

« Silai (*Ce qui n'a qu'un côté*): à propos d'un type déterminé de moitiés d'homme »

Teodoro Crespo Mas¹
Universitat d'Alacant

“Così si potesse dimezzare ogni cosa intera, (...) così ognuno potesse uscire dalla sua ottusa e ignorante intelligenza. Ero intero e tutte le cose erano per me naturali e confuse, stupide come l'aria; credevo di veder tutto e non era che la scorza. Se tu mai diventerai metà di te stesso, e te l'auguro, ragazzo, capirai cose al di là della comune intelligenza dei cervelli interi. Avrai perso metà di te e del mondo, ma la metà rimasta sarà mille volte più profonda e preziosa”.

Italo Calvino, *Il visconte dimezzato*

En 1992 F. Hérítier publiait, dans la revue *Terrain*, un article dans lequel elle reprenait le sujet, largement débattu entre les anthropologues, de la figure universellement étendue des moitiés d'homme (Hérítier-Augé 1992). Quelques années plus tard (le 6 et 7 mai 1999), et sur son initiative, on célébrait des Journées d'étude au Laboratoire d'anthropologie sociale consacrées à l'analyse concrète de ce thème, et dont les conclusions ont été publiées par la revue *L'Homme* en 2005 (n° 174: «Moitiés d'hommes»). Suivant l'intérêt pour ce thème, et compte tenu des théories qui ont été formulées jusqu'à présent, nous avons tenté, pour un type concret de moitiés d'homme (celui qui représenterait l'histoire de Silai des Ngaju de Bornéo), une analyse ultérieure de la question, en proposant une hypothèse nouvelle pour tenter de mieux approfondir une partie du problème.

Commençons d'abord par examiner la question telle que l'avait posée Hérítier. Elle découlait de la thèse d'un auteur qui avait déjà traité le sujet en profondeur, R. Needham (1980; sur les origines et l'évolution du problème, Zahan 1975: 129-130, Szàbo 1941, Jensen 1950, et Schoffeleers 1991). Selon ce chercheur, l'image

¹ Teo.crespo@ua.es

généralement masculine de la moitié d'homme, coupé verticalement et vu souvent du côté droit, que l'on peut retrouver dans des mythes, histoires, figures et rites du monde entier, serait une représentation symbolique ancrée dans la force structurelle de la biologie. La question centrale qu'il se posait était pourquoi cette figure avait été le support d'histoires, représentations et rites dans presque toutes les parties du monde, et quelle était sa dernière cause, au-delà d'explications locales et de contextes concrets. Selon l'auteur, les modalités stables de cette figure dériveraient d'un inconscient collectif, de constantes d'ordre psychique fondées sur un archétype universel, ce qu'expliquerait sa diffusion, sa stabilité et sa récurrence dans des contextes différents.

La théorie d'Héritier différait de celle de Needham dans plusieurs points, mais surtout dans le raisonnement articulatoire principal. Pour cet auteur, qu'elle ait été étendue par diffusion, ou qu'elle ait été créée par des productions séparées, inventées à chaque fois, la moitié d'homme démontrait cependant que la cause dernière était à trouver dans des propriétés inhérentes à l'esprit humain. Ces propriétés, toutefois, différaient de celles de Needham en un aspect fondamental. Comme elle-même écrivait:

“Il s'agirait moins d'une “constante psychique” que d'une figure proprement intellectuelle, née de l'observation d'un certain réel, figure adaptable à des multiples usages, multivalente en quelque sorte. Je postule que la réflexion des humains s'est emparée de faits d'observation troublants, insécables –telles la différence des sexes, les fonctions corporelles, la chaleur associée au sang et à la vie, etc.–, socle dur irréfragable dont les éléments manipulés et associés par l'esprit servent de supports mentaux pour interpréter les modes de vie et les règles sociales”
(Héritier 2005).

Pour développer cette théorie, Héritier avait établi des chaînes associatives entre la figure unilatérale, les personnages mono-sandaless ou les sauteurs à cloche-pied, et la théorie aristotélicienne de la substance mâle et femelle. Tout ceci, articulé avec la théorie de W. Deonna, selon laquelle l'unilatéralité signifiait la concentration extrême

du pouvoir, que Héritier interprétait comme un excès de force virile créatrice ou génératrice concentrée dans un seul membre (le côté droit), menait l'auteur à conclure que ce n'était pas la dichotomie verticale d'un corps humain qui donnait une base somatique à cette représentation, mais par contre, le fondement de l'unilatéralité était à trouver dans une autre asymétrie fondamentale, située cette fois dans la part la plus profondément physique de l'homme-Homo: la différence des sexes, et spécialement l'existence du primat de la puissance sexuelle masculine. Héritier, donc, changeait la constante psychique, archétypale, de Needham, par une constante physique de l'être humain, née d'une réalité humaine bien concrète qu'était la différence des sexes.

Cette dernière interprétation a été, comme on le verra, une des idées les plus importantes qui ont permis de développer notre hypothèse. Mais les arguments et les preuves avec lesquels nous l'avons articulé ont été assez différents de ceux de l'anthropologue française. D'abord, parce que nos objectifs scientifiques en ce qui touche les moitiés d'homme sont plus modestes que ceux d'Héritier, ou de Needham: nous n'avons pas ici pour objectif chercher une explication unique et globale du motif, mais nous prétendons uniquement déchiffrer un type déterminé de figures à moitié. La raison de ce fait dérive essentiellement des principes théoriques et méthodologiques qui ont été à la base de notre recherche, et en premier lieu ceux qui concernent la question des données que nous avons utilisées. En ce sens, notre analyse se borne à des moitiés d'homme bien précises qui, à notre avis, peuvent être nettement isolées: les moitiés d'homme qui sont les héros de contes ou de mythes qui l'on peut réduire aux fonctions structurelles (morphologiques) découvertes par Vladimir Propp (2001; 1998). La raison de ce point de départ demeure principalement dans un des exemples paradigmatiques avec lesquels Needham et Héritier avaient illustré leur thèse: un mythe des Ngaju de Bornéo, l'histoire de Silai (rapporté en français par MacDonald 2005: 94-95), un enfant

qui naissait avec un seul côté (ce qui signifia son nom), et qui, après avoir passé diverses épreuves, était découpé en petits morceaux et fondu dans un creuset par son père, qui ajoutait de l'eau de vie et le transformait en un homme complet et astucieux. Or la structure/morphologie de ce mythe correspond parfaitement à celle des contes de fées étudiés par Propp et nous retrouvons ce type d'histoire dans beaucoup d'autres mythes et contes de plusieurs parties du monde. Il en est ainsi d'un conte populaire analysée par Propp (1982: 18), la *Plante de tulipe*, correspondant au type 720 –*My mother slew me, my father ate me. The Juniper tree*– de la classification d'Aarne & Thompson (1961); des mythes grecs comme celui de Pélops, que son père Tantale avait brisé et bouilli dans un chaudron, et ressuscité par les dieux en le bouillant dans le même chaudron; celui du petit Dionysos, découpé et bouilli par les Titans et ressuscité par Rhéa, ou ceux de Zeus et Lykaon ou de Térée et Procné. D'un type un peu différent (sans le démembrement du protagoniste, mais avec le motif du chaudron bouillonnant) sont les mythes, par exemple, de Thétis qui rendait invulnérable Achille en le bouillant dans un chaudron, d'Ino qui faisait la même chose avec Méléagros, ou de Jason qui devenait plus beau et plus fort après être passé par le chaudron de Médée (voir sur la question Moreau 1992: 225-227). De même, nous connaissons la christianisation de ce thème dans un miracle effectué par le dominique Vicent Ferrer en Morella (Smoller, sans publier; cité avec le permis de l'auteur).

Certes, on pourra objecter que, dans toutes ces histoires, on ne trouvait jamais de moitiés d'homme. Mais, à notre avis, ceux-ci doivent être considérés comme des éléments formels (et en conséquence substituables) et non structurels du récit, et ceci explique que l'on peut les retrouver dans d'autres "types" de contes (selon la typologie de référence d'Aarne & Thompson). Nicole Belmont a remarqué, par exemple, que "le motif de moitié d'homme se rencontre de façon sporadique dans un conte type, le 675

de la classification internationale Aarne & Thompson, intitulé *Le Garçon paresseux*” (Belmont 2005: 11). On peut voir aussi, avec le mythe de Silai, que ce motif se retrouve dans le type 720, et nous le retrouvons en outre dans le type 700 (*Demi-Pois*; Hahn 1864: 300-303; Perrault 1987: 284-285; Moreau 2004: 119) et surtout dans le type 715 (*Demi-coq*).² Ce qui importe ici, en dernier ressort, n’est pas tant de savoir de quel type de conte ou de quel protagoniste il s’agit (animal ou humain), que le fait qu’il soit le héros d’un conte qui répond à la structure de Propp. Et pourquoi ce constat est-il fondamental pour notre analyse? Parce qu’il va nous permettre de contextualiser historiquement les héros à moitié; en replaçant Silai dans la structure proppienne du conte, nous pouvons le réintégrer dans ses origines historiques. En effet, et comme l’a si bien démontré V. Propp, le fonds réel, historique, de ce type de structure sont les rituels d’initiation, et concrètement, dans ce type de conte –le passage dans un chaudron qui fait renaître le héros coupé en morceaux–, Propp avait identifié la série de tortures et de mutilations avec lesquelles on prétendait provoquer le décès symbolique de l’initié, et d’où devait sortir (renaître) un homme nouveau (Propp 1998: 132-139). C’est donc, du fait de savoir qu’il y a un rituel d’initiation derrière l’histoire de Silai qu’est sortie notre principale hypothèse de départ: s’il y a un héros à moitié dans les contes ou mythes qui répondent à la division structurelle de Propp, et ce même auteur a démontré que c’est

² Demi-coq (appelé également Moitié-de-Poulet ou Moitié-de-Coq) pourrait être considéré, dans la classification des contes merveilleux d’Aarne & Thompson, comme le type définitif du motif du démoitement. On en connaît jusqu’à 82 versions françaises (voir Delarue & Teneze 1997: 672-688, t. II; pour quelques versions du Demi-coq dans la Péninsule Ibérique, voir Boggs 1933 et Beltran & Rico 2003: 150). À propos de la nature unilatérale du Demi-coq, R.S. Boggs s’est interrogé sur le terme “moitié”, qui, selon lui, n’est pas à prendre au sens littéral, mais il serait seulement une rationalisation ultérieure de sa condition de petit, chétif ou déplumé, comme on peut le trouver dans certaines versions (Boggs 1933; Delarue & Teneze 1997: 685, t. II). Toutefois, dans d’autres versions il est “moitié” parce qu’il naît d’un œuf cassé ou vieux, ou bien parce qu’il a été coupé en deux, en règle générale par deux personnes auxquelles il appartenait en commun (Delarue & Teneze 1997: 685-686). Ces données, et la singularité de la question que nous développons ici, pourrait, à notre avis, renverser l’hypothèse de Boggs. Si l’on considère: *a*) que l’on trouve ce héros démoitié dans d’autres mythes du monde; *b*) qu’il peut avoir des origines anciennes; et *c*) que le fait du démoitement pourrait avoir un signifié concret dans les mythes, on devrait penser que les versions qui interprètent le Demi-coq comme chétif ou déplumé sont des rationalisations modernes d’un étrange élément (un poulet unilatéral, à moitié) qu’on ne serait pas en mesure de comprendre (d’un autre côté, la permanence du titre Demi-coq dans le conte nous paraît indicatif du caractère original de ce motif).

dans les rites d'initiation qu'il faut trouver le fonds historique de cette structure, nous devrions pouvoir localiser l'origine et la signification de certaines figures démoitiées dans une phase ou un moment concret de ces rites.

Ce point de départ s'opposerait en essence à celle de Needham, quand il abordait le problème suivant: "An obvious question for any comparativist is whether there is to be found any connection between the narratives of one sided beings and the social setting in which they are recounted", et dont il concluait que "there is no sign of any correlation with the form or constitution or other property of society"; "we have to do then is to look, not for social concomitants, but for other imaginative artifacts" (Needham 1980: 34). Si, par contre, on peut trouver l'origine et l'explication de quelques figures unilatérales dans certaines institutions ou réalités sociales bien concrètes (comme les rites d'initiation), il ne serait pas nécessaire de recourir à des idées innées pour les justifier. Or, le problème à résoudre serait celui-ci: les conclusions de l'analyse globale (et abstraite) de Needham sont comparables avec les nôtres, plus restreintes a des cas particuliers? Quoi qu'il en soit, nous pensons que tout problème de prétentions généralisatrices doit passer par la compréhension du concret, car c'est l'unique façon de trouver les rapports dialectiques existants entre macrohistoire et microhistoire, et il appartient à l'historien ou l'anthropologue de les découvrir. Et cependant, notre théorie n'est pas dépourvue d'une interprétation générale pour les moitiés d'homme. Nous partons de la thèse formulée par Carlo Ginzburg (1989: 222-223) dans *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, qui, à notre avis, conciliait idées générales et particulières. Ce fut en effet cet auteur qui, en partant des théories de V. Propp sur l'importance des cérémonies d'initiation des sociétés "primitives" comme fonds historique des contes du fées et de plusieurs mythes, mis en relation en un ensemble cohérent des éléments tels le marcher à cloche pied, la figure du déchaussé ou

celle de la moitié d'homme avec les rites d'initiation, en accordant spécialement son attention au voyage au monde des morts qui constituait le centre de ces cérémonies. En ce sens, la moitié d'homme, comme le signale cet auteur, apparaît généralement comme une figure intermédiaire entre le monde des vivants et le monde des morts.³ C'est selon cette théorie qui met en rapport de dépendance étroite les moitiés d'homme à l'au-delà que l'on devrait, à notre avis, poser la base pour les comprendre en globalité, et c'est aussi en partant de cela que nous pensons qu'il y aurait la possibilité d'arriver à une explication plus précise d'un cas particulier comme celui que nous avons pris ici en examen, une explication capable, en outre, d'intégrer autres théories. Une première de ces théories, que nous avons déjà rappelées, serait celle de F. Héritier sur la différence des sexes. Voyons comment pourrait s'ajouter à notre argumentation.

D'après la théorie d'Héritier, derrière les «êtres à moitié», il y aurait une représentation symbolique de la différence des sexes, et plus précisément de la puissance masculine. Or cette présomption s'accorderait à la perfection à l'idée que l'origine de certains êtres à moitié se situe dans les rites d'initiation (masculins dans ce cas). Comme on sait, une des fonctions sociales les plus importantes des cérémonies d'initiation est celle de constituer le passage des enfants au monde des adultes. Le pas de la condition d'enfant (être amorphe du point de vue social) à celle de personne adulte (avec toutes les responsabilités qui cela comporte: défense, économie, reproduction...), est effectué en ce moment précis, et surtout c'est ici qu'a lieu la transformation de l'enfant asexué en homme ou femme, le moment où se différencient les sexes (c'est la

³ Une explication similaire avait été donnée par C. Lévi-Strauss à propos des personnages mythiques qui montraient une carence: aveugles ou boiteux, borgnes ou manchots (et nous pourrions ajouter les moitiés d'homme), écharneraient types de médiation dans les mythes. Si la mort est aussi réelle que la vie, affirmait l'auteur, le "moins-être" (l'individu privé de quelque partie du corps) a le droit d'occuper un lieu cabale dans le système puisque c'est l'unique façon de concevoir le transit entre deux états "pléniers": le monde des morts et le monde des vivants (Lévi-Strauss 2002: 59). Cette condition de médiation avec le monde des morts, tant chez Ginzburg que chez Lévi-Strauss, est ce qui nous intéresse ici. De plus, il y aurait peut-être un personnage mythique qui illustrerait de façon paradigmatique cette théorie: Hel, la déesse des enfers nordique, avait le corps demi noir-bleu et demi couleur chair (*Gylfaginning*, 34).

thèse principale du chapitre *Les rites d'initiation* dans Van Gennep 1986). En ce sens, la réflexion de l'anthropologue française, d'après laquelle la moitié d'homme indiquerait une constante universelle référant à la différence des sexes, pourrait trouver son véritable rôle dans les rites d'initiation et l'importance de ces derniers dans les sociétés archaïques: celle de former des adultes, individus de plein droit, pour la communauté, et concrètement celle de caractériser la condition de genre, d'homme et de femme. Nous pourrions donc affirmer que ce type de moitié d'homme a pu avoir son origine dans les règles de définition de genre que supposaient les rites d'initiation. Et si, comme l'avaient bien signalé V. Propp et C. Ginzburg, il est certain que le noyau de ces cérémonies était le voyage dans l'au-delà pour renaître avec de nouvelles qualités, il faudrait ajouter aussi le fait, et non des moindres, que le dernier but de ces cérémonies était celui de l'insertion des adolescents dans un monde où les rôles masculins et féminins devaient être tracés. Or il y a des raisons de penser que la moitié d'homme a constitué le noyau-clé pour comprendre le moment où se matérialise cette différenciation. La raison en est que l'on trouva ici, physiquement, des êtres à moitié. Un exemple en ce sens pourrait être particulièrement significatif.

Maurice Godelier, dans *La production de Grands hommes. Pouvoir et domination masculine entre les Baruya de la Nouvelle Guinée*, lorsqu'il analysait les rites d'initiation masculins de cette société, écrivait que, jusqu'à six ou sept ans, l'enfant vivait dans un monde féminin, vêtu d'un long pagne qui ressemblait aux jupes des petites filles, et jouait avec ses sœurs, cousines et voisines. À neuf ans, un homme (l'enseignant des premières cérémonies d'initiation) l'emmenait et l'enfermait dans sa maison avec d'autres garçons du même âge: c'était le moment de les séparer du sexe féminin. Alors, les hommes construisaient tout en haut du village, près de la maison des hommes, la maison des *mouka*, où iraient les jeunes durant leur première phase

d'initiation. Ils y gravissaient des degrés dans l'initiation, avec des cérémonies telle que la perforation du nez, et après allaient vivre dans la maison des hommes. Pendant ce temps, et c'est ce qui nous intéresse de souligner, le garçon c'est alors vêtu moitié comme un homme, moitié comme une femme" (Godelier 2009: 63). Son pagne avait encore la forme d'une jupe et sous son large manteau d'écorce il portait seulement une petite couche qui lui cachait les fesses (cela le faisait fuir de honte en présence des femmes). Pendant plusieurs mois, il n'avait pas le droit de parler devant les plus grands, qui l'insultaient, l'humiliaient, et lui rappelaient qu'il appartenait au monde des femmes; ainsi, de temps à autre, ils le prenaient et le frappaient avec bâtons et orties. Vers douze ans avaient lieu divers rituels dans la forêt; après quoi, les initiés abandonnaient au plus profond de la forêt leur pagne semi-féminin, tenue que les maîtres de l'initiation laissaient pourrir au sommet d'un arbre géant. Auparavant, le maître invoquait la protection de l'esprit de l'arbre et prenait la sève pour enduire les cheveux qui restaient sur la tête rasée de l'initié. Enfin, les initiés s'habillaient pour la première fois en hommes (Godelier 2009: 63-64).⁴

Il convient de souligner deux éléments dans ce témoignage: à travers les rites d'initiation, les Baruya transformaient en hommes les enfants qui, jusqu'alors, avaient vécu dans le monde des femmes et, surtout, pendant ce processus, ils allaient vêtus moitié homme, moitié femme. Ou en d'autres termes, ils étaient des moitiés d'homme. Il est vrai que nous ne connaissons pas avec exactitude la manière avec laquelle les garçons étaient vêtus (s'ils étaient découpés symétriquement ou non). Toutefois, ce qui est important n'est pas tant la façon formelle de représenter cette situation, mais le

⁴ Exemples analogues (et avec moitiés d'homme) de rites d'initiation mélanésienne, orientés à expulser la féminité et à "masculiniser" les initiés, dans Hardt 1992, spécialement les pp. 170 (article de M.R. Allen) et 368 (article de L. Serpenti).

concept structurel sous-jacent à cette pratique⁵; c'est-à-dire que l'enfant est à mi-chemin entre la femme (ou l'être asexué) et l'homme, tendant vers ce dernier, ce qui convergerait avec cette puissance masculine dont parlait Héritier (si nous parlons naturellement d'initiations masculines). D'après cette interprétation, il faut donc penser que cette condition d'inachevé serait imaginée, conceptualisée ou rationalisée postérieurement dans des mythes, contes et représentations figurées sous une façon bien claire: en découpant la figure, comme une moitié d'homme, car c'est le concept, l'intention, qui est sous-jacent à ce rituel. Ainsi, si l'on accepte que les moitiés d'homme symbolisent la différence des sexes et si nous voyons que dans la cérémonie qui affirme la transformation des enfants asexués en hommes on trouve un instant où l'enfant est habillé comme un être à moitié, il serait donc raisonnable d'affirmer que leurs origines peuvent se trouver là (et de plus nous verrions converger deux types de moitiés d'homme: à travers les «démotiés» des rites d'initiation on trouverait l'explication pour les héros «démotiés» de contes et mythes). Les moitiés d'homme que l'on trouve dans les contes et les mythes pourraient avoir donc cette signification de genre: c'est le héros qui n'a qu'une moitié profitable (la moitié masculine), et qui devrait trouver l'autre moitié pour se rendre complet (la partie féminine serait ici la moitié inexistante, ou non considérée pour le but final).

En outre, il existe une preuve collatérale qui pourrait appuyer ces connotations de genre des moitiés d'homme (et qui démontrerait de plus que le «démotieusement» n'est qu'une façon de conceptualiser cette situation). Cette condition d'indéfinition sexuelle, cette transformation de statut de genre, nous pouvons également la retrouver dans les mythes et rites de la Grèce ancienne, bien que dans ce cas nous ne trouvions pas de

⁵ En ce sens, Needham affirmait aussi que "it could be said, after all, that laterality was secondary to dichotomy; in other words, that what counts is not which side is possessed by a unilateral figure, but the prior operation of dichotomy of which the figure is the product" (Needham 1980: 31). La même idée était aussi défendue par Héritier (1992).

figures à moitié: ici ce concept serait illustré différemment, à travers le déguisement du héros en femme. J.P. Vernant (2004: 37-39), P. Vidal-Naquet (2005: 163-168) ou A. Moreau (1992: 201-204) ont apporté des exemples d'héros mythologiques et de situations d'initiation où les protagonistes sont déguisés, entièrement ou presque, de costumes de l'autre sexe, ce qui pourrait être considéré comme la conceptualisation d'une situation à mi-chemin entre l'homme et la femme. On retrouve des exemples de déguisements de garçons en femmes dans des rituels comme ceux de la fête des Oschophories à Athènes, dans les *ekdusia* à Phaestos, ou dans la nuit de noces d'Argos ou de Sparte.⁶ On retrouve aussi ce travestissement féminin des héros dans la mythologie: Héraclès, habillé avec un long vêtement et filant aux pieds d'Omphale; Achille, déguisé en jeune fille et vivant caché à la cour du roi Lykomède; des maçons qui se moquent de Thésée à cause de sa robe qui descend jusqu'à ses pieds et de sa chevelure soigneusement tressée, pour ne citer que quelques exemples. Dans un autre mythe bien significatif, la fille de Lampros et Galatée est élevée par sa mère comme un garçon pour que son père ne la tue pas et quand elle ne peut plus dissimuler sa condition féminine, elle implore la déesse Léto, qui changera le sexe de sa fille et sera appelée Leucippos. Dans ces cas, on peut y voir la même logique que dans la société Baruya; une logique qui a bien été comprise par des historiens comme J.P. Vernant, qui a vu comment, dans le monde grec, les cérémonies d'initiation portent les enfants à leurs rôles d'adulte. Le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon; pour tous deux, ils marquent l'accomplissement de leur nature respective dans la société, au sortir d'un état où chacun participe encore de l'autre:

“Pour chaque sexe, l'initiation qui l'accomplit dans sa qualité spécifique d'homme ou de femme

⁶ Sur les rites d'initiation en Rome ancienne, voir Torelli 1984: 76, qui a comparé le pas de Plutarque sur les jeunes spartiates habillés d'homme avec le rituel romain des *Saliae virgines*.

peut comporter, par l'échange rituel de vêtements, la participation momentanée de l'autre sexe dont il va devenir, en se séparant de lui, le complément. Les initiations guerrières des jeunes garçons ont normalement recours à des déguisements féminins comme, à Sparte, la jeune mariée, au premier jour de ces noces, porte des habits d'hommes" (Vernant 2004: 38-39).

De la même façon, P. Vidal-Naquet a appelé "loi d'inversion symétrique" la dramatisation du passage de l'enfance à l'âge adulte (c'est-à-dire à la guerre et au mariage) dans les institutions archaïques perdurant, à l'époque hellénistique, à Athènes, à Sparte ou en Crète. Et la plus grande antithèse qu'il y voyait dans la cérémonie des Oschophories à Athènes, était celle qui opposait virilité et féminité. Selon lui, les déguisements en femme que nous trouvons dans des rituels d'initiation anciens étaient, pour les sociétés grecques comme pour d'autres sociétés, un moyen de dédramatiser l'accès du jeune homme à la virilité et à l'âge du mariage.⁷

Comme nous le montra la Grèce antique, la différenciation sexuelle est une question fondamentale dans les situations initiatiques, et cette interprétation pourrait, après avoir été confronté avec la thèse d'Héritier et surtout avec le cas des Baruya, expliquer sans difficulté les moitiés d'homme des contes et mythes. Et c'est, en premier lieu, à cette interprétation que nous avons pensé comme unique explication possible. Toutefois, ce fût la thèse de Dominique Zahan (1975), qui nous suggérerait en second lieu que ce ne soit qu'une partie de l'explication, que ce ne soit pas l'unique moyen de représenter cette dichotomie. En effet, on pourrait utiliser d'autres métaphores pour illustrer cette situation de passage, d'«être à moitié». Dans un article présentant d'intéressantes suggestions et dans lequel il analysait les fonctions des couleurs corporelles en Afrique, Zahan avait mis en relation (bien que d'une manière confuse et peu déterminante) les figures à moitié avec les rites d'initiation –une théorie que

⁷ Dès lors, peut-être pourrait-on rappeler l'interprétation d'O.M. Freudenberg (rejetée erronément par Propp), selon laquelle "le déguisement masculin-féminin représente une métaphore de la fusion sexuelle: la femme devient homme, l'homme devient femme" (rapporté dans Propp 1998: 157 (notre traduction).

Ginzburg n'a pas suffisamment considérée. Concrètement, il pensait que les couleurs en Afrique étaient utilisées afin de représenter les conditions de passage existentielles et l'évolution sociale de l'individu. Sa conclusion finale était la suivante:

“À travers la division colorée du corps humain selon la verticalité, l'Afrique nous laisse entrevoir toute une partie de sa conception de l'être humain et de sa destinée. Moitié blanc, moitié noir, l'homme est partagé dans son être d'une façon symétrique entre la droite et la gauche, la masculinité et la féminité, le ciel et la terre. À travers [...] le *half-man*, l'Afrique conduit la valorisation de la latéralité à son paroxysme. [...] le *half-man* dénote le concept de dissociation de la personnalité selon la latéralité, l'autonomie de la droite et de la gauche, la valorisation équivalente et complémentaire de ce qui fait que la droite est la droite, et la gauche, la gauche. En somme, le *half-man* traduit l'idée d'équilibre dans la latéralité” (Zahan 1975: 131).

Ce fragment de l'article de Zahan contient l'autre idée qui a orienté, de façon parallèle à la thèse de F. Héritier, l'explication du type de moitiés d'homme que nous avons étudié: celle de l'idée de la division symétrique du corps obéissant à une conceptualisation dichotomique du monde.⁸ C'est avec cette thèse que nous avons pensé que d'autres types d'êtres à moitié pouvaient être intégrés dans notre argument. Notre hypothèse a tenté jusqu'ici de comprendre la thèse d'Héritier en la plaçant dans le contexte des cérémonies d'initiation. Voyons maintenant comment elle pourrait s'entendre avec cette nouvelle considération que nous avons empruntée à D. Zahan.

Comme l'affirmait l'auteur dans son article, dans les rituels d'initiation africains, l'initiation du garçon pouvait être représentée selon diverses métaphores: par

⁸ Cette idée était déjà contenue, d'une certaine manière, dans la thèse d'Héritier, et l'on peut la retrouver clairement dans un article publié un an avant son travail sur les moitiés d'homme. Cet article, recueilli dans le livre *Masculin/Féminin. La pensée de la différence* (2002) comme chapitre premier constituait, en une certaine manière, la réflexion théorique qui articulait les autres articles du livre, et dans lequel l'auteur exposait une théorie qui concorde parfaitement avec l'hypothèse de Zahan. Selon l'anthropologue française, le rapport identique/différent était le fondement essentiel des systèmes idéologiques des sociétés, la base même des systèmes qui opposent deux à deux valeurs abstraites ou concrètes (chaud/froid, sec/humide, haut/bas, inférieur/supérieur, clair/obscur, etc.), valeurs contrastées que l'on retrouvait dans les tableaux classificatoires du masculin et du féminin (Héritier 2002: 19). On peut affirmer, d'après ces idées, que les théories de ces deux auteurs auraient, en dernière instance, une racine commune.

exemple, à travers la représentation de la transformation de la peau blanche de l'enfant en peau noire de l'adulte, ou avec la représentation du pas de la mollesse de l'enfant à la solidité de la poterie cuite. Ce sont des formules qui, à notre avis, pourraient expliquer divers types de figures à moitié. En ce qui concerne les couleurs, par exemple, le mythe Nyoro du héros Mpuga Rukidi rapporté par Zahan pourrait être interprété selon la couleur de la peau. Ce roi, qui chassait un animal fantastique (thème que l'on pourrait dériver d'une initiation), avait le corps moitié blanc et moitié noir. De même que le protagoniste d'une légende abkhaze analysée par Dumézil, appelé «Mi-Noir/Mi-Blanc», qui présente toutes les caractéristiques d'un héros initiatique (Dumézil 1989: 43-47). Héritier (1992), finalement, indiquait que dans beaucoup de cérémonies d'initiation le corps de l'initié était divisé en deux parties peintes de manière différente, en les mettant en rapport, semble-t-il, avec une moitié masculine et une féminine, fait qui pourrait se rattacher à l'explication antérieure.

Les concepts de frais ou de pourri pourraient constituer une autre façon d'illustrer ce découpage. Avec ces catégories, on trouve par exemple certains récits des Philippines et de Bornéo étudiés par Ch. MacDonald. Dans l'«Histoire de Búgan et de Kinggáuan» (un récit ifugao), le fils de la déesse Luktag et de l'humain Kinggáuan est divisé en deux (mais dans ce cas de façon horizontale): la partie qui allait au ciel (l'inférieur) était convertie en un être du monde céleste tandis que la moitié qui restait sur terre pourrissait. De même, dans le mythe ifugao «Kinggaowan: l'enfant divisé» la part qui restait à terre (dans ce cas l'inférieur), se décomposait et dégageait une odeur de putréfaction. Le récit igorot «L'enfant divisé» nous parle d'un enfant coupé (ici verticalement): la partie qui va au ciel reçoit la vie alors que la partie qui reste à la terre ne devient que chair pourrie (MacDonald 2005: 85-88).

Enfin, avec la métaphore du passage de la mollesse au corps cuit, nous pourrions comprendre une autre figure unilatérale, celle de Silai, mais avec la particularité que, dans ce cas, on pourrait bien conjuguer toutes les autres métaphores: *cuit* par son père plusieurs fois jusqu'à aboutir à la *couleur* appropriée (noir, rouge, blanc, jusqu'à la beauté parfaite), et devenant à la fin un *homme* accompli.

Blanc/noir, mou (ou cru)/cuit, pourri/frais, mais aussi, comme ajoutait Zahan, droite/gauche, ciel/terre, et certainement le binôme masculin/féminin qui a été examiné auparavant: toute une série de dichotomies, perméables entre elles, qui articulent l'univers, la cosmologie et la philosophie des sociétés "primitives" en une catégorisation binaire du monde,⁹ et qui nous parlent enfin de cette division entre «nature» et «culture» qui a été étudié par C. Lévi-Strauss (2002).¹⁰ Dichotomies qui, y compris dans le contexte et les buts des rites d'initiation, ne font référence qu'au passage de l'être amorphe, sauvage ou cru, à l'homme adulte, accompli ou cuit. C'est dans ce contexte que les moitiés d'homme étudiées semblent acquérir tout leur sens: l'être découpé (l'initié) représenterait, dans les rites d'initiation, la matérialisation de ces deux types de catégories, dont l'une seulement est importante (celle vers laquelle le garçon doit tendre pour se définir complètement), l'autre étant considérée, soit comme inexistante, soit comme une partie dont on doit se débarrasser (en se cuisant, en changeant de couleur, en se poudrant,...). Ce qui importerait enfin serait donc le concept ontologique de ne constituer qu'un être à mi-chemin entre deux états:

⁹ Voir aussi Lloyd 1966 (spécialement le chapitre 1), qui a fait une systématisation de tous ces types d'oppositions que l'on y trouva dans les sociétés "primitives", et qui a tenté de les définir dans le monde grec ancien.

¹⁰ Il faut nuancer : nous n'utilisons pas ces concepts dans le sens que les auteurs comme Descola (2005) ou Latour (1997) les ont compris et critiqués. Ils critiquent en effet la division radicale entre «nature» et «culture», appliquée selon eux par l'anthropologie structuraliste aux sociétés précapitalistes, dans un sens plutôt «physique», qui comprend le rapport entre les groupes humains et l'environnement, afin d'expliquer que ces sociétés n'ont jamais connu cette coupure propre de la société moderne (coupure fondée dans l'idée de rationalisation économique). Au contraire, le sens dans lequel nous les utilisons rentre, toujours, à l'intérieur de la société: c'est le garçon qui est, dans un premier temps, «hors» de la communauté, hors de ses droits et de ses devoirs (donc du côté de la «nature»), mais qui entrera, après l'initiation, pour former partie intégrante avec tous les effets (donc en passant du côté de la «culture»).

masculin/féminin, cru/cuit, ciel/terre, droite/gauche, sec/humide, chaud/froid, etc., pour n'en retenir qu'un.

* * *

“Dans la Grèce archaïque et classique, l'éphèbe est un pré-hoplite et, par là même, par la dramatisation symbolique qu'offrent les rites de passage, il est un anti-hoplite, tantôt noir, tant fille, tantôt chasseur rusé” (Vidal-Naquet 2005: 173). Telle est la conclusion à laquelle aboutit P. Vidal-Naquet dans son analyse du «chasseur noir»: éphèbe, pré-guerrier et fille, également interprété par l'auteur comme un être «cru» (du côté de la nature, dans le langage de Lévi-Strauss). Or cette convergence interprétative dans les thèses que nous avons proposées n'aurait rien d'étrange, si on accepte que tant les moitiés d'homme que le chasseur noir sont, en dernier ressort, des initiés. Car ce qui réellement importe ici est que l'intention sous-jacente soit la même dans les deux cas: illustrer cette condition intermédiaire que supposent les cérémonies d'initiation, en Afrique ou dans d'autres parties du monde en découpant l'initié selon diverses métaphores, et en Grèce en le travestissant en membre du sexe opposé.

Arrivés à ce point, peut-être serait-il possible de faire converger les théories d'autres auteurs avec notre thèse. Par exemple, interprétations freudiennes comme celle de N. Belmont (2005), selon laquelle les figures unilatérales seraient une représentation des incapacités de la période de lactation que l'individu devrait surmonter pour acquérir son état complet, fonctionneraient bien a posteriori. Il en serait de même, comme nous le verrons, avec les thèses de J. Platenkamp (2005) et de Ch. Macdonald (2005). Platenkamp a montré comment dans des mythes indonésiens où apparaissent des moitiés d'homme, on peut y voir des relations socio-cosmologiques et socioéconomiques. À son avis, la transformation des moitiés d'homme en hommes

complets est associée à sa capacité de faire des travaux d'adultes (comme travailler le riz), et au processus de transformation du riz. Selon cet auteur, le mythe parlerait de la conversion du riz et des êtres humains en objets de valeur, et de la représentation iconographique de l'estime socialement construite, dans un ordre hiérarchique global de relations socio-cosmologiques. De même, Ch. MacDonald dans son analyse, a relevé comme le thème du garçon à moitié ou morcelé représente le passage de la terre au ciel, et qui est à la fois en relation avec l'apparition de phénomènes météorologiques, astronomiques et avec des types d'alimentation. Comme l'on le voit, d'après ces auteurs on y trouverait un rapport étroit entre les êtres à moitié et les processus économiques, sociaux, atmosphériques ou alimentaires. Or, ces théories peuvent-elles être en accord avec la relation que nous avons trouvée entre les rites d'initiation et les moitiés d'homme? La question, à notre avis, pourrait être affirmative jusqu'au point où l'on pourrait trouver un rapport de type structurel parmi toutes les données traitées.

Dans son extraordinaire étude, Nigel Barley (1995) observait que les cycles des rituels d'initiation des jeunes de la société des Dowayo, une tribu des montagnes du Cameroun, étaient intimement connectés et entrelacés avec les cycles économiques (les périodes de fertilité végétale et animale) et saisonniers (les changements de la saison des pluies à la saison sèche). Dans ces rites de circoncision (qui pouvaient se réaliser seulement les années «masculines», pas les «féminines»), les jeunes proches de l'âge adulte étaient traités comme des plantes au moment d'être cueillies, et c'est la raison pour laquelle les Dowayo tentaient de faire coïncider l'entrée des garçons au village après avoir été circoncis avec les nouvelles récoltes. Tout cela découlait d'un schéma mental qui résumait le cosmos par le pas de l'élément baigné à l'élément sec. Quand les garçons qui allaient passer l'initiation sortaient du village pour être circoncis, ils étaient considérés comme baignés, et devaient passer trois jours agenouillés au fleuve. Puis ils

abandonnaient le campement du fleuve pour aller dans les montagnes et ne pouvaient retourner au village qu'à la saison sèche pour se situer aux pieds du sanctuaire où l'on exposait les têtes de bétail mort, le même jour où l'on y portait les premiers fruits de la récolte. Le jour où l'on séchait les piètres sacrées, au commencement de la saison sèche, était le même que celui où l'on portait au village les premiers fruits de l'année ainsi que les garçons qui avaient été circoncis. Toutes les sphères de la fertilité étaient réunies en un système unique, et le changement de la saison sèche à la saison humide était lié à la transformation du garçon baigné (non circoncis, à qui l'on reprochait l'odeur des femmes), en homme sec circoncis.

Nous avons vu jusqu'ici que les rites d'initiation concernent un type précis de moitiés d'homme et, avec l'exemple des Dowayo, que les rites d'initiation, le passage du garçon (baigné et «féminin») à l'homme adulte (sec et «masculin»), étaient en étroite relation avec le changement saisonnier et avec les événements économiques les plus importants, une relation qui pourrait se généraliser à d'autres sociétés.¹¹ Or si J. Platenkamp et Ch. MacDonald ont vu que dans certaines mythes indonésiens (dont l'on reconnaît la structure proppienne) l'on peut mettre en relation les moitiés d'homme avec des transformations de type économique, social, atmosphérique ou météorologique, et nous avons vu que les moitiés d'homme de ces mythes sont les protagonistes des rites d'initiation, on peut affirmer que ces théories sont convergentes. Les rites d'initiation, donc, intégreraient l'explication de certaines moitiés d'homme comme initiés, et de plus expliqueraient son rapport avec les cycles saisonniers et économiques.

Pour conclure, nous avons constaté qu'un type précis de moitiés d'homme cache toute une série de relations sociales et de significats complexes, qu'il nous faut

¹¹ On le voit, par exemple, dans les Marind-Anim de Nouvelle Guinée (Van Baal 1992: 201-202). Pour le monde ancien, également, M. Torelli démontrait dans son analyse des rites d'initiation de la Rome ancienne que les structures fondamentales de production et de reproduction de la vie sociale, économique, biologique et défensive maintenaient, en l'occasion des grands événements sociaux, d'étroites relations (Torelli 1984).

recourir à une multiplicité d'interprétations pour les appréhender complètement et surtout qu'il ne faut pas se borner à des explications simplistes, archétypales pour les comprendre. Pour le reste des figures à moitié, enfin, il serait peut-être possible de leur trouver un sens plus particulier en les replaçant également dans des contextes concrets et en partant de leur relation générale avec l'au-delà. Ceci n'est naturellement pas le lieu pour le faire, mais un exemple pourrait peut-être nous servir de point de départ: encore une fois dans la tribu des Dowayo, N. Barley (1995: 108) avait observé que toutes les cérémonies de la société, y compris économiques et funéraires, dérivait, pour quelques-unes de ses caractéristiques, des rituels d'initiation. Dans l'une d'elles, une cérémonie en honneur d'un défunt, il y avait des personnages déguisés en clowns qui avaient le visage peint pour une moitié en blanc et pour l'autre moitié en noir...

“Alle volte uno si crede incompleto ed è soltanto giovane”, disait, à la fin du livre, le neveu du *visconte dimezzato*. Ce sont des paroles qui auraient bien pu exprimer la profonde signification des moitiés d'homme.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AARNE, A. & THOMPSON, S. (1961): *The types of the Folktale. A classification and bibliography*, FFC 184, Helsinki.
- BARLEY, N. (1995 [1983]): *El antropólogo inocente*, Barcelona.
- BELMONT, N. (2005) “Moitié d’homme” dans les contes de tradition orale”, *L’Homme* 174: pp. 11-22.
- BELTRAN, R. & RICO, A. (2003): “Notas para un catálogo tipológico de los cuentos tradicionales valencianos: cuentos de la Serranía”, *Revista de Folklore* 269, t. 23a: pp. 149-154.
- BOGGS, R.S. (1933): *The Halfchick Tale in Spain and France*, FFC 111, Helsinki.
- DELARUE, P. & TENEZE, M.-L. (1997) : *Le conte populaire français*, Paris.
- DESCOLA, P. (2005): *Par-delà nature et culture*, Gallimard.
- DUMÉZIL, G. (1989): *Escitas y osetas. Mitología y sociedad*, México.
- GINZBURG, C. (1989): *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino.
- GODELIER, M. (2009 [1982]) : *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Malesherbes.
- HANH, J.G. Von (1864): *Griechische und Albanesische Märchen*, Leipzig.
- HERDT, G.H. (Ed.) (1992 [1984]): *Homosexualidad ritual en Melanesia*, Madrid.
- HERITIER-AUGE, F. (1992 :) “Moitiés d’hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied”, *Terrain* 18 - *Le corps en morceaux* (<http://terrain.revues.org/document3025.html>).
- HERITIER-AUGE, F. (2002 [1996]) : *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona.
- HERITIER-AUGE, F. (2005) : “Une figure multivalente. La «moitié d’homme»”, *L’Homme* 174 (<http://lhomme.revues.org/document1675.html>).
- JENSEN, A.E. (1950): “Die mythische Vorstellung vom halben Menschen”, *Paideuma* 5: 23-43.
- LATOURET, B. (1997) : *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*, La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2002 [1964]): *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México.

- LLOYD, G.E.R. (1996): *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge.
- MACDONALD, Ch. (2005): “Du corps déconstruit au corps reconstruit. Mythologie du corps morcelé aux Philippines et à Borneo”, *L’Homme* n° 174: pp. 75-102.
- MOREAU, A. (1992): “Initiation en Grèce antique”, *Dialogues d’histoire ancienne* n° 18.1: pp. 191-244.
- MOREAU, A. (2004): *Mythes grecs II. L’initiation*, Montpellier.
- NEEDHAM, R. (1980): “Unilateral figures”, dans *Id.*, *Reconnaissances*, Toronto/Buffalo/London: pp. 17-40.
- PLATENKAMP, J.D.M. (2005): “Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies”, *L’Homme*, n° 174: pp. 125-160.
- PROPP, V. (1982): *Edipo a la luz del folklore*, Madrid.
- PROPP, V. (1998 [1946]): *Las raíces históricas del cuento*, Madrid.
- PROPP, V. (2001 [1928]): *Morfología del cuento*, Madrid.
- SAINTYVES, P. (1987) : *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leurs origines)*, Paris.
- SMOLLER, L.A. (sans publier): “The Saint and the Chopped-Up Baby: Creating the Image of Vicent Ferrer (d. 1419)”.
- SCHOFFELEERS, M. (1991): “Twins and Unilateral Figures in Central and Southern Africa: Symmetry and Asymmetry in the Symbolization of the Sacred”, *Journal of Religion in Africa* XXI:4, n° 345-372.
- SZÀBO, A. (1941): “Der halbe Mensch und der biblische Sundenfall”, *Paideuma*, n° 2: n° 95-100.
- TORELLI, M. (1984): *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.
- VAN BAAL, J. (1992): “La dialéctica del sexo en la cultura Marind-Anim”, dans Herdt 1992, pp. 187-224.
- VAN GENNEP, A. (1986 [1909]): *Los ritos de paso*, Madrid.
- VERNANT, J.-P. (2004 [1974]): “La guerre des cités”, dans *Id.*, *Mythe et société e Grèce ancienne*. Paris, pp. 31-56.
- VIDAL-NAQUET, P. (2005 [1981]): “Le chasseur noir et l’origine de l’éphébie athénienne”, dans *Id.*, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris, pp. 151-176.

ZAHAN, D. (1975) "Couleurs et peintures corporelles en Afrique noire. Le problème du *Half-Man*", *Diogène*, n° 90, pp. 115-135.

Abstract

In this paper, we propose an interpretation of a specific type of "half-men" (that type one can find in tales and myths which can be reduced to the structural functions of V. Propp), and connect it to some social institutions like the rites of initiation of the "primitive" cultures. These social practices, associated with a dual vision of cosmos, offer the basis to seek the origin of some of these figures, specially the concept of division which is subjacent to them. Finally, I try to present that this ideal representation founds the explanation in particular social, economic and cosmological order, rather than in innate ideas or archetypes.

Résumé

Cet article proposa une interprétation pour un type concret de « moitiés d'homme » (ceux qui l'on trouva dans des contes et mythes que l'on peut réduire aux fonctions structurales de V. Propp), en les mettant en rapport avec une institution sociale comme les rites d'initiation des sociétés "primitives". On défend l'hypothèse que c'est dans ces pratiques sociales, associées à une vision dichotomique du cosmos, où il faut chercher l'origine de quelques uns de ces motifs, surtout le concept de division, de « démoitiéement » qui leur est sous-jacent. On tente de démontrer, enfin, qu'une telle représentation idéale trouva sa raison d'être dans des façons concrètes d'organisation sociale, économique et cosmologique, plutôt que dans des idées innées ou des archétypes.