

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

174 | 2005

Moitiés d'hommes

---

## Symétrie, dissymétrie et hiérarchie

Histoire d'Un Côté dans la société de Kei (Moluques, Insulinde)

Cécile Barraud

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25070>

DOI : 10.4000/lhomme.25070

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005

Pagination : 45-73

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Cécile Barraud, « Symétrie, dissymétrie et hiérarchie », *L'Homme* [En ligne], 174 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25070> ; DOI : 10.4000/lhomme.25070

---

# Symétrie, dissymétrie et hiérarchie

## Histoire d'Un Côté dans la société de Kei (Moluques, Insulinde)

**Cécile Barraud**

*Ce qui intéresse en effet l'historien et l'anthropologue, c'est l'arrière-plan intellectuel dont témoigne le fil de la narration, le cadre sur lequel il est tissé, ce qui ne peut être décelé qu'à travers la comparaison des récits, par le jeu de leurs écarts et de leurs ressemblances.*

Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes*

**C'**EST L'HISTOIRE d'un être qui n'a qu'un seul côté, telle qu'elle est racontée dans la société de Kei. Quel est le tout pour lequel est prise cette partie ? Que signifie une telle histoire dans le contexte de cette société particulière ?

### Thème

Contrairement à Rodney Needham qui pense que le thème des figures unilatérales, sans être universel, est largement répandu dans le monde, on pourrait s'étonner de ne pas le trouver partout. Quoi de plus facile, pour la pensée mythique, que de transformer l'image du corps en toutes formes possibles et imaginables, notamment de le couper en deux ? Les corps sont si souvent tronqués, estropiés, métamorphosés, transfigurés (Godelier & Panoff 1998a, 1998b) qu'on ne comprend pas pourquoi ils ne sont pas non plus universellement ainsi divisés<sup>1</sup>. Pas plus d'ailleurs que l'on ne trouve de façon universelle l'autre transformation logiquement opposée à la dichotomie : celle du corps géminé. Fréquentes, en effet, sont les figures doubles, visage de face, visage de dos, dans le mythe comme dans les expressions plastiques. Réduire le corps ou le répéter, y a-t-il une corrélation entre ces deux possibilités de l'imaginaire ? Est-ce une question de point de vue ?

Visuellement, l'expression plastique nous montre à quel point ces formes sont des chausse-trappes : l'ornement de proue de pirogue qui figure un profil d'homme représente-t-il un homme coupé en deux ou bien démontre-t-il l'impossibilité du regard d'embrasser simultanément les deux côtés ?

1. Françoise Héritier a fait la même remarque dans « Moitié d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied » (1996 : 165-189), essai critique des thèses de Needham.

L'autre ornement de pirogue qui au contraire, en ronde-bosse, présente un visage complet de chaque côté joue-t-il aussi sur l'obligation de conceptualiser immédiatement ce qui se présente au regard humain<sup>2</sup>? La pirogue va de l'avant, que deviennent ces figures vues « de devant »? Les figures nous paraissent unilatérales, les unes sont souvent décrites comme des moitiés, les autres renvoient au modèle bifront.

Centaure, sphinx ou sirène, lorsque la partition est horizontale, nos mythes parviennent facilement à donner une identité à ce mi-humain, mi-animal, et nous semblons moins troublés. Serait-ce parce que l'œil d'un seul regard saisit l'ensemble, le tout, formé par le monstre?

Si l'expression plastique est bornée par la contrainte du regard, le mythe, en revanche, ne supporte de limitations que conceptuelles et laisse libre cours à l'imagination. Devant ses infinies possibilités, le choix d'une coupure longitudinale ou horizontale d'un corps, ou d'un doublement du corps n'est pas anodin.

Figures unilatérales, ou demi-corps, œil unique ou jambe unique, Un Côté, le référent est pour eux tous un corps qui semble à nos yeux poser le modèle visuel d'une entité, d'un tout. Ces expressions mythiques supposent la complétude du corps en donnant à voir le défaut de complétude, l'entier et sa division par deux, la symétrie et le défaut de symétrie. La figure double présuppose l'unité (du « un ») répétée deux fois, l'unilatéralité suppose l'unité divisée en deux. Il reste alors à explorer, dans chaque société, non seulement comment est constitué ce tout, mais aussi comment sont conçues la symétrie et l'asymétrie, dans le cas présent, en référence à l'harmonie du corps humain et tenter de répondre à la question : une partie, mais de quoi? Ou encore, comment le corps d'un être humain est-il conceptualisé?

Rodney Needham hésite. En l'absence d'indications précises, la latéralité, – sous-entendu celle d'une opposition droite/gauche –, lui semble secondaire par rapport à la dichotomie (1980 : 31) – sous-entendu, celle d'un entier en deux parties symétriques : « what has to be imagined is the lateral half of a symmetrical body parted longitudinally » (*ibid.* : 20) et l'exergue (*ibid.* : 17) –, proposition reprise aussi par Françoise Héritier (1996 : 173). Nos deux auteurs penchent pour la symétrie du corps entier.

L'image ou la figure d'êtres et de choses tronqués ou incomplets par défaut d'une partie d'eux-mêmes, suggérée par les histoires, les représentations, les formes visuelles, fait référence à des complétudes définies par des systèmes d'idées et de valeurs différents d'une société à une autre. L'idée de moitié, qui nous vient naturellement à l'esprit devant un corps coupé en deux, implique une égalité mathématique ; celle-ci pourrait faire défaut à

2. Cf. Barraud (1972).

des systèmes de pensée différents des nôtres. Il s'agit de savoir si un terme qui signifierait une moitié pourrait s'opposer logiquement à un terme qui signifierait une partie de quelque chose. Si l'idée de la division en deux parties égales, impliquée dans le mot moitié, n'est pas exprimée à Kei par un mot la traduisant exactement, du moins toutes références à des parties, des morceaux, des côtés, renvoient, comme notre idée de moitié, à celle d'un tout, d'une totalité, d'un entier, d'une complétude. La nature, la forme, la fonction et l'expression de cette complétude restent donc à comprendre lorsque l'on est interpellé par une histoire, un mythe, un conte, où les êtres en présence montrent, en apparence ou dans leur apparence, des signes de division, de non-complétude. La qualité du mythe est bien là : à travers une image, un acte non ordinaire présenté dans une histoire au minimum « perçue comme mythe » (Claude Lévi-Strauss cité dans Détienne 1981 : 15), on donne à voir quelque chose de significatif. La portée du « significatif » en question est variable : on peut, comme Rodney Needham, s'efforcer de comprendre l'universalité de l'esprit humain ; on peut tenter de comprendre les faits rapportés à une société particulière. Les deux voies ne sont pas incompatibles.

À la suite de Jean-Pierre Vernant cité en exergue, je choisis d'abord la seconde démarche : l'analyse de la spécificité locale d'un mythe. Le thème, interprété à partir d'un contexte spécifique, peut servir ensuite de jalon pour la comparaison de traits sociologiques repérés dans d'autres sociétés.

Il n'existe à Kei qu'une seule histoire d'un être coupé en deux, dans les deux versions présentées ci-dessous. Recueillies à plus de soixante ans d'écart, dans deux régions où les différences linguistiques sont notables, ces deux versions témoignent de transformations importantes dont il paraît bien hasardeux de vouloir analyser les étapes. Pourtant, fait remarquable, dans le contexte particulier de cette société, l'argument est resté le même – quête du côté manquant auprès du dieu et délivrance d'un message.

## Contexte

Faut-il dire qu'à Tanebar-Evav<sup>3</sup>, je n'ai jamais été très impressionnée par les petites histoires ou mythes – je n'ai jamais pu décider du terme – que l'on me racontait au hasard de la conversation ? Par rapport à la pléthore

3. L'archipel de Kei se situe dans les Moluques du Sud-Est, en Indonésie de l'Est. Les recherches sur le terrain ont eu lieu de 1971 à 1973, et en 1978, 1985, 1992 sous les auspices du Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia de Jakarta et de l'université Pattimura d'Ambon. La première mission a été financée par le laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'université Paris X, les suivantes par l'UPR 262, ERASME du Centre national de la recherche scientifique. Les enquêtes se sont déroulées pour la plus grande part à Tanebar-Evav, plusieurs séjours ont été effectués dans un village de la côte ouest du nord de la Grande Kei.

de rituels qui scandent presque quotidiennement les activités des aînés des maisons<sup>4</sup>, aidés de leur famille ; par rapport à l'abondance d'occasions cérémonielles, où femmes et hommes chantent, s'épuisent, se relaient et se répondent des nuits entières à coups de strophes et de refrains à peine traduisibles dans le langage courant ; par rapport aux innombrables assemblées d'aînés et de vieux où les arguments tombent à coups de dictons et de proverbes pour résoudre le problème du jour ; par rapport à la profusion de noms qui fixe en un ordre immuable l'histoire du moindre espace à l'intérieur du village et de la forêt, les mythes ou petites histoires semblent surajoutés, de peu d'importance et font figure de parents pauvres. À l'époque de la fièvre mythique qui secouait l'anthropologie – les années 1970, rappelle Jean-Pierre Vernant (1999 : 8) –, et travaillant dans une région où les mythes étaient depuis des décennies une source de réflexion (Van Wouden 1968), et où les grands récits d'ancêtres plantaient le décor de l'émergence des sociétés (Berthe 1972), je cherchais des mythes et je restais déçue. Les conteurs n'étaient pas en cause : certains étaient intarissables, mais ce qu'ils racontaient ne ressemblait pas à des « mythes ». Combien d'histoires de guerres, de hauts faits, de victoires sur les voisins n'ai-je pas entendues, ponctuées de chants et souvent d'une liste de noms de lieux-dits (terres données en compensation) qui garantissaient la véracité des faits ?

Un missionnaire néerlandais, H. Geurtjens, avait publié dans les années 1920, un recueil d'une quarantaine de mythes et d'histoires pour l'ensemble de l'archipel de Kei<sup>5</sup> dans lequel chaque histoire commençait par *Sar toem-toem labo*, « il était une fois », expression que je n'ai pas une fois entendue lors de mon séjour ! Dans mon propre fichier, certaines histoires sont classées selon le titre donné par le conteur, sous le nom de *tom*, d'autres sous celui de *fun*. *Fun*, c'est la guerre, il s'agit donc d'un récit de guerre. *Tom*, c'est une histoire, c'est même le fondement de l'origine, de l'Histoire. L'emplacement du village originel est appelé *oho tom*, cette même expression désigne parfois le cimetière, et le terme *tom* entre dans

4. La maison est l'unité sociale minimale, exogame, nommée ; c'est aussi une habitation. Composée de deux côtés ou « chambres », droite et gauche, elle abrite deux patrilignages dont la relation est conçue comme une relation entre frères aîné-cadet, sans pour autant qu'il y ait de liens généalogiques nécessaires entre les deux. Un village peut compter de cinq à vingt maisons.

5. L'archipel est composé de deux îles principales, la Grande Kei ou Kei Besar et la Petite Kei ou Kei Kecil, et d'un certain nombre de petites îles à l'ouest et au sud-ouest, plus ou moins peuplées, dont Tanebar-Evav. Une seule langue est parlée, mais les différences d'accent et de vocabulaire sont suffisamment importantes pour que l'intercompréhension réciproque ne soit pas toujours possible. Ainsi, les gens de Tanebar-Evav comprennent-ils les gens de Kei Kecil et de Kei Besar, mais l'inverse n'est pas possible, sauf dans les villages du sud de Kei Kecil avec lesquels les échanges traditionnels sont intenses. La même situation prévaut au nord de Kei Besar, où les différences sont encore plus marquées.

l'expression qui désigne une relation ancestrale entre deux maisons. C'est dire que si les mythes sont peu racontés, mal connus, leurs versions nombreuses, variables et contestées, s'il n'y a pas de grands mythes d'émergence ou de grandes épopées qui se rapporteraient à l'ensemble des sociétés de l'archipel, les mythes ont une place à part à Kei, comme peut-être ailleurs, au fondement de la tradition, *Adat*, et à l'origine des relations. Il faut alors leur reconnaître la valeur que leur donne les Keyois eux-mêmes et s'efforcer d'en rendre compte. Comme l'écrit André Iteanu (1996 : 45) en introduisant la lecture de mythes de Papouasie-Nouvelle-Guinée : « On peut dès lors croire qu'au-delà des circonstances particulières de son énonciation, la société ne produit pas un genre de récit sans lui conférer une valeur particulière en rapport avec les autres institutions ». À ce titre seulement, je me risquerai à l'exercice périlleux de leur interprétation.

Dans les textes recueillis par H. Geurtjens comme dans ceux que j'ai moi-même collectés à Tanebar-Evav sous le nom de *tom*, il faut distinguer les histoires extrêmement localisées, servant de points de repère et venant à l'appui de l'existence de réseaux d'amitiés, de conflits à l'intérieur ou entre villages, de droits sur les terres, et d'autres, comme celles que j'évoquerai ici, qui sont hors du temps et de l'espace de la société, ne précisent aucun nom de lieu et dont les thèmes reviennent souvent : voyage entre le monde des vivants et le monde des morts, relations entre les mondes céleste, de la surface de la terre, souterrain et sous-marin, métamorphoses des êtres (homme <—> animal <—> chose), héros ou héroïne comme dernier d'une série de sept (germains ou conjoints), monstres et êtres humains dotés de capacités extraordinaires, mariages et trahisons, échanges somptueux, histoires opposant les nobles et les non-nobles, don ou vol du feu et découverte de la cuisson. Parmi ces thèmes, le cas unique de l'histoire d'Un Côté est énigmatique, même si le thème apparaît souvent en Asie du Sud-Est. Tentons de lui arracher son secret.

## Le mythe d'Un Côté

L'histoire de Ko Kakidin, « celui [qui n'a qu'] une partie », m'a été racontée par Turan Feli en 1973 à Tanebar-Evav. De loin celui qui m'a le plus transmis son savoir sur la société, Turan Feli, vers la fin de mon séjour, me racontait pêle-mêle tout ce qu'il lui semblait ne m'avoir pas encore raconté, de jour, de nuit, en présence ou non de membres de sa famille. Ainsi, sans encore que je sache pourquoi, cette histoire m'a été racontée après l'histoire du serpent (Tom Nif) et avant l'histoire du pauvre (Tom Ko Kasian).

Un enfant réclame et on lui donne tout ce qu'il demande. Devenu plus grand, il ne donne qu'un peu, une partie (*kakidin*) [quand on lui demande quelque chose], ne donne jamais rien en entier (*kinomóm*) à personne. Il grandit et devient adulte, c'est une jeune fille, ses parents la marient, et cela continue comme avant.

Son poisson, elle n'en donne qu'un morceau seulement (*oan*), la noix de coco aussi, elle n'en donne qu'un morceau (*kakidin*). Elle accouche d'un enfant, le torse de l'enfant n'a que le côté droit, il n'y a pas de côté gauche, le torse n'a qu'un côté. Elle a honte, même de regarder son mari. Il [l'enfant] grandit, il va à l'école, les enfants jouent ensemble, mais il bat ses camarades dont les parents se plaignent. Ils disent que les gens qui ont deux côtés, leur intérieur [c'est-à-dire leurs sentiments, leur caractère] a deux côtés aussi, mais ceux dont le torse n'a qu'un côté et de plus, le côté droit seulement et pas de côté gauche, ils ne peuvent qu'être en colère tout le temps contre tout le monde.

L'enfant grandit, il devient adulte, il réfléchit et dit à sa mère : « Mère, prépare-moi des provisions de route pour que je parte. » Elle demande : « Où vas-tu ? » Il dit : « Je vais chercher le côté gauche de mon torse. » Elle lui prépare ses provisions, dix-sept paquets de riz<sup>6</sup>, il part. Il gravit une montagne, la redescend, il continue, il gravit ainsi les sept montagnes, il monte jusqu'à Dieu. Un vieil homme est là, gardien de la porte, qui lui demande : « Eh ! toi, Un Côté, où vas-tu ? » « Je vais chercher le côté gauche de mon torse. » « Va par là, va là-bas et demande au Seigneur. » Il arrive auprès de Dieu lui-même. Dieu lui demande : « Où vas-tu ? » « Je viens chercher le côté gauche de mon torse. » Il dit : « S'il en est ainsi, attends. » Il appelle le gardien de la porte et lui dit : « Viens maintenant, suis-moi, ouvre cette pièce, et jette celui-là qu'il descende là-dedans. Puis reviens, verrouille solidement la porte, laisse-la comme ça jusqu'à ce que je t'appelle et alors tu l'ouvriras. »

La porte reste ainsi depuis le matin jusqu'à midi puis Dieu arrive. Il dit [au vieil homme] : « C'est bon, va chercher une serviette et un pantalon pour que quand il [on suppose alors que c'est un garçon] sortira, il la prenne et s'essuie. Prends une chemise et un pantalon, quand il sortira, tu lui donneras pour qu'il se change, puis, qu'il vienne me voir pour que je lui parle. »

Le vieil homme va, ouvre la porte, le voit qui est là [le garçon], entier de nouveau, son corps est comme le nôtre. Le garçon prend la serviette et s'en enveloppe, puis il vient, il change sa chemise et son pantalon. Le vieil homme lui dit : « Le Seigneur m'a dit de t'accompagner jusqu'à lui. »

Il l'accompagne, Dieu lui donne à manger, puis dit : « Assieds-toi que je te parle. Mon conseil est celui-ci, pour toi et pour ta mère, c'est un conseil pour tous les deux. Tu n'avais qu'un côté parce que ta mère, depuis toujours [depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte] et après que tu sois né, quand elle donne quelque chose à quelqu'un, elle ne donne qu'un morceau seulement (*oan*), elle ne donne qu'un peu (*kakidin*). Je t'ai donc fait comme cela comme preuve de son égoïsme avec les gens. Va et dis à ta mère et à ton père : qu'ils promettent quarante-quatre fois de ne plus jamais donner comme cela. Si les gens vous demandent un peu, donnez-leur tout ce que vous avez ; allez alors demander à d'autres de vous donner quelque chose. Si quelqu'un vous demande beaucoup, partagez en parts égales pour que vous ayez tous deux la même chose. Il ne faut

6. Appelés *lenar* à Kei, *ketupat* en langue indonésienne, ces petits paquets dans lesquels est cuit le riz sont faits en feuilles de cocotier tressées en des formes diverses. Les gens les emportent comme provisions de voyage.

pas que vous ayez beaucoup et les autres rien. » Il [Dieu] s'en va en disant : « N'oublie pas mon conseil, aujourd'hui tu es un humain, mais si tu l'oublies, demain tu ne seras plus un humain. »

Il [le garçon] s'en retourne et les gens de son village s'étonnent : « Celui-là qui descend vers ici, on voit son corps, on dirait un étranger. » Ils lui demandent : « D'où viens-tu ? » Il dit : « Je suis allé chercher mon côté, et Dieu a fait en sorte que je sois entier. » Ils disent : « Sais-tu ou non qui t'a fait entier ? » Il dit : « Je sais son nom. » « Alors dis-le. » Il dit : « Attendez que je rapporte d'abord à ma mère les conseils, que je lui dise pourquoi je n'ai qu'un côté et pourquoi je suis de nouveau entier comme ça. » Il raconte tout à sa mère et à son père et quand il eut fini, ils demandèrent : « Comment es-tu devenu un homme entier ? » Il dit : « Celui qui est gardien de la porte a parlé à Dieu [lui a expliqué pourquoi j'étais venu] et Dieu a donné ses ordres à Djibrail, [celui-ci] m'a jeté dans l'eau, je suis resté [à flotter] dans l'eau et quand mes deux côtés ont été entiers, Djibrail est venu me chercher et m'a ramené vers Dieu, et Dieu m'a donné tous ses conseils et je suis parti. » Les hommes égoïstes...

Voici l'autre histoire, recueillie par le missionnaire néerlandais au début du siècle, soixante ans auparavant ; elle porte le même nom que celle de Tanebar-Evav, Ko Kidkidin, « celui qui n'a qu'un côté ». H. Geurtjens traduit ce terme par « La moitié d'homme »<sup>7</sup> (*De halfmensch*, Geurtjens 1924 : 182).

#### Texte II

Un jour, une femme veut faire sécher ses pois, ses lentilles et ses haricots rouges. Elle les met dans les plateaux en vannerie ronde, et descend de la maison<sup>8</sup> pour les faire sécher. Elle les descend, il pleut. Elle ramasse ses plateaux, et remonte dans la maison. Une fois remontée, le soleil brille à nouveau. Elle redescend ses plateaux. Elle redescend, très vite il pleut de nouveau. Elle n'est pas contente, elle remonte ses plateaux dans la maison. Elle remonte, le soleil se met à percer brillamment et elle s'écrie : « Ah ! Dieu ! on dirait aujourd'hui que tu veux couper les hommes [humains] en deux côtés. »

Elle redescend ses plateaux pour mettre à sécher ses pois, ses lentilles, ses haricots rouges, elle se dépêche de tout descendre et tout de suite il pleut à nouveau. Elle est très en colère et dit : « Ah ! Dieu ! on dirait aujourd'hui que tu veux diviser les parties génitales en deux. » Elle remonte ses plateaux à l'intérieur de la maison, la pluie a cessé de nouveau. Elle est furieuse alors et dit : « Je les laisse maintenant ! Ah ! Dieu ! On dirait aujourd'hui que tu veux fendre les gens en deux côtés. »

Peu de temps après, la femme accouche d'un garçon, le petit n'a qu'un côté, le visage n'a qu'un côté, jambe et bras ne sont que d'un côté, le torse n'a qu'un côté, tout n'a qu'un côté. Sa mère a honte de son enfant qui n'a qu'un côté, elle le cache à l'intérieur de la maison. Puis le petit grandit et devenu assez grand, il dit un jour à sa mère : « Mère, fais-moi un arc et des flèches que j'aie à chasser les oiseaux. » Sa mère dit : « Oh là, là ! Tu n'es pas encore une fois dans ta vie sorti<sup>9</sup> de la maison, tu n'es qu'un côté

7. Les traductions données par H. Geurtjens (1921) sont les suivantes : *ko* : « petit, peu, quelqu'un de moindre importance, un certain homme, une certaine femme » ; *kidkidin* : « moitié, divisé en deux moitiés » ; vient de *kidin* : « le côté droit ou gauche de quelque chose, par extension, moitié, bord, côté, direction ».

8. Les maisons étaient traditionnellement sur pilotis. On y accède en grimpant sur une courte échelle.  
9. *Tobór* : litt. « toucher terre, entrer en contact avec le sol de la terre et ici, sortir de la .../...



seulement, les gens vont te voir, ils vont se moquer pour sûr. Un arc et des flèches pour toi ? Non, laisse cela. » Mais le petit dit à nouveau : « Mère, mais si, fais-les pour que j'aie un arc et des flèches. » La mère dit : « Si tu étais un homme entier, d'accord, mais tu n'es qu'une partie d'homme, laisse cela. » Mais le garçon répète encore : « Eh bien ! Si c'est comme ça, mère, fais-moi un arc et des flèches que j'aie chercher mon côté. » Alors sa mère lui fit un arc et des flèches et aussi une canne et prépara des provisions de route pour que Un Côté aille chercher son côté.

En s'en allant, Un Côté dit à sa mère : « Si je n'arrive pas jusqu'à Dieu pour demander mon côté, mort ou vivant, je ne reviendrai pas ; mais si j'ai mon côté, alors je reviendrai. »

Un Côté marche longtemps, comme pour aller à Sathean<sup>10</sup>, quand il atteint un village. Un homme le voit et lui demande : « Eh ! Un Côté, où vas-tu ? » Un Côté dit : « Je vais jusqu'à Dieu, je vais chercher mon côté. » L'homme lui dit : « Puisque c'est ainsi, si tu parviens jusqu'à Dieu, peux-tu lui parler de mon problème ? » Il dit : « Quel est ton problème ? » L'homme dit : « Tu vois, je n'arrête pas de faire des allers et retours pour aller chercher de l'eau. [Le temps de revenir], j'ai soif, je bois tout et je dois à nouveau aller puiser de l'eau, je puise de l'eau, je ne fais que cela, et je n'ai pas le temps de rien faire d'autre. » Le petit dit : « Attends que je revienne, que je sois parvenu jusqu'à Dieu et que je lui demande. » Un Côté s'en va, marche longtemps, comme pour aller à Faan<sup>11</sup>. Il voit un homme dans son cocotier qui extrait du vin de palme. Il lui demande : « Eh ! toi, Un Côté, où vas-tu ? » Il répond : « Je vais jusque-là où habite Dieu, pour chercher mon côté. » L'homme lui dit : « Si c'est ainsi, si tu parviens jusqu'à Dieu, peux-tu lui parler de mon problème ? » Il dit : « Quel est-il ? » Il dit : « Vois-tu, je suis assis ici à laisser s'écouler le vin de palme, mais il s'écoule si lentement, je reste assis là sur le sommet du cocotier, je reste là à attendre et je ne peux rien faire d'autre. Si tu lui demandes ce que je dois faire, je pourrais m'arrêter un peu. » Il lui dit : « Attends que je revienne, que je sois parvenu jusqu'à Dieu et que je lui demande. »

Le petit repart, il marche et arrive dans un village, aussi loin que Hangoer<sup>12</sup>. Alors qu'il s'approche, des enfants voient Un Côté arriver, se moquent de lui et s'écrient : « Venez voir cette chose différente, quelqu'un qui n'a qu'un côté de corps. » Le petit a honte et demande : « Y-a-t-il un raja<sup>13</sup> dans ce village ? » Ils disent : « Oui, il y en a un. »

L'enfant monte dans la maison du raja, le raja lui demande : « Où vas-tu ? » Le petit dit : « Je veux aller jusqu'à Dieu pour demander mon côté. » Le raja dit : « Eh ! Un Côté, même les enfants se moquent de toi, comment penses-tu parvenir jusqu'au Grand Dieu ? » Le petit dit : « Les moqueries de mes camarades ont fait que [la connaissance de] ma honte est déjà parvenue à Dieu, je veux aussi parvenir jusqu'à

[suite de la note 9] maison. L'expression employée est la même que pour dire : « accoster et descendre d'un bateau ». Après la naissance, la mère reste avec l'enfant plusieurs jours confinée à l'intérieur de la maison où elle a accouché. L'enfant « touche terre » pour la première fois après la cérémonie de nomination. La mère peut alors sortir et le bébé être amené à l'extérieur (voir infra).

10. Nom d'un village à Kei.

11. Nom d'un village à Kei.

12. Nom d'un village à Kei.

13. Ce terme signifie « roi » en langue indonésienne. À Kei, sous le nom de *rat*, c'est un titre d'emprunt désignant une charge relative à un code ou loi appelé *Hukum Lar Vul Nga Bal* dont l'existence est liée à un mythe et à des êtres venus de l'île de Bali, située à environ 2000 km à l'ouest de l'archipel de Kei. Le raja a autorité sur un groupe de plusieurs villages, sa fonction est essentiellement de régler les questions de meurtre, d'inceste et d'adultère selon les prescriptions de ce code. Il n'a aucun « pouvoir politique », mais est honoré comme le dignitaire le plus important (voir Barraud 1979).

Dieu pour demander mon côté. Je ne veux pas rester ainsi un homme différent. » Le raja dit : « S'il en est ainsi, reste ici dans ma maison, attends et ce soir tu verras. »

Alors le soir, le Seigneur Dieu apparaît, et demande à Un Côté : « Qu'as-tu à demander ? » Il dit : « Je veux demander mon côté parce que, comme je suis, là, les gens me voient et rient et j'ai honte. » Le Seigneur Dieu demande : « Comment se fait-il que tu n'aies qu'un côté comme cela ? » Le petit dit : « Je ne sais pas. Quant à savoir à quel endroit se trouve mon côté, je ne sais pas, je sais seulement que ma mère m'a donné naissance sous cette forme. » Le Seigneur Dieu dit : « Moi je sais tout, je sais pourquoi tu es comme cela. Retourne-toi seulement, que je t'arrange ton côté pour que tu sois de nouveau entier. Mais quand tu seras de retour, dans ton village, dis à ta mère que la prochaine fois qu'elle blasphème comme ce jour-là, il faut qu'elle sache, qu'elle en subira les conséquences encore plus fortes et sur son propre corps. »

Alors Dieu recompose Un Côté en homme entier et demande : « As-tu quelque chose d'autre à dire ? » Le petit dit : « Oui, j'ai encore à demander, ce que les deux hommes m'ont demandé ». Puis il repart. Il s'en retourne, en chemin il voit l'homme en train d'extraire son vin de palme, qui reste tout le temps au faite du cocotier. L'homme demande : « Alors mon problème, qu'en est-il ? » Le petit répond : « Oh ! imbécile ! Dieu te dit de prendre un tube de bambou que tu suspendras [où s'écoulera le vin de palme] et que tu iras chercher le matin et le soir. » Il repart, et voit l'homme en train de puiser toujours de l'eau. Cet homme lui demande : « Et mon problème, qu'en a dit le Grand Dieu ? » Le petit dit : « Oh ! Imbécile ! Qui t'a dit de prendre une petite coquille [de coquillage] pour puiser ton eau<sup>14</sup>. Prends donc un pot<sup>15</sup> que tu rempliras le matin et le soir et cela te suffira pour la journée. » Il dit : « Tu as raison, je le sais. »

Alors Un Côté redevenu entier, retourna auprès de sa mère et ils restèrent ensemble.

Observons les séquences du mythe dans les deux cas :

Texte I	Texte II
—	descente et montée dans la maison
poisson, noix de coco non partagés	rapport à la nourriture : les graines non séchées
la mère : refus de partager, donne un peu seulement	la mère : injures à Dieu
<i>naissance d'un enfant qui n'a qu'un côté</i>	
honte	caché dans la maison, pas de sortie de la maison
l'enfant bat les autres enfants, il lui manque une partie d'intérieur	la mère refuse l'arc et les flèches en craignant les moqueries
<i>provisions données par la mère, il part chercher son côté</i>	
gravit les sept montagnes	marche à travers plusieurs villages
ne rencontre personne	rencontre deux imbéciles puis les enfants qui se moquent de lui
est accueilli par le vieux gardien	est accueilli par le raja
descend dans une pièce close solidement fermée remplie d'eau	monte dans la maison du raja

14. À Kei, on utilise souvent comme écope la coque vide du coquillage *jer* (*Cymbium armatum*).

15. *Ub* : pot en terre cuite dans lequel on conserve l'eau.

la transformation se produit quand  
le soleil est au zénith

se retrouve complet à sa sortie de l'eau

*Dieu donne des conseils*

pour les parents

l'apparence corporelle du héros  
n'est pas reconnue (étranger)

il donne les conseils à ses parents

la transformation se produit en pleine nuit

se retrouve complet

pour la mère avec des menaces

le héros donne les conseils aux imbéciles

—

Dans les deux histoires<sup>16</sup>, l'action se déroule hors du temps et de l'espace. Les « sept montagnes » (I) sont l'expression d'un lieu très éloigné, le plus souvent associé à la présence du dieu, à la fois par la hauteur – comme celle du ciel –, et par le nombre sept – nombre des offrandes offertes au dieu. Les noms de village mentionnés (II) servent seulement à évaluer la distance parcourue (mais le point de départ n'étant pas indiqué par H. Geurtjens, ni le nom du conteur, ni même le lieu où le conte a été donné, il est en réalité difficile d'imaginer le chemin parcouru).

Le second texte est plus précis en ce qui concerne les détails de la vie quotidienne : la maison (présentée comme centre des activités et lieu de la naissance), les activités féminines et masculines (séchage des grains/chasse, puiser l'eau, faire le vin de palme), la présence du raja comme autorité intermédiaire.

L'histoire commence parce que les femmes sont mauvaises, injurient Dieu ou se comportent mal. Le thème est récurrent en Asie du Sud-Est, et le sort de l'imprécatrice est le plus souvent lié à la culture du riz, comme le montre par exemple le mythe loloda-galela étudié dans ce numéro par Jos Platenkamp, et/ou à la séparation du ciel et de la terre (Terwiel 1994, notamment). À Kei, la conséquence est un mauvais fruit : on parle du mauvais intérieur de l'enfant qui n'a qu'un côté, son intérieur, son contenu est en cause. L'action ne se passe pas au grand jour, mais à l'intérieur d'une entité, la maison : l'enfant reste caché dans la maison, les graines ne pouvant sécher restent dans la maison et sont menacées de pourriture, puis, pour la résolution de son problème, l'enfant monte dans la maison du raja (II), il est enfermé dans une pièce (*rin* : « pièce latérale de la maison, côté de maison ») remplie d'eau (I).

## Le principe de vie

Examinons le rapport maison-femme-naissance-dieu. Comme on l'a signalé plus haut, les mythes à Kei ont peu de rapports avec les rituels, ne les accompagnent pas, ne font pas de référence directe à des actes rituels ou à l'exécution des règles traditionnelles. Pourtant il nous faut chercher

16. Dans la suite du texte, les références à ces deux versions seront indiquées par I et II.

la compréhension de ce rapport établi par le mythe auprès des conditions rituelles qui entourent la mise au monde des enfants (pour plus de détails, voir Barraud 1990b, 1998).

Tout être vivant est doté d'un corps et d'un principe de vie (*itumun* et *mat-inya*) ou seulement d'une peau et d'un principe de vie. Les arbres, les maisons, les voiliers, les gros animaux marins, les porcs, le village, l'île, les êtres humains (*umat*) entrent dans la première catégorie ; la plupart des végétaux, les céréales dans la seconde. Les corps de ces êtres sont définis par leur appartenance à la terre de l'île avec laquelle se confond l'existence de la société.

Dès qu'une femme est enceinte, un principe de vie (*mat-inya*)<sup>17</sup> se manifeste. Il est placé dans le ventre de la mère par le dieu Soleil-Lune et par des esprits proches du dieu (esprits des fœtus mort-nés et des fausses couches). Des offrandes sont périodiquement offertes aux ancêtres de la maison de la mère, et en cas de difficultés particulières, au dieu, en vue de la réussite de l'accouchement, conçu comme un passage, comme la sortie du chenal vers la pleine mer, comme le départ d'un voilier.

La naissance a lieu dans la maison, où la femme reste confinée avec l'enfant jusqu'à la cérémonie de nomination. Ce jour-là, l'enfant sera pour la première fois présenté sur le seuil de la maison, son sexe est alors annoncé et on pourra le sortir hors de la maison. L'être humain, appartenant à une maison, groupe social, est reconnu socialement à ce moment-là seulement (on dit *ntobur* : « aborder, accoster, toucher le sol »). Avant, il existe sous une forme dont le principe d'existence est le principe de vie (*mat-inya*), principe qui anime aussi tout ce qui est considéré comme doué de vie dans cette société, êtres et choses. Ce principe de vie prend ainsi, au moment de l'attribution d'un nom et lorsque l'enfant sort pour la première fois de la maison, la forme d'un corps, maintenant sexué, et les attributs d'un être humain social (reconnaissance de l'appartenance à un groupe social, la maison, des relations de cette maison avec d'autres, relations aux ancêtres de sa maison et de la maison de sa mère, relations à la terre de l'île à laquelle sont identifiés la société et ses membres). Sorti de l'utérus maternel, mais encore confiné dans la maison, l'enfant n'est pas un être humain, mais seulement un principe de vie « qui voit le jour » (*nma walean*)<sup>18</sup>; une fois

17. Dans des publications précédentes, j'ai appelé « principe âme » ce principe de vie *mat-inya* donné par le dieu et dont la présence est connue dès que la femme est enceinte. J'ai choisi ici l'expression principe de vie qui porte moins à confusion. Je n'ai pas de certitude absolue que le terme puisse être traduit par image, reflet, ombre, comme le fait H. Geurtjens (1921), malgré des indications en ce sens : si l'on voit, dit-on à Tanebar-Evav, la silhouette, la forme de quelqu'un dessinée par la forme d'un nuage, par exemple, c'est son principe de vie *mat-inya* que l'on voit.

18. L'un des mythes fondateurs de Tanebar-Evav rapporte l'existence d'êtres vivant dans la nuit. Ils entendaient des voix mais ne voyaient rien. L'île a éclaté au moment du chant du coq, il fit jour, *walean*, ils virent alors ce qui les entourait, êtres et choses.

présenté en dehors de la maison, c'est un être social, doué de corps, donc un être humain complet.

Le principe-corps est sous la sauvegarde de la maison de la mère, comme en témoignent les rituels et prestations offerts lors des mariages, des naissances et des funérailles (accouchement et attribution du nom dans la maison de la mère, relation aux ancêtres de la mère auxquels des prestations sont offertes tout au long du cycle de vie, retour du corps sous la forme de la prestation d'un canon<sup>19</sup> à la maison de la mère après la mort).

La complétude des êtres vivants est ainsi constituée de l'existence d'un principe de vie, donné par le dieu, et qui prend la forme d'un corps en relation d'appartenance à un territoire particulier. Pour les êtres humains, le lien au territoire se fait par l'intermédiaire de la maison, lieu de résidence et groupe social. À la maison sont attachées les terres et les fonctions sociales et rituelles.

Le principe de vie n'est jamais altéré, ne subit aucune transformation, mais peut s'éloigner de sa forme visible, le corps. Celui-ci au contraire, se transforme, suivant l'état de sa relation au principe de vie. À la mort, le principe de vie d'un être humain retourne vers les sept catégories de déités peuplant l'univers, le principe-corps retourne dans la terre. Dans l'idéologie<sup>20</sup> de cette société, l'être humain social est la résultante d'un rapport hiérarchique entre le niveau subordonné de la relation entre maisons, manifestée par le principe-corps, et le niveau supérieur de relation, celui de la société confondue avec l'univers, d'où viennent les principes de vie indifférenciés pour animer êtres et choses en relation (Barraud 1998 : 245).

Des faits évoqués dans le mythe II (l'enfant n'est pas encore nommé, il reste caché dans la maison, sa mère lui dit qu'il n'est pas encore une seule fois de sa vie sorti de la maison), on peut inférer que l'être Un Côté du mythe n'est pas encore un être à part entière reconnu socialement. Il n'y a pas eu reconnaissance officielle de son sexe, de son nom, de ses relations, marquée par la sortie de la maison, ce n'est pas encore un être humain. Ce qui lui manque, malgré l'apparence, ce n'est pas un supplément de corps, puisque son corps d'humain n'est pas encore venu à l'existence (par la sortie de la maison), mais un complément de principe de vie. Lorsque l'enfant va réclamer son côté manquant, il ne se retourne pas contre ses parents, leurs affins ou ses ancêtres, ceux qui sont responsables de son principe corps, c'est-à-dire la maison de sa mère, ce qui serait le cas si ce

19. D'anciens canons portugais et hollandais font partie des biens précieux offerts lors des cérémonies.

20. Pour la compréhension du terme idéologie, on renvoie à la définition qu'en donne Louis Dumont : ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes à une société. Il définit la relation hiérarchique élémentaire comme la relation « entre un tout et un élément de ce tout, ou encore entre deux parties par référence au tout » (Dumont 1983 : 263).

corps à un seul côté figurait l'incomplétude du principe corps (lors de maladies par exemple, des prestations sont faites aux ancêtres de la mère). Dans le mythe I, l'enfant sort, va à l'école, mais il lui est reproché non sa difformité physique, mais son mauvais caractère, son intérieur. Dans les deux mythes, le petit va vers le dieu, seule instance détentrice du principe de vie, pourvoyeur de *mat-inya*. Au près du dieu, il est de nouveau enfermé dans une pièce (I) ou dans une maison (II), comme de nouveau dans le ventre de sa mère ; dans l'une des versions il sort de l'eau complet en plein midi, dans l'autre lorsqu'il « voit le jour », il est complet, la transformation s'étant passée de nuit.

Dans le texte II, il rencontre en chemin des hommes aux apparences complètes mais non socialisés du fait de leur bêtise : l'un puise de l'eau avec un contenant si petit qu'à peine de retour chez lui, son eau est épuisée et il doit repartir en chercher de nouveau ; l'autre fait du vin de palme, mais reste à recueillir le liquide qui s'écoule lentement, sans espoir ni d'arrêter le flot ni de s'en éloigner car il serait perdu. Ni l'un ni l'autre ne peuvent rien faire d'autre, ils n'ont pas de vie sociale. Un Côté, redevenu entier, sera l'intermédiaire entre le dieu et les hommes, entre le dieu et les parents, ses conseils se rapportent aux règles de la vie en société.

Si l'histoire s'arrête là, on a l'impression pourtant que, comme le corps de l'enfant, l'histoire est une histoire tronquée. Si l'on comprend par l'évocation des rituels, que ce côté de corps représente un principe de vie non pleinement accordé, on sait aussi qu'un principe de vie à lui seul, et même entre les mains d'un dieu et de ses anges gardiens (les déités), ne ferait pas un être humain et encore moins une société.

Alors apparaissent dans le mythe des faits ténus qui sont autant d'indices marquant une socialisation probable : les deux imbéciles, les enfants qui se moquent, le raja, les conseils à donner aux imbéciles et aux parents.

On note, dans les deux textes, l'importance du conseil donné : *sib*, *sinib*. Faire passer un message comme donner des préceptes est une réalité quotidienne. Lorsque les gens se déplacent et lors de toutes cérémonies, même à la mort de quelqu'un, tout le monde a un message à formuler que l'acteur du moment (le voyageur, le jeune marié, le mort) doit recevoir et transmettre.

Le contenu du conseil, le message à transmettre de la part du dieu, a son importance : ne pas être égoïste (*ngabetan*, à Tanebar-Evav), ne pas blasphémer (*nar afa sisien*, à Kei Kecil). *Ngabetan* signifie « égoïste, qui ne partage pas, pourri, avarié » (synonyme du verbe *fdak* : « être impoli, ne pas savoir se conduire, être mauvais, pourri ») et s'applique d'une manière générale aux êtres comme aux choses (arbre, fruit, chair, jardin), dont l'intérieur, le contenu est mauvais (*sian*). Un jardin pourri ne donne pas de fruits, et les graines non séchées (II) risquent la pourriture. L'état apparent

de ce corps incomplet résulte clairement du mauvais état de ce qui est considéré comme l'intérieur de la mère, son comportement vis-à-vis des autres et du dieu. En ce qui concerne l'enfant, les gens disent (I) : « ceux qui ont deux côtés, leur intérieur a deux côtés aussi, mais ceux dont le torse n'a qu'un côté et de plus, le côté droit seulement et pas de côté gauche, ils ne peuvent qu'être en colère tout le temps contre tout le monde ». Cet intérieur est qualifié de *inan* (« ardeur au travail, humeur, résultat d'une action ») ou *ralan* (« intérieur, humeur, caractère »). On comprend alors que ce travers de la mère, qui signale un mauvais état de ses relations sociales, conduit à une infécondité sociale : la naissance d'un être non reconnu socialement, privé par le dieu d'une partie de son principe de vie, exprimé par l'apparence d'un demi-corps.

On pourrait s'attendre à ce que les commentaires portent sur la déformation du corps, ils critiquent en fait la mauvaise qualité de l'intérieur. L'hypothèse peut donc être faite que cette partition apparente du corps signale un défaut de principe de vie : il y a non complétude du principe de vie, l'intérieur de l'enfant est mauvais aussi, parce que le réceptacle qui devait accueillir le principe de vie, la mère, a un « intérieur » pourri, incapable de donner pleinement la vie.

Pour mieux comprendre le contraste entre principe de vie et principe corps, on peut évoquer des faits complémentaires concernant les causes des transformations du corps. Elles sont généralement l'effet de sanctions infligées par le dieu. Le dieu demande aux esprits de cacher le principe de vie dans des contenants : les personnes tombent alors malades, car le principe de vie est éloigné pour un temps. On dit aussi que la peau ou le corps est comme une écorce vide. Le corps devient faible, c'est la maladie, et souvent la mort.

Dans le mythe, la situation est différente. Ce principe de vie, dont le dieu est maître, est donné en partie seulement à l'enfant en raison de la mauvaise conduite de la mère et doit être réclamé directement auprès de Dieu. Cela ressemble à une leçon de morale sociale, d'éthique, donnée à la mère, les conseils le montrent par la suite. Si la sanction portait sur la mère, elle tomberait malade, son corps en serait affecté. Le message du dieu le dit clairement : « [...] dis à ta mère que la prochaine fois qu'elle blasphème comme ce jour-là, il faut qu'elle sache qu'elle en subira les conséquences encore plus fortes et sur son propre corps ».

Comment les corps sont-ils conceptualisés ?

Des compléments d'information, notamment sur la signification des prestations échangées lors des mariages, des funérailles, des constructions de maisons, etc. sont nécessaires à la compréhension de l'aspect étonnant de la partition de l'enfant du mythe. On verra que les biens précieux échangés se rapportent à l'agencement du corps humain. Pour compléter le contraste avec le mythe raconté ci-dessus, on évoquera deux autres histoires montrant comment les corps peuvent être différentiellement tronqués.

Si tous les êtres humains ont un principe de vie, le corps, pourtant aspect visible extérieur manifestant l'existence du principe de vie, n'a pas chez eux la même valeur.

La composition de la compensation matrimoniale, la compensation pour meurtre et les prestations offertes après la mort soulignent cette différence. Au moment du mariage, la prestation principale est le don d'un canon<sup>21</sup>. On dit qu'il « remplace » le corps, le tronc, *itumun*, de la femme. D'autres prestations l'accompagnent : un gong « remplace » la tête, plusieurs bracelets et pendentifs de différentes valeurs appelés « or » remplacent les membres. La notion de corps, exprimée par le terme *itumun*, qui désigne aussi le tronc (des êtres humains comme des arbres), s'oppose à la notion d'ensemble désignant les membres *jean-liman*, « jambes-mains/bras » (par exemple, arriver avec des dons se dit : *jean-limar ralan*, « les jambes et les mains pleines » ; arriver les mains vides, sans rien à offrir, se dit : *itumun wat*, « le tronc/corps seul »). Dans le cas d'un meurtre, on remplace ces mêmes parties du corps, et un bijou supplémentaire est offert en « compensation » pour le sang. Tout au long du cycle de la vie, ce type de prestations est offert à la maison de la mère, qui donne en retour des « tissus et assiettes » pour « nourrir et habiller » les « enfants et les sœurs ». Le tronc-corps s'oppose donc conceptuellement aux membres.

Cela est la règle générale pour les gens qui appartiennent à une maison, dont on a vu ci-dessus l'importance sur le plan de la constitution sociale des êtres. Les êtres humains qui, pour une raison ou pour une autre – mariage, adoption – quittent la maison, voient ainsi leur remplacement être effectué pour le dommage causé à l'intégrité du territoire<sup>22</sup>. Les prestations prennent la place de l'être qui n'est plus membre de la maison donc n'appartient plus à la terre où elle se trouve. La même chose est valable pour le voilier,

21. Voir *supra*, n. 19, p. 56.

22. La compensation matrimoniale doit être comprise comme une réparation après une destruction, celle du mur d'enceinte du village, identifié comme la société elle-même à une terre particulière. La femme constituée des relations de sa maison natale sera constituée différemment .../...



construit dans l'île et « vendu » dans les archipels voisins : les biens précieux donnés en échange, dont les canons, sont la compensation pour la « quille » du voilier. Enfin, lors de la construction de la maison, un canon appelé la poutre faîtière, est offert en complément de la compensation matrimoniale.

Ces prestations cérémonielles de « remplacement » soulignent le contraste entre la partie centrale prise pour le tout et les membres du corps, les côtés de la maison, les parties de la coque du voilier. Elles montrent que le corps humain, comme celui de la maison, comme celui du voilier, comme celui du village, est conçu en trois parties, un centre – le tronc –, et deux côtés – les membres, opposés en droite et gauche (la maison a une pièce centrale et deux pièces sur les côtés, le bateau est composé d'une quille centrale et des deux côtés droit et gauche, le village lui-même est constitué de trois parties). C'est le schéma général de constitution des êtres en référence à une terre : une partie centrale prise pour le tout et deux parties latérales, de valeur différente, opposées en aîné/cadet, droite/gauche, haut/bas, etc., selon le cas.

Mais différents types d'humains existent à Kei suivant qu'ils appartiennent à l'ordre social des nobles, à celui des gens du commun ou à celui des dépendants. Les nobles et les gens du commun appartiennent à des maisons, nommées selon les modalités décrites ci-dessus. Les nobles (*mel-mel* : « grandir, croître, droite ») sont soit des autochtones, soit des immigrants des pays alentour venus s'installer sur la terre de l'île. Les circonstances de leur arrivée ou de leur présence sur une terre particulière sont le plus souvent relatées dans une histoire ou mythe qui est une sorte de justificatif et de leur présence et du nom de leur maison et des droits qu'ils ont sur certaines terres. Il en est de même pour les gens du commun, considérés comme étant des autochtones (leur nom *ren-ren*, vient de *renan* : « mère ») ; ils sont sur les lieux depuis toujours, leur « histoire » raconte leurs rapports primordiaux à un lieu, parfois elle relate la création des liens avec les nobles. On naît dans un ordre social, on y reste, à moins de tomber dans l'ordre situé plus bas sur l'échelle.

Les « dépendants »<sup>23</sup> (*iri*) ont des origines diverses. Ils ont été capturés à la guerre (et appartiennent donc au territoire d'autres villages), ou bien

[suite de la note 22] puisqu'elle va appartenir à la maison de son mari. La compensation matrimoniale signale le changement de ses attributs constitutifs (Barraud 1998, 2001).

23. Les guillemets sont ici justifiés par le fait que la littérature sur l'Insulinde a généralement qualifié d'esclaves certaines catégories de personnes, dans les sociétés de l'Est notamment, où l'on trouve plusieurs ordres sociaux. Le terme d'« esclave », avec ses connotations dans la pensée occidentale, n'est pas à même de rendre compte des interrelations entre catégories telles qu'elles sont observables dans ces sociétés et a tendance à centrer cette relation autour d'une problématique maître-esclave à la fois fautive et réductrice. Le terme « dépendant » choisi ici souligne un des aspects de l'interrelation, l'appartenance à la maison d'un noble.

ont été livrés en compensation de morts à la guerre, ou sont des nobles déçus, privés d'une partie de leur statut (voir *infra*), pour un manquement grave à la coutume, généralement lié au mariage (mariage hors de son ordre, non respect des règles de la relation entre maisons)<sup>24</sup>. Ils sont attachés à la maison d'un noble, sont appelés les « neveux » et ne sont pas membres d'une maison (groupe social) propre à leur catégorie. Se trouvant hors de l'interrelation entre les maisons, leur existence d'êtres humains n'est pas constituée des attributs de cette relation. S'ils ont un principe de vie, leur corps n'est pas attaché à cette relation entre maisons. En témoignent l'absence d'échange de prestations lors de leur mariage et le fait qu'ils peuvent être donnés à d'autres nobles, passer de maison en maison sans que leur corps soit « remplacé » (une femme noble, lors de son mariage, pouvait emmener avec elle des dépendants, qui se retrouvaient attachés à la maison de son époux). En témoigne surtout le fait qu'en cas de meurtre, leur corps n'est pas compensé par les prestations offertes pour la mort d'un noble mais que seuls sont compensés les membres, bras et jambes, c'est-à-dire les côtés du tronc. Le corps n'est pas remplacé dans sa totalité. En tant qu'êtres humains, ils sont différents, leur existence étant comme résumée par leur fonction, être des serviteurs, être « des jambes et des bras ». Du point de vue du principe-corps, ils ne présentent pas la même complétude que les nobles et les gens du commun, dont le corps, lui, est constitué de la relation entre les maisons.

En l'absence d'appartenance à une maison, sorte de matrice intermédiaire nécessaire entre la femme et la terre, le corps est constitué autrement. À l'inverse, l'absence de prestations pour certaines catégories de l'humanité montre bien que l'une des constituantes de l'être humain est liée à l'interrelation entre maisons<sup>25</sup>.

## Complétude et dissymétrie

Revenons maintenant à l'opposition entre un centre et des côtés soulignée par les prestations, et à l'histoire d'Un Côté.

Le nom de cette histoire est Ko Kidkidin, « l'enfant qui n'a qu'un côté ». La partie existante de cet être comprend avec précision une partie de torse (« il n'a

24. La différence entre les nobles et les dépendants est maintes fois évoquée dans les mythes, généralement au moment de surmonter une épreuve – aller au pays des morts, vaincre des serpents, transformer des êtres et des choses en humains ou l'inverse, construire une maison ou un bateau tout seul en quelques secondes, etc. Le héros lance une adjuration : si je suis un homme mauvais, dépendant, chargé de fautes, alors... [la situation reste la même, ou l'action ne réussit pas] ; si je suis un homme de bien, un noble, alors... [il réussit dans son entreprise hors du commun].

25. La composition différentielle des êtres que le vocabulaire occidental désigne par un seul terme, celui d'humain par opposition à « animal », n'est pas un trait propre à la société de Kei (voir par exemple Howe 1989). D'une société à l'autre de cette région du monde, où souvent les statuts des êtres sont différenciés, les points de référence par rapport auxquels sont différenciés les êtres varient.

de torse que d'un côté »), une partie du visage, les membres d'un côté seulement. Cette partition est étonnante en soi à Kei car elle ne correspond pas à la conceptualisation des parties d'un corps humain ou de quelque entité que ce soit. Par rapport à ces entités, un corps incomplet serait représenté comme des membres seuls sans tronc, un tronc sans membres, un tronc sans tête, mais pas par une partie de tronc.

Le mot « côté », *kidin*, à Kei, s'oppose à *kinomóm* : « entier, complet ». *Kidin* signifie d'abord le côté de quelque chose comprenant deux côtés, le côté en référence à l'entier. Les deux parties s'opposent à un centre, les côtés droit et gauche d'un tout significatif qui constitue une complétude, toujours appelée *kinomóm*, par exemple, les bords du toit, les côtes de l'île, le nord par opposition au sud, l'est par opposition à l'ouest, etc. *Kidin* signifie alors aussi « direction, aller vers, du côté de ». H. Geurtjens (1921) donne les mêmes sens au mot et par extension, le traduit par « moitié ». Pourtant les côtés ne sont pas des moitiés, qui signaleraient l'égalité de deux parties. Lorsque l'on veut exprimer l'idée de l'égalité entre deux choses, on ajoutera alors le terme *harmes* : « le même, sans aspérité, plat ». *Kidin* suggère toujours une partie de quelque chose. Un autre mot, *oan*, exprime l'idée très générale de « partie de », sans inclure d'orientation particulière ni d'opposition à deux termes. Il ne désigne pas une partie spécifique d'un tout significatif : on pourrait le traduire par « un morceau de », « un bout de », comme tout à l'heure dans l'histoire (un morceau de poisson, un bout de noix de coco). La référence change, l'accent ne porte pas sur l'entier (sous-entendu dans *kidin*), mais sur la partie seule. La distinction n'est pourtant pas si nette, et dans le texte lui-même, l'orateur dit une fois *oan* à la place de *kidin* pour désigner cette partie de l'être qui n'est pas entier.

Ainsi, l'idée que le mot « côté » serait équivalent au mot « moitié » semble étrangère aux concepts keyois. Traduire *kidin* par moitié n'est pas tout à fait exact. L'idée de moitié suppose le deux, la totalité, faite de deux parties égales ; l'idée de côté permet de conceptualiser une totalité faite de deux, de trois ou plus. La moitié suppose l'égalité, l'idée de côté permet par une variété de combinaisons, la dissymétrie. Un côté en suppose un autre, mais entre les deux, sur le plan conceptuel, une possibilité est ouverte, celle de l'existence d'un centre.

Je propose alors comme hypothèse de travail que la symétrie d'une apparente dualité (un corps qui serait composé de deux parties, comme dans le mythe) est à Kei signe d'incomplétude, tandis que la dissymétrie de la triade ou du « deux plus un » est l'image de la complétude : le corps humain avec des membres des deux côtés et un tronc, la maison avec ses deux côtés et sa pièce centrale, le toit avec ses deux côtés et la poutre faîtière, le voilier avec ses deux côtés et la quille – de même la triade faite

d'un aîné, d'un puîné (litt. : « celui du milieu », *mat walan*) et d'un cadet, de même la triade des fonctions rituelles dans l'organisation de la société du village, faite de deux « capitaines sur terre » et du « capitaine sur mer », etc.<sup>26</sup>. Ces oppositions sont toujours orientées (contrairement au terme *oan* évoqué ci-dessus), c'est dire que les deux côtés ou les deux directions ne sont jamais dans la même position par rapport au tout, ne sont pas dotés de la même valeur (le nord est le pied, le sud est la tête, par exemple à Kei). Il s'agit d'une opposition hiérarchique<sup>27</sup>. Ainsi, selon l'une des combinaisons, celle de l'opposition entre un centre et deux côtés, la complétude du corps humain est faite de la dissymétrie du rapport entre le tronc et les membres des deux côtés non équivalents droit et gauche.

Dans le mythe, l'enfant est appelé *kidin*, mais il n'a qu'une partie de torse. L'analyse du mythe a suggéré l'interprétation possible que cette partition signifie non un défaut de corps mais un défaut de principe de vie. La complétude conceptuelle du corps en tronc, têtes et membres conduit à une interprétation similaire. Si le corps est composé d'un centre et de côtés, son éventuelle incomplétude devrait être un corps sans tête ou sans membres ou l'inverse, un tronc ou torse seul, tout insécable, remplaçable et remplacé en tant que tout. L'incomplétude signifiée dans le mythe par la présentation d'une partie de corps ne semble pas faire référence à un corps qui n'existe pas encore en tant que partie visible de l'être social complet. L'aberration de cette division visible du corps manifeste l'incomplétude de ce qui n'est ni remplaçable ni visible, le principe de vie. D'autres faits observés dans la société de Kei et présents aussi dans d'autres mythes conduisent à orienter l'interprétation dans ce sens.

On conçoit en effet à Kei un partage du corps pour signifier l'incomplétude des êtres, du fait qu'ils ne sont pas entièrement définis dans leur corps par rapport à une maison, à la société, à la terre du village. C'est le cas du noble déchu, devenu « dépendant », car il a pris pour épouse une femme d'un ordre inférieur. Son principe de vie n'est pas affecté, il ne tombe pas malade, mais on dit qu'il est comme coupé en deux, dans le sens horizontal : la partie haute de son corps, jusqu'à la taille, reste noble, la partie inférieure est « dépendante », jusqu'à ce qu'il ait donné une prestation (un canon pour le corps) à la maison d'origine de sa mère pour

26. Cette dissymétrie de l'opposition à trois termes est observable sur les noix de coco. Celles-ci, coupées en deux, sont utilisées pour la divination. On observe sur la chair de la noix des stries de tailles différentes. La divination consiste à repérer certaines stries, la première qui sert de repère est celle qui correspond à une ligne qui passerait entre les deux « yeux » de la noix de coco (visibles sur la coque retournée). Cette première strie est appelée « veine/artère aînée ». Vers sa droite, une autre strie est appelée « veine droite/veine du milieu », vers la gauche une autre strie est appelée « veine gauche/veine cadette ». La pensée keyoise réussit ainsi à combiner deux types d'oppositions, milieu/aîné/cadet et droite/centre/gauche.

27. Cf. la *Postface* de Louis Dumont (1979) sur l'opposition hiérarchique droite/gauche.

remplacer son propre corps. Il s'agit bien ici de la composante corps dont la maîtrise se trouve dans l'interrelation entre les maisons. On ne dit pas alors qu'il est incomplet, il reste complet, constitué de corps et principe de vie, mais il est différencié. Ce n'est jamais le cas des femmes, qui deviennent dépendantes (cf. *infra* IV et V) et dont les enfants de principe-corps, par défaut de relations complètes à des maisons, sont conceptualisés sous la forme de corps différenciés en parties supérieure et inférieure.

## Corps incomplets

Deux autres histoires viennent à l'appui de cette possible interprétation, l'une présentant un tronc/corps sans membres, l'autre des corps coupés à l'horizontale.

Parmi tous les mythes qui parlent de métamorphoses à Kei, on a choisi celui qui dans sa forme se rapproche le plus des questions posées par cet être à Un Coté : mystère de la naissance, difficulté de déplacement, présence d'instruments de chasse, forme humaine récupérée sans intervention divine, mais avec celle des affins.

En contrepoint, comme à l'autre extrême, c'est l'histoire d'êtres parfaitement socialisés, de naissances réussies, mais de relations sociales mauvaises, qui conduisent à réduire des corps et à les couper en deux ; un changement de niveau est perceptible puisqu'il y a alors une réduction en humanité et en socialité par la division du corps : il en résulte des humains dépendants, sans maison.

Le premier récit correspond à l'histoire de la pholade<sup>28</sup>, relevée par H. Geurtjens (1924 : 159), résumée ici.

### Texte III

Une femme accouche d'une pholade. Elle n'en veut pas, la jette sur le sable. Sa mère la ramasse et l'élève. Devenu grand, le mollusque demande à sa mère [le texte dit « sa mère », c'est en fait sa grand-mère, la mère de sa mère] de lui faire un arc et des flèches pour aller pêcher. Elle commence par refuser arguant qu'il n'a pas de jambes et de bras, qu'il ne peut que rouler sur le sable. Il insiste, elle les fait, il lui demande de les poser sur le sable à la limite de l'eau. Il va sur le rivage, à la limite de l'eau, il enlève sa coquille et la pose, va pêcher, attrape des quantités de gros poissons et animaux marins (vaches de mer, une sorte d'orphies<sup>29</sup>, pieuvres, requins), les laisse sur le rivage, remet sa coquille et va chercher sa mère pour lui demander de ramener le poisson à la maison. Elle ne le croit pas, finalement va voir et passe des heures à griller et fumer le poisson

28. Genre de mollusques laméllibranches, type de la famille des pholadidés, bivalve à coquille blanche sans charnière.

29. *Siru* : ordre des Beloniformes, sous-ordre *Scomberesocoides*, famille des *Belonidae* (*Tylosurus melanotus* Bleeker).

pour le conserver. Cela dure comme cela jusqu'au jour où le mollusque ayant grandi demande à sa mère de lui chercher une épouse. Elle se lamente : « Tu n'as pas de jambes ni de bras, pas d'oreilles, pas de visage, tu ne peux que rouler sur tes langes, n'en parlons plus. » Il insiste, elle finit par y aller, parcourt tout le pays, raconte l'histoire de la pholade, tout le monde lui rit au nez : épouser une pholade ? On aurait peur ! Elle arrive enfin dans un village important, celui d'un raja qui a sept filles, demande, et devant le raja incrédule, raconte une fois de plus l'histoire de la pholade. Le raja ne fait qu'en rire mais décide de demander d'abord l'avis de ses filles. Elles refusent toutes, sauf la septième, Watwarin [« femme cadette »], qui accepte de faire ce que son père lui demandera. Le raja demande alors si la pholade est capable de donner la compensation matrimoniale. Il exige un gros morceau d'or devant chacun des huit piliers de sa maison, et dans la pièce centrale de sa maison quatre grandes jarres pleines d'or. Le mollusque s'engage à répondre à cette demande dès le lendemain matin, et leur demande de ne pas avoir peur si durant la nuit, le tonnerre gronde. Le lendemain matin, tout est là, avec en plus deux canons. La mère apporte le mollusque près de la jeune fille et ils se marient. La nuit, la jeune fille emporte son mari dans sa chambre, les autres entendent parler dans la chambre nuptiale, ne comprennent pas. Ils sont fous de curiosité, tous les soirs ils entendent parler, le matin ils ne voient que la pholade, ils interrogent la jeune fille, elle ne dit rien. Ils trouvent alors un subterfuge. Tous les villageois se rendent dans un village voisin pour une fête, mais la femme du raja fait semblant d'avoir oublié quelque chose et revient épier la pholade. Elle voit que le mollusque enlève sa coquille, s'habille d'habits tout en or et monte à cheval. Il arrive au village où se déroule la fête, reste à la lisière, les gens le voient arriver et le trouvent tellement beau qu'ils disent que c'est un vrai noble envoyé par Dieu. Il refuse le meilleur bétel qu'on lui offre, n'accepte que le bétel ordinaire que lui offre son épouse Watwarin. Sans explication, il repart, rentre au village, veut remettre sa coquille, mais l'épouse du raja l'a écrasée, mise en petits morceaux et jetée à la mer. Il cherche partout, ne trouve rien, pleure, sa peau tremble de chaud, de froid, il meurt presque. L'épouse du raja a peur, prépare alors un décocté de courges avec laquelle elle bassine le corps. Le raja et ses gens revenus de la fête font la même chose. Ils le bassinent sans interruption, il vit, il reste un humain pour toujours. Les sœurs de son épouse sont jalouses, le veulent pour époux, elle refuse et dit : « Vous n'en vouliez pas autrefois, vous faisiez les dégoûtées, et moi seule j'ai accepté un époux qui ne ressemblait à rien ; et maintenant il est redevenu un homme beau et noble, nous sommes mariés depuis longtemps, Dieu le sait, celui qui nous séparera n'est pas encore né<sup>30</sup> ! »

Dans cette histoire, l'enfant qui roule, fait d'une coquille bivalve sans bras ni jambes, est un corps privé de ses membres, un tronc seul, partie centrale et supérieure du corps, ou encore la partie prise pour le tout (le tronc mis pour le corps dans les prestations de mariage). Cette peau, la coquille, enveloppe un être supérieur, dont la beauté et la noblesse sont manifestes sans le support d'un principe corps, c'est donc un principe de vie supérieur, mais visible. Les gens trouvent qu'il ressemble à un envoyé de Dieu,

30. Plusieurs histoires recueillies par H. Geurtjens (1924) font état d'êtres qui se transforment en enlevant leur peau ou coquille, animal devenant humain ou l'inverse, provisoirement d'abord, dans le secret de la chambre nuptiale par exemple, puis de façon définitive en général en conclusion de l'histoire (crapaud, grenouille, cachalots et dauphins, serpent, lézard, coquillages divers).

*duad nabi*<sup>31</sup>, c'est dire qu'il est du côté de ceux qui contrôlent le principe de vie. Peau et corps sont équivalents, mais comme on le sait, le corps n'est que l'aspect visible du principe de vie<sup>32</sup>. L'être montre ses capacités complètes : il roule sur lui-même, mais est capable d'attraper les plus gros poissons et animaux marins. Il peut se marier. Cette peau enveloppe un homme complet, le plus noble possible. Pourtant, s'il n'a pas un défaut de principe de vie, il a un défaut de corps, il est une coquille sans membres. De nouveau la mère est en cause, la mère de sa mère l'élève (elle représente sans doute les affins d'affins), mais il est à la fois détruit puis sauvé par ses propres affins, pourvoyeurs de corps en principe à la génération suivante, ceux de ses propres enfants. On peut supposer que les femmes (sa mère et sa propre épouse) sont originaires de la même maison si le mariage avec la cousine croisée matrilatérale a été régulier. On peut aussi prendre en compte les sauts de générations : sa grand-mère l'élève, sans lui donner de corps, alors que sa mère devrait le faire (la mère de sa mère représente les affins de son propre père) ; ses propres affins lui donnent un corps, alors qu'ils devraient le donner à leurs enfants. Dans une mauvaise relation avec ses affins, ceux-ci en le privant de coquille le privent de corps, de contenant. Le corps est l'élément lié à la relation entre maisons, et particulièrement à celle du frère de la mère. Dans une société où la règle est le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, on peut aller jusqu'à dire que ceux qui lui brisent sa peau sont ceux-là mêmes qui sont à l'origine de ce corps-coquille-tronc.

Privé de cette relation fondamentale constitutive de tous les êtres humains nobles – la relation à des maisons –, il perd presque l'existence. Rejeté par sa mère, élevé par la mère de sa mère (donc ceux qui sont responsables du principe-corps), il se réalise comme noble et être humain par son mariage (mariage dans son ordre social ; il est noble et épouse la fille d'un raja ; il donne la compensation matrimoniale), et survit après la reconnaissance de sa noblesse et de son existence par ses propres affins.

Dans le premier mythe (textes I et II), la relation à Dieu est mauvaise et concerne le principe de vie, qui apparaît sous la forme d'une partie de corps ; dans cette deuxième histoire, la relation aux maternels et aux affins est mauvaise, et concerne le principe corps/peau, qui enveloppe un principe de vie supérieur, visible sous la forme d'un tronc (partie mise pour le tout) sans membres.

31. *Nabi* : « prophète ». À Kei, sont nommés ainsi deux esprits proches du dieu dont l'un, masculin, protège les tortues en mer, l'autre, féminin, les porcs sur terre. Comme les *melikat*, esprits associés à la naissance et au principe de vie, les *nabi* sont des déités liées à la vie quotidienne des humains.

32. Le corps est aussi appelé *ilin ran* : « le contenu, l'intérieur de la peau ». *Ran* vient de *ralan* : « l'intérieur ». Le terme « peau », *ilin*, signifie aussi « écorce ». Il est utilisé pour les êtres humains, les animaux, les arbres, etc. *Ralan bok* et *ralan sian* (« le bon ou le mauvais intérieur ») désignent la valeur, le mérite d'une part, la médiocrité, la bassesse d'autre part.

Enfin, une dernière histoire, celle du raja qui a sept épouses, semble inverser les séquences des deux premières, avec les mêmes éléments. Cela commence toujours par une naissance.

Il existe deux versions rapportées par H. Geurtjens (1924 : 33, 107), présentées brièvement ici.

#### Texte IV

La septième co-épouse (appelée Watwarin, femme cadette) d'un raja (noble) est enceinte. Le raja part en voyage au loin. Elle est maltraitée par les six autres stériles (refus de nourriture), elle accouche de cent garçons et d'une fille (qui naît avec en mains un petit couteau et une pierre de foudre), immédiatement jetés à la mer à la dérive dans une caisse par les six co-épouses qui de plus font subir à leur mère Watwarin des sévices corporels (elles lui bouchent les yeux et les oreilles comme on le fait pour saler un poisson). De multiples péripéties permettent leur survie et se manifestent alors les facultés extraordinaires (du fait de sa noblesse) de l'unique fille : maison et bateau qui apparaissent par enchantement, rencontre de son père le raja qui veut l'épouser, métamorphoses des frères en chèvre puis en humain de nouveau, mort et résurrection du raja. Finalement, c'est le retour au village d'origine, les six mauvaises co-épouses sont confondues et sanctionnées : le voilier est tiré au sec en roulant sur leurs corps mis à la place de rondins (perpendiculairement à la quille), et leurs corps sont écrasés en leur milieu. La jeune fille a pitié, propose de les retransformer en humain, découpe leurs corps par le milieu avec son petit couteau de naissance pour les détacher de la quille du bateau (qui du coup glisse vers la mer), les corps sont en deux morceaux, elle les refait entiers (*kinomón*) avec sa pierre noire [« elle fait en sorte que le cœur et la peau refasse un entier »]. Les six mauvaises co-épouses deviennent ses dépendantes et la servent. Elles continuent cependant à être jalouses, la jeune fille meurt, puis le raja inconsolable meurt à son tour.

#### Texte V

Dans la seconde version, plus courte, la septième co-épouse Watwarin, après le départ du raja au loin à Java, est abandonnée sur un récif en pleine mer par les six mauvaises co-épouses. Elle transforme le récif en petite île où elle accouche d'un garçon. Elle le transforme en oiseau blanc qui scrute la mer du haut d'un aréquier qui a poussé là. Ils sont finalement repérés par le bateau du raja de retour de Java, ils sentent mauvais, sont lavés et habillés, mis dans le coffre à tissus offert aux six mauvaises co-épouses, qui s'évanouissent quand elles voient le contenu. Le bateau est remorqué sur leurs corps, qui sont écrasés [au point que « les dents sont mises à nu »]. L'oiseau redevient un homme. Il découpe les rondins-femmes en leur milieu avec son petit couteau. Il oriente son couteau vers les corps qui redeviennent entiers, il répète son geste, les corps bougent une fois encore, et elles ouvrent les yeux, encore, elles se lèvent et s'assoient, encore et elles s'accroupissent, encore et elles se mettent debout, encore et elles s'enfuient. L'une cuisine pour lui, l'autre balaye la cour, l'autre lave ses vêtements, l'autre puise son eau et ramasse son bois. Elles sont ses dépendantes (*iri*), servantes attachées à sa maison<sup>33</sup>.

33. D'autres histoires évoquent le passage du voilier sur des corps, dans certains cas comme sanction de mauvaises actions ou de sorcellerie (histoire de Djinoen) ou par vengeance .../...



Une fille dans une histoire, un garçon dans l'autre, après avoir sauvé leur mère, redonnent la vie aux co-épouses de leur mère, coupées en deux morceaux. Ici, la coupure est dans l'autre sens. Ce sont des corps entiers, devenus rondins ou cales du voilier, écrasés par la quille, et pour leur redonner vie l'enfant est obligé de les couper en deux, de les détacher de la quille en les découpant dans le sens horizontal (les deux parties du corps sont remises ensemble par une nouvelle peau, c'est-à-dire un nouveau corps). Leur vie revient, mais leur corps est alors celui des dépendants, réduits à des membres. Et il s'agit de cales de bateau<sup>34</sup>; les cales sont comme un soutien, les bras et les jambes. La mise en dépendance est effectuée en coupant les corps par leur milieu dans le sens horizontal. Tout est donc inversé dans cette histoire, le déroulement de l'histoire d'abord, la relation entre générations (les co-épouses deviennent des dépendantes dont le terme d'adresse est « neveux-nièces » des enfants de l'héroïne), le sens de la découpe (haut-bas) qui libère les femmes et le voilier. Les femmes, cependant, doivent être refaçonnées, et là interviennent des éléments que l'on trouve ordinairement associés à la construction et aux rituels pour le voilier. Les rondins sur lesquels repose la quille du voilier en construction sont comme la « mère » du voilier, nourris d'offrandes lors de sa construction, les deux pierres noires sont utilisées lors du rituel du premier voyage du voilier. L'ensemble du cérémonial du voilier est en relation avec la naissance et les rituels de naissance (Barraud 1995). On est donc ici encore dans la venue au monde social.

La coupure du corps dans le sens horizontal rappelle la partition figurée du noble qui se marie hors de son ordre social (cf. *supra*). Ce type de partition entre le haut et le bas semble indiquer le rejet de ce qui est mauvais pour garder une partie censée être meilleure. Dans le mythe ci-dessus, l'ensemble du corps « recomposé » est considéré comme mauvais, ou du moins, mérite d'appartenir à l'ordre des dépendants. Il existe un cas rituel de partition horizontale, non d'un corps mais du voilier, homologue du corps humain. Il s'agit du voilier des maladies, voilier miniature constitué de la partie avant seulement de la coque, envoyé en mer pour éloigner les maladies de l'île. Sa forme suggère sans équivoque l'impossibilité de son retour. Il part chargé de ce qui est mauvais et ne doit pas revenir. La coupure des corps dans le sens horizontal est donc conceptualisable en relation avec l'idée de mauvais, nuisible, dangereux, associé à l'ordre des dépendants<sup>35</sup> et à la partie basse du corps (noble déchu).

[suite de la note 33] (histoire de Ohoililir, la pirogue de guerre roule sur cent cinquante hommes qui meurent et seront vengés par la suite, Geurtjens 1924).

34. Rappelons que le bateau est à Kei comme l'image de la société (Barraud 1985, 1995).

35. Voir *supra*, n. 23, p. 60.

Sur le plan du rapport à la société, les trois types d'histoire montrent trois manières différentes d'être partagé et trois types de relations sociales. La première qui présuppose la dualité symétrique de deux parties, la réunion de deux parties identiques, figure le non-être. On voit l'enfant en partie constitué, avec une partie de torse, c'est-à-dire la partie centrale tronquée. C'est un être pour partie vivant, mais pas encore un être humain social. Il va lui-même chercher son autre moitié auprès du pourvoyeur de principe de vie, le dieu. Quand il revient, on voit son corps, on le prend pour un étranger, c'est-à-dire non encore intégré dans la société. Dans l'une des deux versions, il rencontre deux imbéciles, eux aussi non socialisés puisqu'ils n'ont pas le temps de faire autre chose. Les conseils du dieu les libèrent. La socialisation deviendra alors possible pour tous, devenus des êtres humains complets, dans le cas de l'enfant à partir d'un principe de vie entier dans un corps reconnu comme tel, dans le cas des deux hommes, à partir de leur possible participation aux activités sociales.

Dans la deuxième histoire, celle de la pholade, l'être humain complet est enveloppé d'une coquille sans membres, une partie centrale sans côtés, recouvrant un homme noble, dont le contenu, lorsqu'il devient visible, est supérieur. La socialisation n'est cependant pas bonne (rejet par sa mère), mais le mariage lui fait recouvrir sa forme complète provisoirement. La mauvaise relation avec les affins met son corps en péril (destruction de l'enveloppe-coquille), puis les soins que ces derniers donnent à son corps d'homme social (marié) et la reconnaissance par les affins relancent sa vie et celle de la société. Les affins apparaissent comme les garants du principe corps de l'être, comme le souligne le nom des prestations de mariage qu'ils offrent, « nourrir-habiller » avec des « assiettes et des tissus » les membres de la maison où s'est mariée une femme.

La troisième histoire présente des êtres complets, femmes mariées, socialisées, nobles, épouses de raja. Leur mauvais comportement les réduit à remplacer des rondins, à être coupées de leurs relations sociales traditionnelles et à devenir des dépendantes, détachables de la maison comme leurs corps l'ont été de la quille du voilier. Dans ce cas, les corps sont coupés en deux, dans le sens horizontal, comme celui du noble, qui, après le mariage avec une femme d'un autre ordre social est « coupé » en deux : le bas appartient à l'ordre des dépendants, le haut est noble. L'absence de symétrie entre les deux parties, le haut et le bas du corps, signale l'orientation en valeur de ce découpage.

Sur le plan des séquences du mythe, dans toutes les histoires, il y a d'abord une naissance qui, si elle est bien faite, devrait être la mise en place d'un être humain social, principe-corps et principe de vie confondus. Cet être n'est complet, selon les critères de la société de Kei, que doté des attributs de la

maison à laquelle il appartient, maison qui elle-même n'a d'existence que dans la relation aux autres maisons. Dans le rapport à ces relations constitutives, tous les êtres ne sont pas complets, socialisés de la même manière. Les différents statuts reflètent la présence ou l'absence de relations.

En référence à cette prétendue naissance, il faut souligner, dans ces trois mythes, le contraste entre l'absence de relations dans le premier, et les mauvaises relations dans les deux autres. Comme on l'a signalé plus haut, les mauvaises relations ont pour conséquence une diminution du corps, ici tronc seul ou corps coupé en deux à l'horizontale. Le premier mythe, en revanche, évoque la non-relation. Dans le texte I, *Un Côté* n'a pas de sexe et son sexe n'a d'ailleurs pas d'importance, il n'a pas non plus de nom. Il est appelé *ko*, « petit », « untel ». Nulle part il n'est nommé par le terme « enfant », *yanan*, qui poserait la relation à la mère. Celle-ci est génitrice, mais non mère. Appeler l'enfant *yanan*, terme de parenté, serait l'inclure dans une relation de parenté où son sexe serait significatif, en tant que frère ou sœur, époux ou épouse, c'est-à-dire en tant que partie d'une paire ou d'un couple significatif. Dans le mythe, l'être n'est même pas encore un entier.

Il y a ensuite un rapport à la nourriture : la donner, la refuser, pêcher ou chasser ; il y a une sortie du territoire (vers la montagne du dieu, vers un autre village, en mer, au loin, vers Java), puis, retour avec une reconnaissance sociale, distincte selon les histoires, et selon qu'elles portent sur tel ou tel constituant des êtres (principe de vie, principe-corps, appartenance aux maisons). Ces différentes étapes correspondent aux étapes de la constitution des êtres humains : sortie de la maison, reconnaissance des relations entre maisons et de la relation à un territoire donné.

Enfin, sur le plan du rapport entre partie et totalité, les trois mythes, qui présentent des êtres tronqués (un être non encore humain qui n'a qu'un côté, un être sans membres dont le contenu est noble, des êtres humains coupés en deux à l'horizontale du fait de leurs malversations et devenus dépendants) confirment l'hypothèse que la symétrie (celle qui est inférée par un corps qui serait partagé en son milieu) suggère un non-être. La dissymétrie de deux parties jamais équivalentes (corps sans membres, corps divisés en partie haute et partie basse non symétriques), auxquelles sont attribuées des valeurs différentes comme parties d'un tout composé de deux côtés opposés à une partie centrale, figure au contraire la complétude (deux plus un). Dans le cas du mythe d'*Un Côté*, la division du corps exprime le degré zéro des relations constitutives des êtres (relation incomplète de principe de vie avec le dieu et l'univers), en l'absence de relation

de principe-corps (résultant de la reconnaissance de la relation entre maisons). Dans cette optique, le deux et la symétrie figurent la non relation et l'impossibilité de la relation, le trois et la dissymétrie figurent la relation, la potentialité pour la société de concevoir la relation.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: partie/part – tout/whole – relation – dissymétrie/dyssymetry – complétude/completeness – incomplétude/non-fulfilment – Kei.

## BIBLIOGRAPHIE

**Barraud, Cécile**

1972 « De la chasse aux têtes à la pêche à la bonite. Essai sur la chefferie à Eddystone », *L'Homme*, 12 (1) : 67-104.

1979 *Tanebar-Evav. Une société de maisons tournée vers le large*. Cambridge, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

1985 « The Sailing-Boat : Circulation and Values in the Kei Islands, Indonesia », *JASO* 4 : *Contexts and Levels : Anthropological Essays on Hierarchy* : 117-130.

1990a « Wife-Givers as Ancestors and Ultimate Values in the Kei Islands », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (2) : 193-225.

1990b « Kei Society and the Person : An Approach Through Childbirth and Funerary Rituals », *Ethnos* 3-4 : 214-231.

1995 « Le bateau dans la société ou la société en bateau ? Image et réalité du voilier pour la société de Tanebar-Evav (Kei, Indonésie de l'Est) », *Anthropologie maritime* 5 : *Les Hommes et les bateaux: usages, appropriation et représentations* : 97-109.

1998 « Être en relation. À propos des corps à Tanebar-Evav (Kei, Indonésie de l'Est) », in Maurice Godelier & Michel Panoff, eds, *La Production du corps*. Amsterdam, Éd. des Archives contemporaines : 229-248.

2001 « Les Pléiades et le Scorpion : conjonction et opposition dans l'univers de Tanaber-Evav (Kei, Moluques) », in Catherine Alès & Cécile Barraud, eds, *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme : 263-295.

2002 « De la tortue-lyre : êtres marins et interdits alimentaires à Kei (Moluques) », in Alliette Geistdorfer, Jacques Ivanoff & Isabelle Leblic, eds, *Imagi-mer: créations fantastiques, créations mythiques*. Paris, CETMA (« Kétos »).

**Barraud, Cécile & Claudine Friedberg-Berthe**

1995 « Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies, Eastern Indonesia », in Signe Howell, ed., *For the Sake of Our Future : Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden, Research School CNWS : 351-398.

**Barraud, Cécile & Jos D. M. Platenkamp**

1990 « Rituals and the Comparison of Societies », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145 (4) et 146 (1) : *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies* : 103-123.

**Berthe, Louis**

1972 *Bei Gua. Itinéraire des ancêtres. Mythes des Bunaq de Timor*. Paris, Éd. du CNRS.

**Detienne, Marcel**

1981 *L'Invention de la mythologie*. Paris, Gallimard (« Tel »).

**Dumont, Louis**

1979 *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard (« Tel ») [1<sup>re</sup> éd. 1967].

1983 *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil.

Geurtjens, P. H.

1910 « Le cérémonial des voyages aux îles Kei », *Anthropos* 5 : 334-358.

1921 *Woordenlijst der Keieesche Taal*. The Hague, M. Nijhoff (« Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen » 63).

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

Godelier, Maurice & Michel Panoff, eds

1998a *La Production du corps : approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam, Éd. des Archives contemporaines.

1998b *Le Corps humain : supplicié, possédé, cannibalisé*. Amsterdam, Éd. des Archives contemporaines.

Héritier, Françoise

1996 *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

Howe, L. E. A.

1989 « Hierarchy and Equality : Variations in Balinese Social Organization », *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 145 : 47-71.

1991 « Rice, Ideology, and the Legitimation of Hierarchy in Bali », *Man* 26 (3) : 445-467.

Iteanu, André & Erik Schwimmer

1996 *Parle, et je t'écouterai : récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée*. Paris, Gallimard (« L'aube des peuples »).

Needham, Rodney

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

Oosten, Jarich, éd.

1994 *Texts and Tales : Studies in Oral Traditions*. Leiden, Research School CNWS.

Terwiel, B. J.

1994 « The Tale of the Giant Rice-Kernel and the Cursing Widow », in Jarich Oosten, éd., *Texts and Tales. Studies in Oral Traditions*. Leiden, Research School CNWS : 10-23.

Van Wouden, F. A. E.

1968 *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague, M. Nijhoff [1935].

Vernant, Jean-Pierre

1999 *L'Univers, les Dieux, les Hommes : récits grecs des origines*. Paris, Le Seuil.

Cécile Barraud, *Symétrie, dissymétrie et hiérarchie. Histoire d'Un Côté dans la société de Kei (Molouques, Insulinde)*. — Les mythes rapportent des histoires d'êtres tronqués, incomplets, souvent partagés verticalement en leur milieu. Ces figures incitent à s'interroger sur la symétrie, le défaut de symétrie, l'incomplétude, la totalité. Une partie d'un tout n'est pas toujours une moitié, malgré les apparences. Dans le rapport entre tout et partie, on fait l'hypothèse que la symétrie (de deux parties que l'on pourrait désigner comme moitiés) figure le non-être, l'absence de relations. Une dissymétrie faite de deux plus un, ou de deux côtés par rapport à un centre, figure la relation, le lien social, le tout relationnel. Les quelques mythes d'une société des Molouques, racontés et analysés ici, montrent les différentes possibilités de concevoir l'incomplétude et la totalité, en référence à un ordre, social et particulier.

Cécile Barraud, *Symmetry, Dissymmetry and Hierarchy: The Story of "One-Sided" in Kei Society (Moluccas, East Indies)*. — Myths tell stories about beings that are stubbed or incomplete, often divided in half vertically. These beings lead us to raise questions about symmetry and the lack of it, about wholeness and the lack of it. Part of a whole is not, despite appearances, always a half. With respect to the relation between the whole and its parts, the hypothesis is formulated that the symmetry of two parts, which might be called « halves », represents non-being, the absence of relationships. A dissymmetry of two plus one or of two sides in relation to a center represents relationships, social ties and the relational « whole ». The myths narrated and analyzed herein from a society in the Moluccas Islands reveal the different possibilities of conceiving of wholeness and its absence with reference to an order that is both social and private.