

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

174 | 2005

Moitiés d'hommes

---

## Du corps déconstruit au corps reconstruit

Mythologie du corps morcelé aux Philippines et à Bornéo

Charles Macdonald

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25077>

DOI : 10.4000/lhomme.25077

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005

Pagination : 75-101

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Charles Macdonald, « Du corps déconstruit au corps reconstruit », *L'Homme* [En ligne], 174 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25077> ; DOI : 10.4000/lhomme.25077

---

# Du corps déconstruit au corps reconstruit

Mythologie du corps morcelé aux Philippines et à Bornéo

**Charles Macdonald**

**J**E M'INTERROGE depuis plusieurs années (Macdonald 1992) sur un corpus mythologique, provenant de Bornéo et des Philippines, qui semble constituer un tissu de variations autour du thème du corps évidé et éviscéré, ou de l'enfant coupé et morcelé, ou enfin du demi-enfant. Ce thème s'accompagne de certains autres, particulièrement ceux du passage entre le ciel et la terre, de l'apparition de phénomènes météorologiques et astronomiques et des modes d'alimentation. Je montrerai dans cet exposé comment tous ces thèmes, et d'autres encore, sont liés par des rapports de transformation logique.

D'entrée de jeu, trois groupes de récits semblent se détacher. Le premier est celui de mythes de Bornéo et du sud des Philippines qui tournent autour du couple Lune et Chouette. Le deuxième, du sud des Philippines, a pour objet la geste d'un héros appelé Lumabat. Ces deux premiers groupes sont proches l'un de l'autre par les thèmes et par leur appartenance à la partie sud de la zone géographique. Le troisième groupe présente une rupture thématique, au moins partielle, et se situe dans une zone qui forme un ensemble culturel distinct, celui des cultures de la Grande Cordillère du nord de Luçon.

Je m'appliquerai à commenter et à élucider les rapports entre ces trois groupes de mythes avant d'introduire deux récits du centre et du sud de Bornéo. Ces derniers offrent de nouvelles perspectives qui permettent de comprendre comment, de la problématique fondée sur le « corps divisé », on débouche sur celle du « corps reconstitué ».

## Variantes de “Lune et Chouette”

76

Je commencerai par donner le texte des récits qui mettent en scène le mariage puis la séparation de Lune et de Chouette. J'en possède cinq.

### “Chouette épouse Lune”

Récit iban (Sandin 1964).

À l'origine, quand le monde était plat et vide, il n'était habité que par Chouette Burong Tungkok [« Collared Scops Owl »] et Lune qui était en haut. Ils se marièrent à la demande de Lune. Chouette donna naissance à un très bel enfant, un fils. Il brillait comme la lune.

Après quatre ans, Lune demanda à retourner au ciel mais Chouette refusa en avançant comme raison qu'elle n'aurait pas au ciel assez de bonne nourriture. Ils se disputèrent et finirent par divorcer.

Lune exigea ensuite d'emmenner son fils avec lui dans le ciel. Chouette refusa. Après s'être longuement querellés, ils décidèrent, à la suggestion de Lune, de couper leur fils en deux. Ainsi Lune prit avec lui, au ciel, la moitié supérieure de l'enfant, Chouette garda sur terre la moitié inférieure.

Arrivé au ciel, Lune coupa en petits morceaux sa moitié d'enfant. Ces morceaux devinrent les étoiles.

Sur terre Chouette fit de même et les morceaux devinrent toutes sortes d'arbres.

[La suite du récit concerne l'histoire de Coucou, de Calao et d'Engoulevant.]

Parce que Chouette épousa Lune autrefois, et qu'elle en était éperdument amoureuse, cet oiseau pousse encore aujourd'hui son cri toutes les nuits de pleine lune.

### “Chouette appelle Lune”<sup>1</sup>

Récit ot danum (P. Couderc, comm. pers.).

Autrefois une chouette épousa la lune. Lune descendait ici. Puis la chouette, sa femme, fut enceinte. Lune n'était jamais à la maison, passant son temps à courir, à jouer, délaissant sa femme. Ensuite elle accoucha, seule. Son mari ne le savait pas, toujours par monts et par vaux. « Pauvre de moi, dit la chouette, j'en suis réduite à accoucher toute seule. » Puis elle accoucha. Elle prit le placenta, le découpa en tranches et le fit frire. Elle en fit un plat appétissant, qu'elle rangea soigneusement. Son mari avait faim, il rentra. Arrivé à la maison, il constate : – « Alors, tu as accouché ! – Eh oui. – Tu as l'air en bonne santé. – Ça va. – Je ne savais pas que tu accouchais. – Le repas est prêt, sers-toi tout seul si tu as faim, depuis le temps que tu n'es pas rentré ! – Bien. » Puis il va à la cuisine et mange. Il trouve cela délicieux, il croit que c'est de la bonne nourriture. – « Alors, lui demande sa femme, comment as-tu trouvé cela ? Était-ce à ton goût ? – Rien à redire, répond-il. – Eh bien sache que c'est le placenta de ton enfant que je t'ai cuisiné. Tu es tellement négligent à mon égard, la nuit tu ne rentres pas, au point que j'ai accouché seule. Heureusement je suis vivante. » Alors Lune vomit. Il dit : – « Je ne peux plus rester sur terre, je repars. » Puis il s'en retourna au ciel. Depuis, lorsque la lune est claire [pleine], la chouette appelle son mari « duok, duok ». Même morte, elle continue de l'appeler. Il y a une liane dans la forêt qu'on appelle « l'échelle de la chouette ».

1. *Buok ngondeui bulan* : « Chouette appelle en pleurant (ou implore) Lune ».

## “Lune et Chouette”<sup>2</sup>

Récit palawan (transcription et traduction par C. Macdonald).

77

Chouette<sup>3</sup> et Lune étaient mariés. Peu après leur mariage, le mari, Lune, alla à la pêche. Il dit à sa femme qu’il serait absent une nuit. « Si je reste absent deux nuits, dit-il, c’est que j’aurais été piqué par un poisson venimeux *läpuq* ». Puis Lune s’en va à la mer.

La première nuit, il ne revient pas. Il ne revient qu’après la seconde.

Sa femme, Chouette, pendant ce temps, reste couchée. Elle est enroulée dans une couverture, elle ne se réveille pas, ni ne se lève. Elle se languit de son mari, Lune, qui n’est pas rentré de la pêche. Mais quand, après deux nuits, Lune revient à la maison, il lui dit : – « Réveille-toi, je suis là maintenant. – Ah, dit-elle, non, Lune a été piqué par un poisson venimeux. – Mais non, Lune n’a pas été piqué par un poisson venimeux, il est là, regarde ! – Je n’en crois rien, Lune a été piqué, il est mort. »

Lune alors se met à cuire le repas, à préparer le poisson. Tandis qu’il prépare le poisson, il dit à sa femme de se lever : – « Mets-toi debout maintenant, lève-toi, je suis là. – Ah non, Lune a été piqué par un poisson venimeux, et moi je ne me lèverai plus. – Bah quoi ! Puisque tu agis ainsi, tant pis pour toi ! »

Entretemps, Lune a fini de nettoyer les poissons. Il prépare alors des fléchettes de sabbacane, tout un van plein. Il prépare ensuite des embouts. Quand les fléchettes sont prêtes, il les tire vers le ciel. Il tire les fléchettes les unes après les autres, les plantant bout à bout, en chaîne, jusqu’à ce que cette chaîne de fléchettes atteigne le sol. Quand elle a atteint le sol, il grimpe et, en grim pant [vers le ciel, en se hissant par le moyen de cette corde de fléchettes], il arrache au fur et à mesure les fléchettes qu’il jette sous lui, jusqu’à ce qu’il parvienne au ciel.

Arrivé au ciel, quoi ? Naturellement, Lune est au ciel, c’est la lune.

Longtemps après, sa femme finit par se lever. « Eh bien, dit-elle, n’est-ce pas Lune que je vois là-haut ? » Elle aperçoit les poissons tout préparés, le repas prêt. « Ah, c’est bien vrai, dit-elle, il est revenu ! Mais où est-il donc maintenant ? » Elle lève les yeux, regarde le ciel, elle voit Lune qui est là-haut. « Ah, quel dommage ! C’est mon mari qui est là-haut, au ciel. » Elle se met à pleurer. Elle pleure tant et plus, à ne plus reconnaître la nuit du jour, elle ne fait que pleurer.

Le frelon (*bujungbung*) l’entend. – « Pourquoi pleures-tu ? lui demande-t-il. – Je pleure, dit-elle, Lune qui est là-haut, au ciel. – Eh ! est-ce là de quoi avoir de la peine ? Mets-toi sur mon dos, je vais t’amener au ciel, tu vas retrouver Lune. » Elle se met sur le dos du frelon et celui-ci s’envole. Il s’élève très haut jusqu’au moment où il voit un arbuste de *Solanum (iägung)*<sup>4</sup>. Il descend. « Voilà le ciel, dit-il, il est piquant ! » Chouette se met à pleurer de plus belle à cause du tour que lui a joué le frelon.

Peu après, tandis qu’elle pleure à chaudes larmes, elle rencontre le varan (*piläqus*)<sup>5</sup>. – « Pourquoi, lui demande-t-il, pleures-tu ? – Je pleure à cause de Lune qui est là-haut, au ciel. – Y a-t-il là de quoi pleurer ? Je vais t’y amener. Accroche-toi à mon dos et fais attention. » Elle s’accroche au dos du varan et il marche, il marche. Il arrive à un arbre mort (*puqkuk*) et y grimpe. Arrivé au sommet, tout à fait en haut, il dit : « Tiens, tu veux le ciel, le voilà ! Tu vois, il se balance ! » En effet, l’arbre mort oscille sur lui-même.

2. Conte (*susugidän*) de la région de Quezon, recueilli par Charles Macdonald auprès du narrateur Pilipi (Ajup), en 1982.

3. Nommée *Pwäk*.

4. *Solanum inequilaterale* Mer. Cf. Brown 1957 : III, 318.

5. *Varanus philippinensis*.

Sur ce, le varan descend et abandonne Chouette au sommet [de l'arbre qui oscille]. Celle-ci se met à pleurer de plus belle.

Chouette rencontre ensuite le bousier (*bājangan*)<sup>6</sup>. Le bousier lui demande : – « Pourquoi pleures-tu ? – Je pleure après Lune qui est là-haut, au ciel. – Ah, est-ce de quoi avoir de la peine ? Je vais t'amener au ciel. » Chouette s'accroche au dos du bousier qui s'envole, prend de la hauteur. Quand il regarde en bas il aperçoit les latrines du radjah et il descend. Quand il s'est posé dessus, il dit : « Tiens, voilà ! Le voilà le ciel ! Il pue, non ? » Chouette se met à pleurer encore plus fort, à cause bien sûr, de ce tour pendable. Elle pleure et pleure.

Elle rencontre l'aigle de mer (*banug*)<sup>7</sup>. L'aigle de mer lui demande : – « Pourquoi pleures-tu ? – Je pleure après Lune qui est là-haut, au ciel. – Il n'y a pas de quoi pleurer. Viens, accroche-toi à mon dos et ne bouge plus, tu tomberais. Je vais t'y amener. » Chouette s'accroche au dos de l'aigle de mer qui s'élève dans les airs, toujours plus haut, jusqu'à ce qu'il arrive au ciel, jusqu'à Lune.

– « Ah, dit Chouette, je suis arrivée, je t'ai retrouvé. Mais tu m'as laissée ! – C'est ta faute, dit Lune, quand je te demandais de te lever, tu ne voulais pas. »

Quoi d'autre ? Chouette n'a plus de chagrin bien sûr, elle a retrouvé son mari.

Deux jours après, Lune dit à Chouette : – « Attends-moi ici, je vais me baigner. – Oui. – Si tu regardes et que tu vois des champignons *kubung bulan*, ne descends pas, ce ne sont que des champignons qui poussent sur la terre [ce n'est pas moi]. – Oui, oui, je ne descendrai pas. » Lune s'en va alors prendre son bain.

Tandis que Lune prend sa douche, Chouette regarde vers la terre et voit les champignons *kubung bulan* qui poussent sur la terre. « Ah, dit-elle, c'est mon mari, c'est Lune. Je vais descendre le retrouver. » Elle saute, patatra ! Elle meurt. Morte, elle se transforme en oiseau, en chouette.

Eh bien, la chouette à cette époque-ci, avec une lune comme maintenant [pleine lune, apparaissant rouge à son lever] juste au-dessus de l'horizon, elle pousse son cri. Elle crie sans cesser de regarder la lune, au ciel. Elle crie : « pu-wāk ! pu-wāk ! » La lune, ainsi, vivait autrefois sur terre. Chouette était sa femme. La chouette (*puwāk*) aussi était une personne.

#### “Chouette”<sup>8</sup>

Récit manuvu' (Manuel 1977 : 4-5).

Après l'élévation du ciel, les divinités (*diwata*) construisirent une échelle [« stairway »] pour que les hommes puissent se rendre au ciel. Le chemin était si long que les divinités avaient mis de la nourriture sur chaque barreau de l'échelle afin que ceux qui montaient puissent se restaurer en chemin. Puhak fut l'un de ceux qui fit l'ascension mais, au lieu de ne prendre qu'un grain [de riz ?] à chaque barreau, il mangea tout et son ventre devint trop plein quand il atteignit le sommet de l'échelle. Il demanda aux *diwata* où il pouvait déféquer. On lui montra un lieu herbeux [« grassy place »]. Ses excréments étaient tellement puants que les *diwata* qui en respirèrent l'odeur en moururent. Le tas d'excréments tomba sur la terre où il forma une montagne appelée Puhak, sur le cours supérieur de la rivière Kuaman.

6. Ou « scarabée » (angl. *dung beetle*). Cf. Revel 1990 : 358.

7. *Haliaeetus leucogaster* Gmelin ou *Haliaeetus indus intermedius* Blyth (angl. *Brahminy kite*). Cf. Rabor 1977 : 31 *sqq.*

8. Nommée *Puhak*.

Dégoûtés, les *diwata* jetèrent Puhak dans le vide et il tomba sur la terre où il s'enfonça, ne laissant sortir que sa tête. C'est à cet endroit que poussa le premier palmier *basag*. Les *diwata* enlevèrent l'échelle et firent s'élever le ciel encore plus, en interdisant ainsi l'accès aux hommes.

C'est ainsi que, à cause de la conduite de Puhak, les hommes ne peuvent plus monter au ciel et qu'ils doivent s'attirer les faveurs des divinités célestes [par des rituels ?].

### “Chouette et Lune”<sup>9</sup>

Récit dusun (Evans 1923).

La lune était un homme et Puak [« Horned Owl »] était sa femme.

Autrefois, quand le ciel était très bas, à la hauteur d'un homme [debout], Puak tomba amoureuse de Lune.

Il y avait un autre couple dont la femme était enceinte. La chaleur du soleil la rendit malade. Son mari se mit en colère et prépara sept fléchettes de sarbacane. Il se rendit au bord du ciel, là où le soleil se lève, et se mit à l'affût. Il y avait alors sept soleils. Il en tira six et n'en laissa qu'un seul.

Pendant ce temps Puak était perchée sur le toit de la maison, au ciel, et se peignait. Son peigne tomba sur la terre et elle vola le rechercher, mais, une fois sur terre elle ne put remonter au ciel. En effet, tandis qu'elle cherchait son peigne, le dernier soleil, pris de peur à la vue des six autres que l'homme avait tirés, s'était enfui très haut, emportant le ciel avec lui.

Encore maintenant Puak pousse son cri et appelle Lune qui lui répond : « Que puis-je faire ? Tu es là au-dessous et moi, je suis dans le ciel. »

L'extension géographique de ce thème, le mariage de la lune et de la chouette, est importante puisqu'elle couvre tout Bornéo du nord au sud, ainsi que la partie méridionale des Philippines (Palawan, Mindanao). Les populations qui racontent l'histoire du mariage et de la séparation de Lune et Chouette sont des groupes qui ne sont pas en contact les uns avec les autres et qui ont divergé linguistiquement depuis une époque ancienne. La présence de ce thème aussi bien dans l'axe Palawan-Sabah (Palawan-Dusun), que dans le centre et le sud de Bornéo (Iban-Ot Danum) et qu'à Mindanao (Manuvu) atteste de son antiquité.

Le noyau commun à toutes ces variantes est la relation entre la chouette et la lune : les deux sont conjoints, puis disjoints. La conclusion de l'histoire est partout semblable : une distance infranchissable est instaurée entre le ciel et la terre, situation traduite par l'image de Chouette poussant son cri vers Lune qui demeure inaccessible. La variante manuvu', très importante parce qu'elle fait le lien avec les variantes bagobo qui vont suivre, raconte une histoire un peu différente mais l'identité du personnage de Chouette est confirmée par son nom, Puhak (qui désigne une des espèces de chouettes dans l'ensemble de ces langues).

9. Ici nommée *Puak*.

Les autres éléments que ces récits mettent en évidence sont ceux relatifs à l'alimentation et aux phénomènes astronomiques.

Le thème de l'enfant coupé n'est mentionné qu'une seule fois, par le récit iban, ce qui pourrait laisser croire que ce motif n'a qu'une relation incidente avec l'histoire de Lune et Chouette. Il n'en est rien car, comme je vais le montrer, la thématique de l'alimentation et celle du corps coupé sont intimement associées<sup>10</sup>. En outre, le thème du corps coupé ou éviscéré est mentionné deux fois implicitement. Dans la version ot danum, le placenta de l'enfant est coupé en tranches. Dans la version manuvu', l'excrétion peut être considérée comme une forme d'éviscération, ainsi que nous invitent à le penser les versions bagobo de la suite (cf. *infra*).

Le thème alimentaire se trouve dans trois versions sur cinq<sup>11</sup> et se présente sous différentes formes : cuisson du placenta de l'enfant dans la version ot danum, refus de nourrir de la part de Chouette et désir de manger une espèce particulière de champignon dans la version palawan, excès alimentaire suivi de défécation intolérable dans la version manuvu'.

Le tableau ci-dessous résume ces éléments :

	MARIAGE DE LUNE ET CHOUETTE	CONFLIT ALIMENTAIRE	PHÉNOMÈNES ASTRONOMIQUES	ENFANT COUPÉ EN MORCEAUX
Récit iban	+	0	étoiles	+
Récit ot danum	+	placenta	0	(placenta coupé)
Récit palawan	+	repas non préparé, champignons	0	0
Récit manuvu'	0	excès de nourriture	0	(défécation)
Récit dusun	+	0	7 soleils	0

+ = présence du trait ; 0 = absence du trait

D'autres éléments de ces variantes sont dignes d'intérêt et seront sollicités dans l'interprétation : le secours apportés par les animaux à Chouette dans son ascension (Palawan), les espèces d'arbres ou de lianes mentionnées par les variantes ot danum et manuvu', l'échelle (ou chaîne de fléchettes)

10. D'ailleurs la version iban, qui est la seule à mentionner explicitement l'enfant coupé, n'est parvenu à ma connaissance que récemment. J'avais déjà lié les autres variantes de Lune et Chouette à la problématique du corps morcelé, alors même qu'aucune d'entre elles ne faisait explicitement référence à ce phénomène. La version iban confirme l'hypothèse de façon incontestable.

11. La variante dusun présente le thème des sept soleils originels qui fait l'objet d'une série de récits ailleurs dans l'archipel (Macdonald 1988b : 36-40, 265). Elle associe donc deux grands motifs mythologiques clairement séparés dans les autres versions, celui du mariage de lune et de chouette et celui des sept soleils.

qui va au ciel et sa destruction (Palawan, Manuvu'). Dans la variante manuvu', il est d'ailleurs suggéré par le résumé qu'en donne E. A. Manuel (1977) qu'à l'absence d'un moyen matériel d'accéder au ciel (l'échelle) est substituée une forme de communication culturelle (la prière, le rite).

## Variantes de Lumabat

Les textes qui suivent forment une sorte de triptyque mythologique centré sur la figure d'un héros, ou d'un groupe de frères et sœurs dont Lumabat (LumabEt) est l'aîné.

### “Lumabat et Mebu'yan”

Récit bagobo (Benedict 1913).

Lumabat et sa sœur se querellent parce que Lumabat veut qu'elle l'accompagne au ciel. La sœur s'assoit sur le mortier à riz et annonce qu'elle va s'enfoncer sous terre jusqu'à Gimokudan, le pays des morts. Là elle y secouera l'arbre, un citronnier, qui cause la mort quand ses fruits tombent. Un fruit mûr, c'est un vieux qui meurt, un fruit vert, c'est un jeune.

Elle prend alors un bol rempli de riz décortiqué et en verse le contenu dans le mortier pour signifier que les gens mourront et iront à Gimokudan. Puis le mortier se met à tourner sur lui-même et à s'enfoncer dans le sol et, tandis qu'il s'enfonce, la femme jette des poignées de riz décortiqué, disant : « Voyez, ainsi meurent les hommes, comme des grains de riz qui tombent sur le sol, sans qu'aucun ne monte au ciel. » Enfin le mortier disparaît sous terre, emportant la sœur de Lumabat qui est désormais connue sous le nom de Mebu'yan.

Elle règne maintenant sur la « ville de Mebu'yan » (Banua Mebu'yan) où elle donne le sein aux nouveau-nés morts. Son corps tout entier est couvert de mamelles. Quand les nouveau-nés sont sevrés ils rejoignent le séjour des morts, Gimokudan, où ils mangent du riz et vivent comme les autres morts [trad. de Benedict : « *live very well* »].

C'est également à cet endroit que s'arrêtent les esprits des morts en route vers Gimokudan. Ils y lavent leurs jointures et le sommet de leurs têtes dans la rivière noire qui coule au milieu de Banua Mebu'yan. Ce bain rituel enlève aux âmes des défunts le désir de retourner dans leurs corps de vivants, sans quoi les cadavres se remettraient à vivre.

### “Histoire de Lumabat et Wari”

Récit bagobo (*Ibid.*).

Lumabat se querelle avec sa sœur et déclare : « Je vais aller au ciel et je ne reviendrai jamais ». Il part donc pour le ciel en compagnie de plusieurs de ses frères et sœurs.

Ils passent une mer et un rocher leur demande : « Où allez-vous ? » Un garçon [frère] répond : « Au ciel. » Il est immédiatement transformé en pierre.

Plus loin un arbre leur demande : « Où allez-vous ? » Une fille répond « Au ciel » et est immédiatement transformée en arbre.

Ainsi de suite, plusieurs autres compagnons sont transformés en objets selon la nature de la chose qui les questionne.

Ceux qui restent atteignent enfin le bord du ciel, à l'extrémité de la terre, à l'horizon.



Celui-ci ne cesse de s'ouvrir et de se fermer comme une mâchoire dès que les gens s'approchent. Beaucoup essayent de sauter mais ils sont coupés en deux, ces morceaux de corps devenant pierres ou sable. Tous sautent et sont tués sauf Lumabat, qui est le dernier et parvient à sauter plus vite que les autres. Il atteint ainsi le ciel, sain et sauf.

Il arrive à un endroit appelé Kilut où vivent les morts qui ont commis des crimes, certains dans les flammes, d'autres rongés par l'acide, corrosif comme le jus du citron.

Il parvient à la demeure de Diwata. De nombreux *diwata* [divinités, esprits] sont là à mâcher le bétel. L'un d'eux crache sa chique et, avec, ouvre le ventre de Lumabat et lui extrait les entrailles. Ainsi Lumabat devient immortel [un dieu] et n'a plus besoin de se nourrir, n'ayant plus d'intestins. D'ailleurs la nourriture est toujours prête dans ces lieux. Lumabat devient le plus grand des *diwata*.

Un des frères de Lumabat, Wari, resté sur terre, se met à regretter l'absence de Lumabat et décide de le rejoindre. Il traverse la mer et atteint le bord du ciel qui se met aussitôt à s'ouvrir et se fermer comme une mâchoire. Mais Wari parvient à sauter au travers et rejoint Lumabat. Le Diwata veut également lui ouvrir le ventre avec la chique de bétel, mais Wari refuse de se laisser enlever les intestins, ce qui cause la colère de Diwata.

Wari demeure dans la maison [des *diwata*] trois jours. Il sort ensuite sur la plate-forme [qui relie la maison à la cuisine] et voit en dessous, sur terre, ses plantations (cocotiers, cannes à sucre, bananiers, aréquiers, arbres fruitiers...). Voyant les fruits mûrs et les récoltes prêtes à être moissonnées, une envie le prend de redescendre sur terre. Le Diwata alors renvoie Wari sur terre. Il lui rend ses chiens, lui donne de la nourriture et fait une corde au moyen des herbes *karan* [*Imperata* ?]. Il attache Wari et ses chiens à la corde, assez longue pour aller jusqu'au sol, et avertit Wari de ne pas manger pendant la descente. S'il mangeait, ses chiens se mettraient à se disputer et si lui, Diwata, entendait les aboiements des chiens, il lâcherait la corde.

Pendant la descente, Wari ne résiste pas à la faim. Il mange, au tiers de la distance, les chiens se mettent à se quereller, Diwata entend les aboiements et lâche la corde. Dans sa chute Wari est arrêté par les branches de l'arbre *lanipo*, si haut que Wari ne parvient pas à en descendre. Il se met à crier, « Aro-o-o-o-i », et se transforme en chouette [« screech-owl »]. La nuit on entend son cri, c'est le cri de Wari, transformé en chouette. Cet oiseau porte des plumes de toutes sortes, celles de toutes les espèces ailées ; il porte aussi des poils, ceux de toutes les espèces animales, même ceux de l'homme. Cet oiseau vit dans les hauts arbres, on ne peut le voir.

Les trois chiens de Wari retournent à la maison et retrouvent les deux frères et la sœur de Wari. Ceux-ci procréent incestueusement de nombreux enfants.

### “LumábEt et Tagalion”

Récit bagobo (Cole 1913).

Après que les premiers hommes sont créés, un homme naît, du nom de LumábEt. Il peut déjà parler, à peine âgé d'un jour. Il est l'envoyé, dit-on, de Manama [le créateur]. Jeune encore, LumábEt partit à la chasse avec son chien, sur la montagne, et débusqua un cerf blanc qu'il poursuivit neuf fois autour de la terre. Quand finalement il l'attrapa, ses cheveux étaient gris et il était devenu vieux. Il n'avait pour toutes provisions quand il partit, qu'une seule banane et qu'une seule patate douce (*camote*) ; le soir il plantait la peau de banane et le matin un bananier portant des bananes mûres avait poussé, idem pour la patate douce.

Ayant capturé le cerf blanc, il appela ses gens et leur ordonna de tuer son père. Le père tué, il le ressuscita en agitant son bandeau de tête. Il répéta l'opération huit fois et à la fin le père était devenu petit comme un enfant car à chaque fois qu'on le tuait, le couteau lui enlevait un morceau de chair.

Un an après la capture du cerf blanc, LumábEt appela tout le monde chez lui. Sa maison était petite mais tous purent s'y tenir. Il dit à tous de le suivre, ceux qui croyaient en lui. Les autres qui resteraient deviendraient des animaux ou des *buso* [esprits]. C'est ce qui arriva. Auparavant LumábEt avait conféré avec les *diwata*, *tigyama* et autres génies [« spirits »].

Il se rendit à l'endroit appelé Binaton, au-delà de l'océan, là où le ciel et la terre se rejoignent. Le ciel s'ouvrait et se fermait comme une mâchoire. Il parvint à conclure un marché avec le ciel. Si celui-ci les laissait passer, il pourrait attraper le dernier de la file. C'est ce qui arriva et le ciel se referma sur le sabre d'abattis de l'avant-dernier. Il dévora le dernier de la file.

Ce jour-là [?] le fils de LumábEt, Tagalion, avait attrapé des animaux à la chasse, qu'il suspendit. Il annonça qu'il devait se rendre chez son père et il s'assit sur un arbre *baliti* [*Ficus*] qui se mit à s'enfoncer sous la terre [« grow down »] en l'emportant ainsi sous le sol. Mais arrivé de la sorte chez son père, la maison était vide sauf pour un fusil d'or et des abeilles blanches. Les abeilles dirent : « Ne pleure pas, nous pouvons t'emmener au ciel ». Tagalion enfourcha le fusil et les abeilles le portèrent ainsi jusqu'au ciel après un voyage de trois jours.

L'un des hommes [compagnons de Tagalion ?] regarda vers la terre en dessous. Les génies se moquèrent de lui et lui proposèrent de lui enlever ses intestins. Ainsi, dirent-ils, il deviendrait immortel comme eux. L'homme refusa et Manama le laissa partir.

Les génies attachèrent à ses chevilles [jambes] une corde faite d'herbes *karau* et le descendirent ainsi jusqu'à terre, où il se transforma en chouette.

Ces récits des Bagobo du sud de Mindanao, plus complexes, forment à l'évidence une famille de textes qui traitent de deux questions au moins, celle du passage de la terre au ciel (ou dans le monde souterrain) et celle de l'alimentation sous l'angle de la digestion. Les variantes de Lumabat aboutissent à la chute sur terre et à la transformation en chouette de son frère cadet Wari, ou de son fils Tagalion. L'un et l'autre refusent de se laisser éviscérer parce qu'ils conservent le désir de se nourrir.

L'histoire de Mebu'yan qui descend aux enfers est liée aux autres épisodes de Lumabat et forme la contrepartie souterraine de l'expédition céleste de ses frères. Mais c'est par les éléments du code alimentaire que cet épisode forme aussi une partie intégrante d'un ensemble dominé par la problématique de la nourriture et de son ingestion/digestion.

Notons tout de suite que ces récits continuent un développement amorcé par le mythe manuvu' et que les thèmes de Lune et Chouette, de l'enfant coupé et de l'éviscération (dont l'excrétion n'est encore une fois qu'une transposition métonymique) sont indissolublement liés.

Revenons donc sur le code alimentaire. Sans vouloir tout détailler, il est important de noter les points suivants : lorsqu'on se dirige vers les enfers

(variante de Mebu'yan), on obtient une nourriture crue (riz cru décortiqué), ou crue et liquide, sous forme de lait, de miel<sup>12</sup> et d'eau lustrale ; lorsqu'on se rend au ciel, on se voit offrir une anti-nourriture sous forme de chique de bétel<sup>13</sup>. Ce qui nous met dans la situation d'opter pour une abstinence totale (ablation de l'appareil digestif), à moins que, mû par le désir de bonne nourriture, on refuse de se laisser enlever les intestins. Comme Wari et Tagalion, on est alors précipité sur terre et transformé en chouette. Le destin de Puhak du mythe manuvu' est identique et expliqué par une raison semblable. Puhak en effet mange trop et défeque à l'excès, refusant par là de se ranger dans la catégorie des êtres célestes et immortels qui ne mangent ni ne digèrent.

Le code alimentaire de ces mythes est plus riche, il comprend notamment la venaison et le riz cuit (nourritures terrestres s'opposant aux nourritures ou anti-nourritures souterraines et célestes). On se rappelle les problèmes alimentaires dans les mythes précédents, notamment le désir de champignons de Chouette dans le récit palawan. Après avoir mangé du riz cuit avec du poisson (repas normal), Lune monte au ciel. Désirant manger des champignons (nourriture crue), Chouette tombe sur terre. Puhak aussi, dans le mythe manuvu', gravit l'échelle céleste en mangeant du riz cuit. Il tombe après avoir défequé.

Tout cela renforce notre conviction que passages entre terre et ciel d'une part, processus alimentaire d'autre part, sont intimement liés dans une problématique mythologique qui repose en fin de compte sur des oppositions entre terre et ciel, vie mortelle et immortalité, alimentation et non alimentation.

#### Système des oppositions

CIEL	TERRE	ENFERS
mouvement vers le haut	résidence en bas (intermédiaire)	chute ou mouvement vers le bas
immortalité	vie mortelle	mort
chique de bétel	riz cuit, venaison, banane, patate douce, fruits mûrs	riz cru, lait, miel, eau lustrale, jus acide, citrus, champignons

12. Voir la variante de Tagalion. Il se rend sous terre où se trouvent des abeilles.

13. Rappelons que la mastication du bétel provoque une intense salivation et des crachats fréquents. On pourrait parler d'une « ex-gestion » s'opposant à une « in-gestion ».

Qu'en est-il maintenant des phénomènes astronomiques ? Ils sont relativement absents des variantes bagobo, sauf sur un point : les « mâchoires du ciel » qui s'ouvrent et se referment sur ceux qui tentent de franchir ce passage entre la terre et le ciel. Je voudrais faire à ce sujet une remarque qui se révélera utile plus tard. Il s'agit d'un mouvement alterné et régulier, constitutif de la structure de l'univers dans la vision cosmologique des populations du sud des Philippines. J'y reviendrai.

### Variantes de l'enfant coupé en deux (nord de Luçon)

Passons maintenant dans une autre zone, celle des cultures dites « Igorot » de la Grande Cordillère de Luçon. Les populations présentes, Ifugao, Kalingga, Ibaloi, Benguet (etc.) constituent un groupe de cultures apparentées plus étroitement entre elles qu'elles ne le sont avec les cultures du sud de l'archipel ou de Bornéo. Il n'est pas surprenant de les voir développer des interprétations originales auxquelles font écho des traditions orales des populations austronésiennes de Taiwan, cousines des premières.

#### “Histoire de Búgan et de Kinggáuan ou l'Histoire du mariage d'une déesse avec un humain”

Récit ifugao (Beyer 1913)<sup>14</sup>.

L'épouse du dieu Hinumbian est Dakaue. Ils n'ont qu'un seul enfant, Bugar, une fille. Ils résident dans la région la plus élevée du monde céleste, Luktag.

La hiérarchie des divinités est comme suit : Bungongol, le dieu principal, réside à Luktag et commande à son fils Ampual, qui à son tour commande à son fils Balittion qui commande à Liddum, lequel réside dans la région la plus basse du monde céleste, Kabunian, et communique directement avec les Ifugao.

Bugar, alors une jeune fille [« maiden »], reçut l'ordre de son oncle Baiyuhibi (dieu de la pluie) de descendre s'occuper dans le monde céleste inférieur (de 3<sup>e</sup> niveau), Hubulan. Elle s'y rendit donc, près de Dologdogan, sœur de Balittion. La raison de cet exil était en fait que Bugar avait refusé de prendre pour mari un homme de Luktag. Elle refusa également, à l'encontre de l'avis de ses oncles, de prendre mari à Hubulan et fut envoyée encore plus bas, à Kabunian, chez Liddum, fils de Amgalingan. Celui-ci voulait qu'elle se mariât à Kabunian mais Bugar refusa encore. Habiatan, chef du village du même nom, proche de celui de Liddum, s'enquit de savoir pourquoi cette jeune fille, Bugar, n'était pas mariée. Liddum répondit qu'à cette proposition Bugar n'avait fait que rire. Elle avait répondu : « Je ne retournerai pas à Luktag chez mes parents et je me marierai quand j'aurai trouvé quelqu'un à mon goût. D'ici là je resterai chez toi et je te dirai quand je l'aurai trouvé. »

14. D'après un texte recueilli en 1894 par Juan Fernández de Villaverde d'un prêtre ifugao de Kiangang. Texte traduit, corrigé et annoté par H. O. Beyer et J. Garvan.

« Puisqu'il en est ainsi, dit Habiatan, je vais emmener Bugan dans mon village et lui faire connaître mon fils Bagilat (dieu de la foudre) pour voir si elle veut l'épouser. »

Bugan accepta de suivre Habiatan et après avoir observé Bagilat, elle dit : « Comment pourrais-je désirer l'épouser, dur et féroce [« grim and fierce »] comme il est, et quand il se sert d'une arme [« spear »] aussi extraordinaire ? Et puis, ne court-il pas en tout sens, traversant sans cesse le monde céleste, allant au nord, au sud, à l'est, à l'ouest ? » Elle refusa donc de prendre Bagilat, la foudre, pour mari, parce qu'il détruisait tout, les plantes, les fruits et la détruirait elle-même peut-être.

Habiatan, excédé, lui demanda de retourner chez ses parents mais Bugan refusa. Elle aperçut sur terre un lieu appelé Pengagauan où se trouvait un Ifugao nommé Kinggauan, un jeune homme célibataire, qui à ce moment-là se trouvait sans aucun vêtement parce qu'il creusait une fosse afin d'y piéger des cerfs. « Oh, le malheureux ! », s'exclama Bugan. Elle décida alors de se rendre chez son père Hinumbian pour lui faire part de sa décision d'épouser ce pauvre Ifugao et d'aller habiter sur terre.

Ayant reçu la permission paternelle, elle se munit d'un plat contenant du riz cuit et d'une pièce d'étoffe [*bahág*] et se rendit dans la hutte de Kinggauan et demanda : – « Qui est le propriétaire de cette hutte ? – C'est moi, dit Kinggauan, mais j'ai honte d'être nu devant toi car tu es une femme. – Mais j'ai un vêtement [« clout »]. » Elle le lui jeta de loin. Kinggauan lui reprocha sa présence, lui disant que la proximité d'une femme alors qu'on préparait un piège pour la chasse portait malheur. Elle lui dit qu'au contraire cela lui porterait bonheur et qu'en attendant ils devaient manger et dormir. Le lendemain en effet, ils trouvèrent la fosse pleine de gibier. Kinggauan passa la journée à tuer et dépecer les animaux et il ne garda que deux marcassins, un mâle et une femelle, qu'il donna vivants à Bugan pour qu'elle les attachât sous la maison.

Le jour suivant Bugan demanda à Kinggauan pourquoi il vivait en un lieu si misérable. « Parce que, dit-il, mes parents ne me donnent rien. » Ils se rendirent alors à Kiangnan en abandonnant le gibier mort et n'emportant avec eux que les deux marcassins. Ils entrèrent dans la maison de la mère de Kinggauan, l'homme d'abord, la femme après. La mère se mit alors à questionner Bugan : qui était-elle ? d'où venait-elle ? Bugan dit tout à la mère du jeune homme, appelée Bugan na kantalao. Bugan expliqua qu'elle avait pris pitié du jeune homme et qu'elle avait décidé de lui procurer du gibier en abondance. Elle demanda également que l'on allât chercher le gibier resté dans la hutte.

Les jeunes gens s'étaient unis à Pangagauan, sans s'être mariés selon les rites, et Bugan donna naissance à un fils appelé Balituk. Les marcassins également avaient procréés. Bugan, étant du monde céleste, ne mangeait pas comme tout le monde et ne voulait que du riz cuit, [du poulet] et des venaisons. Elle causa ainsi du ressentiment chez les gens de Kiangnan du fait en particulier de son refus de manger des légumes. Les gens voulaient qu'elle rentrât chez elle à Luktag et leur jalousie s'accroissait à voir l'abondance de ses poulets et de ses cochons.

Pour la faire fuir et la dégoûter, ils entourèrent sa maison de légumes et de poissons. Elle tomba malade en effet et dut déménager, ainsi que son mari qui alla s'installer dans un grenier à riz. Mais les gens recommencèrent et elle fut de nouveau prise de nausée à cause des légumes et des poissons dont sa maison fut de nouveau entourée.

Bugan décida enfin de retourner au ciel et elle demanda à Kinggauan de la suivre avec leur enfant. Elle l'emmènerait dans un hamac, ou attaché à une corde. Mais ces moyens se révélèrent inefficaces et Kinggauan se refusait à faire ce voyage. Elle monta jusqu'à

Luktag mais redescendit pour chercher son mari, portant son enfant avec elle. Enfin elle lui proposa de diviser leur fils en deux. C'est ce qu'elle fit. Elle le coupa par le milieu et donna à Kinggauan la tête et le torse et garda le bas du corps. Les intestins, les organes, le cœur, le foie, et même les excréments, elle en fit deux parts égales de chaque, une pour elle, une pour Kinggauan.

Bugan donna vie aux morceaux de l'enfant qu'elle avait pris avec elle et en fit un être du monde céleste, du nom de Balituk. Les morceaux de l'enfant gardés par Kinggauan, eux, pourrirent et l'odeur de putréfaction monta jusqu'à Luktag. Bugan descendit jusqu'à Kabunian pour voir ce qui se passait et vit que l'odeur provenait des entrailles décomposées de l'enfant. Sur ce, elle alla faire les plus violents reproches à Kinggauan qui répondit qu'il ne savait pas redonner vie aux morceaux de chair.

Bugan alors se saisit des parties du corps corrompu de son fils et de sa tête elle fit une chouette, un oiseau nocturne, *akup* en ifugao, oiseau de mauvais augure et dont la mauvaise influence est combattue par des offrandes de poulet destinées à Bugan.

Des oreilles elle fit des champignons qui poussent sur les arbres et du nez elle fit une certaine espèce de mollusque [« shell »] qui s'accroche aux arbres [escargots?]. D'une partie des excréments elle fit le bec de l'oiseau *ido* qui donne des présages [*ido* : « omen spirits »]. De la langue en état de putréfaction, elle fit une maladie de la langue, soignée par des offrandes de poulet à Bugan. Des os de la poitrine elle fit un serpent venimeux, du cœur l'arc-en-ciel, des doigts des coquillages, des cheveux, jetés dans l'eau, des vers ou asticots, de la peau un oiseau au plumage rouge, le *kukuk*, d'une partie du sang, les petites chauves-souris *litalit*, du foie, une maladie de la poitrine. Les intestins devinrent des civettes [?] *amunin* [ressemblant à des lapins ou à des rats], les os des bras devinrent des branches sèches tombant sur ceux qui passent dessous. Quant au Balituk qu'elle réanima, il vit dans le monde céleste à Luktag.

### “Kinggaowan : l'enfant divisé”

Récit ifugao (Barton 1955).

Résumé :

- 1) Kinggaowan, de Kiangon, est l'hôte d'une fête donnée par sa parentèle. Celle-ci l'offense en ne partageant pas la viande avec lui et en ne le traitant pas comme un parent. Il monte sur le mont Pangagauwan et s'y construit un abri [« shack »], puis il s'emploie avec zèle à construire des fosses pour piéger les animaux. Pendant ce temps, il va nu.
- 2) Bugan, fille de Hinumbian du monde céleste, aperçoit cet homme solitaire qui creuse tous les jours des fosses. Elle descend et fait la cuisine pour lui. Quand il revient, il sent l'odeur du riz cuit mais n'ose entrer dans la hutte, à cause de sa nudité. Bugan lui jette la gaine qui retient sa jupe afin qu'il l'utilise comme pagne [« g-string »]. Les deux s'épousent et ont un enfant. De nombreux animaux tombent dans les pièges de Kinggaowan et les gens de Kiangon viennent en foule chercher leurs parts. Mais ils consomment du gingembre, des légumes, ainsi que des nourritures prohibées avec la viande [venaison]. Cela provoque une maladie de peau chez Kinggaowan et les siens. Ils décident de se transporter à Kiangon mais leur maladie de peau empire car les gens de Kiangon pilent le gingembre qu'ils jettent ensuite sur les murs et le toit de la maison de Kinggaowan. Bugan propose de repartir pour leur maison sur la montagne, ce

qu'ils font, mais les gens de Kiangan les suivent et enduisent les parois de leur maison de gingembre et d'ail.

3) Bugar demande à ce qu'ils se transportent tous dans son village du monde céleste. Ils partent mais Kinggaowan est incapable de faire l'ascension et ils décident de se séparer après avoir divisé leur enfant. Bugar prend la partie supérieure et donne à Kinggaowan la moitié inférieure, en lui enjoignant de lui ajouter une tête et des bras et de lui redonner vie. Kinggaowan est incapable de le faire et la chair pourrit, dégageant une puanteur qui atteint Bugar. Celle-ci redescend (du niveau céleste où elle était), réprimande Kinggaowan et tente de redonner vie au morceau de corps en décomposition mais la pourriture est trop avancée et elle n'y parvient pas. En conséquence, elle crée des créatures qui donnent des présages [« creatures and objects that give omen »] à partir de cette masse de chair pourrie : certains oiseaux, des insectes, le glissement de terrain, etc. Elle annonce que ces choses affligeront les gens de Kiangan.

4) Elles les affligent en effet, mais les Ifugaos accomplissent les sacrifices appropriés et en réchappent [« recover »].

### “L'enfant divisé”

Récit igorot de Benguet (Beyer 1913)<sup>15</sup>.

Dumagid, un dieu demeurant dans l'une des régions inférieures du ciel, vint sur terre vivre parmi les hommes. Il leur apprit bien des choses et les accompagnait souvent à la chasse en forêt. Un jour, seul dans les bois, il rencontra une belle jeune femme du nom de Dugai qu'il épousa. Ils eurent un fils appelé Ovug.

Peu après, Dumagid informa les hommes qu'il devait se rendre dans le monde céleste pour faire rapport à Kabigat, le dieu suprême, mais qu'il reviendrait aussitôt sur terre. Les hommes exigèrent qu'il emmenât sa femme avec lui et qu'il laissât son fils comme garantie de son retour. Dumagid avertit Dugai que la voie était brûlante, mais les autres ne le crurent pas. Ils partirent donc mais la chaleur fut telle au fur et à mesure qu'ils se rapprochaient du soleil que Dugai mourut. Dumagid rapporta son cadavre sur la terre et repartit au ciel.

Il revint ensuite sur terre en compagnie du dieu Bangan di Bai-angan afin de chercher son fils et le prendre avec lui dans le monde céleste. Les gens refusèrent et Dumagid alors coupa son fils en deux, d'un coup de sabre du haut en bas. Il donna une moitié aux hommes et leur dit d'en refaire un être complet. Il prit l'autre et l'emmena dans le monde céleste où il lui redonna vie.

En regardant vers la terre, il vit que la moitié du corps de son fils était devenue de la chair pourrie. Il redescendit donc à nouveau avec son premier fils et rendit la vie à la seconde moitié. Il fit se tenir les deux garçons devant la foule étonnée et demanda au premier (celui qui était issu de la première moitié emmenée au ciel) de parler. Sa voix était comme le tonnerre [« sharp thunder »] et effraya tout le monde. Le second émit une voix beaucoup plus douce, comme le roulement lointain du tonnerre [« rolling thunder »]. Le premier garçon remonta au ciel dans un tourbillon de feu et alla y tonner. C'est là l'origine des coups de tonnerre et de la foudre ; le second est à l'origine du roulement plus atténué du tonnerre terrestre.

15. D'après un texte recueilli par Dean S. Fansler d'un Igorot de Tublai, en 1910.

## “Origine du tonnerre et de la foudre”

Récit nabaloi (Moss 1924).

89

Kabunian était longtemps célibataire. La lune se moquait de lui parce qu’il n’avait pas de femme. À Lutab il vit une jolie femme. Ils se marièrent et vécurent dans la maison du père de la femme. D’autres femmes en furent jalouses et décidèrent d’attacher un bouc sous la maison de Kabunian, en disant : « Lorsqu’il sentira la mauvaise odeur, il croira que c’est celle de sa femme. Il la quittera et épousera l’une de nous. » C’est ce qu’elles firent chaque nuit jusqu’à ce que Kabunian s’en aperçoive. Il se mit en colère et décida de quitter Lutab pour aller vivre au ciel avec sa femme.

Peu après leur départ, la femme mit au monde un fils, ce qui les retarda trois jours. Puis ils poursuivirent leur route mais un grand rocher leur barra le chemin. L’épouse de Kabunian décida de rebrousser chemin et de rentrer à Lutab, sur quoi Kabunian, fâché et voulant prendre son fils au ciel, le coupa en deux et en donna une moitié à sa femme, gardant l’autre pour lui. D’une moitié, la sienne, il fit la foudre et continua vers le ciel, mais en se retournant il vit que sa femme pleurait parce qu’elle n’était pas capable de rendre la vie à sa moitié d’enfant. Pris de pitié, il en fit le tonnerre.

Depuis ce jour, Kabunian n’est pas revenu parmi les Igorot mais il envoie l’éclair [la foudre] pour voir ce qu’ils font et le tonnerre pour les « gronder » [« to scold them if they have been acting wrongly »].

Les quatre textes cités développent une problématique assez complexe que je vais tenter de réduire à ses éléments essentiels.

Les deux versions ifugao de Kinggaowan racontent l’histoire d’une femme céleste, Bagan, qui épouse un humain, Kinggaowan (ou Kinggauan). Ils ont un enfant. À la suite d’un conflit qui a pour prétexte la jalousie, le ressentiment et une opposition de styles alimentaires, les époux se séparent et divisent leur enfant en deux. La mère prend une moitié (supérieure dans un cas, inférieure dans l’autre) qu’elle ramène avec elle au ciel et à quoi elle redonne la vie. Le père garde l’autre moitié qui pourrit et donne naissance à la chouette (oiseau de mauvais augure) et à toutes sortes d’êtres et de phénomènes : des champignons, des maladies, des serpents, l’arc-en-ciel, des chauves-souris, des civettes, des branches sèches, des animaux qui donnent des présages, des insectes, les glissements de terrain et, d’une façon générale, « des choses qui affligent les gens ».

Les variantes de Benguet et des Nabaloi (ou Ibaloi) renversent la perspective : c’est un dieu qui épouse une humaine. Le couple a un fils. Ils veulent rentrer au ciel mais la femme ne peut suivre son mari. Le père coupe leur fils en deux (de haut en bas). Les deux moitiés deviennent le tonnerre et la foudre. La version nabaloi de Moss explique le départ des époux par la jalousie des villageois et la puanteur qu’ils leur infligent. Dans la version de Benguet, rapportée par Fansler, l’épouse humaine meurt. Dans les deux cas l’issue est la même : les deux moitiés ressuscitées de l’enfant deviennent des êtres personnifiant l’un le tonnerre et l’autre la foudre, ou bien le tonnerre fort et le tonnerre faible.



Nous retrouvons donc incontestablement la problématique évoquée par les mythes du sud de l'archipel : passages du bas vers le haut et, en sens inverse, du ciel vers la terre, liés à des oppositions alimentaires. Mais deux différences importantes se font jour. La première concerne l'opération qui porte sur le corps. Il s'agit d'une division en deux (dans le sens de la longueur ou de la largeur), suivie d'un morcellement d'une des parties, de leur putréfaction enfin. Les mythes du sud des Philippines évoquaient, eux, une éviscération, donc un évidement. Le corps est envisagé comme un solide fractionné dans un cas, comme contenant vidé de son contenu dans l'autre. Cela a une signification considérable. La seconde différence tient à la place beaucoup plus grande occupée par les phénomènes célestes ou météorologiques, principalement par le tonnerre et la foudre, dans les mythes du nord<sup>16</sup>. La grande transformation consiste donc à passer du corps éviscéré au corps coupé et d'un code strictement alimentaire à un code à la fois alimentaire et céleste (ou météorologique).

Il est utile de préciser quelques aspects complémentaires de ce groupe de récits. Tout d'abord le code alimentaire donnant lieu à un conflit repose sur une opposition entre riz cuit et venaison d'une part, gingembre, ail et légumes d'autre part, ou entre légumes verts et poisson d'une part, gibier et riz cuit d'autre part. On reconnaît là facilement les catégories classiques du repas, avec la triade légume-viande-poisson dans celle de l'accompagnement au riz. Ce conflit dans les styles alimentaires se traduit par un conflit entre les hommes et les divinités qui s'exprime à travers des sentiments, le ressentiment et la jalousie. Il se traduit aussi dans le domaine des odeurs : comme certains aliments (le poisson ou l'ail, par exemple) la puanteur du bouc dégoûte les êtres célestes. On songe bien entendu à Puhak et aux Diwata écœurés par la puanteur de ses excréments. La puanteur de pourri disjoint le haut du bas.

Or, comme dans le mythe *manuvu'*, les versions *ifugao* débouchent sur l'invention de rituels ou de sacrifices permettant de retrouver la communication entre le bas et le haut, les humains et les divinités.

Enfin, il faut signaler un élément significatif, bien que discrètement mentionné dans les versions *ifugao*. L'époux terrestre est nu et son épouse céleste lui apporte des vêtements, apparaissant ainsi potentiellement comme civilisatrice et génie tutélaire du tissage. Elle l'est aussi des techniques de piégeage. Le dieu *Dumagid* dans la version *Benguet* est, lui, initiateur de la chasse. La dimension technique est ainsi présente dans le corps du mythe.

16. Il faut se rappeler que *Bugan*, épouse céleste, est d'abord pressentie comme fiancée du dieu de la foudre et du tonnerre.

Le tableau suivant synthétise les oppositions majeures et les transformations opérées du mythe ifugao aux mythes nabaloi et Benguet.

Système des oppositions

	MARIAGE	OPPOSITIONS ALIMENTAIRES	TECHNIQUES	ORIGINE DES PHÉNOMÈNES NATURELS	ORIGINE DES RITES
<b>ifugao</b>	une femme céleste épouse un humain	viande, venaison, riz cuit vs légumes verts, poisson, ail, gingembre	tissage piégeage	chouette, oiseaux de mauvais augure, maladies, accidents, arc-en-ciel, etc.	offrandes, sacrifices
<b>Nabaloi/Benguet</b>	un dieu céleste épouse une humaine	(puanteur)	chasse	tonnerre et foudre	0

L’extension de ce système de représentations va au-delà de Luçon, comme l’atteste un récit saixia de Taiwan, lequel opère une translation d’ordre topologique. Du monde céleste on passe au monde sous-marin.

“Légende de Kateteru”

Récit saixia (Zheng, à paraître)<sup>17</sup>.

Kateteru femme-esprit-de-l’eau apprend aux villageoises les techniques du tissage. Elle veut rejoindre son père au fond des mers. Mariée à un villageois et ayant un unique enfant, elle a le plus grand mal à se séparer de celui-ci. Son époux lui avait dit : « Nous n’avons qu’un enfant. Comment allons-nous partager ? Attends d’en avoir un autre avant de partir. » Mais Kateteru avait pris sa décision. Elle prit son enfant et l’emmena vers la mer. Elle annonça aux villageois : « Quand je serai partie vous n’apprendrez plus rien ! » Sur la plage Kateteru demanda encore à son mari comment partager leur unique enfant. Le mari proposa de garder le corps et de lui donner la tête : « Bon, prends la tête et laisse-nous le corps ! » Kateteru jeta la tête dans la mer et partit mais les deux époux promirent de se rencontrer six jours plus tard pour la dernière fois. Kateteru partie le père éparpilla les pieds et les morceaux du corps de l’enfant sur la plage. Six jours plus tard Kateteru revint avec l’enfant qui était vivant mais il n’avait que des moignons à la place des pieds. Les morceaux éparpillés sur la plage s’étaient putréfiés. Kateteru repar-tit dans la mer après avoir ainsi montré au père que leur enfant était encore vivant.

Ce texte nous conforte donc dans l’idée que l’épouse divine du mythe de l’enfant coupé est bien une figure civilisatrice qui enseigne le tissage aux hommes, ce que j’avais d’ailleurs postulé pour les variantes ifugao sans connaître cette version.

17. D’après Chen Chunqin, in « Xiangtianhu Saixia zu de gushi », *Zhongyang Yanjiuyuan Minzuxue Yanjiusuo Jikan*, 21, 1966.

## Transformations

92

Il est temps de reprendre l'ensemble des récits examinés jusqu'ici et de comprendre quelles transformations s'opèrent d'un bout à l'autre de l'archipel, Bornéo compris.

Quels sont les thèmes formant la trame de fond, le décor invariant de ces récits ? D'abord, le passage entre la terre et le ciel, puis leur disjonction ; ensuite, la mutilation corporelle ; enfin, l'apparition de certains phénomènes, tout particulièrement la chouette et le tonnerre. Le problème peut donc se poser dans les termes suivants : quels rapports de sens existent entre 1) le tonnerre et la chouette, 2) le corps divisé, 3) l'alimentation et 4) le passage de la terre au ciel ?

Disons pour commencer que la chouette comme le tonnerre sont des termes médiateurs. La chouette parce qu'elle appelle la lune et lance son cri vers le ciel, le tonnerre parce qu'il provient d'un lieu atmosphérique intermédiaire et qu'il profère son grondement vers la terre. Les deux sont situés à mi-chemin du ciel et de la terre, ou en tout cas dans un lieu intermédiaire<sup>18</sup>, et opèrent une conjonction sonore<sup>19</sup> entre les deux.

Mais Chouette est clairement du côté du corps éviscéré et du problème de la digestion et de l'excrétion. En effet, cet oiseau, en cela analogue à l'engoulement des mythes sud-américains analysé par Claude Lévi-Strauss (1985 : 51 *sqq.*), est caractérisé, selon les ornithologues, par ses « abondantes déjections » (Rabor 1977 : 105). Elle est donc bien congrue aux excréments et à l'éviscération. Le tonnerre, quant à lui, peut être associé à l'acte de couper en deux, avec un outil tranchant. Cette relation est très largement confirmée par les croyances attestées partout dans cette région concernant les « dents de tonnerre » ou « de foudre », qui sont des lames de haches néolithiques supposées être les dents du tonnerre (voir par exemple Blust 1981). Les arbres coupés en deux par la foudre (et au pied desquels, dit-on, on trouve justement ces « dents de tonnerre ») en apportent une preuve supplémentaire.

L'opposition entre la chouette et le tonnerre est équivalente à celle qui existe entre, d'une part, des phénomènes réguliers, comme le cycle lunaire (qui détermine le hululement de la chouette) et l'écartement des « mâchoires du ciel » et, d'autre part, un phénomène cataclysmique imprévisible qui n'obéit pas à la périodicité comme les orages et les coups de tonnerre. La dimension qui oppose périodicité d'un côté et anti-périodicité de l'autre se définit comme une polarité fondamentale.

18. Il est clairement précisé dans les versions bagobo et manuvu' que Chouette est arrêtée dans sa chute par les branches d'un arbre, ou qu'elle ne s'enfonce pas complètement dans le sol.

19. J'ai déjà expliqué pour des variantes palawan que le tonnerre était conçu comme une « voix » mais dénuée de sens et que sa puissance était de nature essentiellement sonore (Macdonald 1988a).

C'est à l'intérieur de cette structure d'ensemble que s'explique la présence en clé d'origine des rites annoncés par les mythes ifugao. Il s'agit de rites curatifs qui rétablissent, par le sacrifice et l'offrande, la communication interrompue entre les hommes et les divinités. Ils sont accomplis de façon non périodique en fonction d'occurrences qui sont accidentelles et donc apparentées aux catastrophes qui « affligent les humains ». Il en va de même des augures et des présages néfastes qui n'obéissent à aucun rythme récurrent. Les rites, prières et offrandes vont vers le haut comme le cri de la chouette qui « implore » la lune.

On peut donc envisager une transformation qui oppose deux grands groupes de récits sous la forme du tableau ci-dessous :

### Sud des Philippines et Bornéo

*processus* d'alimentation  
(ingestion, digestion, excrétion)

corps éviscéré ou vidé

opposition de l'alimentation  
à la non alimentation,  
de la vie brève à l'immortalité

phénomènes célestes *périodiques*  
(cycle lunaire)

conjonction sonore  
(cri de la chouette)  
entre la terre et le ciel

### Nord des Philippines

*types d'aliments*  
(venaison, ail, gingembre...)

corps *divisé* (coupé en deux puis morcelé)

opposition de l'alimentation  
carnée à l'alimentation végétale,  
de la vie terrestre à la vie céleste

phénomènes célestes *apériodiques* et  
accidentels (tonnerre, foudre, arc-en-ciel...)

conjonction sonore (tonnerre)  
et rituelle (offrandes, sacrifices...)  
entre la terre et le ciel

L'ensemble des variantes à quoi se réfère cette structure joue sur l'expression conjointe de l'opposition ciel/terre et de la divisibilité du corps humain. Le passage cosmologique est toujours associé à la césure corporelle<sup>20</sup>. À ce noyau central de signification se rattachent les figures emblématiques de la chouette et du tonnerre, la chouette parce qu'elle est associée à la lune et qu'elle est caractérisée par son incontinence anale, le tonnerre parce qu'il est un phénomène sonore qui interpelle les hommes et les menace comme un coup de hache tombé du ciel<sup>21</sup>. Mais les deux

20. Deux mythes de Bornéo font exception. Le premier, un récit des Dusun du nord de l'île, parle simplement d'une moitié d'homme qui va chercher dans un autre village la partie manquante de son corps (Evans 1913 : 456-457). Le second récit, que m'a aimablement signalé Jos Platenkamp, est le mythe iban de Simpang Impang, « Celui-qui-n'a-qu'un-côté » (Sather 1994). Le premier réduit le passage cosmologique à un simple aller-retour avec un village voisin. Le second, plus riche, établit des séries de rapports intéressants avec l'agriculture et les éléments naturels, mais ne mentionne ni de transformation corporelle subséquente à l'état initial de division, ni de passage entre la terre et le ciel. Par certains aspects cependant, en particulier ses rapports avec le vent et peut-être la foudre, donc avec des phénomènes atmosphériques apériodiques, il peut se rapprocher des variantes du nord de Luçon et du mythe de Silai (cf. *infra*).

21. En raglai, une langue austronésienne du Sud-Vietnam, le verbe qui signifie « tomber, frapper » (tonnerre), *taq*, est le même que celui qui veut dire « couper » (hache).

rapprochent le ciel et la terre et les éloignent en même temps. La chouette appelle en vain. Le tonnerre est une voix qui ne dit rien.

La position du corps coupé dans cette structure ne pourrait être entièrement comprise s'il n'existait d'autres mythes dans la région qui traitent de cette question du passage de la terre au ciel et du corps divisé en des termes assez différents. C'est pour cela qu'il faut lire le mythe des Ngaju du sud de Bornéo.

### “Le Mythe de Silai”

Récit ngaju (Shärer 1963).

#### Résumé :

Mahatala enjoint à un couple de descendre sur terre [la « Rivière du Monde »]. L'homme devient un roi puissant et sa fille une très belle jeune femme. Jangga, le seigneur de la lune, descend sur terre et s'éprend de la jeune fille qu'il épouse. Ils commencent par vivre chez ses parents à elle et elle tombe enceinte. Jangga va vivre sur la lune périodiquement et rentre au foyer conjugal à la nouvelle lune. Comme son épouse est enceinte, elle tombe sous le coup d'interdits [de relations sexuelles] précisément durant cette phase lunaire. Jangga ne supporte plus cette situation et annonce à son épouse qu'il va la quitter. Celle-ci lui fait valoir qu'il est interdit de quitter une épouse quand elle attend un enfant sous peine que celui-ci ne naisse déformé, un monstre. Jangga la quitte cependant en lui laissant sept fléchettes de sarbacane. Elle devra les donner à son enfant si celui-ci est un garçon et lui révéler l'identité de son père. S'il veut lui rendre visite, il doit aller derrière le village, mettre bout à bout sept longueurs de bambous et se hisser jusqu'au sommet, puis tirer les sept fléchettes bout à bout, elles formeront une chaîne qui se transformera en liane. Il grimpera par ce moyen jusqu'à la porte de la voûte céleste. À partir de là, il trouvera facilement son père. Là-dessus Jangga prend son sabre et sa sarbacane et s'en va, non sans avoir menacé sa femme d'être maudite si elle ne suit pas ses injonctions. Puis il regagne le ciel et le monde supérieur par la voie indiquée tout à l'heure.

L'enfant naît déformé. Il n'a qu'une moitié de corps et ses membres ne poussent que d'un seul côté. Sa mère l'appelle donc Silai, ce qui veut dire « Celui qui n'a qu'un côté ». Quand il est grand, il s'enquiert de son père et exprime le désir de lui rendre visite. Sa mère lui conseille d'aller d'abord chez Jangkarang Matanandau, le seigneur du soleil, frère de Jangga.

Silai prend son sabre, sa sarbacane et des provisions et quitte le village. Il chemine dans la brousse, puis dans la forêt et atteint un pays montagneux. Il aperçoit la maison du roi des orangs-outans qui l'invite : « Entre, petit-fils », lui dit-il. Le roi des orangs-outans ne peut lui indiquer le chemin du ciel mais il le conduit chez le roi des corbeaux, son grand-père. Celui-ci accepte de conduire Silai à la porte du ciel à la condition que Silai attrape d'abord un python qu'ils prépareront comme provisions pour le voyage. Pendant le vol, Silai doit nourrir le roi des corbeaux avec la chair du python. Ainsi est-il fait. Après trois jours de vol, ils arrivent à la porte de la voûte céleste. Corbeau l'ouvre avec son bec et laisse Silai continuer seul en lui recommandant de porter secours aux animaux qu'il rencontrera en chemin.

Silai rencontre d'abord des fourmis qu'il sauve de la noyade, puis des petits poissons *saloang* qu'il remet dans l'eau, puis un cerf dont il dégage les cors des buissons dans les-

quels ils étaient emmêlés, puis un singe qu'il libère de deux branches d'arbre où il était coincé, puis un crocodile qui avait perdu son chemin et qu'il aide à retrouver la rivière, enfin une luciole prise dans une toile d'araignée et qu'il libère. Tous ces animaux lui promettent leur aide s'il la leur demande un jour.

Silai arrive à la ville du seigneur du soleil, Jangkarang Matanandau, une ville faite d'or et de bijoux. Celui-ci accepte de conduire Silai jusqu'aux abords de la ville de Jangga, le père de Silai. Là il quitte Silai et celui-ci rencontre son père qui refuse de le reconnaître comme son fils à cause de sa déformation.

Jangga impose alors à Silai une série d'épreuves dont celui-ci sort victorieux grâce à l'aide des animaux secourus. Jangga reconnaît Silai comme son fils et le forge à neuf. Avec une lime, il le découpe en petits morceaux sur une enclume, il fait fondre les morceaux dans un creuset et, quand ils sont cuits, il verse sur eux de l'eau de vie et Silai est revenu à la vie, formé à neuf. Mais il est trop noir. Jangga procède à la même opération mais avec un creuset de cuivre. Cette fois Silai est trop rouge. Jangga recommence avec un creuset d'argent. Silai en sort trop blanc. L'opération est recommencée une dernière fois, mais Jangga met dans le creuset d'argent toutes sortes de biens précieux, une médecine donnant le courage, ainsi qu'une dent d'ivoire contenant des charmes pour devenir riche et célèbre. Silai se retrouve enfin d'une beauté parfaite.

Après deux ou trois ans, Jangga renvoie son fils sur terre car, dit-il, dans ce monde des esprits, des interdits trop nombreux lui rendraient la vie impossible. Il lui donne un coffre d'ivoire contenant toutes sortes de richesses, ainsi que de l'élixir de vie. Silai part mais en chemin il ouvre le coffre pour s'assurer qu'il contient bien les trésors promis. Les biens contenus dans le coffre, il ne peut les y remettre et va demander l'aide de son oncle Jangkarang Matanandau. Celui-ci l'aide à remettre les choses dans le coffre, mais demande une récompense. Le rusé [*sic*] Silai lui répond qu'il n'a rien mais que son père Jangga sera heureux de le faire à sa place. L'oncle [Soleil] accepte et Silai se rend chez Lilang-l'Aîné, gardien de la porte du ciel. Après être resté sept jours dans sa maison, Lilang descend Silai sur terre au moyen d'une corde qu'il décrit dans un poème. [...] Silai lâche la corde quand il est à une brasse du sol [*depe*] et Lilang ramène la corde. Silai continue sa route sur terre et parvient au royaume de Majapahit. Il regagne ensuite la maison de sa mère, qui n'est autre que la fille du roi de Majapahit. Les descendants de Silai sont les hommes blancs.

Pendant ce temps Jangkarang Matanandau va trouver Kajangga Bulan et lui demande sa récompense. Celui-ci refuse de la donner et les deux se battent. Cette lutte qui se répète épisodiquement est la cause des éclipses de la lune. Quand la lune est obscurcie, les hommes disent alors : « La lune a été prise par les esprits ».

Le long poème ngaju retranscrit par Shärer se laisse finalement ramener à un schéma simple qui pourrait être taillé sur le patron du conte palawan de Lune et Chouette. Jangga (Lune) épouse une femme terrestre et, parce qu'il doit obéir à un cycle lunaire qui le tient éloigné de sa femme, il quitte sa femme enceinte. Celle-ci en conséquence accouche d'un enfant qui n'a qu'une moitié de corps. Il s'appelle Silai. Une fois grand, Silai se rend auprès de Lune, son père, avec le concours d'animaux, comme dans le récit palawan. Jangga, son père, le reforge à neuf. Silai devient un être complet. Il entreprend alors son retour sur la terre. Deux épisodes sont

importants. D'abord, il manigance une dispute entre son oncle le soleil et son père Lune. Ceux-ci se querellent. C'est l'origine des éclipses. Ensuite, il utilise une corde pour se laisser glisser vers la terre, mais elle est retirée par le gardien de la porte du ciel. Ainsi le monde d'en haut et celui d'en bas sont-ils disjoints. On retrouve encore ici les éléments des mythes du sud des Philippines et de Bornéo. Ce qui est nouveau dans la structure de ce récit, c'est la forge, le demi-enfant et l'éclipse.

Le demi-enfant nous met en présence d'une catégorie différente de celles rencontrées jusqu'ici : le corps coupé des mythes de la Cordillère ou le corps éviscéré des versions méridionales sont des corps au départ intacts que l'on mutile. Le corps du demi-enfant est au départ mutilé et ensuite reconstitué. Dans le premier cas on procède à une déconstruction, dans le second à une reconstruction.

Il faut encore examiner le mythe kayan qui apporte à l'ensemble de ces mythes les éléments permettant de dégager les articulations de tout le système.

#### “L'introduction de la nuit”

Récit kayan (Guerreiro 1989).

##### Résumé :

Un homme construisant un canot surprend des femmes-*wak* [aîlées] et s'empare de la chemise ailée de l'une d'entre elles. Il l'empêche ainsi de retourner au monde d'en haut et l'épouse. Elle tombe enceinte et son mari se met à pleurer. La femme ailée annonce qu'elle va retourner chez les siens et ramener la nuit. C'est ce qu'elle fait. Rentrée, elle donne un sac à son mari et lui demande de ne pas l'ouvrir avant de réunir tous ceux qui sont en forêt. L'homme ne veut pas attendre et il ouvre le sac où est enfermée la nuit. D'un coup tout devient noir. Ceux qui sont en forêt deviennent des Punan, des Sihan [peuples de la forêt], les poulets deviennent sauvages, les cochons domestiques deviennent des sangliers et c'est ainsi que sur cette terre plate [*datah*] les choses se produisent.

Après, tandis que la femme devient de plus en plus grosse, son mari redouble de pleurs. Il explique à sa femme que les femmes pour accoucher doivent avoir le ventre ouvert avec une lame de fer et qu'elles en meurent. Les enfants, à cette époque ne peuvent sortir par la vulve. La femme alors prononce une formule magique : « Par la cavité du tigre, va ! Par la cavité du tigre, revient ! » Désormais, grâce à la femme-*wak*, les enfants sortent par la vulve et on n'ouvre plus le ventre des mères.

La femme-*wak* ne retourne pas dans le monde d'en haut et reste l'épouse de l'homme.

Cette dernière version d'un mythe d'origine de la nuit, dont il existe d'autres variantes à Bornéo (Sellato 1983) est d'un intérêt immense pour nous, puisqu'elle apporte à la problématique du corps éviscéré des mythes bagobo sa contrepartie opposée, le moyen d'éviter l'éviscération grâce aux techniques de l'accouchement. Ce faisant, elle apporte en même temps l'alternance diurne/nocturne, se plaçant ainsi dans la série des phénomènes périodiques.

Le contraste et la symétrie entre le mythe kayan et l'histoire ngaju sont frappants : la nuit s'oppose au phénomène des éclipses, accident météorologique ou céleste de nature a périodique ; si la nuit permet l'accouchement normal et le maintien de l'intégrité physique des parturientes, l'éclipse de son côté accompagne aussi le retour à un état reconstitué du corps humain (Silai reforgé à neuf).

C'est donc en fin de compte dans une structure quadripartite que peuvent se ranger les diverses variantes de tous ces mythes.

### Structure mythologique du corps divisé

	PÉRIODICITÉ ÉVISCÉRATION DIGESTION	APÉRIODICITÉ MORCELLEMENT TYPES D'ALIMENTS
COUPURE FORTE DESTRUCTION	Variantes de Lune et Chouette	Variantes de la Cordillère
COUPURE FAIBLE RECONSTRUCTION	Variantes de Lumabat et de l'origine de la nuit	Mythe de Silai

On vérifie que l'armature logico-discursive de cette structure quadripartite est fondée sur des transformations régulières : en allant de gauche à droite on passe, sur l'axe horizontal, de la notion de processus alimentaire (ingestion/digestion/excrétion) à celle de forme d'alimentation (nourriture végétale/nourriture carnée), de la périodicité (diurne et nocturne, lunaire) à l'apériodicité (du tonnerre, des éclipses), de l'éviscération (des mangeurs, des parturientes) au morcellement (de l'enfant coupé). Sur l'axe vertical on passe d'une forme plus radicale de disjonction (entre le ciel et la terre, entre les dieux et les hommes) à une forme atténuée de coupure, et surtout de la problématique de la destruction à celle de la reconstruction du corps (éviscération annulée, restitution de l'intégrité physique).



En conclusion, il me paraît intéressant d'envisager des prolongements extérieurs à la zone Bornéo-Philippines à laquelle cet essai s'est volontairement limité. Il le paraît même nécessaire en raison d'une autre conséquence de notre analyse. En effet, en dépit de l'unité de la structure dégagée, et malgré la cohérence des quatre manifestations divergentes de la problématique du corps divisé, la thématique du demi-enfant ou de la moitié d'homme (donnée au départ, à la naissance) ne semble pas entrer



aussi exactement dans le moule structurel que les trois autres. Pourquoi ? D'abord parce que le mythe de Silai s'oppose aux autres variantes en ceci qu'il part d'un corps divisé alors que les autres aboutissent à son morcellement, ou en tout cas posent le problème de sa division à partir d'un corps entier. Ensuite, parce que deux autres variantes déjà mentionnées plus haut, une des Iban (Sather 1994) et une des Dusun (Evans 1913), dissocient complètement l'idée de moitié d'homme d'un passage entre le ciel et la terre, et que le mythe iban ne se soucie même pas de compléter le demi-homme, héros du récit, et de lui rendre sa forme entière. Il semble donc bien que l'idée du héros mi-parti n'est pas complètement intégrée à la structure d'ensemble dégagée ci-dessus et garde par rapport à elle une certaine indépendance. J'irai plus loin. À Bali, le thème du demi-enfant est présent dans plusieurs mythes résumés par Hooykaas (1961 : 273-275)<sup>22</sup>. Il est identifié comme l'enfant de Shiva (Siwa) dans une première variante et comme un avatar du dieu Guru, à la demande de Vishnu (Wisnu), dans une autre.

Ce à quoi je veux en venir est que, peut-être, le thème du demi-enfant qui redevient entier (opposé à l'idée du corps entier qui est subséquentement divisé) est un thème d'origine extérieure et éventuellement indienne. Je sais que cette hypothèse n'est pas d'une solidité à toute épreuve<sup>23</sup>, mais je souhaite l'émettre cependant, tant est frappante la convergence entre l'indianisation du récit ngaju, l'indianisation des mythes balinaïses avec leur panthéon hindouiste, enfin le flottement même du thème qui, comme nous l'avons vu pour les Iban et les Dusun, ne se rattache à aucun des éléments forts de la problématique générale.

La seconde grande perspective que je souhaite évoquer est encore plus lointaine. Elle touche l'horizon d'un autre continent, celui de l'Amérique. J'ai déjà brièvement évoqué la similarité structurale (et pas simplement thématique) entre les mythes analysés par Claude Lévi-Strauss dans *La Potière jalouse* (1985) et les mythes d'Asie du Sud-Est que nous avons examinés (Macdonald 1992 : 149-150). Une comparaison terme à terme de tous ces mythes demanderait bien sûr au moins un autre article. Je me contenterai de signaler le double rapprochement entre la chouette et l'engoulement d'une part, la potière et la tisserande de l'autre. La chouette est marquée par l'incontinence anale et l'engoulement par l'excès d'appétit (Lévi-Strauss 1985 : 70), deux qualités qui reviennent au même en fin de

22. Je dois à Stephen Headley qui me les a signalées, la connaissance de ces variantes balinaïses.

23. Je dois rappeler à ce sujet que le demi-enfant est présent chez les Tobelo de Halmahera (Platenkamp 1988 : 24) et que, dans le mythe d'origine de cette population, un enfant né avec une moitié de corps regagne son intégrité physique après s'être rendu auprès du créateur. On retrouve ici l'association entre passage céleste et césure corporelle.

compte. La potière est jalouse, c'est-à-dire coupable de sentiments hostiles (*ibid.* : 42), tandis que la tisserande est victime de la jalousie des autres, deux situations également opposées et analogues dans leurs résultats. Bien d'autres éléments de ce vaste complexe de traits sémantiques, à commencer par le tonnerre, peuvent être examinés tour à tour et suggèrent de prolonger encore ce que disait l'auteur de *La Potière jalouse* : « [...] en Amérique du Nord comme en Amérique du Sud un sentiment moral : la jalousie, un phénomène céleste : les météores, et une production organique : les excréments, forment dans certains mythes un système bien articulé » (*ibid.* : 180). Ce « système bien articulé », il ne fait aucun doute que nous l'avons trouvé en Asie. Mais que faut-il en conclure ? Que cette structure s'est transportée il y a 30 000 ans avec les populations mongoïdes qui l'ont amenée d'Asie en Amérique où elle s'est conservée ? Ou que des structures mythiques universelles sont communes à des populations éloignées et sans aucun rapport historique entre elles ? Ce vieux débat mérite peut-être d'être relancé.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : mythologie comparée/comparative mythology – alimentation/feeding – corps divisé/divided body – demi-enfant/half-child – météores/celestial bodies – cosmogonie/cosmogony – lune/moon – chouette/owl.

#### BIBLIOGRAPHIE

Barton, Ray Franklin

1955 *The Mythology of the Ifugaos*. Philadelphia, American Folklore Society.

Benedict, Laura Watson

1913 « Bagobo Myths », *Journal of American Folklore* 26 : 13-63.

Beyer, Henry Otley

1913 « Origin Myths among the Mountain Peoples of the Philippines », *Philippine Journal of Science* 8 (2) : 85-116.

Blust, Robert

1981 « Linguistic Evidence from some Early Austronesian Taboos », *American Anthropologist* 83 (2) : 285-319.

Brown, William Henry

1957 *Useful Plants of the Philippines*, 3. Manila, Bureau of Printing.

Cole, Fay-Cooper

1913 *The Wild Tribes of Davao District, Mindanao*. Chicago (« Field Museum of Natural History Publication » 170 : « Anthropological Series » XII [2]).

Evans, Ivor H. N.

1913 « Folk Stories of the Tempassuk and Tuaran Districts, British North Borneo », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 43 : 422-479.

1923 *Studies in Religion, Folklore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*. Cambridge, The University Press.

Guerreiro, Antonio J.

1989 « Contexte et métaphore. À propos du mythe kayan de l'introduction de la nuit (Bornéo) », *Anthropos* 84 (4-6) : 487-506.

Hooykaas, Jacoba

1961 « The Myth of the Young Cowherd and the Little Girl », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 117 : 267-278.

Lévi-Strauss, Claude

1985 *La Potière jalouse*. Paris, Plon.

Macdonald, Charles

1992 « Earth and Sky in Philippine and Indonesian Mythology », *Philippine Studies* 40 : 141-152.

1988a « Bons et mauvais coups de tonnerre », *L'Homme* 106-107 : 58-74.

1988b *L'Éloignement du ciel: invention et mémoire des mythes chez les Palawan du sud des Philippines*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Manuel, E. A.

1977 « Origin Myths of the Manuvu », in Alfredo R. Roces, éd., *Filipino Heritage: The Making of a Nation*. Manila, Lahing Pilipino Pub. : 1-6.

Moss, Claude Russell

1924 *Nabaloi Tales*. Berkeley, University of California Press (« University of California Publications. American Archaeology and Ethnology » 17 [5]) : 227-353.

Platenkamp, Jos D. M.

1988 *Tobelo. Ideas and Values of a North Moluccan Society*. Ph.D., Leiden University.

Rabor, D. S.

1977 *Philippine Birds and Mammals*. Quezon City, University of Philippines Press.

Revel, Nicole

1990 *Fleurs de parole: histoire naturelle Palawan*. Paris, Éd. Peeters, 3 vol. (« SELAF » 314, 317, 323).

Sandin, Benedict

1964 « The Owl Marries the Moon (A Saribas Story) », *Sarawak Museum Journal* XI, 23-24 : 534-536.

Sather, Clifford

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

Sellato, Bernard

1983 « Le mythe du tigre au centre de Bornéo », *Asie du Sud-Est et Monde insulindien* 14 (1-2) : 25-49.

Shärer, Hans

1963 *Ngaju Religion: The Conception of God Among a South Borneo People*. Transl. by Rodney Needham. The Hague, M. Nijhoff.

Zheng, Chantal

2005 « Morcellement du corps et création dans les mythes Saixia », in *Actes du 36<sup>e</sup> congrès ICANAS, tenu à Montréal en 2000* (à paraître).

Charles Macdonald, *Du corps déconstruit au corps reconstruit : mythologie du corps morcelé aux Philippines et à Bornéo*. — Un ensemble de vieux récits austronésiens répartis sur tout le nord-est de l'Insulinde (Bornéo, Philippines, Taiwan) présente des éléments communs, et fait notamment intervenir une thématique du corps coupé, éviscéré, morcelé ou divisé qui est liée au passage entre la terre et le ciel. Les variantes présentées, au nombre de quinze, se répartissent en quatre groupes en fonction de leur structure et de leur origine géographique.

Le premier met en scène deux héros, Lune et Chouette, et fait intervenir une problématique de l'alimentation développée avec plus de détails dans le deuxième qui identifie immortalité et absence de tout processus alimentaire. Chaque région de l'univers se caractérise par une nourriture typique : bétel pour le ciel, riz cuit pour la terre, nourritures crues pour les enfers. Un troisième groupe, situé au nord de l'archipel, lie cette fois le passage de la terre au ciel au morcellement et à la division du corps, et présente des éléments nouveaux comme le tissage et le tonnerre. Enfin, un quatrième groupe, de Bornéo, retourne le problème en partant du corps divisé subséquentement reconstitué. Une structure générale permet d'intégrer ces quatre ensembles de variantes et, par comparaison avec des mythes américains, de poser la question de l'universalité des structures mythiques.

Charles Macdonald, *From a Deconstructed to a Reconstructed Body : Myths of the Divided Body in the Philippines and Borneo*. — A number of ancient Austronesian myths collected among various ethnic groups in Borneo, the Philippines, and Taiwan, tell the story of mythical heroes traveling to the sky and back to earth. This journey is linked in every case with these characters being cut to pieces, or eviscerated or divided in some other way. Fifteen versions are presented and analyzed. These are arranged into four groups based on their geographical origin and structure. The first group stages two characters, Moon and Owl, and closely associates food and feeding to their journey to the sky. A second group places more emphasis on various types of food, each being typical of a cosmological region, like betel for the sky, cooked rice for the earth and raw food for the underworld. Immortality is marked by disembowelment and the absence of food. A third group of variants, from Northern Luzon and Taiwan, tells about a child being cut into several pieces prior to a journey to the sky, also brings to the fore some new elements, like weaving and thunder. Finally a fourth group of variants, from Borneo, puts the question in a reverse order and starts from a half-body subsequently restored to its full form. A general grid accounts for all versions of this mythical complex that offers many deep similarities with American myths. This raises the question of the universality of mythical structures.