'intérieur de l'île. Dans les récits que j'ai recueillis, les rencontres entre les humains et les esprits surviennent généralement sur les plages et se terminent par une relation sexuelle dont les conséquences sont désastreuses pour les êtres humains. Lors de ces rencontres, les *chénúkken* apparaissent toujours sous un aspect aussi agréable et aussi attirant sexuellement que les hommes ou les femmes peuvent l'être. C'est si vrai que les gens disent avoir du mal à les distinguer des êtres humains et qu'il est difficile de résister à leurs charmes...

Les esprits de la mer sont dits cannibales, mais seuls ceux des légendes sont censés manger de la chair humaine. Ceux qui sont « réels » « mangent » (*wochooch*) l'âme des humains plutôt que leur chair. Il est dit d'une personne malade, après confirmation du diagnostic, qu'il ou elle a été « mangé(e) » par un *chénúkken*. À l'inverse, les esprits des légendes sont dits aimer réellement la chair humaine et même cuire leurs victimes.

3. Voir Mitchell, 1973 et Spiro, 1951 pour des légendes « érotiques », et aussi Grey, 1951.

Les exemples d'humains séduits, « mangés » ou tombés malades suite à l'intervention d'un esprit de la mer sont entendus quotidiennement et font partie de la vie de tous les jours. Ces esprits sont rendus responsables de très nombreuses maladies⁴. Les gens qui s'approchent de la mer ou des lieux habités par les *chénúkken* après avoir eu des relations sexuelles, des pensées sexuelles, en chantant des chants d'amour ou en pensant à leur bien-aimé, sont des victimes toutes désignées. Une autre activité qui peut provoquer la colère (et la faim) d'un *chénúkken* est le fait de manger de façon inappropriée, de ne pas partager sa nourriture avec les autres, ou encore de manger le dos tourné à la mer. Mahony (1970 : 148) ajoute à cette liste l'absence de coopération pour le ramassage des poissons. Dans tous les cas, le fait d'être mangé se traduit par la maladie. La victime n'a même pas forcément rencontré ou vu l'esprit lui-même.

Le sexe est souvent associé aux esprits de la mer. Les récits dans lesquels les *chénúkken* ont eu un rapport sexuel avec leurs victimes sont très courants. Quand les esprits provoquent une maladie, le sexe en est la cause première. Tout comme dans la vie réelle, les esprits des légendes utilisent aussi la beauté et l'attrait sexuel pour séduire leurs victimes (voir par exemple *The cannibal bridegroom* et *The biting vagina* dans Mitchell, 1973). Le sexe est comme une porte que les humains ouvrent sur un monde ténébreux.

Wonofáát

Excepté Inemes, la déesse de l'amour, les dieux de Chuuk n'interviennent pas souvent dans la vie des humains. Par contre, si l'on tient compte des légendes, nous allons voir qu'il y a un dieu dont le désir d'avoir des rapports sexuels avec les humains est grand : c'est Wonofáát, connu aussi dans la littérature sous les noms de Olofat et Wolfat. C'est l'un des personnages les plus populaires des légendes, en particulier des légendes érotiques. La plupart des histoires de Wonofáát relatent des aventures sexuelles. Ses relations avec les gens d'ici-bas n'ont pas toujours d'heureuses conséquences pour les humains. C'est un dieu escroc, qui aime montrer sa supériorité sur les gens, les esprits et les autres dieux, en leur

jouant des tours et en ayant un comportement malin. Mais il apporte aussi aux gens de nouvelles techniques, comme le tatouage (Burrows, 1963) ou les aide pendant les périodes difficiles, lorsqu'une intervention surnaturelle est requise.

Wonofáát est le fils de Nuukeyinen, ou Lukeilang, qui signifie « le milieu du ciel » (Dobbin et Hezel, 1995 : 76) et le petit-fils du grand dieu Enúúnap⁵ (Anulap ou Aluelap, le « Grand esprit »), père de Nukkeyinen. Si Wonofáát est considéré comme un dieu, il se situe néanmoins quelque part entre les dieux et les humains. Il est le fruit de la relation entre Nukkeyinen et une femme humaine. Son père est le seul dieu à avoir eu une relation aussi proche avec le monde des humains. Il a été envoyé sur terre par Enúúnap qui désirait être tenu informé de tous les événements se déroulant chez les humains (Kawai, 1991 : 22).

La version recueillie à Ifaluk (« île externe » de Yap) de la naissance de Wonofáát semble inclure tous les principaux symboles associés au monde divin, ce qui permet de mieux faire ressortir son origine divine et cacher son côté humain. Selon cette version, sa mère, Ilamanu, connaissait de grandes douleurs lors de l'accouchement et ne pouvait pas donner naissance au bébé. Aluelap (Enúúnap) dit alors au père de Wonofáát, Luge-lung — nom à Ifaluk pour Nukkeyinen —, que les insulaires devaient prendre un caillou de l'océan et le mettre dans leur tête de façon à aider le travail de sa femme. C'est seulement lorsque les gens eurent exécuter l'ordre d'Aluelap qu'Ilamanu put donner naissance au bébé, qui sortit de son front. À sa naissance, Wonofáát avait déjà la taille d'un homme adulte. Honteux, parce que son corps était couvert de sang, il courut hors de portée de vue des gens pour se nettoyer avec des palmes de cocotiers (Spiro, 1951).

Si l'on tient compte des diverses analyses menées sur la cosmologie de Chuuk (Goode-nough, 1986 ; Kawai, 1991 ; Moral, 1998b et, pour Yap, Alkire, 1989), on s'aperçoit aisément que la naissance de Wonofáát est empreinte d'éléments symbolisant le monde divin. Pour que Wonofáát puisse naître, Aluelap ordonne aux gens de mettre un caillou en provenance de l'océan dans leurs têtes. L'eau, tout comme le ciel, fait partie du monde surnaturel⁶ et c'est

4. Les relations sexuelles ne sont pas forcément consommées. Dans la plupart des cas, les gens sont simplement « mangés » par un esprit et cela provoque une maladie. Pour les maladies provoquées par les esprits de la mer, voir Mahony, 1970.

5. Goodenough ne décrit pas Wonofáát comme le fils de Nuukeyinen ou Lukeilang, mais comme étant « associé étroitement avec le 'Milieu' (Nuk) du 'Milieu du ciel' (Nukkeyinen) » (1986 : 558). Parfois, Wonofáát est considéré comme le fils de Enúúnap (Mitchell, 1973 : 210).

6. L'au-delà de l'horizon évoque le monde du ciel, ce qui pour les Micronésiens correspond à l'au-delà de la mer. Il n'y a pas de doute quant à la nature surnaturelle de la mer (Alkire, 1989 ; Goodenough, 1986 ; Moral, 1998b).

pourquoi le fait de mentionner l'origine des pierres n'est pas seulement anecdotique. Les pierres jouent dans la cosmologie micronésienne un rôle crucial : ce sont des objets de culte liés aux mythes d'origine. Ils concentrent en eux le pouvoir divin, *manaman*, pouvoir originaire du ciel, mais qui sur terre prend sa source dans les pierres. Le tonnerre et l'éclair sont aussi associés aux pierres⁷. Ils signalent l'arrivée ou le départ de Wonofáát (Mahony, 1970 : 138). Les pierres, emplies de *manaman* et d'origine sous-marine (et donc divine) ont été nécessaires pour qu'une femme humaine puisse donner naissance à un demi-dieu.

Un autre aspect de sa naissance le relie à une origine divine : il n'est pas sorti du vagin de sa mère, mais de son front. Si l'on en croit Kawai (1991), le ciel et la terre sont représentés respectivement par la tête et le ventre du corps humain. Mais l'association a un troisième élément : tête = ciel = principe masculin, en opposition à ventre = terre = principe féminin. Le fait que Wonofáát ne soit pas sorti du vagin de sa mère peut aussi être un moyen de l'éloigner du principe féminin : il n'est pas issu de ce qui peut être considéré comme la partie la plus féminine du corps d'une femme (par opposition au phallus), mais il provient de la tête qui est l'une des parties les plus masculines (par opposition au ventre) (*ibid*). Le ciel est bien du côté masculin, tandis que la terre est du côté féminin (Alkire, 1989 ; Kawai, 1991 : 28). Wonofáát est le représentant d'une première triade tête — ciel — principe masculin, où toute allusion à la féminité et à son origine mi-humaine est effacée.

Pour finir, honteux d'être couvert du sang de sa mère, Wonofáát se nettoie avec des palmes de cocotiers. Il n'aurait pas pu choisir une meilleure plante pour mettre à nouveau en avant sa relation avec le divin. Le cocotier peut être considéré comme un « symbole pivot » (Alkire, 1989 : 92) entre la terre (le monde des humains) et la mer (le monde surnaturel), en somme comme une présence divine sur terre. Bien sûr, son origine divine lui permet d'accomplir de nombreux tours qui sont pour la plupart le sujet principal des récits. Dans les légendes, il est connu pour avoir la

capacité de changer d'apparence et de se métamorphoser en oiseau, en cocotier mûr, en larve de moustique, en tas d'excréments, en bois flotté, en bébé, en vieil homme, en bel homme ou en femme enceinte.

Parmi tous les dieux du panthéon de Chuuk, Wonofáát a la plus grande connotation sexuelle ; c'est lui qui a le plus de relations avec les humains, du moins, dans les légendes⁸. Il semble que ce soit sa relation avec le monde des humains qui le rende si proche du sexe. Cette connotation sexuelle n'existe pas chez les autres dieux. C'est pour son propre plaisir que Wonofáát joue des tours et attire les gens, un plaisir issu du sexe et de ses démonstrations de supériorité. Wonofáát, de même que les esprits de la mer, est à mon avis la meilleure représentation du sexe, qui peut être pensé comme à la fois enraciné dans le monde des humains et dans le monde surnaturel.

Les êtres humains

Seuls quelques-uns des personnages mis en scène sont de simples humains. Le récit le plus populaire concernant l'un d'eux a été intitulé par Mitchell, « l'ignorance des organes sexuels » (1973 : 182). Dans cette version, recueillie par Mitchell, un père et sa fille commettent un inceste suite à l'ignorance inhabituelle du père vis-à-vis de l'utilisation et de la nature des organes sexuelles de sa fille ; l'ignorance de la fille s'explique par son jeune âge. J'ai recueilli la même histoire, mais le plus souvent, il s'agissait d'un couple formé par un frère et une sœur⁹. Un autre cas typique est celui de mari ou de femme infidèles dont la relation est découverte par leur épouse ou époux. D'autres simples humains sont aussi les victimes ou les jouets de ceux qui possèdent des pouvoirs surnaturels ; il s'agit de gens bernés par *Wonofáát*, ou mangés par les esprits de la mer, ou utilisés sexuellement (mais pas toujours abusés) par différents personnages bénéficiant de pouvoirs spéciaux.

Parmi les humains qui possèdent des qualités extraordinaires, il existe deux personnages centraux : Nipepenimong et Nifiirifiirwaniik. Mitchell décrit Nipepenimong comme « un person-

7. Pour en savoir plus à propos du rôle des pierres, du *manaman* et de l'éclair dans la cosmologie micronésienne, voir Goodenough, 1986 et Moral, 1998b. Un autre aspect de l'origine de *Wonofáát* est la convergence qui existe entre l'endroit du ciel auquel il est associé, le milieu du ciel (qui est aussi le nom de son père, *Nukkeyinen*), le lieu d'où est supposé provenir le *mana* et l'utilisation des pierres pour la naissance. Comme nous l'avons vu, le *mana* est directement lié aux pierres qui représentent son pouvoir sur terre et le culte des pierres en Micronésie est associé à l'orage et aux éclairs, signe de l'arrivée ou du départ de notre héros.

8. L'une des conséquences de ce contact est l'enseignement aux humains de techniques comme le tatouage. Burrows (1963) est convaincu de la nature sexuelle du tatouage, qu'il considère être « un véritable leurre d'amour » et « inventé à cet effet par le dieu Wolfat » (1963 : 191).

9. L'inceste frère — sœur est le plus dangereux des incestes à Chuuk, parce que la relation frère — sœur est la relation de parenté principale (Gladwin and Sarason, 1953 ; Goodenough, 1978 ; Kawai, 1987 ; Marshall, 1977, 1981 ; Moral 1997, 2000b).

nage type bien connu dans les histoires de Chuuk. Âgé et infirme, sa connaissance supérieure lui permet de toujours sortir victorieux des faits surnaturels » (1973 : 192). L'une des légendes les plus érotiques concerne Nipepenimong, capable de détacher son pénis de son corps. Ce pénis « se promène » de façon à avoir des relations sexuelles avec les femmes ¹⁰.

Nifirifitwaniik est une femme qui possède quatre-vingts petites lèvres ¹¹ mais elle est considérée comme disgracieuse parce qu'elle n'a jamais eu d'orgasme. Sa légende est bien connue à Chuuk mais, comme nous le verrons, son histoire est racontée différemment par les hommes et par les femmes.

Ces deux personnages, quoique leur relation avec le monde surnaturel soit inexistante (pour Nifirifitwaniik) ou à peine mentionnée (pour Nipepenimong qui utilise la magie, bien que cela soit généralement passé sous silence), représentent les aspects les plus importants de la sexualité humaine dans l'univers culturel de Chuuk. Toute analyse sérieuse portant sur la sexualité à Chuuk pourrait commencer par là, parce qu'ils en sont l'essence même. C'est sans doute l'une des raisons qui font que ces légendes sont si populaires à Chuuk.

Arguments et apogée

Il y a deux thèmes récurrents dans les légendes érotiques. L'un est le dépassement d'obstacles pour atteindre l'objet sexuel, l'obstacle étant le refus (hypothétique ou réel) de la personne désirée. Dans ce type de légendes, ce qui compte, c'est le tour qui a permis d'accéder au corps désiré et le sexe des personnages présents ne varie pas : le rôle actif est tenu par un homme et l'objet sexuel est toujours une femme. Je considère ce sexe comme « un vol astucieux ». Le deuxième thème est davantage lié au danger. Il peut être de même nature que le danger issu des rencontres avec les esprits de la mer, ou lié aux adultères. L'ignorance qui mène à l'inceste représente lui aussi un danger latent lié au sexe et duquel il faut se méfier.

Le sexe comme vol

Le sexe à Chuuk est toujours clandestin et illicite (Moral, 1997) et il en est de même dans les légendes. À quelques exceptions près, l'intérêt de la légende n'est pas d'éveiller le désir sexuel de

ceux qui écoutent, mais de les amuser grâce aux tours astucieux qui ont été mis en œuvre pour provoquer la rencontre sexuelle illicite ou découvrir l'objet du délit. Les détails sexuels sont souvent omis et n'ont pas grand intérêt, ce qui contraste grandement avec les récits des gens qui parlent de sexe dans la vie de tous les jours. Il n'est jamais question dans les légendes de relations sexuelles légitimes entre un mari et une épouse.

Si nous ne pouvons véritablement considérer les actes sexuels des légendes comme étant illicites, il y a cependant toujours quelque chose qui ressemble à un vol. Le sexe pré-marital est autorisé et largement pratiqué à Chuuk et nous ne pouvons pas qualifier de transgression un rapport sexuel entre une femme et un homme célibataires. Mais ce qui importe dans ces scènes, c'est le consentement de l'un des partenaires (le plus souvent celui de la femme). C'est la raison pour laquelle j'utilise ce terme de vol, pour évoquer le procédé qui consiste à aliéner quelqu'un par la séduction et/ou accéder à son corps sans son consentement. Dans ces légendes, il y a peu de romantisme lié à la séduction et le but principal est de supprimer toute résistance pour accéder aux demandes sexuelles. Les séducteurs utilisent la magie ou les pouvoirs surnaturels qui ont pour effet d'annihiler la volonté de la personne séduite.

L'une des légendes les plus populaires, en fait, celle que j'ai entendue le plus souvent, est un bon exemple de ce type de situation, où le non-consentement de la femme n'est pas un obstacle à la relation sexuelle de Nipepenimong. Dans cette légende, notre héros parvient à avoir des relations sexuelles avec une femme et deux de ses filles sans même avoir à sortir du hangar à pirogues. L'argument développé par la légende est le suivant : Nipepenimong, assis dans le hangar à pirogues voit une belle femme en train de pêcher dans la mer. Il désire ardemment cette femme et, de manière à avoir des relations sexuelles avec elle, il coupe son pénis et le lance dans la mer. Le pénis nage jusqu'à atteindre la femme. Pensant qu'il s'agit simplement d'un poisson, elle le met dans son filet. Le poisson trouve alors le moyen de se rapprocher de son corps et d'avoir un rapport sexuel avec elle. La femme rapporte ensuite ce fabuleux poisson à la maison, poisson qui s'arrange pour avoir aussi des rapports sexuels avec les deux filles. Mais la troisième fille, la cadette, voit le pénis alors qu'elle est en train de piler et, pensant qu'il s'agit d'un animal étrange,

10. Dans les versions que j'ai recueillies dans le lagon de Chuuk, le nom de l'homme n'était pas mentionné mais il était toujours décrit comme un vieil homme.

11. Dans le nom de *Nifirifitwaniik*, *fir* signifie « petite lèvre » et *waniik* « quatre-vingts ».

le frappe avec un caillou et le tue. Le vieux monsieur, assis dans le hangar à pirogues, put ressentir tous les plaisirs et les douleurs de son pénis : il prit plaisir aux rapports sexuels, mais souffrit et mourut quand la plus jeune des filles frappa son pénis d'une pierre.

Le premier point culminant de cette légende est quand le poisson a un rapport sexuel avec la femme en train de pêcher. La tension monte avec ce qui est considéré comme la partie la plus drôle de l'histoire, la scène au cours de laquelle la femme met le poisson dans différentes parties de son corps et que ce dernier continue à répondre « pop, pop, pop »¹², cela n'est pas ma place », et ce jusqu'au moment où elle le place à l'entrée de son vagin et que le poisson la pénètre. Le second point culminant a lieu lorsque le poisson est tué par la cadette après qu'il ait eu des rapports sexuels avec les deux autres filles. En fait, la première partie de la légende est souvent racontée indépendamment de la seconde, et cela fait une histoire en elle-même. Un autre aspect intéressant de cette légende réside dans le fait que Nipepenimong a un pénis détachable.

Les personnages féminins ne sont pas toujours les victimes des tours, ils leur arrivent d'être satisfaites des rapports sexuels autant que l'escroc lui-même. Le rôle joué par les femmes est alors un rôle passif, celui qu'on attend généralement de leur part. Elles peuvent désirer nouer une rencontre sexuelle, mais elles ne prendront pas (et ne sont pas supposées prendre) l'initiative pour autant (Moral, 1997).

Une autre légende relève du même état d'esprit ; elle concerne Wonofáát, le grand escroc, qui va triompher du refus de la femme grâce à un tour. Dans de nombreuses légendes, Wonofáát est en mauvais termes avec son frère. Dans celle-ci, il veut punir son frère ainsi que sa femme, cette dernière refusant de coucher avec lui. Pour leur jouer un tour à tous deux, il se métamorphose en larve de moustique et s'arrange pour être avalé par la femme de façon à entrer dans son estomac (Mitchell, 1973 : 106 ; Spiro, 1951). La femme tombe enceinte, Wonofáát étant le bébé reposant dans son ventre. Le tour est joué lorsqu'elle lui donne douloureusement naissance et qu'il sort de son corps. Dans une version relevée à Ifaluk (Spiro, 1951), c'est la belle-sœur de Wonofáát qui lui donne naissance. Wonofáát prend alors le rôle d'un bébé qui dort auprès de sa mère et qui, chaque nuit, a des rapports sexuels avec elle pendant

qu'elle est endormie. Le matin, la belle-sœur trouve du sperme sur ses organes génitaux mais elle n'en connaît pas l'origine. Le frère de Wonofáát découvre la réelle identité du bébé grâce à la taille des excréments, qui sont aussi gros que ceux d'un adulte.

Dans la version de Chuuk, l'apogée est atteinte quand Wonofáát naît de l'intérieur de sa belle-sœur, une forme de pénétration inverse, de manière à ce que la revanche soit accomplie. Dans la version d'Ifaluk, il a un rapport sexuel avec sa belle-sœur endormie¹³ et triomphe par la même de son refus. Il fait en sorte qu'elle subisse certaines humiliations afin que sa vengeance soit plus forte (comme dans la version de Mitchell). Wonofáát semble se situer au-delà de toute moralité humaine parce qu'il commet ce qui peut être considéré comme un inceste mère — fils.

Ces deux exemples ont pour thème principal le tour qui rend possible l'accès à la femme désirée. Ceci reflète l'une des préoccupations majeures des hommes de Chuuk, qui essayent de la même façon de passer outre le refus ou la résistance de leurs femmes, ou qui évitent d'être confrontés à leur volonté. S'ils pouvaient avoir des pénis détachables, ils accompliraient leurs fantasmes les plus chers. Ils auraient aisément accès aux femmes et n'auraient pas à se préoccuper de leur refus.

Le danger que représente le sexe

Le sexe dans les légendes érotiques est souvent dépeint comme étant dangereux. Nous avons déjà noté, à propos des esprits de la mer, que le sexe est un leurre utilisé par les esprits pour éveiller la colère. Dans certaines légendes, ce même leurre est utilisé par des esprits cannibales de façon à attirer les hommes et à les manger. Mitchell n'aurait pas pu choisir un plus bel exemple pour illustrer ce type de danger que la légende de Woleai (« île externe » de Yap), qu'il a intitulé « le vagin qui mord » (1973 : 187). Dans cette légende, quatre frères prennent le risque de se rendre sur une île à esprits afin de savoir pourquoi les jeunes hommes qui s'y arrêtent n'en reviennent jamais. Un par un, les frères visitent cet endroit mystérieux. Les trois premiers ressentent dans leur propre chair ce qui est advenu aux autres jeunes hommes. Une vieille femme (un esprit) leur souhaite la bienvenue et les invite à s'étendre auprès de sa fille. Les trois frères succombent à la beauté de cette fille, après avoir vu

12. « Pop, pop, pop » est l'onomatopée du son du pénis qui essaye de se frayer un chemin.

13. Avoir une relation sexuelle avec une femme endormie est un fantasme érotique très commun parmi les hommes de Chuuk (et une pratique bien connue) ; c'est un cauchemar pour les femmes, dont le consentement est radicalement ignoré. Je ne serais pas surpris de l'existence d'une version similaire à Chuuk.

son vagin rouge extrêmement joli et qui leur fait oublier ce qu'ils étaient venus chercher. Ils s'abandonnent à l'appel du sexe. Ce qu'ils ignorent, c'est que ce vagin cache un bénitier qui va mordre leur pénis, la pénétration amorcée, et que cela va provoquer leur mort. La mère de cette femme va ensuite les manger après les avoir fait cuire. Le quatrième et le plus jeune des frères suit le même chemin. Mais lorsqu'il s'étend auprès de la femme-esprit, il ne perd pas la tête à la vue du vagin rouge et, au lieu de pénétrer la femme, il introduit un bâton ; quand le bénitier le mord, le jeune homme tue le bel esprit d'une torsion du bâton.

Cette légende suit la logique déjà mise en évidence pour les esprits de la mer, la seule différence étant que cette fois-ci, les victimes sont réellement cannibalisées¹⁴. Là encore, le sexe est la porte qui repose sur un piège et conduit l'homme à sa perte. Le quatrième frère nous donne la morale de l'histoire, puisqu'il résiste à l'attraction exercée par le joli vagin et ne perd pas son esprit. Le sexe est dépeint comme une force irrésistible et lui succomber cache de grands dangers.

Le sexe implique aussi d'autres types de dangers qui ne sont pas toujours liés au monde surnaturel mais plutôt à des sanctions sociales ou à des troubles personnels. C'est le cas par exemple des femmes adultères et de leurs maris qui sont confrontés à l'opprobre public à cause de leurs déviances. Les couples mariés, comme les amoureux, craignent d'être découverts, même s'il ne s'agit pas d'un adultère. Le sexe est toujours clandestin et les conditions doivent être arrangées pour que les gens soient bien cachés. Dans les légendes d'adultères (comme « l'adultère attrapé », Mitchell, 1973 : 141) ou d'autres récits de la vie réelle, la partie concernant la découverte du couple pendant l'acte sexuel est toujours au cœur de l'histoire. Dans ces légendes, les personnages pratiquent souvent l'adultère de façon à accroître la tension de l'histoire. Dans la vie réelle, nous retrouvons cette même tension parce qu'il y a toujours le risque d'être découvert lors d'une rencontre sexuelle. Cela est vécu comme inhérent au danger du sexe¹⁵.

Mais le plus grand danger lié au sexe est, indubitablement, l'inceste. L'inceste est une

menace permanente et toujours présente à l'esprit de chacun, si présente que cela devient l'un des facteurs les plus importants dans les conduites à avoir et concerne tout particulièrement les femmes¹⁶. L'inceste est l'un des pires événements qui puisse advenir à une famille puisqu'il peut avoir pour conséquence la rupture des liens de parenté qui structurent l'ordre social.

À côté de la légende de Nipepenimong et de son pénis détachable, l'un des récits les plus populaires concerne « l'ignorance des organes sexuels » (*ibid* : 182). Comme je l'ai dit précédemment, j'ai aussi recueilli une version de cette légende avec comme personnages non pas un père et sa fille mais une sœur et un frère, ce qui, je pense, est plus représentatif des préoccupations réelles des habitants de Chuuk vis-à-vis de l'inceste. L'inceste sœur-frère est le plus craint parce que cette relation (non sexuelle) est à la base de l'organisation familiale comme du système de parenté¹⁷.

Dans cette légende, la jeune femme (la sœur ou la fille) grimpe à un arbre et l'homme (le frère ou le père) voit ses organes génitaux du dessous. Il pense qu'elle a une sérieuse coupure et essaye de la guérir. L'histoire peut présenter ensuite différents développements, mais il en résulte toujours un contact incestueux (ce qui n'implique pas nécessairement une relation sexuelle). Ici, le danger se trouve dans le corps même des humains et les pouvoirs surnaturels ne sont pas nécessaires pour rendre le sexe dangereux.

Je dois mettre en avant ici le fait que le danger émane du corps des femmes plutôt que de celui des hommes. Ce sont les organes génitaux féminins qui provoquent le désir des hommes et mènent à une situation catastrophique. Certains aspects du corps féminin qui éclairciront ce point vont être analysés plus loin.

Le sexe des légendes, le sexe de la vie

Deux aspects principaux dans les légendes érotiques sont intéressants si l'on veut comprendre la sexualité de Chuuk : d'une part, le parallélisme ou la continuité qui existe entre le sexe des légendes et le sexe de la vie réelle et d'autre

14. Même si à la fin de l'histoire, tous reviennent à la vie.

15. Gladwin et Sarason (1953 : 107-109) mentionnent le danger qui accompagne toutes rencontres sexuelles, mais ils tiennent uniquement compte des risques encourus par les hommes, les dépeignant comme des victimes. Le même point de vue peut être trouvé chez Fischer et Swartz (1960) et Swartz (1958). Pour une critique de la « victimisation des hommes », se référer à Moral, 1996b et 1997.

16. Ce thème serait trop long à développer ici. Il a été le sujet principal de mes autres travaux (Moral, 1997, 1998a, 2000a et 2000b).

17. Pour l'importance de la relation frère — sœur à Chuuk, se référer entre autre à Gladwin et Sarason, 1953 ; Goodenough, 1978 ; Marshall, 1977 et 1981 ; Moral, 1997 et 2000b.

part, l'expression de la relation entre le sexe et le monde surnaturel. Je vais discuter de la continuité entre la vie et les légendes, où les aspects qui préoccupent les humains sont les plus représentés. Dans ces légendes, les solutions sont données par la magie. Ce sont des solutions auxquelles les humains n'accèdent qu'en rêve.

Les légendes érotiques nous donnent une représentation exagérée des idéaux du sexe comme, par exemple, dans la légende de la femme aux quatre-vingts petites lèvres. L'idéal à propos des organes génitaux est en complète adéquation avec ce qui est le plus prisé de la sexualité à Chuuk.

Le sexe est au-delà des obstacles

Les arguments développés dans les légendes érotiques sont en total accord avec les difficultés auxquelles les humains sont confrontés dans la vie réelle. Dans ce contexte où le sexe se bat pour se réaliser, les tours surmontent les difficultés (au moyen de la magie des esprits, des dieux ou des qualités humaines) et acquièrent une grande importance. Les occasions doivent être capitalisées et cela requiert de l'intelligence, de la futilité et de la supériorité.

Comme il a été dit précédemment, le sexe à Chuuk est clandestin. Il n'y a pas d'espace ni de temps consacré au sexe, pas même lors des mariages. Les endroits et le temps sont improvisés et les rapports sexuels se déroulent en secret, la nuit ou pendant de courts instants volés à la routine. Un comportement à connotation sexuelle est permis uniquement entre gens de même *gender* et de même âge ou bien entre les amoureux. À l'exception de ces contextes, la simple allusion au sexe doit être évitée. Ce comportement est lié à la peur de l'inceste. En évitant toute connotation sexuelle, l'espoir est de ne pas réveiller les appétits sexuels entre gens incompatibles, en particulier entre les frères et les sœurs (voir note 9). C'est ce qui cantonne le sexe à la clandestinité, ce qui ne veut pas forcément dire à l'illicéité, mais rend tout contact sexuel très difficile (comme nous l'avons vu, même les épouses doivent se cacher).

D'autres auteurs ont mentionné cet aspect du sexe, mettant en avant l'anxiété que cela produit chez les hommes (voir note 15). Les hommes sont très concernés par « l'accès » à une femme désirée, par les obstacles qu'ils vont devoir surmonter (comme le fait d'être obligé de se faufiler dans une maison la nuit sans être vu ou entendu ou être découvert) mais aussi tout particulière-

ment par le refus de la femme. Ce refus est sans doute l'obstacle principal et doit être résolu par n'importe quels moyens. Beaucoup de pratiques communes confirment cette préoccupation et ce comportement des hommes. Le fait de ramper dans une maison, de se faufiler sous la jupe d'une femme ou d'avoir des rapports sexuels avec une femme endormie, sont des pratiques bien connues¹⁸. Les femmes ont toujours peur d'être des victimes et elles prennent généralement des mesures pour s'en protéger. Elles appellent ces pratiques *teefan* ou *emew*, avec une modalité particulière *emew neepinu*, qui signifie avoir un rapport sexuel avec une femme endormie pendant que son mari est derrière elle, ce qui l'amène à penser que c'est avec ce dernier qu'elle fait l'amour (Goodenough and Sugita, 1980). La magie est aussi utilisée pour faire plier le désir de la femme ou pour avoir accès à son corps sans être remarqué.

Ces types de pratiques trouvent aussi une justification au simple fait d'avoir un rapport sexuel avec une femme. Un autre plaisir très prisé quoiqu'interdit, même avec une femme consentante est la vue des organes génitaux. Le fait de ramper dans une maison a souvent pour seul but d'atteindre la jupe de la femme, de la soulever quelque peu et d'apercevoir les organes privés de la femme. Les organes génitaux féminins sont la source la plus précieuse du plaisir et sont le symbole du sexe à Chuuk. Nous allons détailler cet aspect plus loin.

Le fait de surmonter des obstacles est souvent raconté dans les légendes. Nous avons déjà parlé des légendes de Wonofaát et de Nipepenimong. Le premier héros joue un mauvais tour à sa belle-sœur en se transformant en larve de moustique. On le retrouve aussi dans d'autres aventures, lorsque par différents tours, il séduit et marie la belle-fille du chef qui est recluse (Spiro, 1951). La légende de Nipepenimong, avec son pénis détachable, est un parfait exemple de la discontinuité qui existe entre la vie réelle et les légendes. Les qualités extraordinaires de son pénis lui permettent d'avoir des rapports sexuels avec les femmes.

Nous devons considérer qu'ici, nous ne parlons pas seulement d'une simple coïncidence, mais de l'une des caractéristiques importantes du sexe à Chuuk. Sa nature clandestine, les difficultés que les rapports présentent, font que le sexe est toujours vécu comme un obstacle à surmonter. C'est le cas aussi bien pour les femmes que pour les hommes mais, pour ces derniers, il y a encore un autre empêchement majeur qui les

18. Il existe une magie nommée *ochoocho* qui permet aux hommes de se rendre dans une maison sans être vu, de se faufiler jusqu'à la jupe d'une femme et même d'avoir un rapport sexuel avec elle.

préoccupe : le consentement des femmes. Cet aspect n'est pas seulement anecdotique dans les légendes mentionnées ci-dessus, c'en est le thème central. Les hommes essaient de copier leurs héros principaux avec des magies et en jouant des tours. Mais ils ne pourront jamais escompter avoir le succès de *Nipepenimong* et de son pénis détachable.

*Nifirifirwaniik et la beauté des organes génitaux féminins*¹⁹

Il est difficile de parler des organes génitaux féminins comme d'un thème secondaire, parce qu'ils sont lourds de significations utiles à la compréhension de la sexualité à Chuuk. Je vais souligner ici les aspects qui me semblent les plus importants.

Les organes féminins sont un objet de souci qui touche aussi bien les hommes que les femmes de Chuuk (Galdwin and Sarason, 1953 ; Moral, 1996a, 1997 et 2000a). Cette préoccupation se comprend aisément quand on découvre ce que cache cette partie du corps féminin.

Pour les hommes, c'est la partie du corps des femmes la plus désirable. On peut même dire que c'est la seule partie auquel l'homme porte réellement son attention, en dehors de l'intérieur des cuisses, d'importance moindre. Les tatouages féminins en Micronésie sont généralement placés dans les zones des organes génitaux, ce qui permet d'en rehausser la beauté. Mais la préférence pour cette partie n'est pas inconditionnelle : le désir des organes génitaux d'une femme dépend de plusieurs aspects qui sont minutieusement décrits, comme la taille des petites lèvres. On trouve à Chuuk, comme dans d'autres régions de Micronésie une technique pour agrandir les petites lèvres²⁰.

Les caractéristiques des organes sexuels féminins jouent un rôle important pour le bon accomplissement de la relation sexuelle. Les beaux organes génitaux sont ceux qui permettent à l'homme et à la femme de prendre du plaisir. Ce qui semble important aussi, c'est que de bons organes génitaux permettent à la femme d'avoir un orgasme rapidement, ce qui est très important quand on pense aux circonstances au cours desquelles les rapports ont lieu, de façon

cachée et improvisée. L'orgasme féminin est l'une des conditions *sine qua non* du sexe et les grandes lèvres semblent le faciliter. Pour les hommes aussi, l'orgasme féminin est important, parce qu'ils peuvent se retrouver en situation embarrassante s'ils ne sont pas maîtres de la situation²¹. Le plaisir des hommes dépend davantage de celui des femmes que du leur propre. Les caractéristiques des organes masculins ne semblent compter ni pour les hommes, ni pour les femmes²².

Si l'on devait désigner le symbole du sexe à Chuuk, il n'y a pas à hésiter, cela serait les organes génitaux féminins. Les organes sexuels masculins sont loin d'avoir la même signification que les organes féminins. Ce fait est confirmé par le tabou de l'inceste. Les règles qui régissent la distance entre les gens qui doivent éviter toute relation sexuelle sont liées aux organes féminins. Le comportement général des femmes est conditionné par la continuelle préoccupation qui consiste à cacher cette partie de leur corps de façon à ne pas exciter les hommes de la famille.

Si les organes génitaux féminins sont bien le symbole du sexe, ils représentent aussi l'identité de la femme sous deux formes opposées : premièrement, sous l'identité de la sœur, de la femme de la famille qui est en dehors du sexe (et sous le tabou de l'inceste) ; et deuxièmement, sous l'identité de la femme sexuée, de la femme qui est en dehors de la famille et qui n'est pas touchée par le tabou de l'inceste. Dans les deux cas, les organes génitaux peuvent être considérés comme le paroxysme des deux identités. Dans le premier cas, ils sont ce qui la définit en tant que sœur en l'obligeant à suivre certaines conduites vis-à-vis de son frère, comme à respecter une certaine distance sexuelle. Dans le second cas, ils représentent la partie du corps la plus prisée parce que la femme porte en elle le véritable symbole du sexe²³.

Tout se passe comme si ces significations n'ont pas assez d'espace pour prendre place sur les organes génitaux de taille normale. C'est peut-être la raison pour laquelle les organes génitaux doivent être grands. Ils doivent pouvoir abriter toutes ses significations et leur grandeur témoigne de la place privilégiée qu'ils occupent.

L'imagination érotique de Chuuk a bien évi-

19. Les organes génitaux féminins sont le sujet de deux de mes articles (1996a et 2000a). Ils sont aussi discutés dans mon PhD (1997).

20. Cette technique semble répandue dans bien des îles de Micronésie. Sarfert (1919) la mentionne pour Kosrae et Hambruch et Eilers (1936) pour Pohnpei.

21. À l'inverse, cela ne semble pas être le cas pour les époux. Le sexe des amoureux ou des époux n'est pas jugé selon les mêmes critères.

22. Gladwin (1953 : 254) fait la même remarque à propos des organes génitaux masculins.

23. Cette double et paradoxale identité de la femme est le sujet d'une analyse menée au cours de mes précédents travaux (Moral, 1996, 1997, 1998a, 2000a et 2000b).

demment produit des personnages qui ont de très jolis organes génitaux, les plus grands que l'on puisse imaginer. Nifirifirwaniik est d'une grande beauté parce qu'elle a quatre-vingts petites lèvres. Même si sa beauté lui apporte de nombreux amants, pas un seul d'entre eux ne lui a procuré du plaisir. Les trop nombreuses lèvres qui couvrent son clitoris empêchent tout pénis d'être assez long pour l'atteindre. Elle entendit parler de Wonofáát et lui proposa une rencontre, ce qu'il accepta tout de suite. Wonofáát, assis dans la maison des hommes, détacha son pénis. Sans que lui ne bouge, son pénis s'agrandit et voyagea jusqu'à rencontrer Nifirifirwaniik qui était en chemin, quelque part entre le récif et les Mortlocks. Wonofáát se fraya un passage à travers toutes les petites lèvres, arriva au clitoris et le frotta jusqu'à ce que Nifirifirwaniik atteigne son premier orgasme.

Cette légende est généralement différente selon qu'elle est racontée par un homme ou par une femme. Les hommes décrivent la rencontre entre Wonofáát et Nifirifirwaniik comme une compétition au cours de laquelle Wonofáát sort vainqueur, parce qu'il permet à Nifirifirwaniik d'atteindre l'orgasme avant lui²⁴. Les hommes décrivent souvent les rencontres sexuelles de cette manière-là, comme une épreuve qu'ils ont surpassée, où l'un gagne tandis que l'autre perd²⁵. Pour les femmes, Nifirifirwaniik est un personnage qui, à la fois, a de la chance et attire la condescendance, parce qu'elle a les plus grandes lèvres mais n'a jamais connu l'orgasme. Les femmes ne décrivent pas les rencontres sexuelles de la même manière que les hommes, même si les hommes peuvent toujours perdre la face s'ils ne démontrent pas leur maîtrise de l'art. D'un autre côté, les femmes peuvent se sentir en état d'infériorité si elles considèrent que leurs organes génitaux ne sont pas assez performants, ou s'ils sont trop petits.

Je considère que cette légende est une micro-représentation de ce qu'est l'acte sexuel à Chuuk. En lui, on peut trouver tous les éléments significatifs qui sont supposés apparaître quand une femme et un homme ont des rapports sexuels. Les organes génitaux de la femme occupent une place prépondérante dans la légende. Le moteur de la légende est la recherche de l'orgasme, dépeint parfois comme quelque chose que chaque femme a expérimenté et qui leur est très cher. L'homme (Wonofáát) joue de son savoir-faire par sa maîtrise de la pratique sexuelle la plus populaire à Chuuk : le marteau chuukais. Cette pratique consiste à frotter le clitoris avec l'extré-

mité du pénis. C'est affaire de fierté nationale. Dans les versions racontées par les femmes et par les hommes, nous retrouvons ce qui les préoccupe le plus : pour les femmes, la valorisation de beaux organes génitaux et un sentiment de condescendance pour quelqu'un qui n'a pas connu l'orgasme ; pour les hommes, c'est aussi la valorisation des organes génitaux, doublée de la description d'une rencontre en termes de compétition où l'homme gagne. Dans cette légende, chaque chose se déroule comme cela devrait toujours se dérouler : elle a de beaux organes génitaux, il est maître de la situation et elle atteint l'orgasme grâce à la pratique du marteau chuukais.

Les aspects cosmologiques du sexe humain

Les légendes ne sont pas simplement un reflet de ce qui se passe dans le monde des humains. Elle sont, avec les mythes et les récits qui concernent les êtres surnaturels, une fenêtre sur le divin et le monde ténébreux. Dans ce cas particulier, ils nous permettent d'avoir un aperçu de ce que les humains ont imaginé à propos du sexe en dehors de la chair et de sa dimension non humaine. Ils nous renseignent aussi sur ce qu'ils pensent être implicite à propos du sexe. Le sexe semble toujours représenter une tension liminale entre deux sphères opposées. Dans le cas des esprits de la mer (à travers les récits et les légendes), le sexe est le point liant le monde des humains et le monde des non-humains. C'est ce qui attire les esprits et est un leurre pour les humains. Les esprits connaissent les secrets de la force du sexe et les humains ne le maîtrisent pas assez pour pouvoir y résister. La maîtrise des esprits peut seulement être comparée dans le monde des humains à la magie. Dans tous les cas de figures, une intervention surhumaine est nécessaire pour contrôler la force du sexe comme pour y résister.

À Chuuk, l'amour (l'amour sexuel) est considéré comme une aliénation, comme un sort magique, mais non comme un état naturel humain. Être attiré sexuellement par quelqu'un (de manière passionnée) ne peut pas être pensé sans faire référence à la manipulation de l'esprit de la victime par la magie. Pour décrire une personne dont on dirait qu'elle est amoureuse, les gens de Chuuk n'ont pas trouvé de manière plus explicite pour suggérer cette aliénation que de dire qu'ils la considèrent malade (*semwmmwen*) ou folle (*wumwes*), envahie par une énergie extérieure, hors de son esprit. Les « soins » que

24. Mitchell nous donne une version au cours de laquelle Nifirifirwaniik meurt à la fin (1973), ayant perdu la compétition.

25. Gladwin fait de même (Gladwin et Sarason, 1953).

requiert cet état nécessitent l'intervention de la magie et la manipulation de forces non humaines. Les magies d'amour sont si largement utilisées à Chuuk qu'il serait difficile de connaître un seul exemple où elles n'auraient pas été appliquées. L'amour sexuel n'est pas pensé comme étant de l'ordre de la nature humaine (Moral, 1997).

À moins que le sexe ne soit confiné dans sa propre sphère, parmi les gens appropriés, dans des endroits adéquats et au bon moment, le sexe n'est jamais anodin et doit être savouré avec attention. Les restrictions sont nombreuses : il ne faut jamais éveiller la colère et toujours éviter les sanctions des dieux, des esprits comme des ancêtres. À Chuuk, rares sont les activités qui ne sont pas liées au surnaturel, qui ne requièrent ni prières ni chants et qui n'invoquent pas les divinités ou la magie. Et si les tabous sexuels ont été et sont encore prescrits pour toutes ces actions, c'est bien parce que le sexe est considéré comme une force gênante qui peut venir gâcher les autres activités. La mauvaise utilisation du sexe à l'intérieur d'un groupe de parenté peut être la cause de sanctions surnaturelles, lancées par les ancêtres pour qui l'inceste est une transgression capitale. La maladie et la mort sont le résultat du non-respect d'un tabou sexuel (Mahony, 1970).

Si le sexe humain est pensé comme étant en relation avec le monde surnaturel, le sexe divin semble également toujours lié aux humains. Wonofáát est le seul dieu pour qui le sexe a quelque importance. Ce héros culturel, mi-homme, mi-dieu, est lié aux éclairs et au *mana*. Il voyage au milieu des humains et des dieux. Il est une figure liminale dont le lien avec les humains est souvent le sexe. En tant que dieu, Wonofáát maîtrise les énergies surnaturelles qu'il utilise pour son bénéfice et son plaisir ; en tant qu'homme, sa conduite sexuelle est le moteur de ses actions. Il est la combinaison idéale du désir sexuel et de la supériorité, ce qui l'aide à accomplir ce que les humains ne peuvent pas : avoir aisément accès au sexe et ne pas rencontrer d'obstacle ; les conséquences de ces actes ne sont pas dommageables. Une personne comme lui doit être un dieu, mais aussi un humain.

Conclusion

Le sexe semble être une force de l'entre-deux. Il est humain pas essence, mais son lien avec le monde surnaturel montre combien la nature humaine n'est pas suffisante à sa définition.

C'est, dans une certaine mesure, le point qui relie les habitants de la terre et ceux de l'au-delà, aussi bien des dieux que des esprits et des ancêtres, une porte entre deux mondes complémentaires et opposés : l'ici-bas et l'au-delà.

Si nous nous penchons sur l'ordre social mortel, nous trouvons que le sexe joue encore un rôle liminal entre deux sphères opposées. En brisant le tabou de l'inceste, les frontières qui définissent les liens de parenté sont transgressées, parce que les liens de parenté sont définis par une absence de contact sexuel (Marshall, 1981 ; Moral, 1997, 2000a et 2000b). L'inceste peut être perçu comme l'invasion d'une entité par son contraire : là où règne la famille, il n'y a pas de sexe et, vice versa, l'intrusion du sexe annihile tout lien de parenté. Cet aspect du sexe n'est pas confiné à l'espace familial mais s'étend à tout le social. Le sexe devient censuré et confiné à la clandestinité, privé de toute expression socialement reconnue. Nous devons considérer qu'à Chuuk comme dans beaucoup de sociétés océaniques, la sphère du social est largement influencée par la parenté. C'est la raison pour laquelle le sexe, et même le sexe licite, doit être hors de portée de vue, il doit être clandestin. Toutes les manifestations publiques (aussi insignifiantes soient-elles) sont perçues comme la menace d'une invasion dangereuse. Les frontières entre la famille et le sexe doivent être sérieusement préservées et cela n'est pas une tâche aisée. Le sexe représente une limite à la fois stricte et dangereuse mais aussi essentielle et nécessaire, puisqu'elle sert à définir les liens de parenté et l'ordre social.

Il existe un parallèle entre la division de l'ici et de l'au-delà, du social et du clandestin (ce qui peut être accepté dans l'ordre social et ce qui doit être caché). Le monde humain, l'ordre social, la famille, l'espace domestique, le temps journalier et la vie peuvent être associés et opposés à l'au-delà, au clandestin, au sexe, à la brousse, à la mort et à la nuit. Si le sexe appartient au dernier groupe, il est aussi présent dans le premier en tant que menace, danger, intrusion, mais aussi en tant qu'élément autorisant l'établissement d'une ligne frontière entre ce qui appartient à un monde ou bien à un autre.

Le sexe devient alors un jeu, ce qui est bien représenté dans les légendes, avec des tours, des obstacles et des dispositifs surnaturels. Il est nécessaire de connaître les règles et de maîtriser le jeu pour en éviter les dangers et en profiter tout à la fois. C'est surtout la question de savoir et de respecter les limites qui définissent l'ordre social,

ce dernier semblant pouvoir être perturbé par la seule présence du sexe.

BIBLIOGRAPHIE

- ALKIRE, William H., 1989. Land, Sea, Gender, and Ghost on Woleai-Lamotrek, in Mac Marshall and John Caughey (eds.), *Culture, Kin, and Cognition*, Washington D.C., American Anthropological Association, pp. 79-94.
- BURROWS, Edwin G., 1963. *Flower in my ear. Arts and Ethos in Ifaluk Atoll*, Seattle: University of Washington Press.
- DOBBIN, Jay and Francis HEZEL, 1995. Possession and Trance in Chuuk, *ISLA, A Journal of Micronesian Studies*, vol. 3-1, Rainy Season, pp. 72-104.
- FISCHER, John and Marc SWARTZ, 1960. Socio-Psychological Aspects of Some Trukese and Ponapean Love Songs, *Journal of American Folklore*, vol. 73, pp. 218-224.
- GLADWIN, Thomas and Seymour SARASON, 1953. *Truk: Man in Paradise*, New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.
- GOODENOUGH, Ward H., 1978. *Kin, Property, and Community on Truk*, 2nd ed., Hamden: Anchor Books.
- , 1986. Sky World and this World: The Place of Kachaw in Micronesian Cosmology, *American Anthropologist* 88(3), September 1986, pp. 551-568.
- GOODENOUGH, Ward and Hiroshi SUGITA, 1980. *Trukese-English Dictionary: Pwpwuken Tettenin Foons: Chuuk-Ingemes*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- GREY, Eve, 1951. *Legends of Micronesia*, High Commissions, Trust Territory of the Pacific Islands, Department of Education, Book 1 and Book 2.
- HAMBRUCH, Paul and Anneliese EILERS, 1936. Ponape, Part II, in Dr. G. Thilenius (ed.), *Ergebnisse der Sudsee Expedition 1908-1910*, Vol. 7, Hamburg: Friedrichsen, De Gruyter. [Unpublished translation by Elizabeth A. Murphy and Ruth E. Runeborg, 1995.]
- HEZEL, Francis X., 1991. Spirit Possession in Chuuk: a Socio-cultural Interpretation. Chuuk FSM: Micronesian Seminar. Paper prepared for the 21st annual meeting of the Association for Social Anthropology in Oceania, February 19-23, 1992, New Orleans.
- KAWAI, Totsimitsu., 1987. Females Bear Men, Land and Eterekes: Paternal Nurture and Symbolic Female Roles in Truk, *Sery Ethnological Studies*, 21, pp. 107-125.
- , 1991. Emotion in the Belly versus Thought in the Head: A study of Mind, Body and Gender on Truk, *Man and Culture in Oceania*, vol. 7, pp. 21-37.
- MAHONY, Frank, 1970. *A Trukese Theory of Medicine*, Ph.D., Stanford University.
- MARSHALL, Mac, 1977. Nature of Nurture, *American Anthropologist*, 4-4, November 1977, pp. 643-662.
- MITCHELL, Roger E., 1973. *Micronesian Folktales*, Nagoya, Japan: Asian Folklore Institute.
- MORAL, Beatriz, 1996a. Sobre la interesante concepción de los genitales femeninos en Chuuk (Micronesia), *Revista Española del Pacífico* 6, a—o VI.
- , 1996b. Love in Chuuk (Micronesia): Feelings Involved in Sexual Liaisons, unpublished paper, presented at the 4th Biennial European Association of Social Anthropologists Conference, in Barcelona.
- , 1997. *Conceptualización de la mujer, el cuerpo y la sexualidad en Chuuk (Micronesia)*, Ph.D., Universidad del País Vasco.
- , 1998a. The Chuukese Women's Status: Traditional and Modern Elements, in Verena Keck, *Common Worlds and Single Lives. Constituting Knowledge in Pacific Societies*, Oxford, New York : Berg.
- , 1998b. Micronésie, in *Encyclopédie Philosophique*, Paris: Presse Universitaire de France.
- , 2000a. Sexe des femmes, sexe des sœurs: les organes génitaux féminins à Chuuk (Micronésie), *Journal de la Société des Océanistes* 110, pp. 49-63.
- , 2000b. La hermana en Chuuk (Micronesia): Mujer paradójica, mujer plural, in Teresa del Valle, *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel.
- SARFERT, Ernst Gotthilf, 1919. Kosrae, in Dr. G. Thilenius (ed.) *Ergebnisse der Sudsee Expedition 1908-1910*, vol. 4, Hamburg: Friedrichsen, De Gruyter. [Unpublished translation by Elizabeth A. Murphy, 1983.]
- SPIRO, Melford E., 1951. Some Ifaluk Myths and Folk Tales, *Journal of American Folklore* 64, pp. 289-302.
- SWARTZ, Marc J., 1958. Sexuality and Aggression on Romanum, Truk, *American Anthropologist*, 60, pp. 467-486.

Mots-clefs / Keywords

Chuuk, sexualité, légendes érotiques, identité de la femme, tabou de l'inceste.
Chuuk, sexuality, erotic legends, women's identity, incest taboo.