Des hommes incomplets à Java

Engendrement, nourritures et assemblages

Stephen C. Headley

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25094>

DOI : 10.4000/lhomme.25094

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005

Pagination : 161-201

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Stephen C. Headley, « Des hommes incomplets à Java », *L'Homme* [En ligne], 174 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25094> ; DOI : 10.4000/lhomme.25094

Des hommes incomplets à Java

Engendrement, nourritures et assemblages

Stephen C. Headley

POUR ÉTUDIER les mythes des moitiés d'hommes dans le monde austro-nésien¹, nous adopterons ici une approche élaborée à partir de la notion de corpus mythologique, qui nous permettra des comparaisons entre les mythes et leurs différentes versions². Dans un premier temps, nous dégagerons les codes communs à l'intérieur du corpus javanais, puis, dans un second temps, nous nous intéresserons aux interactions avec les codes d'autres corpus de moitiés d'hommes de l'aire austro-asiatique (jusqu'en Chine et au Japon).

Une approche simple, mais qui perdure depuis les premières études néerlandaises de la mythologie de l'immense archipel indonésien (Lombard & Pelras 1981 : 562-568), distingue trois types de cosmologie :

1. D'autres approches que la nôtre existent, bien entendu, par exemple : 1) La juxtaposition des variantes d'un seul et même mythe austronésien dans une seule langue telle que Hooykaas l'a conçue dans son étude de 1948. En 1941, il avait pourtant entrevu l'intérêt de faire des comparaisons avec Lombok. 2) L'étude monographique de l'homme partitif Silai, chez les Ngaju à Bornéo, où Schärer (1963) propose de travailler sur l'ensemble de la mythologie d'une seule et même ethnie. 3) Le traitement des mythes de création, plus précisément l'apparition des plantes utiles et de la mort par Stöhr (1968 : 170-172 ; 182-184). Il prend un mythe type, le Haïnuwele à Seram, pour caractériser un ensemble de variantes. En cela il semble influencé par Schmidt (1909, 1910), pour qui il y avait quatre variantes d'un thème commun d'hiérogamie ciel-terre dans un mythe des parents originels (Stöhr 1968 : 172). 4) Les « figures unilatérales » de Needham (1980). 5) L'étude de Françoise Héritier sur l'unilatéralité comme expression de l'asymétrie fondamentale entre les sexes (1996 : 165-189).

2. Depuis le XVIII^e siècle, la compilation systématique des mythes d'origines par les Javanais a eu pour effet inverse de les fragmenter en d'innombrables narrations, notamment par le mixage de certains épisodes en différentes variantes. Il s'agit finalement d'une première exégèse de cette mythologie.

Les recherches de terrain qui ont permis d'écrire cet article ont été financées par l'IRSEA (CNRS, Marseille) en 1995. Je remercie vivement Cécile Barraud pour ses commentaires sur les premières versions de ce travail.

une vision dualiste du cosmos, une vision à trois mondes et une vision de la femme primordiale. Nous essaierons d'aborder la question de façon plus nuancée en établissant le lien entre, d'un côté, les premiers mythes d'hommes incomplets et, de l'autre, la fin d'une cosmogonie et le début de l'histoire d'une société humaine sur terre. Les hommes partiels sont en effet souvent liés aux mythes d'origines – origine de la royauté ou de l'alimentation, par exemple –, et peuvent s'envisager comme des tropes de sociétés dont les fondations sont encore incomplètes.

Le corpus des moitiés d'hommes à Java

De la semence fautive à l'origine du riz

Pour aborder les mythes d'hommes partiels et incomplets à Java, nous prendrons, dans un premier temps, deux mythes présentant deux hommes aux morphologies différentes et dont l'incomplétude est la conséquence de semences fautives. Dans le premier, il s'agit d'un homme découpé verticalement, le père ayant divisé un fruit en deux parts avant de les utiliser pour féconder ses deux femmes. Dans le second, il s'agit d'un homme dont la modification morphologique est circulaire – elle correspond à un tronc quasiment rond sans jambes ni bras –, la mère ayant repoussé le père géniteur.

“Sléwah ou Jarasanda” (résumé)³

Wedarasanda est un roi sans enfant, marié à deux sœurs, aînée et cadette. Un moine recommande au roi l'ascèse sous un manguier. Un fruit tombe. Ramené au palais, ce fruit est divisé en deux pour les deux épouses du roi car, dit-on, il les aimait de manière égale. Naissance d'un garçon partiel (*sléwah*, litt. : « contrastant, de deux couleurs »). Le père et roi est confondu. Il ordonne de laisser l'enfant en offrande à une ogresse vivant hors du palais, mais celle-ci refuse de le manger.

On ne sait comment l'enfant fut reconstitué, mais lorsque le bébé rassemblé se met à pleurer, cela attire l'attention du père⁴. Il le ramène au palais, et on l'appelle *Sléwah*, « [garçon] partiel ». Ce garçon est couronné roi sous le nom de Jarasanda.

La version du *wayang* [théâtre d'ombres] de ce mythe ajoute que ce roi *Sléwah* captura

3. Ce mythe, surtout connu aujourd'hui grâce à la pièce du théâtre d'ombres (*wayang*) intitulée « Les Offrandes royales Suya » (*Sesaji Raja Suya*), est l'adaptation libre en javanais de plusieurs épisodes – d'un sacrifice pour un couronnement royal (*rājasūya*) – de la version sanskrite du deuxième livre du *Mahabhārata* (van Buitenen 1975 : 66-76 pour la mise à mort de Jarāsamdha). Dans cette version théâtrale, narration épique librement enrichie pendant les huit heures du spectacle, le noyau du mythe est plus proche de la version sanskrite que de notre version. Pour un scénario complet de cette pièce, cf. Sarwanto (1991).

4. Dans le *Mahabhārata* sanskrit (Sabhā Parva 3 : 17), on nous dit que c'est cette ogresse (*rākṣasī*), Jarā, qui avait réuni les deux moitiés de l'enfant, d'où le nom « réuni par Jarā » ou Jarāsamdha (Jarasanda en javanais) (Vettam Mani 1975 : 348).

quatre-vingt-dix-neuf souverains et aurait avalé le monde entier du fait de l'invincibilité provenant de ses deux moitiés droite et gauche. Pour vaincre ce maharaja en devenir, le seul moyen est de le « refendre » en deux. Une fois qu'il a été étendu sur une météorite⁵, Bima lui sauta dessus, accomplissant ainsi le sacrifice dit « du roi Suyu ».

Voyons maintenant, dans un deuxième mythe, comment de Siwa⁶, repoussé par une femme, naît Kala⁷, un ogre sans bras ni jambes, assoiffé de sang humain. Si Sléwah n'avait que des adversaires mythologiques, Kala, lui, est redouté par la population javanaise, et est donc souvent l'objet d'exorcismes.

“La naissance de Kala”

La déesse Uma repousse son consort Siwa, lors d'une tentative de viol. Au cours de cette lutte, elle défèque [détail retenu par certaines versions seulement]. La semence du « dieu père » tombe dans l'océan, comme un éclair accompagné d'un bruit de tonnerre, où elle devient un jeune monstre, qui s'appellera Kala, car incomplet, sans bras ni jambes. Ainsi cet être roule-t-il sur les vagues grondant comme un tambour ; l'océan est commotionné. Envoyées par Siwa pour le détruire, les armes en fer lancées contre le monstre par les dieux comme autant d'éclairs, ne le mettent aucunement en danger. Au contraire, le monstre les incorpore dans son corps pour en faire ses membres.

Ayant rejoint la terre ferme, le monstre rencontre une femme qui n'est autre qu'Uma, maintenant maudite et portant le nom de Durga, condamnée à vivre comme ogresse sur terre pour avoir résisté à Siwa. Elle, qui aurait pu être sa mère, devient sa cuisinière. Dans certaines versions, Siwa finit par donner Durga à Kala comme épouse. Le monstre Kala représente désormais un danger non seulement pour les hommes, qu'il voudrait dévorer, mais aussi pour son père, Siwa. Son armée de parasites (*kala*), menée par Punthut Jantaka, essaie plus tard de dévorer le riz mûrissant. Affamé, Kala monte au ciel où son père lui accorde de la nourriture végétale : du bois pourri, les souches du palmier *areca* et des jeunes pousses. Remontant à nouveau au ciel après les avoir goûtés, Kala demande maintenant de la chair humaine car, sur terre, en secouant un palmier à sucre, il a avalé « par accident » un homme qui y saignait de la sève. Cette chair humaine lui convient bien. Dans une autre variante, c'est Durga qui, en préparant un plat et en se coupant le doigt, apprend à Kala le goût du sang humain qu'il n'a pu connaître à cause de sa gestation extra-utérine. Siwa accorde ensuite à Kala, selon une liste d'ordre des naissances, des êtres humains à dévorer. Il lui donne aussi des vêtements à porter et une hache pour dépecer ses victimes pour qu'il ressemble moins à un monstre. Siwa finit par écrire sur le corps de Kala, là où il ne peut pas les voir, des mantras racontant la création du monde et terminant par le récit de sa propre création (Headley 2000 : chap. II et III).

5. La version que nous proposons ici ne précise pas que Jarasanda ne peut être redivisé que sur une pierre météorite.

6. Les Javanais disent plus communément Guru pour ce dieu que nous connaissons également sous le nom de Siwa (Shiva en Inde), nom que, par commodité, nous avons préféré dans cet article.

7. En sanskrit, le nom de ce dieu monstrueux, *kalā*, signifie « partie » : il s'agit d'un enfant incomplet. Si en javanais *kala* signifie « temps », ce nom prend plutôt la signification sanskrite et est surtout compris en tant que nom propre de ce monstre.

On ne peut présenter ce mythe sans en proposer une autre variante, la variante « majeure », qui ne traite plus de Durga (la Uma maléfique) mais de la déesse « mère », Sri. Elle aussi victime d'un viol inachevé, Sri n'est pas la « mère » d'un enfant partiel, mais celle des plantes : après avoir été tuée et enterrée, des plantes comestibles naissent en effet de son cadavre, chacune provenant d'une partie de son corps⁸. La version en prose ci-dessous narre donc l'histoire de cette déesse Sri, ou Asri en soundanais (Java-Ouest) (cf. Prawirasuganda 1964 : 143-146), mais aussi celle de l'origine du riz. La traduction est de Viviane Sukanda-Tessier (1977 : 75-84) :

Au commencement, à Swargaloka, *sanyam* Siwa eut l'intention de faire construire un édifice-offertoire. *Sanyam* Siwa confia son projet à *sanyam* Narada [son frère aîné] pour qu'il ordonne à tous les dieux de réunir les matériaux afin de faire cet édifice. Tous les dieux partirent à la recherche des matériaux, sauf le dieu Antaboga qui refusa de partir et qui pleurait de n'avoir pas de membres pour transporter les objets demandés. De ses larmes tombèrent trois œufs. *Sanyam* Narada apprenant cela lui ordonna d'offrir ces œufs à *sanyam* Siwa. Le dieu Anta porta ses œufs dans sa bouche. En chemin, il rencontra un aigle moucheté qui lui demanda : « Où va-tu ? » Le dieu Anta ne répondit pas parce que sa bouche était pleine. Et parce qu'il ne répondit pas, l'aigle se mit en colère, fonda sur le dieu Anta et deux des œufs qu'il avait dans la bouche s'échappèrent. L'un tomba sur la terre, se cassa et devint un petit cochon appelé Kalabuwat, l'autre œuf cassé devint un animal à tête de chien et à corps de porc appelé Budhug Basu. Ces deux animaux partirent à la recherche de leur mère. À ce moment-là, dans le champ de Kapapan, *sam* Idhajil urina dans un trou. Son urine fut bue par la vache et, après avoir bu, elle devint grosse, d'un mâle appelé le bœuf Gumaram. Le bœuf Gumaram, parce qu'il était le fils de Idhaji, avait le pouvoir surnaturel : tous les animaux lui étaient soumis. Il adopta même Kalabuwat et Budhug Basu qui étaient en train de chercher leur mère.

Le dernier des trois œufs offerts à *sanyam* Siwa vint à éclore et il en sortit une ravissante enfant qu'on appela *dhèwi* Pohaci, ou *dhèwi* Asri [Sri]. Cette enfant fut allaitée par la reine *dhèwi* Uma et élevée jusqu'à son adolescence. Le dieu *sanyam* Wenam voyant la beauté de *dhèwi* Asri, craignit qu'elle fut prise pour femme par *sanyam* Siwa, alors qu'elle était pour ainsi dire sa fille. C'est pour cela qu'il lui donna du fruit *huldhi*. Dès que *dhèwi* Asri eut mangé ce fruit, elle se sentit malade puis mourut. On ordonna à *ki* Bagawat Sakri d'enterrer sa dépouille.

Lorsqu'il l'eut enterrée, *ki* Bagawat *sam* Sri [sic] reçut l'ordre d'en prendre soin, au cas où, selon *sanyam* Siwa, il y aurait quoi que ce soit. Une semaine après, il fut évident que de cette tombe sortaient toutes sortes de plantes tels que : [...]

Et parce que toutes les plantes sont nées de la tombe de *dhèwi* Asri, les anciens respectent vraiment tout ce qui se plante et particulièrement le riz, au point que jusqu'à maintenant leur respect envers le riz les conduit à ne pas dire riz ou riz décortiqué mais : *kersa nyai*, ce qui signifie la volonté féminine. En langage courant, on dit Nyi Pohaci ou Nyi Dhèwi Asri ou Nyi Sri. Pour une graine de riz, on doit dire : *panon*, qui

8. Ces deux mythes de la « naissance de Kala » et de « l'enterrement de Sri », qui tous deux commencent de la même manière, sont eux aussi couramment racontés dans le théâtre d'ombres javanais, alors que dans les textes poétiques, tel le *Manikmaya*, ils sont éludés (Headley 2000b).

signifie œil, parce que le riz est né de ses yeux. Pour dire la noix de coco, on doit dire *sa-sirah*, qui signifie la tête parce que le cocotier est né de sa tête. De là est née la croyance selon laquelle lorsqu'on mange trop de riz gluant, on a mal au ventre, car le riz gluant est né de son estomac.

Sanyam Siwa ordonna qu'on envoie un grain de chaque sorte à *prabu* Siliwamni du royaume de Pakuan Pajajaran pour qu'ils soient plantés sur la terre de Java et deviennent la nourriture du peuple. À partir de ce grain, il en advint beaucoup, au point qu'ils devinrent nourriture des gens d'ici qui ne mangeaient auparavant que des graines d'*hanjeli* [larmes de Job]. Et chaque année, la quantité de riz ne faisait qu'augmenter au point que de nombreux pays apprirent qu'à Java il y avait beaucoup de riz. Pourtant, à cette époque, on était encore peu habitué à le cuire et la seule qui sût le cuire était la reine, appelée Nawamwulan, femme provenant de Kayamnan [le ciel]. Nawamwulan avait sa manière de cuire le riz. Elle mettait une seule tige de riz dans un récipient et, ce qui était extraordinaire, c'est qu'après avoir enlevé le couvercle, cette tige de riz était devenue grains de riz cuits. On apprit le secret de la cuisson du riz à toutes les femmes du royaume de Pakuan Pajajaran au point qu'elles devinrent toutes habiles à cuire le riz de cette manière. Mais pendant qu'on cuisait le riz, aucun homme n'avait le droit de regarder ou d'ouvrir le récipient, au point que Nawamwulan avait supplié son mari [*prabu* Siliwamni] de ne jamais tenter de savoir comment les femmes cuisaient le riz, car c'était un secret. Et si ce secret n'était pas respecté, Nawamwulan demanderait le divorce. En vérité, cette interdiction est encore en usage chez les vieilles gens. Les hommes ne peuvent ouvrir la jarre du riz, *padharimnan*, ou soulever le couvercle d'une casserole où l'on cuit le riz ; c'est interdit parce que cela entraîne la malédiction. [...] On dit aussi que *prabu* Siliwamni voulut connaître ce mystère : comment un brin de riz pouvait devenir tant de plats de riz. Un jour, justement où Nawamwulan cuisinait, elle alla à la salle d'eau. *Prabu* Siliwamni ouvrit le couvercle et ne vit qu'un brin de riz. Il referma la marmite et partit. Nawamwulan revint de la salle d'eau, enleva le couvercle de la marmite mais, ô surprise, le riz n'était pas cuit quoique ce fut le moment où il aurait dû l'être. Elle demanda alors à son mari s'il n'avait pas enlevé le couvercle. Il répondit oui.

Lorsque Nawamwulan eut entendu la réponse de son mari, elle ne dit mot, puis fit savoir qu'elle allait retourner en Kayamnan puisque son mari n'avait pas tenu sa promesse. Elle s'envola en Kayamnan après avoir revêtu la cape Antakusumah. Avant de prendre son envol, elle dit à son mari que, puisque le temps en était venu, on devait maintenant cuire le riz d'une autre manière. Et, depuis, le riz non décortiqué, avant d'être cuit, doit d'abord être pilonné pour devenir riz décortiqué. C'est pourquoi maintenant il faut avoir les instruments nécessaires, c'est-à-dire : le mortier, le pilon, le van, la marmite, le *dhamdham*, le *dhulam*, etc. Et c'est à partir de ce moment-là qu'il y eut tous les instruments pour pilonner et cuire le riz.

À partir d'un viol primordial, l'accent est mis soit sur la chute de la semence, soit sur le morcellement du corps de Sri (chaque plante vient d'une partie désignée de son corps)⁹. Un lien peut s'établir grâce à d'autres récits dans lesquels Kala et son armée de parasites (les *kala*) viennent attaquer, non seulement les hommes, mais aussi la moisson qui est le fruit des

9. Dans d'autres versions encore, son corps est découpé avant d'être enterré.

semences provenant du cadavre de Sri. Il s'agit là d'un code épidémique, relié au code de reproduction sexuée par le biais du viol et de la semence fautive qui provoquent l'apparition des parasites, qui, eux-mêmes, nous renvoient à l'incomplétude des corps humains morcelés.

Dans une dernière variante – essentielle pour les mythes d'origine de la royauté à Java –, Sri et son frère cadet Sadana ont dû fuir le ciel pour s'unir sur terre. Mais Sri ne devient la déesse du riz qu'après la rupture de sa relation incestueuse avec Sadana, ce qui lui permet de protéger désormais les rizières mûrissantes du royaume primordial de Mendhang Kamulan, où elle est aussi vénérée comme serpent. Ces démultiplications reflètent les conséquences fastes et néfastes de la disjonction céleste et terrestre.

Une conception musulmane de l'incomplétude

Dans certains mythes qui apparaissent au XVIII^e siècle à Java, une forme de semence d'origine lumineuse, ouranienne, parfois enflammée, engendre des moitiés d'hommes : il s'agit d'un « météore » qui tombe sur terre pour ensemençer des filles sans époux. Ce motif est donc antérieur à l'islam, mais connaît un développement considérable dans les légendes musulmanes de moitiés d'hommes. On y trouve des inversions par rapport aux mythes présentés précédemment : l'incomplétude est morphologiquement différente ; il n'y a plus de dieu/père fautif engendrant un monstre ; c'est la mère qui, ayant perdu de quelque manière la face, porte la responsabilité de son enfant imparfait.

Les trois mythes qui vont suivre ont tous connu l'influence musulmane. Cela représente un changement dans la configuration des codes, favorisant ceux liant la reproduction sexuelle à l'incomplétude. La part du père, Allah, doit rester céleste, exigeant de ses fils un retour au ciel, non plus sous la forme d'un dieu-ogre mais sous celle d'une simple moitié d'homme en quête de salut et de complétude. L'incomplétude n'est d'ailleurs plus la division de deux parties, mais l'absence d'un placenta et d'une tête, c'est-à-dire d'une morphologie complète.

Dans le mythe intitulé « Sasigar »¹⁰, une femme, ayant éconduit tous ses prétendants, est fécondée par une boule du feu tombant du ciel. Couverte d'opprobre, son père l'oblige à se retirer dans les montagnes, loin de la société, pour enfanter.

10. Le résumé des deux premiers chants de ce poème est donné par Poerbatjaraka, Voorhoeve & Hooykaas (1950 : 96-98) et Hooykaas (1941 : 12-1).

Le roi pieux de Kelahun devient juif. Abandonné par ses nobles, il se retire dans une grotte pour méditer. Après sa mort, son chien de garde en rend compte au ciel.

Son fils aîné Radèn Unus se marie à Malacca et obtient un fils nommé Daraputih (le sang blanc) qui lui aussi s'adonne à la méditation et enseigne souvent. Sa fille à lui, Sari-langgeng (l'essence éternelle) est si belle que beaucoup de princes (de Minangkabau, Manille, Aceh, Palembang et Istanbul) la veulent pour épouse. Elle les refuse tous jusqu'à la nuit où une boule de feu (Nurbuat, le feu des prophètes, interprété littéralement en indonésien comme le feu « fabriqué ») lui tombe sur le giron, créant aussitôt un enfant sans placenta, sans tête, à moitié formé. Les envoyés des rois persistent dans leurs demandes, mais on n'arrive pas à trouver le père. Battu avec du rotin par son père furieux, elle (Sari-langgeng) est renvoyée et se sauve dans la jungle près de la montagne Poerwajati.

La domestique (de la mère) conseille de le tuer comme Abraham son fils Ismail, mais l'enfant, sans placenta, ni tête, se servant d'une voix adulte, défend son corps informe. Talirasa, la fille sans mère de Nabi Kilir¹¹, quitte sa grotte toute proche pour défendre Sari-langgeng. Une discussion suit entre l'enfant et la mère sur les parts du corps qui sont sains, les cinq humeurs (*napsu*), etc. L'enfant grandit. La suite est une satire des hommes épris de sagesse consultant des jinn pour obtenir cette connaissance. Sa mère (Sari-langgeng) renvoie ces hommes vers le mont Serandil où se réunissent les nabis (prophètes).

La suite du mythe manque comme si elle avait été coupée. Les récits tels que celui-ci servent, dans le contexte culturel musulman javanais, à des fins de *dakwah* (prédication), pour traiter d'une manière satirique de prétendues sagesse hétérodoxes. On voit comment ces mythes d'enfants « coupés en deux, fendus » (*sasigar*) et « changeants » (*salining*) peuvent avoir autant une structure mythologique que des visées de prédication.

Hooykaas (1941) donne un autre mythe de garçon *sléwah* (ou *sulaweh*) dans lequel ce nom n'implique plus une séparation en moitiés, mais une division en noir et blanc pratiquée verticalement. En voici le résumé d'après Pigeaud (1967 : II, 38)¹² :

“Sulaweh cherche son père Allah”

La mère est répudiée par le grand-père après la naissance de son fils moitié blanc/moitié noir. Le garçon part à la recherche de son père Allah, meurt et, au moment de le rencontrer au ciel, il lui est donné un corps entier tout neuf. Ensuite Sulaweh exorcise sa propre mère qui, entre-temps, est devenue un reine démoniaque.

11. Le prophète al-Khidhir, maître des sciences ésotériques, associé à l'eau et à l'océan.

12. Celle-ci est une version plus courte, moins détaillée et plus récente. Cf. bibliothèque de l'université de Leiden : Oriental Ms. n° 1830 (183 p.) pour la version javanaise ; codex 10724, datée de 1844, pour une version romanisée.

On voit que dans la classification des fautes ou désordres, on est proche du mythe de la « naissance de Kala » : ne pas avoir de père (en dehors d'Allah) implique une différenciation en moitiés ou une absence de placenta, de tête, de bras ou de jambes ; la mère comprend que seul le père possède le remède à cette situation, et le fils, une fois revenu du ciel paternel, peut remédier aussi à la condition de sa mère maudite ; être moitié noir et moitié blanc est la marque d'un défaut de contact initial avec un père que seul ce dernier pourra ensuite réparer. À l'inverse, nous verrons que la déesse du riz des Bugis (appelée Serri' dans le sud des Célèbes), désirée par tous mais refusant le mariage, finit partagée seulement après son enterrement, lorsque de son cadavre sortent les plantes de riz qui seront moissonnées par tous. C'est une socialisation réussie. Ici, l'intégrité corporelle ne provient que du contact avec le père. La dualité des rôles masculin et féminin a disparu en faveur d'une paternité transcendante. Et pourtant, dans des mythes légèrement plus anciens, où l'influence musulmane existe déjà, cette dualité est déjà présente.

Dans le *Manikmaya* (chant VI : 16-38), on parle d'une moitié d'enfant dont Adam serait le père¹³. La problématique rappelle les débats autour des bébés-éprouvette aujourd'hui. C'est au chant VI de ce poème du XVIII^e siècle¹⁴, qu'Adam commence cette histoire « longue et agréable » pour déjouer un subterfuge d'Ève, et montrer que c'est lui qui mérite la miséricorde d'Allah :

“L'enfant incomplet d'Adam”

Cette histoire d'Adam et Ève commence lorsque tous les deux placent leur sang dans une boîte de bijoux contenant les huit qualités praeternaturelles (*manik astagina*). Le Seigneur les retrouve en train de se disputer à propos de cette boîte. Au bout de neuf mois, ils ouvrent la boîte et découvrent que la contribution d'Adam est un garçon avec seulement une chair et des os, alors que celle d'Ève est un amas de sang. Dans une brise légère arrive la miséricorde de Dieu, accordant à cet enfant incomplet le sang d'Ève. Ainsi est créée sa majesté Sis. Le vent secret emporte ensuite la boîte contenant les bijoux. De la saleté (*reged*) de cette boîte paraît maintenant un serpent, Jatingarang (« qui dit vrai »), qui poursuit inlassablement Adam. Adam se sert de la boîte aux bijoux comme d'un bouclier contre le serpent jusqu'à ce qu'un typhon l'emporte. La boîte tombe par terre en laissant apparaître à l'intérieur un homme et une femme. L'homme est presque aussi haut que le ciel. Son nom est Nunukkenangon. Avec son armée de géants, il devient l'ennemi d'Adam. À la demande de son père, le prophète Sis (Seth est le fils aîné d'Adam) part au ciel pour demander du sperme. Ayant donné le sperme au Sis, Jabarail (Gabriel) dit à Adam qu'il va aussi donner une fée comme épouse à Sis et du fer et de l'acier car Jabarail a l'intention d'enseigner à Adam la technique de la forge.

13. Cf. les Gayo de Sumatra dans Bowen (1993 : chap. IX).

14. Le chant 6 : 16-38 est rapidement interrompu par d'autres récits de création et cette histoire n'est reprise qu'au chant 12 : 30 au cours du récit du mythe de la semence déversée.

Là encore apparaît une convergence d’influences musulmane et javanaise, mais il s’agit d’un appauvrissement des quatre codes trouvés dans les deux premiers mythes. Notons qu’on retrouve ici le motif d’excrément céleste (c’est ainsi que Narada qualifie la semence fautive de son frère cadet Siwa dans la « naissance de Kala »), mais il ne fait pas partie d’un code alimentaire, cela contrastant avec le trope d’excrément (les porcelaines) dont parle Jos Platenkamp à propos de Roti et les Tobélo de Halmahéra¹⁵. Le statut social de la lignée des nabis (Adam, Sis/Seth, etc.) est donc associé à l’explication de l’origine de la métallurgie, vieille préoccupation javanaise, avant de se transformer en une légende d’origine.

Des codes des corps morcelés et des moitiés d’hommes

À propos de l’interprétation des mythes et de leurs codes, Claude Lévi-Strauss, dans la conclusion de la *Potière jalouse* (1985 : 254), écrit : « Le transfert de sens n’a pas lieu de terme à terme, mais de code à code, c’est-à-dire d’une catégorie ou classe de terme à l’autre classe ou catégorie. » Aussi, des quatre codes de départ (la reproduction sexuée, les codes alimentaire et épidémique, et l’incomplétude), notre étude du « rassemblement » des corps incomplets de Sléwah et de Kala permet de n’en retenir que deux :

CODES	ÊTRES INCOMPLETS	
	Sléwah (Jarasanda)	Kala
I. Reproduction sexuée :	par fission : fruit fendu	par disjonction : semence tombée dans l’océan, absence de la mère
I.1. Mariage :	degré zéro de l’alliance : solitaire et invincible	sa cuisinière et “mère” est désignée par son père pour être son épouse
I.2. Mise à mort :	par bissection : ne peut être tué qu’en étant fendu sur un météore	affaibli et neutralisé par le récit ritualisé de sa propre conception, incomplète coda d’une cosmogonie
2. Alimentaire :	degré zéro de nutrition : Jarasanda est une offrande, mais immangeable, même par une ogresse	Kala cherche à se nourrir de sang rouge provenant de la chair humaine, n’ayant pas connue celui de sa “mère”

Ce tableau met en valeur le lien entre la semence tombée du ciel vers la terre et un fruit, puis un corps fendu. Tous les deux tombent, mais chacun est segmenté différemment. Si la faute de la chute de Kala est imputable à

15. Cf. *supra*, l’article de Platenkamp.

son père, et si la mère, devenue ogresse de ce « fils » extra-utérin, en porte la trace, en revanche le père sans enfant, marié aux deux mères du garçon Sléwah, dédouble leur rôles créant un fils divisé. Entre morcellement, nourriture et remembrement, des liens sont établis par ces codes, liens sujets ensuite à des évolutions historiques, dont l'arrivée de l'islam nous a obligé à constater les effets.

L'influence de l'islam dans les trois cas intermédiaires (mythes trois à cinq) modifia les rapports entre les codes. Désormais les enfants monstrueux naissent toujours de pères célestes, mais leurs mères sont terrestres. On a vu que les enfants, tel Kala ayant « faim » du père céleste, sont des enfants fautifs et dominateurs, et qui ne peuvent être guéris que par ce père. La place des mères concevant des êtres incomplets à partir des météores reste terrestre, et leur forme est restituée par le père Allah après une rencontre au ciel. De même, dans le cinquième mythe, la miséricorde de Dieu rassemble, dans une brise légère, la tête et les os de l'enfant d'Adam au sang d'Ève, après leur incubation de neuf mois dans la boîte aux bijoux, ancien motif javanais. Ici, la séparation des composantes masculines et féminines ne permet pas une formation adéquate de l'embryon. Il faut que le fils aîné d'Adam, Sis (Seth), soit envoyé au ciel pour trouver auprès de Jabarail (Gabriel) une femme-fée pour lui-même, du sperme et la métallurgie pour son père Adam.

Remarquons que tous ces enfants incomplets sont des garçons et non des filles¹⁶. Sri ne figure pas dans ce tableau ; c'est dans la figure 1 (cf. *infra*) que nous rendrons compte du fait que son paradigme de substitution est celui de la parente. Elle peut devenir successivement sœur, épouse, compagne, fille et mère. Cela veut dire qu'il faut clairement distinguer incomplétude et morcellement, car Sri, devenue riz, est finalement consommée par tous ! C'est surtout les filles qui peuvent être utilement morcelées, une fois mises à mort. Françoise Héritier écrit que l'uni-latéralité exprime la dominance masculine¹⁷. Est-ce que, dans le monde austro-nésien, on pense en termes de complétude masculine par opposition au morcellement féminin ? Comment une ascendance, une domination généalogique ancestrale pourrait-elle s'installer lorsque Sri est l'aînée de son jeune frère Sadana ? Ayant refusé au ciel toute proposition de mariage, celle qui devrait devenir la mère (*embok*) du riz, Sri, est empêchée de commettre sur terre l'inceste avec son jeune frère Sadana. Mais, après avoir

16. La possibilité de mythes d'enfants-filles en moitiés n'est apparemment pas significative dans ces codes.

17. Dans la relation asymétrique sœur-frère, de Sri à Sadana, on retrouve les dimensions d'altérité dont Françoise Héritier a fait la démonstration (1981 : 47) : l'alliance, l'engendrement, les principes de filiation et la collatéralité ; Sri est la sœur aînée de Sadana.

été enterrée ou transformée en serpent de rizière, elle est ramenée à la maison. Objet des offrandes, elle peut être installée au grenier à riz pour y garantir la fertilité des récoltes prochaines. Couchée dans la pièce centrale de la maison et entourée d'offrandes hebdomadaires, la déesse Sri, à l'échelle rurale, représente une double « paysanne » de la reine de la mer du Sud (ici appelée Lara Kidul), qui, chaque année, s'unit avec son jeune frère, le roi, au palais.

Pour le roi, Lara Kidul représente l'ancêtre « actualisée », qui repose avec ses *regalia* dans la chambre nuptiale du palais, tout comme Sri repose dans le grenier au village. On « descend » Lara Kidul lors des rencontres rituelles annuelles, afin qu'elle soit de la génération du roi régnant. L'échange avec les donneurs de femmes ne donne pas lieu à des évaluations des parties des corps comme à Kei. Le corps javanais prend de la valeur en apothéose ancestrale car, justement, on peut le trouver dans la chambre nuptiale du palais et le montrer à la cour de génération en génération. Cette ancêtre est un *regalia* (*pusaka*), un bien commun, mais indivis, du patrimoine royal. Ce corps de la reine de la mer du Sud (Lara Kidul) n'est seulement partagé qu'en ce qu'il reste éternellement jeune, et il se manifeste dans la même exclusivité de la royauté dynastique sous chaque règne.

Puisqu'il s'agit d'une série de réflexions sur les rôles sexués dans la reproduction, les rôles de la déesse du riz, Sri, et de Sadana¹⁸ ne doivent pas nous étonner. En s'éloignant du ciel, la reproduction sur terre va désormais être bisexuée, impliquant l'alliance. La disjonction de la terre et du ciel dans l'ouest de l'archipel nusantarien est souvent conceptualisée à travers ces déesses de riz, comme la descente d'une semence féminine ni fautive ni insécable, mais comestible, une fois enterrée et morcelée¹⁹. En revanche, les enfants nés de météores ne sauraient naître entiers à moins de monter au ciel.

Cécile Barraud, Charles Macdonald, Jos Platenkamp et Michael Prager, dans les autres articles de ce volume, attirent notre attention sur le fait que dans la naissance d'hommes incomplets, l'unilatéralité ne représente que l'une des morphologies des corps incomplets. À Java, trouve-t-on le paradigme de substitution rendant compte des variations que nous rencontrons dans les mythes de moitiés d'hommes ? Ce corpus opère-t-il une distinction entre des moitiés d'hommes et des mythes de corps morcelés ?

18. Sadana, ancêtre fondateur de la royauté, est iconographiquement représenté par la statue de Wisnu.

19. En Indonésie de l'Est, deux codes relient souvent successivement les origines des plantes à la reproduction humaine, par exemple dans les mythes riung : cf. Stöhr (1968 : 156-157 et n. 3) résumé Verheijen (1951 : 334-344).

Le soin que les premiers habitants de leur nouveau territoire et société apporteront à sa culture renvoie à l'origine céleste de ces graines et de l'origine des parasites de mauvaise graine qui proviennent des enfants nés divisés en deux comme Kala. Ils ont besoin à plusieurs titres de cette déesse du riz. Le code, ici un paradigme de la parenté, permet, par substitution, de passer d'une situation à l'autre. Sri est, soit sœur aînée, jeune fille nubile « pleine de chaleur » (Tisnawati), soit la compagne du roi des dieux appelée Uma, ensuite maudite par Siwa avec le nom de Durga, devenant parfois l'épouse de Kala.

Figure 1. Rapports de parenté de Sri

À travers la permutation des noms propres (Sri, Tisnawati, Uma, Durga etc.) qui changent à chaque mythe mais désignent le même type de personnage féminin, on finalise les interdits culturels en partant du plus fort interdit, le mariage de la sœur aînée avec le frère cadet. Si la brisure de la graine de riz – qui, en Chine, en Asie du Sud-Est continentale, à Taiwan et aux Philippines, permet d'articuler la séparation des activités animales et humaines –, est présente ici, c'est néanmoins la reproduction sexuée qu'on prend comme point de départ. D'autres codes se définiront davantage dans la deuxième partie de cet article, lorsqu'on les contrastera avec de nouveaux ensembles. Charles Macdonald (1988), à partir de quatre codes (excréments, météores, jalousie et corps morcelés)²⁰ pour les mythes du sud des

20. En regardant vers le nord-ouest de cette jante du Pacifique, Charles Macdonald (1991) proposa une relation entre son corpus des Philippines et celui retenu aux Amériques par Claude Lévi-Strauss (1985 : chap. X).

Philippines, avait déjà entrevu la possibilité des prolongements de permutation dans le nord-ouest de la jante de l'océan Pacifique. Même si le tonnerre (Kala) et le feu (météores) disjoignent souvent le ciel de la terre, le corpus que nous commençons à construire à Java sépare aussi les dieux des humains au regard de leurs moyens de reproduction et de leurs nourritures. Le mariage de la sœur aînée avec le frère cadet est évité, et celui du fils avec sa mère ne convient qu'aux monstres. Ce sont les codes de nos mythes qui précisent les différents types de relations entre les hommes et leurs dieux. Si la reproduction sexuée court le risque d'une épidémie, inversement, des hommes engendrés incomplets, comme Sléwah et Kala, sont à vaincre pour assurer sa complétude à la société.

Prolongements du corpus de moitiés d'hommes

La deuxième partie de cet article cherche à élargir le corpus des mythes javanais d'hommes incomplets au moyen de cinq comparaisons, prolongeant la recherche vers l'Asie du Sud-Est continental, le Nord, également vers la partie méridionale de la Chine, et au Japon, où un substrat austro-nésien se décèle dans les mythes les plus anciens.

La mythologie des origines décrit souvent la société en des termes impliquant une totalité à construire ; ce qui manque à leurs sujets, leur incomplétude et les besoins créés par l'incomplétude. Ces mythes révèlent la qualité composite d'une totalité sociocosmique et la hiérarchie qui permet son articulation. Il n'est donc pas surprenant que des mythes qui traitent des premiers cultigènes, de leurs semences et de leur culture initiale dans le monde inférieur fassent référence en même temps aux éléments constitutifs des hommes.

Les mythes dont on va parler maintenant concernent cette fondation sociale, car leur narration est censée provoquer son renouvellement²¹.

La parenté, origine des sorts et des remèdes

Ce qui, dans les rituels employant nos mythes javanais de moitiés d'hommes, concerne la reproduction est souvent présenté comme une opération de purification. La beauté de Sri tellement désirée et la faim insatiable de Kala forment une sorte de paire, chacun demandant à être purifié lors d'une narration mythologique : Sri de son amour excessif pour Sadana et Kala de sa faim de chair humaine. Ici la parenté est la métaphore d'une malédiction, code aussi associé à d'autres corpus. Le mythe

21. La place manque pour traduire en entier ces mythes et les situer de manière ethnologique ; les sources bibliographiques renvoient à une ethnographie complète pour ceux qui le souhaitent.

présenté maintenant provient du *Tantu Panggelaran*, recueil de mythes javanais, mieux connu encore à Bali, et daté environ du XVI^e siècle :

“Kumara & Uma”

Sur terre le jeune Kumara arrive saluant Uma [forme faste de Durga] avec un *sembah* (l'*anjali* indien) et lui demande où trouver le Seigneur. Elle répond que ce n'est pas son problème, à quoi Kumara réplique que lui ira là où se trouve le Seigneur pour le saluer car il est le Seigneur de son origine et qu'elle n'est qu'un moyen. Fâchée, Uma vide Kumara de son sang et lui enlève ses cheveux. Il est maudit, devenant un démon *wil*. Alors Siwa arrive et maudit Durga [Uma] qui devient une ogresse pour ses méfaits. Elle part au cimetière avec Kumara sur sa hanche pour ensevelir ses cheveux, moelle d'os et sang. Alors Siwa se fâche pour de bon, devenant Kala Rudra. Il cherche à dévorer (*manadaha*) la terre entière²². Iswara, Brahma et Wisnu cherchent à empêcher cette réalité (*tatwa*) et descendent sur terre. Ils présentent un *wayang* [théâtre d'ombres] racontant la vraie nature du Seigneur et d'Uma [Durga] sur terre. Ils utilisent une plate-forme, un écran, des marionnettes en cuir, et trois murs de bambou tressé (Pigeaud 1924 : 102 et 169).

Dans le mythe suivant, qui sera tout de suite comparé à celui de Kumara, nous verrons à quel point chez les Bugis (Célèbes du Sud) la fondation de la société sur terre relève de la problématique de la parenté des dieux au ciel.

“L'origine de sangiang Sri”

[p. 1] – Wé Oddang Riwu' [ou Serri', la Sri bugis] [...] refuse de se lever à l'aube car, dit-elle, si elle sort, les hommes seront rendus fous par sa beauté. Pour éviter cette catastrophe ses parents décident de la marier. [p. 5] – Son frère aîné décide que c'est au combat de coqs qu'elle pourra trouver un fiancé, mais l'apparition fulgurante de Serri' laisse voir son corps nu, brillant à travers sept couches de *klambu* [moustiquaire en tulle]. À cette vue, tous s'évanouissent pour ensuite être ramenés à la conscience par l'eau lustrale appliquée par les cheveux mêmes de cette belle déesse. [p. 11] – Le jour suivant, Datu Potato et Datu Palingé décident de faire descendre Serri' sur terre dans une cruche d'eau, mais l'ensemble des habitants du monde céleste veut la suivre. [p. 12] – Donc Papunnai-é [ou Déwata Senwa-é : le Seigneur] dit que la fille doit mourir. Après les quarante jours de son deuil, le Seigneur décide de la concevoir de nouveau mais sous une forme nouvelle, celle de Sangiang Sri, la déesse du riz. Jusque là ils ne mangeaient que le cœur du palmier sagou. [...] De l'ongle de Serri' apparaît un grand poisson et de ses cheveux, le cocotier. Plus tard, le Seigneur fait toutes sortes de cultigènes, mais les dieux sont d'accord avec le Seigneur [p. 23] que le riz en est le meilleur. [p. 30] – Son jeune frère, Billa' Takkajo Wéro Siamé, a besoin d'une pierre-éclair [*kilat* : « météore » ?] fournie par le Seigneur pour découper Serri'. La cérémonie est présidée par un prêtre *bissu* ; les tranches sont mises dans une cruche d'eau. [p. 33] – Au bout de soixante-dix jours, la cruche peut être débouchée à l'aide d'un mantra. À l'intérieur on voyait bien que Serri' était devenue une panicule de riz. [p. 36] – Sous l'action du Seigneur, l'entourage de la déesse est changé en animaux qui détruisent le

22. Cf. un épisode similaire dans le mythe de création tengger (Smith-Hefner 1996 : 266).

riz et en chats qui le défendent. Mais le riz est encore vert et pas encore plein. [p. 40] – Les milliers de petits-enfants de la déesse du riz qui voulaient l'épouser sont devenus la pluie battante et sept d'entre eux les bonnes étoiles qui apportent la bonne pluie. Les cycles des constellations engendrés, les graines de riz se gonflent. [p. 42] – Au bout de sept mois, la terre est pleine de riz, Serri' retourne au ciel de ses parents qui envoient Telletu Sorupa sur terre pour apprendre aux hommes comment manger le riz. [p. 52] – Serri' n'est pas contente car sur terre il n'y a personne de son rang pour la rencontrer, donc Batara Siwa est envoyé par Datu Patoko pour ce faire. Ensuite, une fois tous les dieux rentrés, la porte du ciel est fermée et le riz remplit les greniers. Mais si les hommes oublient les rites, le riz ne mûrit pas (Résumé de la traduction indonésienne manuscrite dans Pelras).

Analysons les points de rapprochement du mythe bugis de Sri et du mythe javanais de Kumara avec celui de la « naissance de Kala ». Les représentations composites, masculines et féminines, de la procréation, implicitement ou explicitement, nous informent sur la gestation d'une société à pourvoir de techniques agraires, de cultigènes, etc. À Java, on dit que Kala restera affamé de sang rouge tant qu'il n'entendra pas le récit de sa naissance avortée. C'est que Durga [Uma maudite], sa mère, est déjà devenue sa cuisinière et même son épouse. L'histoire de la « naissance de Kala » démarre trop *en media res* pour qu'on puisse comprendre que la malédiction de Kala et Sri (l'incomplétude du corps de Kala et le morcellement de Sri) est partie prenante de ce même contexte. Les rites que les hommes doivent aux dieux pour le don de ce riz sont qualifiés par ces menaces que représentent Kala et Durga, chef des parasites et des démons. Dans ce nouveau mythe, traduit en termes de parenté, Kala et Kumara peuvent être purifiés du sort de leur incomplétude en étant réunis avec leurs parents, mais évidemment pas en tant que parents biologiques. La source de la malédiction, dans un cas, vient de leur mère qui repoussa ou méprisa le père. Il n'y a guère que le délégué de son père, le *dhalang* [marionnettiste] Wisnu, qui peut contrôler le fils et la mère en récitant le mythe de la création du monde. Si cette cosmogonie se termine par la naissance de Kala, c'est que la disjonction du ciel et la terre était incomplète, le mauvaise semence de Siwa ayant contaminé le monde d'en bas.

De même que Kala ne peut être libéré de sa démonisation qu'en entendant le récit de sa naissance à partir de son père Siwa, de même Uma dans le *Tantu Pangelaran*, à défaut de vouloir rendre son enfant Kumara entier à son père, prendra sa forme « réelle » de Durga, déesse des cimetières et de la mort. À l'inverse de Sri [Serri'] « sacrifiée » en mariage par son père Siwa dans le mythe bugis pour produire le riz sur terre, Durga est victime d'une tentative de viol, ce qui produit une antisociété monstrueuse sur terre. Dans son royaume démoniaque, les dieux sont des démons qui donnent des convulsions aux nouveau-nés et remplissent les rizières de parasites.

Durga aida son « fils » Kala à ces tâches. Si Uma devenue Durga possède un enfant partiel, nos récits trouvent une métaphore, le changement en ogresse, pour conceptualiser cette incomplétude morphologiquement. Si la démonisation indique la séparation d'un dieu du ciel, le morcellement des filles et la réunification corporelle des fils indiquent l'octroi d'une nouvelle totalité.

La comparaison du mythe javanais de Kumara avec le mythe bugis éclaire donc la problématique de la « naissance de Kala ». Le contenu des classes conceptuelles peut varier pendant que les classes articulées restent les mêmes, tel que cela est suggéré par la figure 2 ci-dessous. Pour construire cette figure, nous avons repris ces trois mythes réduits sommairement en trois séquences : un problème, sa permutation et sa solution. Les dilemmes de ces trois mythes tournent autour des composants de procréation considérées comme asymétrique, instables.

Figure 2. La faim du fils, la beauté de la fille

Dans le mythe bugis, il ne manque rien à Sri à la naissance ; elle n'est pas partielle. Elle a même trop d'allure. Sa difficulté réside dans le fait que tout le monde la désire. Pour se marier, il faut qu'elle soit partagée, morcelée : Sri évite le viol et maintient son statut de jeune femme en devenant par morcellement l'épouse de tous, « graine par graine ». Sa libération, son exorcisme (*lukat*, *ruwatan* ou *lepasan*), vient de sa séparation du ciel et de son mûrissement sur terre sous forme de panicules. Quand ce corpus traite de l'inceste (mythe de la « naissance de Kala »), un code de couleur indique une disjonction : du blanc et du rouge (sperme et sang) sont déversés lorsque Siwa et Uma (Durga) ne partagent pas la tâche de procréation. Dans le mythe bugis, le vert indique l'attente de la moisson et le jaune l'appétit pour la cuisson et l'ingestion. La comestibilité du riz dans le mythe bugis désigne un art domestique que l'humanité doit apprendre. Le coït, le mariage et la descendance véhiculent des malédictions, mais surtout expliquent les éléments constitutifs des personnes procréées et leur purification par des cures et des remèdes au niveau rituel (exorcismes) et par des offrandes assurant de bons rapports entre la société humaine et son cosmos.

Le “grain brisé” et la femme-serpent en Extrême-Orient

En regardant depuis l'Asie du Sud-Est insulaire vers le nord, un lien de famille entre les mythes des moitiés d'hommes et les mythes du « grain brisé » se décèle rapidement car les deux relèvent de la fondation de la société lors de la séparation du ciel et de la terre.

Au Japon, le mythe du Hiruko (VIII^e siècle) et un rite contemporain de la région de Hiroshima traitent de l'origine du riz à partir d'une fille mariée à un serpent, puis offerte en offrande par son père en vue d'incarner le riz et les offrandes (Mauclaire 1991). L'étendue des comparaisons possibles nous échappe encore faute d'un véritable dépouillement. Il n'empêche que le traitement des frère et sœur, aîné et cadet, au Japon, et les mythes du « grain brisé » dans la partie méridionale de la Chine retrouvent de nombreux parallèles. Les « solutions », les contenus des classes conceptuelles employées sont apparentées, alors que les narrations sont apparemment sans rapport. La descente d'une semence – graine incomplète ou mauvaise (*kala*) – n'est qu'une des conséquences du viol de la jeune femme par Siwa. Toutes les conséquences sont à comprendre ensemble, comme on a vu : le sacrifice de Sri, les plantes qui poussent de son tombeau, les parasites qui les attaquent.

Si ces chaînes de concepts sont auto-structurantes, comme le dirait Françoise Héritier, rien d'étonnant que le grain brisé ait un rapport avec la semence déversée, car tous deux opèrent une disjonction. Connue en Chine (Lemoine 1987), en Asie du Sud-Est continental et dans les régions

insulaire de l'Extrême-Orient jusqu'au Japon, le mythe du « grain brisé » a déjà été étudié parmi les Thai, noir et blanc, les Atayal, les Bunun, les Paiwan de Taiwan et les Vietnamiens. Une seule graine primordiale de riz descendue du ciel perd ses qualités inépuisables lorsqu'elle est « cassée » par le regard d'un homme (masculin) sur terre. Ensuite, les hommes et les femmes sont condamnés à travailler pour le cultiver ; il s'agit d'un don qui, en perdant ses qualités paradisiaques, établit un nouveau rapport entre les hommes et les dieux. Ce corpus est important pour la mythologie comparative, car il fait le pont entre les familles linguistiques austro-asiatiques, austronésiennes et thai-kadai²³. Dans une variante javanaise de Nawangwulan²⁴, toute proche de celle du mythe soundanais de *dhèwi Asri*, la reine s'enfuit au ciel après que son mari a regardé dans la marmite « à vapeur » (*kukusan*) où reposait la panicule primordiale. Des versions poétiques sont toujours chantées (*macapatan*) à Java (Arps 1992 : 143).

Dans un article sur les mythes les plus anciens de la Chine antique, Jean Lévi (1977) établit comment le mythe du « grain brisé » marque la distinction entre des activités animales et humaines : la prédation opposée à l'agriculture ; la cueillette des baies sauvages opposée à la culture des graines ; la queue du singe opposée au manche de la houe. Henri Maspero (1924) spécifia que dans beaucoup de ces mythes, le feu opère la disjonction de la terre et du ciel, marquant le moment où, désormais, si la nourriture est composée de denrées périssables, on se trouve devant la nécessité de la cuisson. Le rôle du feu dans la cuisson des céréales que met en avant cet ensemble mythologique est relayé par le mythe de la brisure de la panicule primordiale du fait du geste d'un homme qui soulève le couvercle de la marmite. Le résultat en est la séparation du monde des dieux et des hommes. En revanche, dans la « naissance de Kala », la chute de la semence « brûlante » de Siwa sur le monde s'inscrit en négatif par rapport au don du riz ; la semence fautive (*kama salah*) de Siwa, chauffe l'océan et provoque un désordre cosmique (*gara-gara*) dont Kala est la personnification. Le mauvais destin des hommes (*sukerta*) infectés par cette maladie a pour parallèle l'invasion des parasites (*kala*) dans les rizières au moment de la récolte, de même que sur le plan de la parenté des dieux, la relation de Kala, l'enfant partiel, avec son père, et celle de Sri avec Siwa contiennent les raisons de la séparation du ciel de la terre. Dans le mythe bugis de Serri', l'accent est mis sur le don du riz à travers un morcellement en guise de sacrifice. La création de la première société se conçoit comme un changement de nutrition, par l'acceptation sur terre d'une nourriture céleste, le riz.

23. Cf. aussi Jacques Lemoine (1987). Parmi le Miao du Sechuan (Chine), la coupure du lien entre le ciel et la terre résulte d'une opposition entre des activités célestes et le tissage humain.

24. Cf. le *Babad Majapahit* 1988 : XI, 50-60.

Si, dans l'ouest de l'Indonésie, la disjonction entre le ciel et la terre se signale par la descente du riz sur la terre nouvellement habitée, cela ne se passe pas sans violence. Sri, alias Tisnawati (pleine de chaleur), est sacrifiée à la convoitise de Siwa, et refusée en mariage à son frère cadet Sadana. Sa séparation du ciel semble obligatoire, alors qu'enterrée pleine de semences incestueuses, elle parvient ainsi à produire de son corps des plantes comestibles. Qui plus est, en restant dans les rizières sous la forme d'un serpent, et après sa mue, en étant vénérée avec ces offrandes dans les greniers de riz dans la forme invisible d'un corps de déesse sur un lit nuptial (*kobongan*), Sri garantit l'abondance des moissons. Les attaques de l'autre semence de Siwa, les parasites (*kala*), êtres monstrueux dont les déformations corporelles les distinguent des belles plantes provenant du cadavre de Sri, sont aussi l'objet d'offrandes, mais celles-ci sont répulsives, apotropaïques, alors que les dons pour Sri cherchent à la garder près des rizières et des greniers installés au centre des maisons paysannes.

Examinons brièvement les mythes de l'origine du riz et les offrandes faites au Japon dans ce contexte. Ces mythes japonais très anciens formulent explicitement une problématique d'incomplétude et de totalité. Simone Mauclair (1992) écrit qu'au Japon, « le vrai corps du dieu » (*kami*) correspond à l'actualisation d'une « plénitude primordiale ». Qu'en est-il ? Dans les représentations, la déesse féminine, sacrifiée par son père, doit être régénérée après cette mort et renaissance et ainsi retrouver sa plénitude primordiale. Une des métaphores pour cette renaissance est le couple serpent-féminité qui implique une relation incestueuse mère-fils (Murakami 1988). Si, en Chine, les vers mangent les cadavres, puis racontent dans l'au-delà les actions bonnes et mauvaises des trépassés, au Japon, par contre, les vers (*mushi*) incarnent la vie émergeant de l'eau, la matrice originelle des dieux. Ces métaphores se prêtent à plusieurs configurations. Dans le mythe de Yamatotobime et Omononushi, la sexualité incestueuse prend son origine dans un cycle qui débute avec le temps même. Ainsi la mère-épouse est juxtaposée au fils-époux comme deux points inscrits à l'opposé sur la circonférence d'un cercle. Simone Mauclair (1991 : 85) explique que :

« [...] ce mariage entre Yamatotobime et Omononushi est aussi une hiérophanie où la nature se révèle à travers le corps mort d'une femme ressuscitée comme dieu. Dans les récits étudiés, le meurtre de la femme vise à achever un état et à en engendrer un autre : tuer la femme, la nature sauvage, pour instaurer un ordre de la culture ; tuer la femme, être partie de la culture pour redécouvrir une nature-dieu. »

Une étude comparative plus sérieuse de la mythologie javanaise et japonaise trouverait éventuellement un paradigme de substitution (cf. la figure 3). Dans la variante japonaise, le père qui sacrifie sa fille occupe la place qu'a Siwa à Java. Le frère cadet Sadana du mythe javanais est, dans le mythe

japonais, remplacé par un beau-fils serpent. Séparée de lui, Sri devient un serpent dans les rizières alors qu'au Japon c'est par le mariage avec un serpent que la fille arrive à fournir riz et offrandes. L'inversion des rôles de Sadana avec le beau-fils serpent dans le mythe japonais demande d'être approfondie. La figure 3 rend compte de cette inversion des deux mythes. D'après Simone Mauclaire (1991 : 83), le paradigme des rites du printemps à Wakasa, dans la région de Mikatagoko, peut servir à les expliciter.

Figure 3. Le serpent de la rizière à Java et au Japon

Si, dans le mythe japonais, le don de la fille au beau-fils serpent en vue du transfert du riz sur la terre relève du même contexte de donation qu'à Java, il existe une différence avec d'autres mythes chinois étudiés par Jean Lévi (1977). Les taoïstes chinois se sont préoccupés de la corruption apportée dans le corps humain par les vers associés à un régime céréalier, car, après la mort, ces mêmes vers rendent compte aux immortels de la qualité de la vie d'un individu. Cela ne correspond pas du tout aux perspectives japonaise et javanaise de nos mythes, pour qui la finalité n'est pas l'immortalité mais la purification par l'exorcisme. Ce qui permet aux dieux japonais et javanais d'être des dieux dans la mythologie du riz et des hommes partitifs, c'est leur capacité à s'incarner et à entrer (en javanais *manjing* et *nitis*) dans le corps de différentes personnes ou animaux. Un dieu comme Siwa est à la fois bon et mauvais pour l'homme. Bon parce qu'il peut rendre entier des êtres incomplets, et mauvais parce qu'il est responsable, comme dans le cas de Kala, de cette incomplétude.

Entre le Japon et l'île de Java, on peut également trouver de nombreux relais dans d'autres corpus mythologiques. Ainsi, le viol incestueux de Sri est à lier avec ces mythes austronésiens de fondation sociale. Comme l'écrit Charles Macdonald à propos des Palawan (sud des Philippines) : « l'inceste est un élément habituellement moteur de l'action démiurgique » (1988 : 81). La séparation du ciel et de la terre se fait pour le meilleur (les cultigènes apparaissant d'un cadavre) et le pire (les attaques dans les rizières des *kala* provenant d'une semence déversée, mais pouvant être repoussées par des rites). En fait, c'est la semence qui, en soi, est ambiguë. Siwa est autant démiurge javanais que divinité de l'épopée indienne du *Mahabhârata*. Dans le même ordre d'idées, Charles Macdonald présente un mythe palawan (*ibid.* : 77-81) où c'est du cadavre du géant et démiurge Tambug, attaqué ou tué par son fils Adam (soit l'inverse), que poussent le riz et les autres cultigènes. Voilà finalement un corps masculin morcelé en espèces végétales ! Si l'inceste est déterminant pour les rapports de parenté, il y a d'autres mythes qui traitent de l'origine de l'ordre social. Par exemple, à Java, dans l'inceste de l'homme-chien Kalang, il n'y a rien de cosmogonique. Si les mythes du « grain brisé » avaient un rapport avec le corpus des hommes partiels, le mythe de l'origine des Kalang à Java n'expliquerait pas la fondation de toute la société javanaise, mais l'origine d'un sous-groupe à l'intérieur de celle-ci.

L'origine des Kalang : l'inceste du fils de l'homme-chien

Dans les mythes du « grain brisé », deux dimensions sociales sont entremêlées, la séparation du ciel et de la terre par le feu, et celle du domaine humain du domaine animal. Des ancêtres-chiens apparaissent souvent en Asie en liaison avec cette disjonction du ciel et de la terre. David G. White (1991) a exploré leur distribution. Les mythes d'origine kalang se réfèrent aux ancêtres dont l'homme-chien est une figure si répandue. À Java, nous verrons comment un groupe subalterne à l'intérieur de la société javanaise se prévaut d'une telle origine²⁵.

Dans la version javanaise du mythe des Kalang, l'inceste montre comment on se sépare du monde animal tout en s'octroyant un chien comme ancêtre. Les identiques se repoussent. Friedrich Seltsmann (1987) étudia trente-trois variantes du mythe d'origine des Kalang, retrouvées à Java même et dans les îles environnantes, qui racontent l'histoire d'une belle tisserande, fille d'un dieu et d'une truie. Elle se maria avec un chien qui sera tué par leur fils parti à la chasse. C'est avec ce fils qu'ensuite elle

25. Les Kalang habitent Java-Est et le pays soundanais (Java-Ouest). Cf. Wieringa (1998) pour une critique des préjugés de Seltsmann.

commettra l'inceste. Présent à partir de l'île de Lombok à l'est de Bali jusqu'à la région soundanaise à l'ouest de Java, ce mythe fonde une identité non pas humaine, mais mi-céleste, mi-animale. Voici un résumé « diplomatique » des versions du chien-ancêtre avec les variantes majeures repérées par Seltsmann.

Mythe kalang (résumé synoptique)²⁶

1. Les parents de la belle tisserande

Le père divin apporte la culture en tant que prêtre ou noble.

La mère est une truie sauvage, un chien, ou une prêtresse (*éndhang*).

Leur fille, la belle tisserande, est née du sperme ou de l'urine de son père tombé dans une noix de coco, un récipient en pierre, et ensuite bu par la mère.

2. La belle tisserande

Son nom.

Son enfance et son éducation : soin du nouveau-né par des dieux, par un chien, par des parents adoptifs ou par son père.

Éducation particulière de l'enfant par un prêtre ou dans la cour de son père.

L'éducation donne à la belle tisserande des capacités magiques.

Le métier de la belle tisserande dans un endroit particulier, par exemple une maison en haut d'un pilier.

Tissage rituel de la belle tisserande dans son ermitage ou en exil.

Description de la navette ou du peigne de son métier à tisser qui tombe.

Description de la préparation du mariage de la belle tisserande avec un homme ou un chien.

3. L'homme-chien qui comprend le langage humain

Description du père qui peut être le propriétaire original de l'homme-chien et de la mère comme prêtresse.

Le nom de l'homme-chien et la couleur de son poil (sa description : blanc, noir, pâle, ocre rouge, ou tacheté, etc.).

4. Nuit ritualisée de l'homme-chien et de la belle tisserande et de leur mariage

Leur nuit ensemble et le comportement débridé de la belle tisserande ou, à l'inverse, leur nuit ensemble après sa résistance, pendant laquelle elle blesse ou frappe l'homme-chien.

5. Le fils né d'un homme-chien et de la belle tisserande

Son nom et sa description comme chasseur.

L'aventure du fils qui chasse une truie sauvage, un tigre ou une buffle sauvage.

L'homme-chien refuse de chasser sa belle-mère la truie ou un autre animal sauvage.

Le fils en colère tue l'homme-chien à cause de son comportement sans savoir que c'est son père.

Le fils apporte la chair du chien mort comme nourriture pour sa mère.

Réaction de la belle tisserande devant le geste de son fils : elle le blesse avec une cuillère à riz en bois qui laisse une cicatrice.

L'homme-chien est enterré dans une fosse, la fente d'une pierre, une urne ou un contenant taillé dans la pierre, ou incinéré.

26. Cf. Appendix : « Tabelle : die Hauptmerkmale der Kalang-Stamm-Mythe (als Beilage) », in Seltsmann (1987).

6. Le destin de la belle tisserande et de son fils

La belle tisserande donne sa bague à son fils afin qu'il puisse chercher une épouse avec un signe de reconnaissance. Le fils abandonne sa mère à ses voyages, pénitences ou réhabilitation. Description des capacités magiques du fils acquises pendant que lui aussi pratique une vie de pénitence. Le fils est ensuite initié par les dieux soit sur terre, dans la mer, dans une rivière ou dans un cratère.

[Les épisodes suivants proviennent surtout du pays soundanais de Java-Ouest.]

Après le départ du fils, la belle tisserande mène une vie de pénitence ou recherche son fils. À son retour, elle rencontre son fils sans le reconnaître ou l'inverse. Ils décident de se marier. Ce mariage a lieu après qu'ils se sont clairement reconnus, par exemple par l'échange d'un anneau, ou bien le mariage reste en suspens après la découverte d'une cicatrice sur la tête du fils laissée par une cuillère ou une navette. La belle tisserande demande que le fils accomplisse trois défis : la construction d'un barrage avec un lac pour leur bateau de mariage ; la fabrication en une seule nuit de mille statues ; ou une autre condition variable. Le fils essaie de remplir ces trois conditions avec ses « capacités » magiques. Description d'un deuxième fils né du mariage de la belle tisserande et de son premier fils. Description des Kalang ou des gens du Priangan de Java-Ouest (région de Sounda) en tant que descendants du premier ou du deuxième fils de la belle tisserande.

8. Particularités (essentiellement les versions de Lombok et Bali)

Départ de la belle tisserande pour l'étranger sur un radeau ou un bateau ; mort volontaire de la belle tisserande. Départ sur un radeau du fils pour l'étranger. Description de la belle tisserande et de son fils comme des héros culturels, premiers ancêtres ayant apporté la religion.

Les épisodes de ce mythe traitent de la nature divine d'un partenaire mâle et la nature animale d'une partenaire féminine qui boit sa semence ou son urine. L'occasion d'insémination d'une truie sauvage contient des détails importants : si la cause de la chute de la semence n'est pas donnée, la deuxième génération (celle de la belle tisserande) est réunie avec la troisième, par son mariage incestueux avec son fils. Ici, le manque de complétude ne concerne pas le corps, mais l'unicité de l'espèce : c'est l'occasion de trouver l'ancêtre apical d'un lignage pour un groupe de basse origine. Ce qui intéresse ces Kalang n'est pas une forme cynocéphalique – d'ailleurs il s'agit souvent d'une truie et pas d'une chienne – mais une origine incomplète, partiellement animale, perpétuée à travers un inceste. En fait, on ne dit pas dans le mythe que la morphologie du chien est transmise aux générations suivantes.

La belle tisserande marque son fils en vue d'une reconnaissance ultérieure avec une navette (outil phallique) ou une cuillère. La disjonction de cette marque appliquée à la tête du fils le réserve ou la préserve en vue de leur union future, après que le fils a ramené de la chasse le corps de son père-chien comme nourriture. La disjonction entre le monde des dieux, des animaux et des hommes est triple, et la belle tisserande est l'agent des trois. Les mondes divin et animal sont séparés une fois que le fils du chasseur a

tué le père, puis les mondes humain et animal sont à leur tour séparés une fois que la tisserande a reconnu que le père de son « deuxième » fils est le chasseur, son premier fils. C'est par une mort volontaire qu'elle disparaît.

Dans d'autres mythes javanais, le marquage de la tête du fils par un coup porté à l'aide d'une grosse cuillère en bois sculpté est connu. Si l'instrument porte souvent l'image de la tête de la déesse du riz, Sri, c'est que la mère de ce fils est parfois une incarnation de Sri. Par exemple, dans *Babad Tanah Djawi* (Olthof 1941 : 11)²⁷, on trouve une version du mythe de la Watu Gunung (montagne en pierre), où la mère Sinta chasse son fils Watu Gunung de la cuisine d'un coup de louche. Celui-ci part longtemps. De retour une fois adulte, il rencontre Sinta et commet l'inceste. Pour éviter un cataclysme (*gara-gara*), une anticosmogonie, elle exige que son fils, qu'elle reconnaît maintenant grâce à la cicatrice sur sa tête, attaque les dieux au ciel. Sa victoire a pour effet de diviser l'année javanaise en trente semaines dont Sinta est la première : elle est désormais séparée par vingt-neuf autres semaines de son fils Watu Gunung, qui correspond à la trentième, alors que la sœur de Sinta, Landep, est la vingt-neuvième. Même si ce calendrier savant survit grâce à l'écrit, ce cycle de trente semaines figure sur les calendriers et dans les agendas des javanais grâce à une iconographie toujours populaire. Il existe à côté de plusieurs autres computations de temps, et leur mythes d'origine se ressemblent. On trouve une variante de ce mythe dans la pièce du théâtre d'ombre intitulée *La Division des jours de la semaine du marché* (*Pecahé Dina Pasaran*) : la disjonction nominale des planètes permet celle des cinq jours de la semaine dite « du marché », et la mise en place des trente semaines permet la disjonction de Sinta et Watu Gunung.

Dans les mythes d'origine des sociétés du monde austronésien occidental, l'altérité des chiens tout comme celle des étrangers²⁸ et des dieux (Sri/Tisnawati/Durga) suscitent des relations fortes. Elles relèvent des rapports entre le ciel et la terre dont ces mythes d'origine racontent l'éloignement mutuel. Une disjonction comme l'inceste avec ces personnes devenues des inconnus (le fils chasseur ou Watu Gunung) permet d'incorporer cet élément étranger en le détachant du ciel. La relation avec la belle tisserande, fille d'une truie ensemencée par un dieu, permet aux Kalang d'avoir une place subalterne inscrite dans la hiérarchie de la société javanaise. Par ailleurs, Watu Gunung est séparé de sa mère par des divisions temporelles (trente semaines) : comme il appartient à la trentième semaine, sa mère (la première) est simultanément proche et loin de lui.

Passons aux comparaisons avec la figure suivante :

27. Cf. une version balinaise traduite par Jean Couteau (1988 : 105-110).

28. Cf. les « stranger king » étudiés par Sahlins (1985 : chap. III).

Figure 4. Trois disjonctions du ciel et de la terre produisant le riz, des animaux-ancêtres et la "mère" des trente semaines

Le rapport avec la totalité que nous étudions à travers les figures des hommes partiels comme Kala s'inscrit comme moment de fondation de la sociabilité²⁹. L'asymétrie des rapports entre le ciel et la terre (Kala), tout

29. Ceci n'a rien à voir avec les interprétations historiques *a posteriori* des mythes du grain brisé ou de l'homme-chien dans les annales chinoises (Lemoine 1987 : 75-76).

comme l'antériorité du temps des ancêtres (Watu Gunung) sur celui des Kalang à Java, ont une implication plus grande que les précédents. Il s'agit d'une précellence au-dessus de toute comparaison. Cette socio-cosmologie présente une forme plénière sans commune mesure avec la somme de ses parties.

De la "naissance de Kala" aux mythes de Panji

Passons maintenant au cycle célèbre des mythes malais et javanais de Panji, où un inceste frère-sœur est répété. L'analyse montrera qu'il s'agit d'une reproduction de l'inceste royal de Sri et Sadana, à la différence qu'ici on cherche à authentifier la permanence de la lignée royale mais pas à la fonder. Il est important de noter que Kala n'incarne pas toujours une semence maudite, un fils-ogre qui épouse sa mère maudite. Dans les mythes de Panji, Kala change de génération et donc de rôle. L'inceste correspond à une tentative « d'accumuler l'identique », spécialement recherchée par la royauté. Il existe des versions javanaises où « Kala Soleil » (Surya) est le descendant lignager de Sadana, frère cadet de Sri, pour mieux s'incarner dans les générations successives de souverains qui cherchent chaque fois à épouser leur sœur aînée. Dans ces cycles pan sud-est asiatiques, Panji commet partout l'inceste avec une sœur ; pour éloigner ce frère, on fait intervenir une deuxième femme, ce qui n'empêche pas ce prince légendaire de répéter le même inceste à la génération suivante.

Panji n'est pas seulement un prince de légendes, connu de Lombok jusqu'en Birmanie dans au moins dix langues. Son nom signifie « bannière » (enseigne de guerre) et il est le héros de mariages mythiques dans plusieurs cultures de l'Asie du Sud-Est continentale et insulaire (Poerbatjaraka 1940 et 1968). J. Ras (1973 : 449-451) fut le premier à étudier la similarité entre la hampe-phallus qui porte la bannière de Panji et l'arbre de vie – pilier qui sépare la terre du ciel dans beaucoup de mythes du monde austronésien occidental. La disjonction terre/ciel dans la cosmogonie ngaju dayak³⁰ à Bornéo peut être exprimée par un arbre ou par une lance portant une bannière (Schärer 1963 : pl. 1 et 2). Le lien de la hampe avec le phallus s'explique souvent par le fait que celui-ci appartient au père-ciel couché sur la mère-terre comme dans certains mythes palawan (Macdonald 1988 : chap. I). Le lieu où cette bannière est plantée n'est donc pas indifférent.

30. J. Ras explique l'importance de la marionnette javanaise de l'arbre de vie – dit montagne cosmique (*kayon* ou *gunungan*) –, en le comparant à l'arbre de vie du mythe de création des Ngaju Dayak de Bornéo.

W. H. Rassers (cf. Ras 1973 : 424) remarqua que l'accent mis sur le mariage entre Panji et sa sœur Candra Kirana est particulièrement apparent dans deux variantes de Panji : le *Cèkèl Wanengpati* et *Jayalengkara*³¹. Pour lui, l'inceste indique que la préoccupation était l'endogamie ; nous pensons que c'est l'inverse : Panji est incarné par la bannière plantée devant les palais javanais, chacune distinguant les incestes commis à chaque génération lorsqu'il épouse sa « reine-sœur ». On comprend comment il reproduit le rapport qu'avait son père avec la reine précédente. Cette disjonction particulière réincarne un inceste déjà existant à la génération précédente et, en tant que tel, reproduit l'espace social de la royauté à la génération descendante. Donc, chaque mythe de Panji concerne son désir pour une femme marquée par le tabou de l'inceste et par la différence incommensurable entre les rois et les roturiers. Ces empêchements d'union forment la trame de la narration avec des détails biographiques variables.

Pour trouver un lien entre Panji et la « naissance de Kala » – et les moitiés d'hommes –, il est plus sûr de partir de Kala pour se rapprocher de Panji que de remonter de Panji à la recherche de Kala. À Java, le mythe de la première occupation de la terre par les dieux et leurs descendants, que l'on trouve dans des compilations littéraires comme le *Manikmaya*, implique le récit d'une création de royaume, Mendhang Kamulan (littéralement « origine des balles de riz »), dont les rizières étaient protégées par Sri. Ce mythe est employé comme exorcisme : le mantra de purification qui fait figure de coda de la performance est en fait un mythe de la création du monde, dont la « naissance de Kala » est un épisode ultérieur. De la même manière, des épisodes de la vie de Panji ont été rajoutés au mythe de base. Le motif de la sœur aînée et du frère cadet, Sri et Sadana, a été tissé dans le cycle pour pouvoir faire valoir la valeur réitérative d'une bannière phallique plantée devant un palais lors d'un concours de mariage (*sayembara*). Ainsi soulignons-on qu'un inceste peut doubler celui du couple régnant précédent.

Où Kala figure-t-il ici ? On a déjà noté qu'il peut être un ancêtre direct de Panji. Mais, en séparant un couple (Panji et X) destiné l'un pour l'autre dans le cycle de Panji, Kala peut occuper un autre rôle, similaire cette fois à celui de Narada qui, à la demande de son frère aîné Siwa, empêche Sri et Sadana de s'unir sur terre en les remplaçant par des sosies. Ainsi Kala afflige Panji d'une malédiction dont le remède est descendu du ciel par le fils céleste de Panji. Ici, c'est le fils qui guérit le père. Nous verrons que cette même inversion, la guérison d'un père par un fils, réapparaît dans le mythe de la « faim de Kala » à Kelantan (Malaisie), où l'exorciste est Panji lui-même.

31. Pour la première édition, cf. Cohen-Stuart (1853-1854). Malgré la complexité de ces deux récits, nous essaierons ici d'examiner sommairement le premier, pour ensuite faire quelques comparaisons avec le second.

On trouve également un rapprochement avec l'attaque des *kala* qui, sous l'ordre de Siwa, veulent détruire les rizières de Sri et rendre malade le nouveau-né au village de Mendhang Kamulan. Dans le *Cèkèl Wanengpati*, Panji refuse la proposition de son père d'apporter des dons lors de son mariage avec sa sœur Candra Kirana, la princesse du royaume de Daha. Kala interprète le refus de Panji (ici appelé *radèn* Ino) comme un refus d'offrandes aux dieux, exactement comme Narada avait compris que le mariage de Sri avec Sadana était un refus de la part de Sri de rester auprès de son père Siwa. Voici le résumé de J. Ras :

« Because the kings of Koripan and Daha fail to make certain offerings which they promised the deities, the god Kala decides to punish them. The young prince of Koripan is kidnapped by the king of Soca Winda, who desires him as a husband for his daughter. The princess of Daha is abducted by a demon who keeps her prisoner in the cave of Sela Mangleng not far from the city. This sets in train an almost endless series of events and complications, causing the young prince of Koripan to wander from one princely court to the next, finding himself confronted with some difficult task each time [...] And so each time *radèn* Ino [Panji, prince of Koripan] is almost in a position to marry the princess of Daha, a new obstacle arises. Finally, during a stay at his uncles court in Gagelang, he meets Candra Kirana [princess of Daha] who also happens to be there, disguised under the name of *kèn* Sela Brangti. They recognize each other and pass the night together. This way the prince of Koripan is united with the lady of Daha in a kind of *de facto* marriage. After he had defeated a powerful *kelana* [roaming warrior] from overseas who threatened to overrun Gagelang and Singasari, the king of Gagelang gives *radèn* Ino his daughter in marriage. The Raden Galuh of Gagelang, however is jealous of Sela Brangti, who is the first wife of « Pangeran Adipati » [raden Ino]. On a false charge of misconduct, she contrives to have Sela Brangti banished to the cremation grounds in the forest. This means that formally Candra Kirana is dead now. Batara Kala punished *radèn* Ino for rashly repudiating his wife, and he becomes dangerously ill. In the spirit world Sela Brangti gives birth to a son. It is this son, Mesa Tandraman, who obtains in heaven the medicine needed to cure his father. »

J. Ras note (1973 : 418) que le mariage hypogamique – dit épisode « Angreni », du nom de cette roturière que Panji épouse au début de la version *Cèkèl Wenangpati* – est absent de la plupart des autres récits. Il n'empêche que le motif, sinon la personne, est partout présent à travers le jeu d'alias. Ainsi la liaison de Panji avec une certaine *kèn* Sela Brangti (« ivre d'amour ») provoque-t-elle sa mort, ou le transforme en démon (alors qu'elle est bannie, comme Durga, vers un cimetière où l'on brûle les cadavres). Plus tard, à Gagelang, Panji va épouser sa nièce, mais celle-ci reste jalouse de Sela Brangti, identifiée comme la sœur de Panji, Candra Kirana. Cette histoire se termine avec le mariage de Panji (*radèn* Ino) et Candra Kirana après l'abdication de l'ancien roi. Leur union est célébrée pendant quarante jours et quarante nuits sur une plage de la mer du sud,

lieu traditionnel du culte de l'ancêtre de la dynastie. Le dernier jour, leur mariage est célébré sous une forme théâtrale. Poerbatjaraka (1940 : 376-377 et 1968 : 390-402) affirme que les vies ou les incarnations précédentes de Panji, à la fois homme et dieu, sont des additions à la narration « originelle ».

« The brief account in the *Serat Kanda* of the abduction of Candra Kirana (Dewi Sri) by a brahmana, an incarnation of Watu Gunung, who finally, by turns, is an incarnation of Batara Kala, gives materials to the compiler of Jayakusuma to weave into their narration the story of Sri Sadana ».

Le motif de l'inceste frère-sœur (Panji-Candra Kirana) est clairement un événement « généalogique » et non pas politique. Il s'agit d'une transgression tout à fait intentionnelle du droit coutumier. Comme Marshall Sahlins le remarqua (1985 : 80), la souveraineté est un refus de l'ordre moral régnant. La valeur d'une relation sœur aînée-frère cadet repose dans leur capacité de mesurer la proximité en termes d'inceste. La violation d'un tabou peut provoquer une disjonction, un changement de niveau dans un contexte donné.

Dans le résumé ci-dessous du Panji *Cèkèl Wenangpati*, Kala jalouse le bonheur d'un couple céleste, Indra Kamajaya et Nila Kancana. Ce n'est pourtant pas lui le moteur principal du drame : ce qui motive la narration, c'est le réseau de la parenté, les dédoublements à travers des incarnations et des changements de nom, provoquant ensuite des incapacités de se reconnaître (le foisonnement des alias a été réduit au maximum).

Après la méditation (*tapa*) du dieu (*bathara*) Naja Kusuma, il engendre des jumeaux de sexe opposé avec à Nila Utama. Ces enfants, Indra Kamajaya et Nila Kancana, sont séparés à la naissance, mais une fois adultes tombent amoureux au premier regard sans se reconnaître. Naja Kusuma refuse leur mariage au ciel et fait qu'ils se réincarnent sur terre comme deux lotus bleu et blanc qui, une fois mangés par la reine de Koripan et Daha, ensemencent leur mère terrestre dont les époux sont des frères. Avec deux autres frères, ces époux règnent sur quatre royaumes limitrophes. Leurs enfants respectifs sont *radèn* Ino Kartapati (Panji) et *radèn* Galoh Candra Kirana. Arrivés à l'âge adulte ils vont se marier, mais la jalousie de Kala les sépare.

Cèkèlwenang (Indra Kamajaya, le dieu d'amour) est laissé pour mort dans une rivière de la région de l'Est (Tanah Wetan), et son corps est emporté en aval par le courant où ses quatre serviteurs le retrouvent sur une île au large de l'embouchure. Ils l'aident à retourner à Java et à retrouver Candra Kirana (la déesse Nila Kencana). Cèkèlwenang tue un ogre qui menace Candra Kirana. Siwa émerge de la gueule du cadavre de celui-ci, crache du *semangat* (force spirituelle) dans la bouche de Cèkèlwenang mais il ne reconnaît toujours pas Candra Kirana.

Contre la volonté de son père, le frère de Cèkèlwenang, Kalana Prabu Jaya (Carang Tinangluh), était parti chercher son germain, mais la malédiction du père le transforme en monstre. Sur les conseils du dieu Indra, ce frère médite pendant seize mois ; ensuite Indra lui crache dans la bouche pour en faire un guerrier invincible.

Plus tard, quand Cèkèlwenang (alias *adipati* Tambak Baya) doit combattre son frère, le cheval de celui-ci le reconnaît de même, et sa propre monture reconnaît son frère. Mais le temps pour Cèkèlwenang de reconnaître son frère, il l'avait déjà décapité. Candra Kirana les retrouvant tous les deux morts en perd connaissance, mais Kala les ressuscite empêchant ainsi Candra Kirana de se suicider (Cuisinier 1957 : 105-111; adapté de Rassers 1922).

Dans l'autre version de Panji, dite *Jayalengkara*³², ce souverain, appelé Kala Surya, avant de descendre sur terre, renvoie sa bannière (*panji*) noire à bordure blanche pour être érigée dans la salle d'audience (*paséban*) du palais de Majapahit. Elle introduit dans ce royaume la peste et la mort, tout comme les *kala* dans les rizières de Sri lors de la création de l'agriculture. Cela rappelle aussi les parasites issus de la semence de Siwa tombée sur terre. Poerbatjaraka (1940 et 1968 : 377) affirme que le *topos* de la relation entre le roi Jayalengkara et Candraswara (la première génération dans la figure 5, cf. *infra*) avait été inspiré par le mythe de Sri et Sadana. Dans le mythe de Watu Gunung – dans un épisode que nous n'avons pas encore relaté –, le premier signe d'un désordre incestueux était l'arrivée de la peste dans le royaume de Gilingwesi. Dans les mythes de Panji, la bannière équivaut donc au phallus du père de Kala, Siwa (Ras 1973 : 450), et la peste proviendrait de sa semence « tombée » sur le royaume. Dans le *Jayalengkara*, la seule personne qui pouvait les exterminer était le dieu Miluhur, qui, dans une manifestation subséquente, se révèle comme le fils de Kala Surya et le père de Panji³³. En filigrane, les similarités des rôles de Lembu Milihur et de Panji sont évidentes.

Kala Surya (*i. e.* le roi Jayalengkara), en étant marié au serpent Candra Lata, se rapproche de Sadana. Rappelons que dans le cycle de Sri et Kala (dont nous avons dû sauter de nombreux épisodes), après leur séparation, Sadana devient un oiseau et Sri un serpent reposant dans une rizière. Jayalengkara ressemble donc lui aussi à Sadana par ses relations sexuelles avec sa propre sœur aînée Candra Swara et par ses rapports avec Candra Lata qui, comme Sri, est serpente. Selon J. Ras, ces rapports ressemblent fortement à ceux du dieu des Ngaju Dayak (sud de Bornéo), Mahatala, avec ses deux sœurs. Ce qui distingue les mythes ngaju des mythes javanais de Panji, c'est qu'à Java et en Malaisie cet inceste se produit sur trois générations de suite : Candra Swara, la sœur de Panji (*radèn* Ino) dans la première génération, va s'incarner deux générations plus tard en Angreni, la roturière, et en Candra

32. Cf. Ras (1973 : 449-451) et Poerbatjaraka (1940 et 1968 : 135-137 ; 377-387 ; 394-402).

33. Poerbatjaraka (1940 et 1968 : 376) nota que, dans le *Panji Semirang*, la bannière bleue est confectionnée à partir du pagne, ou du *sabuk* (écharpe), de Kala. Ras (1973 : 450) fait la comparaison entre la coiffe élevée en l'air par Mahatala (dieu des Ngaju Dayak) et Siwa qui, dans le *Dewadâru Mahâtmaya*, jette en bas son sexe.

Kirana, princesse de Daha. Avant d'épouser Candra Kirana, *radèn* Ino Kertapati (Panji) va se marier avec une incarnation de l'épouse-serpent de Kala Surya, Kumudiningrat, princesse d'Urawan. Dans la figure 5, l'inceste de la première génération apparaît dans la deuxième génération, ce qui crée un lignage royal matrilineaire du type dynastique pratiqué à Majapahit (dynastie javanaise, 1294-*circa* 1527). *Radèn* Ino Kertapati, dans la troisième génération, est partout un alias de Panji.

L'inceste est reproduit sur trois générations, non par généalogie mais par similarité des rôles (liaisons grises)

Figure 5. Inceste en trois générations : Panji Jayalengkara

On voit ainsi comment la réitération des rapports de Panji avec des femmes proches sur plusieurs générations provoque chez Kala un changement de rôles, jusqu'à devenir son propre père. Kala reste un dieu, mais son inceste avec sa mère n'est plus proprement un inceste entre monstres, mais entre un roi et la reine-mère ancestrale. Nous venons de voir que dans la version Panji Jayalengkara, Kala peut même libérer son propre père de la malédiction. Examinons maintenant comment cela complète notre compréhension des hommes partitifs grâce à une variante de Kelantan (Malaisie) de la « naissance de Kala », qui s'intéresse à la faim provoquée par la semence fautive.

Dans le mythe de la « faim de Kala »³⁴, c'est Siwa qui sort du cadavre de son fils Kala pour dire à Panji, le *dhalang* exorciste, que Kala est sa progéniture. Cette reconnaissance accomplie, le corps de Kala peut désormais être rejeté dans un non-lieu, là où l'on disparaît. Dans ce mythe, Panji (Ino) devient le « vrai » *dhalang*, qui purifie Kala, car le fait de ne pas être passé par le sein de sa mère lui a laissé une faim insatiable. Voici le résumé du début ainsi que de la fin de cette pièce de théâtre d'ombre :

Scène I. (ciel de Berhenta Dewa ; jardin de Benjaran Sari) Siwa sur son trône dans la salle d'audience déclare que son petit-fils Panji (Ino Kertapati) invite les dieux au sacrifice d'un chameau à Medang Kulong. Siwa propose qu'un des dieux soit transformé en fée (*bidadari*). Tous refusent sauf Omar³⁵. Ayant été baigné dans un vase rempli d'eau magique, Omar en ressort comme une belle femme dans la bouche de laquelle Siwa crache la rendant enceinte. À la suite d'un accouchement difficile, les protecteurs de l'Est et du Sud (les dieux de la pluie ; les termes des points cardinaux sont javanais) produisent un déluge. Finalement, Omar donne naissance non pas à un bébé dieu, mais à un monstre, en remarquant qu'une personne partielle comme ce bébé donne des douleurs intenses. Ce monstre demande du lait à sa mère, et Omar répond qu'il n'en a pas encore, terrifié qu'il est à l'approche de son enfant. Omar s'enfuit avec ses compagnons fées du jardin de Benjaran Sari. [Suit, tout comme dans la « naissance de Kala », le don par Siwa des vêtements et un nom, Kala, au fils de cette fée appelée encore Omar].

Fin du mythe mis en rituel de purification :

Alors que la mélodie (*ragam gunungan tujuh*) est jouée sur le gamelan, le *dhalang* saisit la marionnette du fils, Kala, et parachève le rite. À ce moment, le *dhalang* est possédé (*lupa*) par l'esprit d'Ino (= Panji) qui dialogue avec Kala. Le marionnettiste finit par obliger Kala à manger, au lieu des hommes, les offrandes aux trois coins du pavillon aux cinq terrasses (*balai panca persada*). Lors du combat de Panji et Kala, le *dhalang* retrouve sa conscience ordinaire. Finalement, un dieu sort du cadavre de Kala qui dit au *dhalang* : « Mon fils tu ne me reconnais pas ? » Panji répond que non, puis le dieu nouvellement émergé du cadavre de Kala murmure son nom dans l'oreille de Panji, et Siwa, ici appelé *bathara* Kerma Jaya, dit à Panji qu'il va rentrer au ciel et vénérer les dieux des dieux, et Panji peut donc désormais jeter le cadavre de Kala dans une mer sans poisson ou sur une montagne sans pierre, etc. Alors Siwa monte au ciel (Cuisinier 1957 : 202-240).

L'enfant de *bathara* Omar, appelé *bathara* Kala, est identifié comme le fils de Siwa. Tout à la fin, le dénouement implique un renversement des rôles par rapport au mythe javanais de la « naissance Kala », où le *dhalang*, le plus souvent, incarne le dieu Wisnu ou une incarnation de Siwa lui-même. Ici, le *dhalang* est possédé par l'esprit de Panji pendant son ultime combat avec Kala. Il finit par obliger Kala à épargner des victimes et à

34. *Kelaparan Kala*, recueilli par Jeanne Cuisinier en 1957 à Kelantan, Malaisie.

35. Omar n'a rien à voir avec son homonyme, le deuxième calife Omar (581-644).

manger des offrandes au temple. Après sa défaite et avant de jeter le cadavre de Kala dans le néant, de la bouche de Kala sort Siwa qui demande à son autre fils Panji pourquoi il ne le reconnaît pas. Panji lui explique que le corps de Kala avait été son enveloppe (litt. : *sarong*), ce qui implique qu'il œuvrait pour libérer son père en combattant Kala, permettant ainsi à Siwa de remonter au ciel de nouveau sous la forme d'un dieu.

Jeanne Cuisinier (1957 : 199) identifie ce mythe avec le cycle de Panji, c'est-à-dire avec des narrations sur la façon dont un héros, Panji, devenu *dhalang*, libère un dieu du cadavre d'un monstre tué au combat. Ce motif, présent dans le corpus de Panji et dans bien d'autres légendes anciennes de Java, est également présenté en ces termes par Théodore Pigeaud (1967 : I, 205) :

« [...] the difference between Old Javanese exorcist texts of the *Calon Arang* type³⁶, Javanese-Balinese and later Javanese epic romances, and *wayang* plays with exorcistic tendencies is not fundamental. All have the idea of struggle against evil powers and victory by means of religious exorcist rites or practices in common. »

Mais n'avons-nous pas ici plus qu'un banal motif folklorique (mise à mort comme préalable pour retrouver une forme originelle), souvent répété ? Les questions que Kala pose au *dhalang* Panji concernent : 1) le don initial de trois types de nourritures peu satisfaisantes ; 2) une interrogation : « Êtes-vous le véritable *dhalang* ? » ; 3) des devinettes destinées à gagner du temps, exactement comme celles que Kala posait à Siwa dans la « naissance de Kala », lorsqu'ils se rencontrent à un carrefour à midi³⁷.

Pour Jeanne Cuisinier, le *dhalang* s'appelle non seulement Ino, mais il est réellement Panji lors de son combat ultime avec ce monstre. Elle ajoute qu'il est impossible de savoir si le mythe, dans des versions datant d'avant le XVIII^e siècle, a jamais fait partie d'une cérémonie d'initiation comme le pensait Rassers. En fin de compte, elle ne partage pas les idées de ce dernier sur les rapports entre le théâtre d'ombres et des prétendues initiations antiques célébrées à Java. Si Jeanne Cuisinier insiste (1957 : 200) sur le fait que ce n'est pas en cherchant dans les formes des rituels javanais qu'on peut comprendre cette purification, c'est parce qu'elle n'avait pas pensé à traiter ce mythe comme une instance de problématique d'incomplétude de personne, et parce que la comparaison avec d'autres mythes que celui de Panji *stricto sensu* ne lui avait pas paru utile.

36. Cette veuve de Girah, en récompense de sa dévotion pour Durga, obtient le pouvoir d'affliger le pays tout entier par une épidémie.

37. Kala avait le droit de dévorer son père à condition de le rencontrer à un carrefour et à midi. Aussi, lorsqu'ils se rencontrent à ce carrefour, Siwa lui pose des devinettes afin de gagner du temps et de dépasser l'heure fatidique.

Comment comprendre que le *dhalang* oblige Kala à arrêter de dévorer la chair humaine et à manger plutôt les offrandes du temple, et, qu'en conséquence de cela, son père sorte du cadavre de ce monstre dans lequel il a été transformé en murmurant son nom à son fils ? Pour un dieu, être un monstre est un état inachevé, incomplet. Il s'agit moins d'un besoin réciproque que d'une complémentarité. Il faut que Siwa puisse sortir de son enveloppe (*sarong*) de monstre, or cette libération d'une forme incomplète et partitive dépend de sa reconnaissance par son fils Panji, le *dhalang*. Un point de départ semblable à celui d'Omar, fausse mère sans lait, est présenté par Kala, fils sans lait maternel qui se régale du sang humain, jusqu'à ce qu'il rencontre un « vrai » *dhalang* capable de raconter les origines du monde et sa propre origine (la semence fautive de son père tombée du ciel sur la terre). Seulement, à Kelantan, le « vrai » fils, c'est le *dhalang*, et c'est son père qu'il s'agit d'exorciser. Cette pièce du théâtre d'ombres à Kelantan, vue de Java, révèle que l'inversion des générations peut aussi être tenue pour responsable d'une partition, d'incomplétude démoniaque et monstrueuse. Partant de la recherche d'un père incomplet pour un fils incarné en exorciste, l'incomplétude du père peut-elle impliquer que le fils soit entier ? Dans les mythes de Tengger (Java-Est ; Smith Hefner 1996) et de Bali (Hooykaas 1974 : 25, 33-47), Siwa et Uma (ou Durga) demandent à être exorcisés pour sauver leurs enfants des menaces de leur propres parents incarnés sur terre comme démons dévorants. Or, seules les offrandes et les invocations des hommes peuvent permettre de renvoyer les dieux Siwa et Uma de la terre qu'ils dévorent vers le ciel où ils reprendront leurs formes bénéfiques. De nouveau la fondation de la société humaine suppose l'éloignement du ciel : ici, la purification de dieux maléfiques, destructeurs, à leurs propres yeux « monstres d'incomplétude », qui n'acceptent de rentrer au ciel que contre la promesse de recevoir du respect et des offrandes de la part des hommes.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer de cette recherche sur l'engendrement, la nourriture et l'assemblage d'hommes incomplets à Java ? Les quatre codes retenus par Charles Macdonald pour le sud des Philippines et Bornéo (excréments, météores, jalousie et corps morcelés) ne se retrouvent pas tels quels dans les mythes javanais de garçons incomplets comme Slewah et Kala. La préoccupation s'est déplacée vers la complétude des garçons partiels et donc le corpus est autre car celle-ci concerne la reproduction sexuée (mariage et en cas de menaces de mise à mort) et leur alimentation. Puis, avec l'association des récits des deux formes de semences de Siwa et de leurs caractères spécifiques – chez Sri les cultigènes et chez Kala

la peste avec ses parasites –, on passe à la préoccupation majeure, la fondation de la société javanaise. La parenté de Sri va jusqu'à marquer définitivement la parenté royale, même si par la suite, sous l'influence de l'islam, Allah devient le seul père pouvant octroyer la complétude.

À Java on ne peut pas penser comment parachever l'homme sans comprendre comment on fait des rois (Headley 2000a : chap. V). La composition à partir des éléments cosmiques, y compris des dieux qui s'incarnent momentanément, pour offrir ce qui manque à la société des hommes, est présente dans les rites de purification. L'assemblage d'un homme complet, comme la création de la société, comprend les récits de sa corruption et de son redressement. Si l'islam a radicalement sorti les éléments constitutifs cosmiques des récits de purification d'hommes incomplets, il n'a pas su fournir un *topos* de société totale parce que, monothéisme oblige, il était incapable de prendre en charge toute la morphologie sociale javanaise : il reste une sotériologie. Les mythes présentés dans la seconde partie nous livrent une vision sociale totale construite à partir de Sri et Sadana et de leur anti-type Kala, responsable des maladies des hommes et du riz. Intimement rivés à cette composition sociocosmique, leurs « descendants » ont su conserver ce lien fort. Sans dieux et sans royauté, la société javanaise allait perdre momentanément sa capacité de se structurer comme nous le montre, depuis 1949, la nouvelle république.

Au regard des mythes débordant le strict cadre culturel javanais, nous avons pu saisir l'héritage des mythes de Kala et Sri que l'islam javanais essaie de marginaliser. Par exemple, en comparant (figure 2) Kala, Kumara et Serri', on a vu comment le morcellement de Sri, désirée par tous, permet sa dispersion en tant que nourriture, alors que le morcellement des corps de jeunes garçons conduit plutôt à une réflexion sur les éléments constitutifs des êtres humains. Le « grain brisé » est largement représenté à Java grâce à la popularité des récits de Nawangwulan. Ce mythe donnait une première occasion de voir comment une déesse du riz comme le serpent Sri pouvait, dans la permutation japonaise, échanger un trait caractéristique avec un époux serpent, tout en gardant, en son corps, la capacité de s'offrir en tant que riz.

La qualité première des mythes d'origine est de mettre en valeur par le biais des disjonctions ce rapport fondamental du tout et de la partie. Dans le mythe des Kalang, ceux-ci trouvèrent un ancêtre apical sans remonter à Sri et Sadana avec la belle tisserande, fille d'un dieu et d'une chienne. Ce type d'ancêtre n'est pas un *regalia* qu'on va vouloir faire apparaître à chaque génération, comme Panji qui, lui, reproduit le lien fort de la fondatrice de la dynastie en épousant une sœur. Dans ce cycle, Sadana reste ancêtre alors que Sri (Tisnawati, Lara Kidul [reine de la mer du Sud]

et Durga) sont des déesses « actualisées » sous chaque règne d'une dynastie. Finalement, dans la purification de Kelantan, nous avons vu comment la faim de Kala n'est pas propre au fils, et comment le père, Siwa, risque lui aussi de devenir un esprit incomplet. Pour avoir des sociétés complètes, on peut mettre en avant soit des dieux soit des hommes complets.

Au début de notre introduction à ce numéro nous avons proposé de répondre à la question : comment les mythes d'origine signalent la constitution d'une totalité sociale à partir du manque d'éléments constitutifs des hommes ? Existe-t-il une réponse « austronésienne » à cette question ? À l'image de ces hommes tronqués, nous proposerons une ébauche de conclusion. Notre enquête montre qu'il est certain que la morphologie corporelle des hommes incomplets met en scène des gestes, des requêtes et des dons. La morphologie de la société « échangiste » est plus importante que celle des êtres partiels. On pourrait même trouver des exemples où l'incomplétude n'est pas une tare, comme le héros Simpang Impang qui reste incomplet après avoir parachevé les fondations agraires et coutumières de la société iban.

On voit aussi comment les rapports sociaux fondés dans ces mythes donnent une valeur à certaines relations et non à d'autres. Les codes sont la parenté, la nourriture (l'alimentation), la reproduction sexuée ou les deux associés. Le cycle Sri/Kala à Java explique la reproduction végétale asexuée et humaine sexuée, y compris les pestes et les maladies qui les affligent. Les mythes sont souvent récités et actualisés dans des rituels de semailles ou de moisson, de mariage, de purification par exorcisme ou lors des enterrements des morts. Évidemment, les cycles d'échanges colportent des valeurs qui se définissent différemment selon les gestes d'origine des ancêtres divin(e)s et humain(e)s mis(es) en avant par leurs descendants. Ceux de l'Indonésie de l'Est constituent une chaîne sociocosmique, un mouvement d'échange de valeurs élaboré entre les ancêtres d'un côté et les vivants de l'autre. Les cycles d'échanges accordent souvent un rang hiérarchique supérieur au lien avec l'étranger qui ouvre ce même cycle. Le droit coutumier élaboré, ce que Valerio Valeri (2000) appelait une forêt de tabous, à Seram, à Roti et à Halmahera³⁸ régularise les échanges sociocosmiques associés au monde intérieur et masculin, et, pourtant, c'est le mouvement apériodique associé au monde extérieur et féminin qui met en œuvre une réciprocité régulière.

Dans l'ouest de l'archipel, en revanche, des dangers sont associés³⁹ à des disjonctions ciel/terre apériodiques. Certaines sociétés sont plus astreintes à des dangers apériodiques spécifiques : éclipses, pétrification, etc.

38. Cf. dans ce volume, la figure 3 de l'Argument : 34.

39. Cf. dans ce volume, la figure 2 de l'Argument : 29.

Comment comprendre ces différences ? Pour avoir exposé les origines à partir du cosmos de quelques sociétés insulaires de l'Asie du Sud-Est, on ne peut pas conclure que les disjonctions fondatrices sont définitives, car des conjonctions périodiques continuent de se produire entre des représentants de la société et le cosmos. Dans les deux cas elles représentent les orientations de liens sociaux forts. Les alliances renouvelables entre les dieux et les hommes mettent en scène les composantes de la société et reposent sur les échanges, même si la circulation des valeurs s'oppose dans les deux parties occidentale et orientale de l'archipel (Philippines, Bornéo, Java : Halmahera, Roti, Seram et Kei). Construire une société totale s'avère-t-il impossible même dans les mythes ? Ces hommes incomplets et ces femmes morcelées sont très représentatifs pour une anthropologie sociale qui cherche à saisir en silhouette, non pas les formes inachevées des hommes partiels, mais les valeurs qui animent et réaniment des relations sociales périodiquement impuissantes à reproduire une société dans le temps et dans l'espace.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : mythologie comparée/*comparative mythology* – moitiés d'hommes/*half-men* – morphologie sociale/*social morphology* – Java.

Arndt, P. Paul

1935 « Aus der Mythologie der Riunger », *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 75 : 333-339.

Babad Majapahit...

1988 *Babad Majapahit dan Para Wali*. Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 3 vol.

Biardeau, Madeleine

1981 *Études de mythologie hindoue*. 1. *Cosmogonies purâaniques*. Paris, École française d'Extrême-Orient (« Publications de l'EFEU » 128).

1994 *Études de mythologie hindoue*. 2. *Bakthi et Avatara*. Pondichéry-Paris, École française d'Extrême-Orient (« Publications de l'EFEU » 171).

Bowen, John

1993 *Muslims through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton, Princeton University Press.

Cohen-Stuart, A. B.

1853-1854 « Overzicht van het Javaansche dichtwerk Djaja Lengka », *Bijdragen* 1853 : 44-49 et 1854 : 151-188.

Couteau, Jean

1988 « Watu Gunung, inceste et calendrier », *Archipel* 35 : 101-127.

Cuisinier, Jeanne

1957 *Le Théâtre d'ombres à Kelantan*. Paris, Gallimard (« L'espèce humaine » 14).

Day, Tony

2002 *Fluid Iron. State Formation in Southeast Asia*. Honolulu, University of Hawaii Press.

Erb, Maribeth

1987 *When Rocks Were Young and Earth Was Soft : Ritual and Mythology in*

Northeastern Manggarai. PhD., State University of New York at Stony Brook.

Greimas, Algirdas Julien & Joseph Courtés

1979 *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 1. Paris, Hachette.

Hamdan Hassan, éd.

1990 *Surat Al-Anbiya*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.

Headley, Stephen C.

1985 « Les mythes de Java aujourd'hui : l'imagination de l'inceste », *Asie du Sud-Est et Monde insulindien* 16 (1-2) : 157-172.

2000a *From Cosmogony to Exorcism in a Javanese Genesis. The Spilt Seed*. Oxford, Oxford University Press.

2000b « Combining Javanese Cosmogonies and Muslim Cosmographies in the *Manikmaya* », *Indonesia and the Malay World* 28, 82 : 280-300.

2003 « The Purification of Rice Fields in Java with an Apotropaic Plank », in Roy Hamilton, éd., *The Art of Rice*. Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History : 101-118.

Heesterman, J. C.

1957 *The Ancient Indian Royal Consecration*. 's-Gravenhage, Mouton.

Héritier, Françoise

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

1991-1992 *Résumé des cours et travaux des professeurs du Collège de France*. Paris, Collège de France : 559-589.

Hooykaas, Christiaan

1941 « Het Verhaal van den Halve op Java, Bali en Lombok », *Mededeelingen van de Kirtya Liefcrinck van der Tuuk* 13 : 1-15.

1948 *Balische verhalen van den halve*. 's-Gravenhage, Van Hoeve.

1974 *Cosmogony and Creation in Balinese*

Tradition. The Hague, M. Nijhoff
(« Bibliotheca Indonesica, KITLV » 9).

Hooykaas, Jacoba

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

Lemoine, Jacques

1987 « Mythes d'origine, mythes d'identification », *L'Homme* 101 : 58-85.

Lévi, Jacques

1977 « Le mythe de l'âge d'or et les théories de l'évolution en Chine ancienne », *L'Homme* 17 (1) : 73-103.

Lévi-Strauss, Claude

1985 *La Potière jalouse*. Paris, Plon.

Lombard, Denys & Christian Pelras

1981 « Insulinde : les religions et les mythes de l'archipel », in Yves Bonnefoy, éd., *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Paris, Flammarion : 562-568.

Macdonald, Charles

1988 *L'éloignement du ciel : invention et mémoire des mythes chez les Palawan du sud des Philippines*. Paris, Éditions de la MSH.

1991 « Comparative Mythology : From Southeast Asia to the New World ? », intervention non-publiée, présentée à la *European Conference on Philippines Studies, Amsterdam, April 1991*.

Malamoud, Charles

1989 *Cuire le monde : rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, La Découverte.

Manikmaya

1981 *Manikmaya*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 3 vol.

Maspero, Henri

1924 « Légendes mythologiques dans le Chou King », *Journal asiatique* 214 (1).

Mauclaire, Simone

1989 « Le sacrifice du serpent : thématique mythique ancienne et rituel contemporain dans certaines localités à Hiroshima-ken », *Cahiers de Littérature orale* 26 : 83-115.

1991 « Serpent et féminité, métaphores du corps réel des dieux », *L'Homme* 117 : 66-95.

1992 « L'être, l'illusion et le pouvoir. Le complexe kojî/misaki selon un rituel de l'école d'Izanagi, Tosa, Japon », *Journal asiatique* 280 : 307-400.

Murakami, Fuminobu

1988 « Incest and Rebirth in Kojiki », *Monumenta Nipponica* 43 : 455-463.

Needham, Rodney

1980 « Unilateral Figures », in *Reconnaissances*. Toronto, University of Toronto Press : 17-40.

Olthof, W. L.

1941 *Babad Tanah Djawi*. 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 2 vol.

Pelras, Christian

Kemulaan Sangiang Sri. Manuscrit de Ujung Panjang #2 (Célèbes). Collection de Christian Pelras (traducteur du bugis en indonésien).

Pigeaud, Théodore

1924 *De Tantu Panggelaran. Een Oud-Javaansch Prozageschrift, uitgegeven, vertaald en toegelicht*. 's-Gravenhage, Nederl. Boek en Steendrukkerij voorheen H. L. Smits.

1967 *Literature of Java*. The Hague, M. Nijhoff, 3 vol.

Poerbatjaraka, Raden Mas Ngabei

1968 *Tjeritera Pandji dalam Perbandingan*. Jakarta, Gunung Agung [1940 pour l'édition néerlandaise].

Poerbatjaraka, R. M. Ng., P.Voorhoeve & C. Hooykaas

1950 *Indonesische Handschriften*. Bandung, A. C. Nix.

Prawirasuganda, A.

1964 *Upatjara adat di Pasundan*. [Bandung], Sumur Bandung.

Ras, J. J.

1968 *Hikayat Badjar*. The Hague, M. Nijhoff (« Bibliotheca Indonesica, KITLV » 1).

1973 « The Panji Romance and W. H. Rasser's Analysis of its Theme », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 129 : 411-456.

Rassers, Willem Huibert

1922 *De Pandji roman*. Dissertasi, Universiteit Leiden. Antwerpen, D. de Vos-Van Kleef.

Robson, Stuart O.

1971 *Wangbang Wideya : A Javanese Panji Romance*. The Hague, M. Nijhoff (« Bibliotheca Indonesica, KITLV » 6).

Sahlins, Marshall D.

1985 *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press.

Sarwanto, Mardi Saputro

1991 *Serat Pedhalangan Lampahan Sesaji Raja Suyo*. Surakarta, Cendrawasih.

Schärer, Hans

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

Schmidt, Wilhelm

1909 « Mythologie der austronesischen Völker », *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 39 : 240-259.

1910 *Grundlinein einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*. Wien.

Seltmann, Friedrich

1987 *Die Kalang : eine Volksgruppe auf Java und ihre Stamm-Mythe*. Stuttgart, Franz Steiner.

Shastri, Jagdish Lal, éd. et trad.

1970 *Sivapurāna*. 1. *Ancient Indian*. Delhi, Motilal Barnasidas (« Tradition and Mythology Series » 1).

Smith-Hefner, Nancy

1996 « The Litany of the "World's Beginning" : A Hindu Javanese Purification Text », in Stephen C. Headley, éd., *Vers une anthropologie de la prière : études ethnolinguistiques javanaises*. Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence.

Stöhr, Waldemar & Piet Zoetmulder

1968 *Les Religions de l'Indonésie*. Paris, Payot.

Strautakosa

1962 *Srautakosa*. I, 2. Poona, Vaidika Samsodhana Mandala.

Sukanda-Tessier, Viviane

1977 *Le Triomphe de Sri en pays soundanais*. Paris, École française d'Extrême-Orient-Maisonneuve (« Publications de l'EFEO » 101).

Tagare, Ganesh Vesudea, éd. et trad.

1993 *Skandapurāna*. 8. *Ancient Indian*. Delhi, Motilal Barnasidas (« Tradition and Mythology Series » 56).

Valeri, Valerio

2000 *The Forest of Taboos : Morality, Hunting and Identity among the Huauilu of the Moluccas*. Madison, University of Wisconsin Press.

Van Buitenen, J. A. B., éd.

[1975] *The Mahabharata*. 2. *The Book of the Assembly Hall. The Book of the Forest*. Chicago, University of Chicago Press.

Verheijen, A. J.

1951 *Het Hoogste Wezen bij de Mangaraiaers*. Vienna, Modling.

Vettam Mani

1975 *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi, Motilal Barnasidas.

Wieringa, Edwin

1998 « Who Are the Kalang ? An Unknown Minority Group on Java and their So-Called Myth of Origin », *Anthropos* 93 : 19-30.

Zoetmulder, Piet J.

1974 *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague, M. Nijhoff.

201

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Stephen C. Headley, *Des hommes incomplets à Java : engendrement, nourritures et assemblages*. — Les mythes des personnes incomplètes à Java décrivent leur naissance, la nourriture spéciale qui leur est donnée et la façon dont ils se sont rassemblés. Présentés dans une première partie, ces mythes concernent : un roi et son royaume (Jarasanda) ; un demi-dieu mangeur d'hommes (Kala) ; la déesse du riz (Sri) ; des femmes fécondées par des météores ; des fils qui cherchent leur père Allah. Dans la seconde partie, les mythes des moitiés d'hommes sont abordés dans leurs variations balinaise, malaisienne, japonaise et chinoise, pour mieux envisager l'influence de corpus locaux dont les codes infléchissent ces figures de sociabilité incomplète vers la fondation d'autres totalités sociocosmiques.

Stephen C. Headley, *Of Incomplete Persons in Java : Their Procreation, Nourishment and Assemblage*. — The myths of incomplete persons in Java portray their manner of birth, the special nutrition this entails and how they are assembled. Certain myths concern the king and his realm (Jarasanda) ; the manner of repelling a man eating « half god » (Kala) ; mothers « seeded » by meteors ; black and white « slewah » sons seeking their father Allah. In the second half of this article, the prolongations of the Javaneses corpus of myths of incomplete persons are studied in the Balinese, Chinese, Japanese and Malay variants in order to mark in each case the influence of the local mythological corpus on an understanding of the foundations of sociocosmic totality.