

INTRODUCTION

« LA FEMME ET L'OISEAU » APPROCHE ESTHÉTIQUE ET SYMBOLIQUE DES OISEAUX EN ASIE DU SUD-EST

par
Pierre LE ROUX

« Cet être a du ciel en lui. C'est une pensée bleue mêlée à votre pensée noire. Vous lui savez gré d'être si léger, si fuyant, si échappant, si peu saisissable, et d'avoir la bonté de ne pas être invisible, lui qui pourrait, ce semble, être impalpable. Ici-bas, le joli, c'est le nécessaire. Il y a sur la terre peu de fonctions plus importantes que celle-ci : être charmant. La forêt serait au désespoir sans le colibri », Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, 1866, rééd. 1980, p. 133.

Le thème de recherche proposé dans l'appel à contributions à l'origine du présent ouvrage s'appuyait sur l'hypothèse d'une relation privilégiée existant physiquement et intellectuellement entre hommes et femmes d'une part et oiseaux de l'autre dans la plupart des sociétés d'Asie du Sud-Est qui paraissent accorder en général une plus grande importance aux oiseaux qu'aux mammifères et aux autres animaux. A première vue, la place tenue par les oiseaux en Asie du Sud-Est, sur le plan symbolique en tous cas, paraissait en effet grande. Et elle l'est. C'est ainsi, comme le rappelle Helmut Loofs-Wissowa (1979, p. 101), que l'oiseau mythique gravé sur certains tambours de bronze de Dongson est quasiment devenu le symbole national du Vietnam :

« Although the official emblem of the Republic is the yellow, five-pointed star, the mythical Dongson bird with the long beak and the long tail, with wings outstretched in a very much stylized fashion has now achieved the rank of the heraldic stage image, not unlike the Thai Garuda, the Gallic cock, the American, German, Austrian, Polish, Indonesian or Mexican eagle, the Chilean condor, or many other such heraldic animals. »

C'est également le cas de la Papouasie Nouvelle-Guinée qui a choisi pour emblème national en 1975 l'oiseau de paradis (Christian Coiffier, *communication personnelle*, 1997). L'ancien emblème royal de Birmanie, celui des nationalistes luttant contre les Japonais, et en 1988 des étudiants révoltés contre le régime militaire socialiste du général Ne Win, était le paon combattant, symbole de courage (Guy Lubeigt, *infra*). Exactement ce qu'est la tourterelle ponctuée (*Streptopelia chinensis tigrina*) chez les Semai de Malaisie (Robert K. Dentan, 1999, p. 423) pour qui, bien loin de l'image occidentale connotant paix, innocence, voire couardise, telle que véhiculée dans la Bible, la tourterelle les représente parfaitement, non-violents qu'il sont par goût. Cependant, tout comme la tourterelle, si les Semai sont poussés à bout, ils peuvent décider de se battre. Dans ce cas à outrance et selon un mode opératoire propre à dérouter l'adversaire (forcément plus « guerrier », comme par exemple les Malais ou les Britanniques), c'est-à-dire en usant de l'intelligente tactique de la guérilla au lieu d'une coûteuse attaque frontale.

En Thaïlande, le garuda, mythique monstre à tête humaine et corps de rapace, est un signe dynastique et un symbole mélioratif du pouvoir politique ainsi que du pouvoir économique. Emblème officiel du royaume, il a été choisi en plus de leur logo propre par les plus grandes banques ou sociétés, Bangkok Bank, Thai Farmers Bank, Siam City Bank, Thai Insurance, etc., afin de se distinguer des compagnies ordinaires, à l'instar du « *by royal appointment* » attribué par la couronne britannique à ses fournisseurs. Cet animal mythique est également le symbole de la principale compagnie aérienne indonésienne, la fameuse Garuda Indonesia (cf. Jean-Christophe Simon, *infra*).

Il est vrai que des oiseaux symbolisent ailleurs des Etats ou des régimes, comme, en Occident, le coq pour la France et surtout l'aigle de l'ancienne Rome et celles qu'elle inspira, bicéphale ou non, aux empires napoléoniens, à l'Allemagne, à l'Autriche, aux Etats-Unis.

Mais on retrouve aussi, et avec fréquence, en Asie du Sud-Est, des types particuliers d'oiseau, tel l'oiseau « civilisateur » ou « médiateur » évoqué par

Vishvajit Pandya (*infra*) à propos des chasseurs-cueilleurs Ongee de la Petite Andaman, en Inde, ou le « messager des dieux » ou oiseau « augure » du Vietnam dont font foi la contribution de Nguyễn Tùng (*infra*) pour les habitants majoritaires des plaines littorales et des deltas et celle d'Albert Marie Maurice (*infra*) pour les Proto-Indochinois minoritaires peuplant les hauts plateaux méridionaux et centraux. Daniel Léger (1980, p. 259 *sq.*) mentionne par exemple l'importance de l'engoulevent (*Caprimulgus* spp. ou *Lyncornis* spp.) chez ces derniers : les Rôngao l'appellent « oiseau-forgeron », disent que c'est lui qui forge les haches en silex dont le dieu du tonnerre se sert pour foudroyer les grands arbres¹, et le considèrent comme le patron des forgerons. Pour les Södang, les engoulevents sont des hommes d'avant le Déluge qui font des *hmoa* – principes vitaux, formes vivantes – en battant des lianes à faire des *hmoa* : ils sont donc des forgers d'âmes, capables de forger les haches de pierre avant de les livrer au seigneur Töro pour pourfendre les arbres et foudroyer les hommes ignorants du rituel. De même chez les Srê et les Bahnar-Jölöng. Mais chez ces derniers, l'engoulevent est en outre considéré comme l'oiseau-riziculteur, messager de *Yaang Sri*, la déesse de l'agriculture du pays bahnar.

On retrouve ces oiseaux civilisateurs, médiateurs ou messagers pratiquement partout en Asie du Sud-Est, notamment dans l'arc austronésien, c'est-à-dire dans l'immense aire où se déploient les langues austronésiennes, de la Birmanie jusqu'à Taiwan, sans parler de l'Océanie. C'est ce que montrent les contributions, pour l'Indonésie de Lorraine V. Aragon (*infra*) à propos des habitants du centre de Sulawesi, d'Helga Blazy (*infra*) pour les Toba Batak du nord de Sumatra, et de Gregory Forth (*infra*) pour les Nage de Florès, pour la Thaïlande celle de Pierre Le Roux (*infra*) sur les Jawi, pour les Philippines celle de Ghislaine Loyré de Hautesclocque (*infra*) sur les Manguindanao et Maranao de l'île de Mindanao, pour Taiwan celle de Josiane Cauquelin (*infra*) sur les Puyuma. Bernard Sellato relève (2002a, p. 211) que les Aoheng de Bornéo évoquent dans une pièce de leur littérature orale, *Orphelin et le soleil*, la figure d'Ari Arang, oiseau mythique. Ce héraut du soleil est chargé d'un message pour Orphelin. Il est relayé successivement par trois oiseaux réels. D'abord par Tïong 'Et (*Dicrurus annectans*) ou drongo « corbeau », à la queue courte. Puis par Kototiang (*Dissemurus paradiseus*) ou drongo « à raquette », à la longue queue. Les deux espèces sont courantes en Indonésie, en Péninsule malaise et en Thaïlande. Le relais est finalement pris par Konyü, un faucon ou un aigle ; il s'agit le plus souvent de « l'aigle » de forêt, *Haliastur indus* (ou milau).

Ces figures particulières d'oiseau existent au-delà de l'Asie du Sud-Est insulaire comme montré par Robert K. Dentan (*infra*) pour les Semai de langue austroasiatique vivant en Malaisie continentale, jusque dans les « marches » lointaines de l'Asie du Sud-Est suivant Corneille Jest (*infra*) chez les habitants du Népal, ou comme le rappelle Bernard Koechlin (*infra*) dans son lexique de l'avifaune chez les semi-nomades marins Vezo de Madagascar.

Au sein de cette immense aire, les présages relatifs aux oiseaux sont nombreux. Par exemple, chez les Malais, les oiseaux nocturnes sont assimilés à des fantômes, alors que les tourterelles *Geopelia* sont censées porter bonheur. Aux Philippines, notamment chez les Palawan (Charles Macdonald, *communication personnelle*, 1994), il existe une véritable ornithologie magique qui joue un rôle considérable dans les représentations et les croyances au quotidien. Certains oiseaux d'Asie du Sud-Est et d'Océanie, cacatoès, calao, casoar, sont reliés au système de parenté ou bien à une catégorie sociale déterminée, comme c'est le cas par exemple en Papouasie Nouvelle-Guinée chez les Ankave qui associent ce dernier animal à la féminité (Pascale Bonnemère, *infra*). D'autres, tels que les oiseaux de paradis, sont entre origine et conséquence d'un mythe, en l'occurrence à propos de leur apodie ou « absence de pieds » (Le Roux, *infra*).

Avant tout, l'oiseau symbolise, dans la plupart des cas, la féminité, la vassalité et la « juniorité » et il se présente, au sein d'univers étrangement dualistes, comme le complément indispensable, insécable, de son pôle contraire et symétrique: le serpent et ses avatars symbolisant tant la virilité que la séniorité. A ce titre, l'oiseau joue un très important rôle, de *substitution*, dans les offrandes et surtout les sacrifices consentis pour des raisons culturelles, rituelles, religieuses et partant/culturelles, donc éminemment sociales. Nous reviendrons plus loin sur ces points. C'est ce que montre en particulier la contribution d'Itie van Hout (*infra*) sur les implications religieuses des motifs « oiseau » des textiles indonésiens à partir d'exemples pris à Bornéo, Sumba et Timor.

Dans de nombreuses sociétés, l'oiseau mythique et l'oiseau réel ne font pas l'objet d'une différenciation vécue. Les références aux mythes d'origine impliquent souvent un oiseau. Les représentations des garudas, nagas et phénix parmi d'autres figures mythiques, sont motifs récurrents d'ornement: bateaux de pêche (Paul Coatalen, 1982), poteaux rituels, tatouages, pièces de monnaie, poids, etc., comme le montrent Donald et Joan Gear (*infra*) sur quelques représentations symboliques des oiseaux dans toute l'Asie du Sud-Est. Ces représentations figurent le plus souvent des personnages clés de la tradition orale où, tant dans la représentation graphique que dans l'évocation lyrique, ils sont opposés aux ani-

maux aquatiques. Les premiers, symbolisés par le garuda, sont pratiquement toujours associés à la saison sèche et les seconds, représentés par le naga, à la mousson, la saison des pluies caractéristique de cette région du monde. Selon Marie Alexandrine Martin (*communication personnelle*, 1994), les Cambodgiens reconnaissent trois oiseaux fabuleux hérités du panthéon indien qu'ils représentent sculptés dans la pierre, le bois ou le bronze ou sur les peintures murales : *hângsa* (du sanskrit *hamsa*), traduit communément par « oie sauvage » et assimilé par les Khmers au cygne (qui ne vit pourtant pas au Cambodge, mais qu'ils ont connu à travers la présence française); *kinâ* (être humain-oiseau), terme châtié et rare (sanskrit : *kinnara*, « homme-oiseau » et *kinnari* « femme-oiseau »), et sa forme spécifiquement féminine *kinari*, seul mot connu du peuple khmer (et donc argument en faveur du sexe féminin des oiseaux d'après M. A. Martin); et surtout *khрут* (sanskrit *garuda*). D'après M. A. Martin, dans la vie quotidienne des Khmers, le *khрут* est symboliquement lié à la sécheresse et forme la paire avec son complément et antagoniste, le serpent-dragon *niek* (sanskrit *naga*) qui, au Cambodge représente l'humidité et réside dans le sol d'où il commande aux pluies. Sur cette dualité récurrente générale, d'apparence simpliste, il convient de dire que, dans la quasi totalité des régions évoquées dans ce volume, la configuration géographique, météorologique, est en effet le plus souvent binaire : en schématisant, elle se traduit par l'alternance régulière d'une saison des pluies et d'une saison sèche, en Asie du Sud-Est continentale au moins, de l'Inde à la Chine, phénomène naturel qui a évidemment son importance dans la construction cosmogonique, mythique et symbolique de nombre de sociétés². Nous reviendrons également sur ce point.

Il n'était pas souhaitable que l'approche des contributions soit volontairement limitée dès le lancement de cette recherche à des pistes trop précises. Laisse ouvert, le thème pouvait en effet permettre l'ouverture de pistes originales ou d'approches inédites. De plus, en dehors de la question du pourquoi, il fallait également tenter de répondre, via si possible une approche d'ethnoscience prenant en compte les typologies indigènes, à la question du comment. Nombre de contributeurs s'y sont essayés. Il ne s'agissait pourtant pas ici de proposer un ouvrage à visées naturalistes sur la question des oiseaux en Asie du Sud-Est mais bien plutôt d'aborder ce thème prioritairement du point de vue des sciences humaines, de l'ethnologie en particulier, et dans une démarche interdisciplinaire. Le cadre conceptuel de cet ouvrage est en effet à replacer dans un projet d'ethnologie régionale de longue haleine lancé avec quelques collègues dès 1990, inspiré par l'impressionnante *Encyclopédie des pygmées Aka* du LACITO³, aussi

par l'œuvre de Balzac⁴, mais surtout par la pensée d'André-Georges Haudricourt (cf. Haudricourt et Dibie, 1987). L'idée maîtresse est d'aborder comparative-ment l'Asie du Sud-Est avec le maximum de variations dans l'espace et dans le temps, sur la longue durée, à partir de thèmes d'apparence simples mais universels comme la mer, le sel, les oiseaux ou les systèmes de mesure. La publication en 1990 (Paris, Editions de l'École des Hautes études en sciences sociales) d'un ouvrage collectif sur *La Mer, rôles et représentations en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien*; celle en 1993 d'un autre consacré au sel et aux saumures, *Le Sel de la vie en Asie du Sud-Est* (Pattani, Prince of Songkla University), ont donné corps au projet. Un troisième livre, *Poids et mesures en Asie du Sud-Est. Systèmes métrologiques et sociétés/Weights and measures in Southeast Asia. Metrological systems and societies* (Paris, Ecole française d'Extrême-Orient et Marseille, Institut de recherche sur le Sud-Est asiatique, vol. I, 2004, Vol. II, 2006), et le présent ouvrage, en sont le prolongement. Un cinquième ouvrage prévu dans la série, dirigé par Annie Hubert et Philippe Le Failler, *Opiums. Les plantes du plaisir et de la convivialité en Asie*, a finalement été publié à part en 2000 (Paris, L'Harmattan).

Lors du lancement de cette recherche sur les oiseaux, en 1994, un très large appel à contributions a été lancé auquel ethnologues, sociologues, historiens, géographes et archéologues ont répondu, dans le sens de la dimension transdisciplinaire souhaitée. Comme le souligne justement Théodore Monod (1992, p. 451) « cette découverte de la solidarité des éléments à l'intérieur d'une totalité, c'est aux poètes que nous la devons : à Victor Hugo affirmant que « personne n'oserait dire que le parfum de l'aubépine est inutile aux constellations », Francis Thompson va faire écho : celui qui cueille une fleur dérange une étoile ». Il ajoute, reprenant la pensée du Cheikh Ben Ali Oua (Mostaganem, Algérie) telle que rapportée par Charles Le Cœur, que « si Aristote conçoit Dieu comme la Pensée, la rose l'imagine comme un Parfum... et tous deux ont raison ». En effet, si l'on peut éventuellement considérer, dans le contexte précis de telle ou telle autre société, que chacun des thèmes est appréhendé à la manière d'un phénomène social total, à tort ou à raison, en décrivant ou bien en forçant la réalité, il s'agit bien dans tous les cas d'ouvrir une succession de fenêtres différentes sur un même objet d'étude : les hommes et les sociétés d'Asie du Sud-Est. Et c'est là que littérature, poésie, peinture viennent apporter une aide essentielle car si l'esthétique n'est ici qu'un moyen de faire parler des mondes encore méconnus, elle permet aussi d'exprimer des faits souvent délaissés par des approches plus académiques. Je ne précise pas ce point en vain : au lancement de cette opéra-

tion, quelques voix à la valeur intellectuelle pourtant reconnue ont pu s'étonner et parfois se gausser : « quoi ? des petits oiseaux ? quelle drôle d'idée ! ». Mais ce qui, vu chaque jour, paraît normal et même banal, peut se révéler, sinon extraordinaire, au moins inhabituel, simplement en modifiant légèrement l'angle de perception initial.

La conscience de cette faculté proposée à chacun de nous, où qu'il soit, à quelque époque que ce soit, de pouvoir découvrir quelque chose, une création humaine originale, une belle œuvre d'artisan, un temple « perdu » en forêt (à cent mètres de la route), une technique remarquable ou encore un rite fascinant, parfois un rien, mais qui révèle beaucoup à soi, la conscience de cette faculté, je la dois pour ma part à deux trouveurs hors normes, inventeurs, novateurs, parce qu'insatiables et modestes curieux toujours prêts à s'étonner : André-Georges Haudricourt, génial linguiste et fondateur de la génétique en France, et Jean Boulbet, auteur de découvertes archéologiques majeures, en particulier à Angkor au Cambodge. Chacun d'eux m'a dit, à sa façon, la même chose : il faut rester en éveil, simplement en éveil, même dans l'endroit le moins propice au monde, le plus fréquenté, le plus banalisé, arpenté et reconnu. Alors, pourquoi pas des oiseaux pour tenter de mieux comprendre des techniques, des structures sociales et des modes de pensée ? Comme l'exprime avec force Remo Guidieri (1984, p. 197) :

« c'est parce que l'ethnographie n'est que volonté-de-savoir que son objet ne peut pas avoir de limites et que, dans le meilleur des cas, elle s'évertue à repérer dans l'univers illimité qui est le sien des faits-indices qu'elle retient parce qu'elle les juge « significatifs », ou qui paraissent « paradigmatiques » parce que, n'ayant pas de buts clairs, ils ont aussi des effets invérifiables et imprévisibles pour l'entendement qui les repère. »

Qui ajoute à propos (*ibid.*, p. 216) : « interroger les autres, au risque même de s'y perdre, c'est maintenir la possibilité précieuse de s'émerveiller [...]. Le défi doit consister à aider l'entendement à se maintenir ouvert ».

Il me faut encore préciser, comme noté au début de ce texte, qu'il s'agit ici d'une Asie du Sud-Est au sens très large. Une véritable Indo-Chine donc, puisque quelques aires qui en sont pourtant éloignées géographiquement, culturellement ou politiquement sont prises en compte. Dans l'intérêt de la démarche, il apparaît en effet nécessaire d'accueillir des travaux portant sur des sociétés strictement indo-chinoises, c'est-à-dire sud-est asiatiques ou

« aséaniennes », mais considérées dans leur extension maximale. C'est ainsi qu'une contribution concerne Madagascar (Bernard Koechlin, *infra*). Les travaux portant sur d'autres sociétés sont également bienvenus qui, pour intéresser les « marches » culturelles de l'Asie du Sud-Est continentale et insulaire, constituent des points extrêmes non seulement utiles, mais probablement indispensables à la comparaison. C'est le cas pour ce volume avec trois contributions exceptionnelles ; l'une portant sur le Népal (Corneille Jest, *infra*), une autre sur la Nouvelle-Guinée (Pascale Bonnemère, *infra*), une dernière sur l'Archipel Andaman, dépendant de l'Inde (Vishvajit Pandya, *infra*).

Comme l'écrivait si joliment l'ornithologue A. Hyatt Verrill (1939, p. 7) il y a plus de soixante-dix ans, de toutes les créatures qui nous entourent, ce sont les oiseaux que nous sommes censés connaître le mieux car non seulement nous les voyons mais nous les entendons et ils sont répandus dans le monde entier. Il n'y a pas de pays si froid, ou si chaud, de région si aride, de montagne si haute, de mer si vaste et si lointaine qui ne possède ses oiseaux.

C'est ainsi que, André Leroi-Gourhan le confie à Claude-Henri Rocquet à propos de mythogrammes dans *Les Racines du monde* (1982, p. 192 et p. 243 et 254), le thème de l'arbre aux oiseaux, ou encore celui de l'oiseau terrassant un fauve, se retrouve au sein d'un très large spectre, tant spatial que temporel. Il indique que « dans la broderie et la tapisserie de l'Europe et de l'Asie, du Moyen Age au XIX^e siècle, le thème « rapace-carnassier-herbivore », le plus fréquemment mêlé à des éléments du thème « l'arbre aux oiseaux », prospère avec abondance ». Leroi-Gourhan précise que « ce thème a servi au moins cinq ou six millénaires avant de parvenir jusqu'à nous. On le retrouve par exemple au tombeau de Toutankhamon dans cette peinture où l'on voit le pharaon sous la forme d'un lion à tête humaine, couronné par un épervier qui plane ; et le lion terrasse un ruminant qui figure l'ennemi, la chose vaincue. La même triade se retrouve dans les animaux des évangélistes : l'aigle, le lion, le taureau. J'ai mobilisé sur ces différents thèmes 25 000 documents répartis entre Sumer et le XIX^e siècle, entre le Pérou et l'Europe. [...] On a aussi quelques idées sur la signification de ce thème dans les arts de l'Asie centrale [...]. De civilisation en civilisation, ce triple symbole est investi de significations apparemment différentes [...] ».

Il est vrai aussi que ce ne sont pas toujours les oiseaux « nobles » comme les rapaces qui sont retenus comme champions par les peuples du monde pour les représenter : les Semai de Malaisie se satisfont bien des tourterelles pour cela. En

France même, c'est la silhouette à la fois burlesque et fière d'un coq qui domine le clocher de l'église de chaque village; qui plus est informant les habitants de la direction du vent (et donc de l'avenir), comme girouette. Toujours en France, précisément à la pointe de la Hague cette fois, en vieille terre viking, chaque maison traditionnelle, formidable de granit et dressée comme une muraille contre la fureur des vents, est adoucie, relevée, presque rendue belle, et en tous cas, propitiée, voulue de cette façon expressément favorisée par le sort, à l'aide d'une petite statuette en poterie placée, soit au faite du toit, soit au-dessus d'une lucarne à trois pans ou d'un « chien-assis », en forme de gracieuse colombe. La plupart des bêtes ailées, y compris poules, pigeons et papillons, ont quelque chose d'attirant au plan esthétique; que ce soit du fait de la beauté et du coloris de leur plumage, de la douceur ou de l'harmonie de leurs chants, de la grâce et de la puissance de leur vol ou du fait qu'elles sont si souvent les messagères du printemps, partout on les admire et on les aime. En dépit de cela, comme le rappelle Hyatt Verrill, la plupart des gens sont peu renseignés sur la vie des oiseaux, même de ceux de leur région.

Il est si vrai que les oiseaux se retrouvent partout sur la Terre et dans le ciel qu'ils sont de gré ou de force les commensaux universels des hommes; plus peut-être que les autres animaux car ils sont la seule catégorie animale présente sur tous les continents et dans tous les milieux: l'eau, le ciel et la terre!

« On ne sait si c'est bien une colombe qui annonce à Noé la fin du Déluge. Mais on est sûr que des mouettes, les premières, avertirent Christophe Colomb de l'approche de terres émergées, ces oiseaux ne quittant jamais leurs abords » (Jean Dorst, 1995, p. 9).

S'il te plaît, dessine-moi un oiseau...

Qu'est-ce donc, selon la définition occidentale, qu'un oiseau? Un animal appartenant à la classe des vertébrés tétrapodes à sang chaud, au corps recouvert de plumes, dont les membres antérieurs sont des ailes, les membres postérieurs des pattes, dont la tête est munie d'un bec corné dépourvu de dents, et qui est, en général, adapté au vol.

Je précise « en général » car, par exemple, si l'animal emblématique de la Nouvelle-Calédonie est bien un oiseau, en l'occurrence le cagou, échassier du genre rhinochète, celui-ci aboie à l'instar d'un chien et surtout, impenne (manchot) ou plutôt aptère (dépourvu d'ailes), selon les dictionnaires courants, il ne vole pas; tout comme le kiwi (ou aptéryx) de Nouvelle-Zélande, ou encore,

pour d'autres continents, l'autruche du Cap, la nandou du Brésil, ou le dodo ou dronte originaire de l'île Bourbon (île de la Réunion) et de l'île de France (île Maurice), exterminé par l'homme au XVII^e siècle. Jean Dorst (1995, p. 27) explique qu'au cours de l'évolution certains oiseaux appartenant pourtant à des familles de bons voiliers ont en effet renoncé à la voie aérienne pour se déplacer. Mais, selon lui, ces oiseaux ont été qualifiés à tort d'aptères puisque la plupart possèdent encore des ailes, même si atrophiées et donc incapables de les supporter pour un envol, ne serait-ce que pour un court vol plané.

De nombreux oiseaux actuels se situent dans cette phase régressive comme le râle du Pacifique, le cormoran des îles Galapagos et le grand pingouin de l'Atlantique nord. Dorst (1995) précise bien qu'il s'agit d'une régression, « propre d'espèces vivant dans des îles jamais rattachées à une masse continentale ». Ce phénomène ne touche d'ailleurs pas que les oiseaux :

« On rassemble sous le vocable de « syndrome d'insularité » les modifications de toutes sortes que présentent les systèmes vivants en situation d'isolement géographique, ces modifications étant d'autant plus prononcées que la durée d'isolement est plus longue et l'île plus isolée. [...] Malgré de nombreuses exceptions, on observe souvent une tendance au gigantisme des petits et au nanisme des grands, ce qui conduit à une uniformisation de taille comme l'a fait remarquer L. Van Valen. [...] Ainsi certaines de ces transformations sont spectaculaires : la « méga-nano faune » de mammifères, aujourd'hui éteinte, de nombreuses îles, notamment en Méditerranée, comportait des hippopotames et des éléphants nains qui avaient la taille d'un cochon ! » (Jean-Denis Vigne, 1997, p. 55 *sq.*).

A part donc les « aptères » et les ratites, ces oiseaux coureurs dont le sternum est dépourvu de bréchet et qui, tous – exception faite du casoar des forêts denses de l'île de Nouvelle-Guinée –, vivent dans des régions arides (voire désertiques, à part certains gallinacés comme les poules et les coqs, et certains palmipèdes comme les pingouins arctiques ou les manchots antarctiques – qui sont des oiseaux de même origine que les pétrels et les albatros mais ayant régressé pour s'adapter à une niche écologique très spécialisée –, qui volent très peu ou pas du tout, et qui forment une population assez exceptionnelle, la caractéristique principale reconnue par l'être humain aux oiseaux – et à quelques rares mammifères tels chauves-souris et écureuils « volants » – est la faculté de voler, peu ou prou (et au moins de voleter), c'est-à-dire de pouvoir se déplacer dans l'éther, de s'élever en altitude ou, au moins, de planer ; ce, par la seule force des ailes. Et cette

définition usuelle des dictionnaires courants est aussi, *grosso modo*, celle de la plupart des sociétés, même les plus réduites en taille.

Le dernier symbole...

C'est probablement ce qui fait que l'oiseau est le dernier symbole vraiment libre de la Nature, de cette nature qui sait nous toucher, nous, êtres humains. Bientôt, si ce n'est déjà le cas, les hommes auront perdu toute pratique naturelle, ne comprendront plus Gaïa, notre planète. Pour ceux des villes au moins il est tentant de se tourner vers les oiseaux, de les défendre parfois, de les observer, afin de tenter d'y apercevoir un dernier espace de liberté, mais aussi de candeur et d'innocence, une sorte d'idéal, fragile et prometteur, d'une légèreté engendrant à rebours une incommensurable puissance: le rêve d'Icare renouvelé, l'homme élevé au rang divin, et, tout au moins, une sorte de dialogue rendu possible, quoique improbable, avec ces dieux, tous ces dieux, que l'homme discerne ou imagine à peu près partout dans le ciel...

L'homme moderne, c'est-à-dire essentiellement le citadin (ce qui, à mon sens, inclut aussi les ruraux *actuels*, qu'ils soient Bretons, Malais ou Thaïs), c'est-à-dire, en bien des aspects, l'homme occidentalisé car nanti d'engrais chimiques, de vêtements cousus et usinés, de tracteurs et d'automobiles, d'ordinateurs et d'accès Internet, et désireux de se fondre dans les mirages proposés notamment sur les chaînes télévisées, est de plus en plus coupé de la Nature, avec ses mystères. Et ce, de plus en plus pour l'homme de la rue qui l'observe de moins en moins. En Occident, comme l'a noté fort à propos Théodore Monod (1992, p. 450), « combien sommes-nous à pouvoir, en toute circonstance ou situation, désigner les points cardinaux? Alors qu'un bédouin ne vous dira pas, même dans une pièce: « Donne-moi la théière qui est à gauche », mais « la théière qui est au nord-ouest » ». Finalement une vache, un coq, deviennent et deviendront de plus en plus exotiques. Et que restera-t-il des liens patiemment tissés avec Mère Nature par toutes les sociétés humaines, des plus grandes aux plus petites? Bien souvent quelques repères à peine, parfois quelques re-découvertes, forcées quelquefois, comme les écomusées des pays riches, les connaissances peu ou prou apprises pour la défense de l'environnement, et surtout quelques symboles – de liberté, de naturel – repris en images et en sons comme, bien évidemment, les oiseaux. Et c'est justement cette universalité de l'avifaune qui apparaissait intéressante pour en faire le thème d'une opération de recherche débouchant sur un tel ouvrage collectif.

Le dragon ou l'universalité de l'oiseau

Comme le souligne André Leroi-Gourhan (1964a, p. 40), Grégoire de Nysse indiquait déjà avec justesse, en 379 ap. J.-C, dans son *Traité de la Création de l'Homme*, que les mains ont pris sur elles la charge pesante et pénible de la nourriture et ont libéré la bouche pour le service de la parole. Or, c'est justement dans la faculté de conceptualiser et surtout de parler que Leroi-Gourhan – de même que les Malais, les Jawi du Sud de la Thaïlande et bien d'autres sociétés d'Asie du Sud-Est – voient le seuil de l'humanité.

En fait, comme le rappelle Leroi-Gourhan, le monde des Vertébrés se partage entre deux tendances fonctionnelles, celle où le membre antérieur est voué de manière presque exclusive à la locomotion et celle où il intervient de façon plus ou moins étroite dans le champ antérieur de relation.

Mais chez la plupart des oiseaux, la situation est rendue particulière du fait de l'adaptation du membre antérieur au vol : il ne saurait donc être question d'intervention du membre antérieur dans le champ de relation antérieur pour les oiseaux. Cependant, dans de nombreuses espèces, le membre postérieur peut intervenir dans la préhension alimentaire (rapaces) ou dans des opérations techniques liées à la confection du nid (tisserins). Leroi-Gourhan conclue donc que « le cas des oiseaux est précieux car il montre que la possibilité d'intervention de la « main », non seulement n'est pas liée à des groupes zoologiques étroits qui conduiraient directement du coelacanthé à l'homme par les singes, mais qu'elle est elle-même, dans une certaine mesure, indépendante d'un territoire anatomique déterminé. Elle correspond, pour le pied de l'oiseau comme pour la trompe de l'éléphant, plus à une réalité fonctionnelle qu'à une vocation zoologique ». Ainsi, les oiseaux se présentent naturellement, dès l'origine, comme des animaux un peu à part, ou potentiellement exceptionnels.

Les oiseaux présentent surtout une autre caractéristique, celle-ci n'étant pas systématiquement attribuée aux oiseaux dans toutes les sociétés humaines car souvent méconnue des hommes : ils sont parmi les derniers, sinon tout simplement les derniers descendants vivants des dinosaures du Secondaire, comme le rappellent tant Haudricourt, dans l'exergue ouvrant ce livre, que Jean Dorst (1995, p. 13) : « les dinosaures n'ont pas tous disparu. Si certains de leurs héritiers, les crocodiliens, n'ont pas changé, d'autres ont réussi la plus saisissante des métamorphoses en devenant oiseaux, donnant la preuve, si besoin en était encore, de l'extraordinaire puissance d'invention de la Vie, dont l'un des plus purs chefs-d'œuvre fut certainement la plume dans toutes ses applications et leurs conséquences ». Comme le précise Jean Dorst, les Ptérosauriens (dont les

fameux ptérodactyles) ne sont pas du tout les ancêtres de l'avifaune actuelle et ne s'inscrivent d'ailleurs pas dans la généalogie des oiseaux. Disparus sans laisser de descendance, les Ptérosauriens constituent un de ces « essais infructueux d'une évolution en cul-de-sac ». Comme les mammifères, avec lesquels ils n'ont rien à voir mais ont cependant quelques points communs – notamment la constance de la température interne qui leur a permis la colonisation de parties du globe refusées aux reptiles – les oiseaux sont issus d'ancêtres reptiliens. Les savants en sont encore à chercher le chaînon manquant entre ces reptiles originels et les oiseaux, auquel ils ont au moins donné le nom de *Proavis*. Le plus ancien oiseau découvert à ce jour, au Texas, peut-être le premier, est en tous cas le *Protoavis* qui vivait il y a près de 225 millions d'années. Mais ce n'est qu'il y a environ 130 millions d'années que les vrais oiseaux apparaissent, les *Ichthyornis*. Et ils avaient des dents ! Il s'agissait d'espèces marines. On ne sait toujours pas s'il existait à la même époque des oiseaux terrestres, mais on peut cependant le supposer.

Il faudra attendre longtemps pour voir se constituer une véritable avifaune diversifiée. Ce n'est qu'au Tertiaire, il y a quelque 60 millions d'années, qu'apparaissent les râles, les petits échassiers et les cormorans. Mais il faut patienter encore près de 10 millions d'années, à l'Eocène et surtout à l'Oligocène, pour qu'apparaisse une avifaune équilibrée, à la composition à peu près comparable à ce qu'elle est aujourd'hui. Comme le note Jean Dorst, il y a quelques 30 millions d'années, à l'Oligocène, un ornithologue de l'époque actuelle – évidemment nanti d'une machine à explorer le temps prêtée par Herbert George Wells – ne serait pas véritablement dépaycé.

Surdoué, artisan génial, messager, augure et œuvre d'art...

Les oiseaux, s'ils s'orientent parfaitement, naviguent à vue : comme l'écrit Dorst (1995, p. 64), dès que le soleil est caché par les nuages, ils se perdent. Ils sont au moins capables de s'orienter par rapport au soleil et d'en compenser le mouvement apparent selon l'heure du jour, et aussi, de nuit, par rapport aux étoiles, ce qui est déjà extraordinaire, comme s'ils disposaient d'une carte de la Terre et d'une boussole internes vraisemblablement inscrites dans leur capital génétique... Toutes les sociétés humaines ont remarqué empiriquement cette performance, confirmée par les observations scientifiques. C'est sans doute une des raisons qui font que les hommes associent bien souvent des oiseaux sinon les oiseaux aux prédictions et augures, qui ne sont au fond qu'une façon d'éclairer le chemin restant à parcourir.

La plupart des oiseaux savent fabriquer leur abri, repérant, triant, mêlant, cousant, amalgamant, maçonnant débris végétaux, animaux et minéraux, utilisant au mieux formes et opportunités naturelles, inventant des solutions pour les difficultés rencontrées, optant qui pour un refuge aérien, qui pour un refuge souterrain, parfois avec vue sur la mer... Certains oiseaux ont tant développé leur savoir-faire en la matière, ou retenu une technique si originale ou si complexe, qu'ils se sont hissés au rang des meilleurs artisans. Parmi les oiseaux-maçons les plus connus sont le fourmier roux d'Argentine et la sittelle d'Asie centrale. Le premier construit un nid énorme, pouvant atteindre 5 kilos alors que le poids moyen de l'oiseau est de 75 g, qui ressemble tant à un four que les Indiens y font parfois cuire leurs aliments. La sittelle édifie un nid de boue de près de 4 kilos entre deux rochers alors qu'elle-même ne dépasse pas 40 g (J. Dorst, 1995, p. 231). Le martin-pêcheur au plumage si éclatant creuse de véritables terriers dans la terre meuble du bord de l'eau, tant sur les berges du Mékong que sur celles d'îlots marins. Certains martins-pêcheurs ainsi que certaines variétés de perroquets, de pics et de passereaux préfèrent nicher dans une cavité creusée à même le ciment d'une termitière, sans entretenir de rapports particuliers avec les insectes, en cela plus commensaux que parasites. Les insectes bouchent leurs galeries endommagées et se cantonnent à la partie intacte de leur édifice, faisant avec... De nombreux oiseaux élisent domicile dans les niches naturelles de troncs d'arbres, comme chouettes, pigeons, toucans, calaos et barbuis. Certains, au bec puissamment armé, en premier lieu le pic, creusent directement leur niche sur des troncs encore intacts. D'autres oiseaux comme mésanges et étourneaux, opportunistes, étant moins bien fournis en bec mais pas sots pour autant, « empruntent » ces niches creusées par d'autres. Certains oiseaux comme les guifettes lacustres amarrent les débris végétaux formant leur nid à des plantes aquatiques afin d'éviter de voir celui-ci emporté par le vent ou le courant. Le nid de la foulque géante que l'on trouve sur quelques lacs des hauts plateaux des Andes, de ce type, peut atteindre une taille si énorme qu'il peut supporter le poids d'un homme, rappelant les étranges villages des Indiens Urus sur le lac Titicaca (Dorst, 1995, p. 221) et les ingénieux jardins flottants des Intha sur le lac Inlé dans les Etats shan en Birmanie (Michel Bruneau et Lucien Bernot, 1972). Dans le genre gigantesque, souvent même hors de proportion avec la taille de l'animal, on trouve le nid des cigognes, celui de l'ombrette d'Afrique tropicale (pouvant atteindre 50 kilos alors que l'animal ne dépasse pas les 500 g) et surtout l'aire de nombreux rapaces, en particulier celles des aigles pouvant atteindre un diamètre de trois mètres, une hauteur de quatre et

un poids de deux tonnes. Ces énormes nids ne servent d'ailleurs pas qu'à leurs créateurs : ils sont parfois réquisitionnés ou repris par des serpents, des varans ou des civettes. Mais les plus fantastiques faiseurs de nids sont encore les « brodeurs », comme la fauvette couturière d'Asie, et les « vanniers », comme les tisserins. La première confectionne un nid à partir d'une feuille d'arbre large et allongée, cousue à l'aide de brindilles ou de toiles d'araignée, en forme de cornet confortable et hydrofuge. La feuille toujours attachée à l'arbre par son pétiole, restant évidemment verte, ce nid constitue un remarquable camouflage dans les frondaisons de l'arbre (Dorst, 1995, p. 223). Les tisserins et capucins maîtrisent, quant à eux, l'art des nœuds complexes et savent élaborer des constructions si achevées qu'ils sont probablement les meilleurs architectes du monde aérien. Parmi eux, il y a le tisserin baya (*Ploceus atrigula infortunatus*) vivant près des endroits cultivés, notamment dans l'ex-Indochine, en Thaïlande, en Malaisie et en Birmanie, qui construit un nid en forme de cornue à l'aide de tiges faites d'herbes, de feuilles et de fibres. Dans les mêmes régions, ainsi qu'au Yunnan et en Assam, vit le tisserin manyar, *Ploceus manyar peguensis*, qui façonne un nid suspendu fabriqué dans de longues tiges de roseaux rapportées des plaines. Le capucin à tête noire, *Munia atricapilla atricapilla*, purement granivore et vivant surtout au Sud de la Chine, dans la Péninsule malaise et en Thaïlande, construit dans les arbustes un nid en forme de ballon. Le calfat ou *Munia oryzivora* Linné (« Mangeur de riz »), originaire de Java et qui a été introduit en Péninsule malaise, préfère créer dans les arbres touffus un nid en boule d'herbe doté d'une entrée (Delacour et Jabouille, 1931, tome IV).

Les oiseaux consomment préférentiellement, pour la grande majorité d'entre eux, des graines mais aussi des fruits, au désespoir de bien des cultivateurs, et même des nectars riches en sucres et en protéines. Ceux qui apprécient le nectar le recherchent et le transportent avec ingéniosité, mais, ce faisant ils se chargent la tête et le bec de pollen qu'ils vont déposer ailleurs et, fécondant l'organe femelle d'autres fleurs, ils ont donc un important et utile rôle et ne sont pas là seulement les égoïstes consommateurs si souvent dépeints. Les oiseaux jouent et ont toujours joué également un rôle fondamental dans la diffusion des graines et donc dans la constitution, le renouvellement et la conservation du patrimoine génétique des régions qu'ils occupent ou traversent. Jean Dorst (1995, p. 172) rappelle ainsi que Darwin, après avoir lavé les pattes d'une perdrix et faisant germer les graines ainsi recueillies, avait obtenu plus de 84 plantules. Les oiseaux aquatiques jouent aussi ce rôle, y compris au très long cours, avec les algues et les œufs de minuscules crustacés. Même indirectement, les oiseaux aident à

l'éparpillement des végétaux, pas seulement en les portant sur leurs plumes, mais aussi en prélevant des morceaux sur les fruits et les emportant à distance (c'est ainsi que les palmiers à huile peuvent se retrouver loin des plantations initiales), ou bien encore en avalant les graines et en les rejetant, bien plus loin, dans leurs fèces. Dans ce dernier cas, le pouvoir de germination des graines à enveloppe dure est accru grâce à l'action des sucres digestifs de l'oiseau qui les a ramollies. Certains végétaux, comme par exemple les guis, ne se reproduisent que grâce aux oiseaux. Dorst parle même dans ce cas d'une véritable association et évoque le cas du gui de l'Inde, totalement inféodé aux oiseaux car seuls ceux-ci – des passereaux nectarivores – parviennent à faire jaillir le pistil et les étamines, faisant exploser la fleur fermée que même les insectes ne parviennent pas à ouvrir. Tous les Malais savent que le pic-vert, *burung sepah puteri gunung* « oiseau/amant de la princesse des montagnes⁵ » (*Dicaeum sanguinolentum* ou *D. cruentatum*), perche le plus souvent au sommet des arbres. S'il est l'un des oiseaux de Malaisie parmi les plus petits, il compte aussi parmi les plus pugnaces et est réputé tuer l'arbre sur lequel il est perché en déféquant à la croisée des branches principales : sa fèce contient des graines d'autres plantes qui, poussant en parasites, accaparent la sève de l'arbre.

On se souvient qu'en 1883, l'île de Krakatau en Indonésie fut totalement dévastée par une explosion volcanique demeurée célèbre. La dévastation fut si terrible que l'île fut laissée à l'état de roche nue. En fait, l'île disparut totalement, puis un nouveau petit cône apparut, nommé Anak Krakatau en indonésien (*anak* signifie « enfant »). Or, comme l'indique Jean Dorst (*ibid.*, p. 174), moins de trois années après, un naturaliste constata que sur le sol dévasté de l'île poussaient déjà des plantules : les graines n'avaient pu être apportées que par les oiseaux. Dorst précise que le transport par les oiseaux concerne environ 92 % des végétaux pionniers – ceux qui s'installent les premiers sur une zone dévastée par un cataclysme ou bien par l'homme – et que, par ailleurs, dans la forêt primaire sempervirente, près de 84 % des végétaux dépendent des animaux, en premier lieu des oiseaux. Mais évidemment, les oiseaux ont donc joué aussi un rôle important, pour les mêmes raisons, dans la diffusion des maladies par transmission, par transport, des germes pathogènes. Dorst rappelle qu'on a en outre pu dénombrer dans certains cas, loin d'être anormaux, plus de 58 000 parasites internes ou externes, notamment des tiques⁶, sur un même oiseau, en particulier les oiseaux marins. Et finalement, les Malais, et les Jawi de Thaïlande, qui rendent le vent responsable des maladies, en tant que monture des esprits malins chargés de porter ce fléau aux hommes, ne sont pas si éloignés que cela de la vé-

rité (Le Roux, 1997). Car les oiseaux sont bien souvent confondus avec le moteur de leur locomotion : le vent. Ainsi, dans la mythologie romaine, les Aquilons sont les aigles de Jupiter ; comme le rappelle Yves Gohin (1980, p. 611) les Chérubins hébraïques (*Kéroubims*) ont sans doute pour lointaine origine les taureaux ailés à tête humaine sculptés à la porte des temples assyriens. Et, chez les anciens Grecs, le navire *Argo* de Jason et des Argonautes à la recherche de la Toison d'or, construit par Athéna, était réputé porter un morceau de ces chênes de Dodone faisant entendre les oracles de Zeus, fixé à sa proue pour éviter et charmer le vent, comme les Malais (et les Jawi) se mettent en bouche un morceau du bambou enchanté *perindu* (*péyénu* en jawi) pour subjuguier et convaincre l'assistance, qu'elle soit humaine ou surnaturelle. D'après Guy Lubeigt (*infra*) les garudas, ces montres ailés à visage humain, représentent, dans le monde du bouddhisme theravada, les mots magiques sur les ailes desquels un homme peut être transporté d'un monde dans un autre avec une force égale à celle de l'éclair, à une vitesse pareille à celle de la lumière.

Le peuple des oiseaux est étrange. En témoignent les spectaculaires « rondes d'oiseaux » que l'on retrouve dans toutes les forêts tropicales humides (mais avec des oiseaux différents). En Asie ce sont ainsi des turdidés comme des merles ou des rouges-gorges, des gobe-mouches, des bulbuls, des drongos, des tisserins, auxquels se joignent, nous dit Dorst (*ibid.*, p. 187), des pics, qui sautillent au sol et s'agitent dans le sous-bois pendant que plus haut dans les arbres, et simultanément, volètent des calaos et des perroquets. Dorst précise bien qu'entre des oiseaux nombreux, sans parenté, de régimes alimentaires et de modes de chasse différents, règne une bonne entente, traduite par des cris et des appels, de bon voisinage et sans animosité. Parfois même des singes peuvent participer de ces rondes, sans effrayer les oiseaux, comme les macaques souvent suivis par des drongos, note Dorst, car ils sèment la perturbation dans les populations d'insectes des frondaisons, au bénéfice des oiseaux. D'après lui, pour les ornithologues l'explication est à chercher dans une *véritable coopération* en vue de la recherche de nourriture, chaque espèce étant plus ou moins spécialisée dans ses préférences alimentaires, ce qui permet l'exploitation des ressources à tous les niveaux de la végétation, du sol aux canopées. On retrouve d'autres associations de ce type, entre les oiseaux insectivores comme les aigrettes et les bovidés sauvages : buffles, gaurs, bantengs. Les premiers soulagent ces grands mammifères de leurs parasites, et les seconds les nourrissent, ne serait-ce qu'en remuant la boue à l'instar des sangliers sauvages (*Sus barbatus*) de Bornéo pour les perdrix roulroul (*Rollulus roulroul*), comme noté par

Pierre Pfeffer (1959), inventant de ce fait pour les oiseaux d'inépuisables et faciles garde-manger. Pfeffer témoigne encore de l'association qu'il a souvent observée en Inde des buffles domestiques, zébus ou chèvres avec des corbeaux (*Corvus macrorhynchus*) ou des drongos (*Dicrurus macrocerus*) juchés sur leur croupe. Soulignons au passage que si les cas d'association entre oiseaux (hérons, aigrettes...) et grands mammifères (éléphants, rhinocéros...) sont loin d'être rares, celui des perdrix rouloul et des sangliers de Bornéo est le seul connu d'association entre grand mammifère et oiseau *forestier*! L'un des cas les plus extraordinaires reste celui de l'aigrette blanche qui « nettoie » littéralement les dents du crocodile des petits morceaux de chair qui y sont restés coincés. Comme le précise Hyatt Verril (1939, p. 163), à la connaissance des observateurs, le crocodile qui pourrait ne faire qu'une bouchée de l'oiseau dentiste ne referme pourtant jamais ses mâchoires sur lui, comme s'il était conscient de son utilité ou du bien-être résultant...

Les oiseaux sont bien souvent, sinon quasiment partout, crédités de pouvoirs spéciaux permettant de deviner l'avenir, de bien l'augurer ou même de le changer, grâce à des bons charmes ou encore à des mauvais sorts. D'après Yves Gohin (1980, p. 610), Virgile, parlant des signes où l'on vit, à la mort de César, l'annonce du châtement de Rome, évoquait déjà des « oiseaux de mauvais augure » (*Géorgiques*, I, 470). A Bornéo, au sein des groupes Iban, les spécialistes religieux sont nommés *tuai burong*, littéralement « vieux des oiseaux », appellation qui les désigne en tant que maîtres des augures (Clifford Sather, *infra*). D'après Bantong Antaran (1985, p. 105) les actes de certains oiseaux, appelés « oiseaux-augures » (*angai*), tel l'oiseau « tailleur » (*Orthotomus* spp.), le corbeau (*Corvus* spp.), le gobe-mouches paradisiaire (*Tersiphone paradisi*), le gobe-araignées (*Arachnothera* spp.), le martin-pêcheur (*Halcyon*, *Lacedo* ou *Ceyx* spp.), sont jugés importants chez les Dusun du nord de l'île qui y voient les messages des esprits :

« To see a man, who has set off to tend his crops, suddenly change his mind, turn round and return home, is not uncommon Dusun occurrence. Nor would it cause astonishment where one, who had set off to visit a sick relative, suddenly stop and return home instead. Both cases could have resulted from the sight, or call, of an omen bird. Some would ridicule such actions, but to the Dusuns these are weighty matters, for the omen birds are messengers of the spirits sent to warn or encourage men, and must be taken seriously; failure to do so could have dire consequences: disaster, illness or even death. Such beliefs are current all over Borneo. »

Et les exemples de Bornéo ne sont pas avancés en vain puisque les oiseaux et plus largement l'ornithomancie y occupent une place essentielle, en particulier chez les Kantu' (M. R. Dove, 1993) et, plus largement, chez les Iban, mais pas seulement chez eux. Denys Lombard et Christian Pelras (1981a, p. 409) notent ainsi :

« La grande fête des Iban, liée à la chasse aux têtes, est le *gawai kenyalang* ou *gawai burong* qui intéresse tous les habitants d'un village (lequel peut correspondre seulement à une « longue maison »). Un grand nombre de participants extérieurs y sont invités, et il s'y fait une grande consommation de nourriture et de bière de riz (*tuak*). Comme les autres cérémonies des Iban (*gawai batu*, cérémonie avant le défrichage; *gawai benih*, cérémonie avant les semailles; *gawai antu*, fêtes des défunts chez les Iban du groupe Saribas Krian), elle inclut parmi ses rituels : recherche des augures par le vol des oiseaux (*berburong*) ; sacrifices propitiatoires de poulets ou de porcs (*ginselan*) ; combats de coqs (*sabong*) ; offrandes (*piring*) ; et incantations (*pengap*). »

C'est encore ce que souligne le titre de l'ouvrage de Bernard Sellato sur les arts et les cultures de Bornéo : *Hornbill and Dragon* (1989). Le calao joue effectivement un rôle important dans la grande île ; essentiellement le calao casqué (*Rhinoplax vigil*) et le calao rhinocéros (*Buceros rhinoceros*) précise Tom Harrisson (1951). Selon Antonio Guerreiro (*communication personnelle*, 1997), la sculpture stylisée du calao rhinocéros joue en particulier un rôle culturel central chez les Iban du Sarawak et du nord de Kalimantan Ouest. Tom Harrisson (1951, p. 411) souligne que le calao casqué est un oiseau de forêt dense, que son casque est très prisé pour les décors rituels (coiffures, vêtements, armes, masques, ceintures), et que le culte des deux calaos est probablement très ancien à Bornéo mais ne génère nulle part aucun tabou portant sur leur consommation, précisant que « *every species may be eaten*. [...] *Most natives regard the Rhinoceros Hornbill as the best eating* ». Il ajoute que le calao casqué et le calao rhinocéros, animaux sauvages, ne sont à sa connaissance jamais domestiqués. Il est cependant revenu sur cette observation des années plus tard (1965b, p. 71), lors d'une visite à une communauté de Punan Busang où trois calaos rhinocéros tenaient lieu d'animaux de compagnie (*free-flying pets*) comme l'a noté Stephan Seitz (2006) qui rappelle aussi l'observation d'Urquhart (1959, p. 82) à propos de Penan de la rivière Baram ayant marqué clairement un calao rhinocéros domestiqué à l'aide d'un ruban rouge

afin d'éviter de le blesser par erreur lors d'un de ses vols dans la forêt avoisinant les habitations. Stéphan Seitz précise :

« Nevertheless, birds are also considered wild game, although they contribute little to the food supply, due to the generally small amount of meat they provide. Exceptions are forest fowls and a few large hornbill birds, which are often hunted at times when forest products are being gathered. Among certain Penan groups (e.g., those in Brunei), adult hornbill birds are eaten, but these are not preferred food; rather, they are consumed when nothing else has been available (pers. inform., P. Sercombe). »

D'après Bernard Sellato (*communication personnelle*, 2002), il n'est de toute façon pas rare de trouver des *Buceros rhinoceros* domestiqués à Bornéo, en particulier chez les Punan de la chaîne des Monts Müller.

Chez les Mödang de Kalimantan Est (Guerreiro, 1984), chez les Berawan de Sarawak (Peter Metcalf, 1976), ou encore chez les Rhadé et autres Proto-Indochinois du Vietnam (Albert Marie Maurice, *infra*), le milan (*Milvus* spp., voire *Haliastur* spp., etc.) joue également un grand rôle dans les augures, aux côtés du calao et de l'aigle (*Hieraaëtus* spp.), de même que chez les Khmers, dans les rites du nouvel an traditionnel (Eveline Porée-Maspéro, 1962, p. 70). A propos du cycle agraire chez les Mödang de Bornéo, Guerreiro (1984, p. 122) précise que les augures à rendre propices sont au nombre de dix. De ces dix augures, cinq sont des oiseaux, les autres étant la chenille, le scolopendre, le serpent, le python et le cerf *Muntjac* – ce qui nous renvoie au passage à la dualité cosmogonique, que nous reverrons plus loin, l'une des caractéristiques de l'Asie du Sud-Est, puisque les cinq derniers éléments relèvent d'un même ensemble chthonien et aquatique opposé et complémentaire du premier ensemble, céleste. Et là, chez les Mödang, comme presque partout en Asie du Sud-Est, la figure de l'oiseau est associée à celle du riz ainsi qu'à l'existence d'un sacrifice. Dans le cas des Mödang, le sacrifice a lieu lors de la montée du riz au grenier, comme c'est souvent le cas en Asie du Sud-Est, avec l'offrande d'un coq, poussin ou œuf (*ibid.*, p. 642, et figure 72). Chez les Reungao, autres Proto-Indochinois du Vietnam, de langue austroasiatique, Emile Kemlin, dans *Immigration annamite en pays Moï* (1925, p. 5; rééd. 1998, p. 304), note que, lors des semailles du riz, le chef doit donner l'exemple, en commençant par un grand sacrifice amenant un grand tabou pendant une quinzaine et engendrant une disette à la suite du retard occasionné par cette fête dans l'opération des se-

mis. Il ajoute : « après cela, il faudra encore attendre le jour où le chant des oiseaux sera favorable ».

Une quasi unanimité semble en tous cas bien régner en Asie du Sud-Est, au moins de la Malaisie à l'Indonésie et surtout dans des peuples de langue austronésienne, pour confondre les oiseaux de nuit avec, soit des fantômes, soit des sorciers ou « jeteurs de sorts », soit des mauvais signes augurales, soit la mort, soit tout cela à la fois, en tous cas une entité potentiellement dangereuse. Chez les Palawan (Philippines) l'ornithomancie est importante, d'après Nicole Revel (1990, p. 290), et est organisée en un système augural regroupant certains animaux selon un classement dichotomique : de bon ou de mauvais augure. Si les animaux concernés peuvent être la roussette, la civette, le varan et la grenouille, ils concernent surtout une majorité d'oiseaux. N. Revel précise dans un autre travail (1975, p. 318) que le présage n'apparaît pas tant lié à la consommation de l'oiseau par l'homme qu'à un acte de l'oiseau dans l'entourage des hommes, ajoutant que sur cent trois oiseaux inventoriés chez les Palawan, vingt y sont de mauvais augure et sept seulement de bon augure.

Au Vietnam, d'après Nguyễn Tung (*infra*), seule la pie est censée apporter une nouvelle favorable chez les Viêt : la majorité des oiseaux porteurs d'augures n'étant que messagers des mauvaises nouvelles.

Quelques oiseaux nocturnes sont pourtant parfois systématiquement associés à une image positive. Les Malais évoquent ainsi l'histoire de la chouette *Ponggok* (*Ninox scutulata malaccensis*) :

Un jour sa mère le mit au monde. En naissant son enfant brisa une latte du plancher. Sa mère le laissa tomber sur le sol. Son père refusa de le reconnaître.

– Cet enfant-là n'est pas le mien, je ne veux pas d'un enfant qui parle de cette façon.

Alors l'enfant dit à son père :

– Tue-moi et enterre-moi au pied du Ficus.

Sept jours plus tard, il dit à sa mère :

– Allons jusqu'au sommet du ciel.

L'enfant dit encore à sa mère :

– Montons au ciel. Père restera, lui, sur terre et, changé en oiseau *pongkok*, il se lamentera toutes les nuits où la lune luira. (Histoire rapportée par Georges Condominas, *communication personnelle*, 1997).

D'après Wilkinson (1959), cette chouette particulière « qui chante à la lune », au cri plaintif, au contraire des autres chouettes et hiboux porteurs de mauvais

présages, est regardée en Malaisie comme le symbole de la passion. L'expression *saperti ponggok merindukan bulan* est d'ailleurs traduite usuellement ainsi dans les dictionnaires courants : « comme un amant qui exprime son amour de façon excessive »...

De très nombreux oiseaux portent de façon étonnante un large et complexe spectre de couleurs comme les fabuleux martins-pêcheurs aux plumages mordorés, aussi éclaboussés de couleurs vives et chaudes et fascinants que des tableaux de maîtres, mais également les extraordinaires oiseaux de paradis – tout un programme – ou encore les non moins éblouissants paons, plus faciles à rencontrer, aux roues autant spectaculaires qu'inoubliables...

La bande, la nuée, la volée, mais aussi la délicatesse, la légèreté, la grâce, ont toujours et partout inspiré les poètes et les artistes – à l'exception notable, m'a fait remarquer à juste titre Jean Boulbet (*communication personnelle*, 1999) de ceux, laïques ou religieux, de la préhistoire qui préféraient peindre d'ocre les murailles de leurs grottes avec des figures d'hommes, de mammouths, d'antilopes ou de taureaux, voire de poissons, plutôt qu'avec des oiseaux, des arbres ou des plantes, et ceci de façon quasi universelle, comme s'ils s'étaient tous donné le mot, et ce bien avant l'époque d'Internet et sa grand Toile à relier les individus du monde. L'un des rares exemples connus – sinon le seul – d'une peinture rupestre en forme d'oiseau est le dessin fameux de la grotte de Lascaux.

Les cris des oiseaux, leurs chants, leurs sifflements, babils, gazouillis, piailllements, pépiements, ramages, et même le glatissage de l'aigle royal, sont également source d'inspiration première sinon tout simplement forme première de la musique. Certains musicologues actuels ont ainsi pu expliquer l'extraordinaire et quasi unanime engouement universel pour la musique de Mozart par le fait que le génial compositeur aurait tiré son inspiration du chant des oiseaux, puisant sa texture même au cœur de la nature, d'où, pour ces analystes, ce ravissement si remarquable au-delà des frontières entre sociétés humaines, incluant même des animaux : nombre d'entre eux, par exemple les gibbons, semblent ainsi particulièrement sensibles à la musique de Mozart, sans même parler du possible rôle joué par cette musique dans l'amélioration de la croissance des végétaux selon certaines expériences menées par des agronomes... D'après Marie-Madeleine Davy (1993, p. 186), le chant de l'oiseau correspond à la voix de l'homme et la particularité des sons s'exprimant par des cris ou des mélodies, parfois incantatoires, stipule son individualité et par conséquent ses différences. Ce que montre Nicole Revel (1998, p. 21) à propos des Palawan :

« En palawan et dans de nombreuses langues des Philippines, et de l'Asie du Sud-Est en général, les idéophones – ce procédé de création lexicale par harmonie imitative – ont une étonnante productivité lexémique. Cette *mimèsis* s'étend des chants des oiseaux à tous les sons de la nature et de ses diverses humanités. [...] dans cette société la relation hommes-oiseaux et sa dimension dialogique sont exemplaires. C'est en écoutant les oiseaux, en captant les syllabes qu'ils émettent, en mimant les rythmes et/ou les mélodies qui les identifient, en leur prêtant de véritables petites phrases, que les adultes et les enfants s'adressent aux animaux et entament un petit dialogue avec les oiseaux qu'ils affectionnent tout particulièrement. »

Les idéophones relevés par N. Revel chez les Palawan sont en très grande majorité issus d'imitation du chant des oiseaux si cette création lexicale s'étend à tous les sons de la nature valorisés par l'émotion des hommes qui les captent, comme relevé par Francis Zimmerman (1994, p. 152). Et ils sont formés selon deux modes distincts. Dans l'un le terme de base est calqué intégralement sur l'imitation par les hommes du cri ou du chant selon un découpage polysyllabique (la base bisyllabique étant la plus fréquente). Dans l'autre le terme de base retient l'idéophone sous forme monosyllabique mais l'intègre en syllabe finale sous la forme simple ou sous la forme redoublée. Chez les Nage de l'île de Florès en Indonésie orientale, le terme *po*, à l'origine une onomatopée désignant le hibou, engendre une première classification ethnozoologique à partir de critères visuels, ainsi qu'une autre rassemblant oiseaux de nuit, rapaces et certains objets inanimés, et plus généralement toutes entités capables de produire des sons nocturnes de type *po* et considérées pour cette raison maléfiques comme manifestation concrète d'esprits malins (cf. Gregory Forth, 1998a). Les Palawan disposent d'une échelle musicale, pentatonique, inspirée directement du chant des oiseaux, et associée à la chasse : l'échelle *bägit* (« oiseau »). D'après N. Revel (1992, p. 35), les chants d'oiseaux comme genre musical, composés pour le luth à deux cordes et six frettes, recréent le ramage des oiseaux, et la musique jouée sur cet instrument se définit explicitement comme un emprunt à la nature. Selon ses observations (1974, p. 198) :

« A Palawan can describe any bird from memory, enumerating the colors, of the male or the female, as well as the exact shapes of their bills and tails. He can also describe the materials in each and every type of bird nest: moss, spider web, twigs, dead leaves or cogon leaves. Likewise, he can point out precisely where the nest is laid on the soil or exactly where on a tree, the egg-laying seasons, and even the number

and colors of their eggs. They are able to gain much information from listening to the singing of the birds, songs which they are fond of imitating. [...] They can enumerate the diet of each bird and even tell the time when each bird eats. »

Nicole Revel explique ainsi cette étonnante relation entre ces hommes et femmes et leur faune aviaire (1992, p. 15) :

« Cette poursuite des oiseaux, nourricière et gourmande, se double d'une contemplation et d'une tendresse pour ces belles créatures ailées dont ils représentent l'image par des sculptures en bois, en feuilles ou en papier quand vient la saison des vents doux, les alizés. Par ailleurs, ils imitent par la parole, la voix, et la musique ces êtres multicolores et furtifs qui enchantent de leur présence rythmique et mélodieuse l'entour des maisons et la forêt et, simultanément, inspirent une crainte, puisque vols et chants sont souvent porteurs d'augures. »

Cependant, pour expliquer l'aspect « artiste » généreusement et généralement attribué à la figure de l'oiseau en général, les chants n'expliquent pas tout. Prenons ainsi l'exemple des oiseaux-à-berceau mâles de Papouasie Nouvelle-Guinée : apparentés aux paradisiens, ils construisent de véritables chambres d'amour décorées, pour attirer les femelles, qui resteront leur propriété d'année en année, et qu'ils peignent littéralement à l'aide d'un tampon de mousse, tenu dans le bec comme un pinceau, trempé dans le jus coloré de certaines baies... Ce qui témoigne d'un véritable sens artistique inconnu sous cette forme, comme le rappelle J. Dorst (1995), chez tous les autres animaux. Du bec, de la plume et d'un coup d'aile, l'oiseau finit donc par se confondre avec une œuvre d'art qui sera d'autant plus appréciée, ici ou là, que la société observatrice aura un penchant particulier pour l'esthétique. C'est ce que montre avec brio Jean Boulbet (*infra*) à propos des Cau Maa', Proto-Indochinois de langue austroasiatique du Vietnam. Ou bien, frustrée de ne pouvoir pleinement exprimer directement son potentiel artistique car ne privilégiant pas assez la musique, la danse, ou la peinture, cette société tendra à combler ce manque, peut-être inconsciemment, en accordant d'autant plus d'attention et de valeur aux oiseaux de sa biocénose, caractérisée par Bernard Koechlin (1975, p. 15) citant le *Précis d'écologie* de Dajoz comme « un groupement d'êtres vivants rassemblés par l'attraction non réciproque qu'exercent sur eux les divers facteurs du milieu » ; ce groupement est « caractérisé par une composition spécifique déterminée par l'existence de phénomènes d'interdépendance, et il occupe un espace que l'on appelle le biotope ».

C'est le cas des Malais, Jawi, Indonésiens et Chinois des diasporas sud-est asiatiques qui consacrent énormément de temps et d'argent à des compétitions de chants d'oiseaux (tourterelles, coqs, bulbuls...).

L'oiseau et l'homme en Asie : une relation privilégiée ?

On sait qu'il existe une relation privilégiée entre l'oiseau et l'homme. Cette relation est-elle particulièrement importante en Asie du Sud-Est et en Extrême-Orient ? A observer un certain nombre de pratiques, remarquables sinon caractéristiques, existant dans cette région du monde, comme le cas évoqué des Palawan, on pourrait le penser. En témoigne aussi, par exemple, l'existence en Chine continentale de passionnés d'orchestres faits de sifflets de pigeon. La composition idéale d'un tel orchestre était jadis de quatorze paires différentes de sifflets, soit vingt-huit pigeons domestiques porteurs lancés au lever ou au coucher du soleil. Ce, principalement, nous dit Claude Chayet (1982, p. 85), pour le plaisir des yeux et des oreilles. Les sifflets pouvaient également être accrochés à des cerfs-volants, comme c'est aussi le cas chez les Jawi de Thaïlande aux cerfs-volants munis de bruiteurs ou de sifflets, et sans doute chez tous les Malais péennsulaires, voire en Indonésie. Ce sifflet chinois est fixé à l'oiseau par une petite « patte » percée à cet effet et à travers laquelle un anneau ou une plume est passé. Le sifflet est glissé entre les deux rectrices du milieu de la queue réunies par un cordonnet à hauteur du « calamus ». Il peut prendre la forme d'une minuscule flûte de pan faite de tubes de roseau accolés fermés d'un bambou incisé, ou bien d'une aussi minuscule gourde, également fermée par un morceau de bambou, et parfois d'ivoire. D'après Claude Chayet (*ibid.*, p. 92) la vitesse de déplacement du pigeon provoque par l'entrée forcée de l'air un sifflement d'intensité, de fréquence et de sonorité variables. Un bon orchestre fonctionne de 20 mn à une heure et l'aire de déplacement varie entre environ 500 mètres et 3 kilomètres.

Semblent attester aussi ce lien privilégié entre oiseaux et populations indo-chinoises, évoquées par Yves Goudineau en 1994 lors d'une conférence donnée au séminaire de Georges Condominas à l'École des Hautes études en sciences sociales, les figures d'oiseaux que l'on trouve systématiquement sur le faite des maisons katu au sud-est du Laos ; ainsi que les silhouettes d'oiseaux toujours présentes sur les sépultures des Rhadé, Jörai et autres Proto-Indochinois du Vietnam (Bernard-Yves Jouin, 1949) ou sur les poteaux de bambou rituellement dressés lors des récoltes du riz d'essart par les Thaïs du Sud ou *Phak Tai* et les Moklen Bahen de Thaïlande du Sud (Le Roux, à paraître).

Ce rapport privilégié entre hommes et oiseaux semble réapparaître dans l'extraordinaire parc de Chai Nat (cf. Kittivan Na Lampang, 1994) à moins de trois heures de voiture au nord de Bangkok. Cette province thaïlandaise essentiellement rizicole – avec 2 365 km² de rizières – produit plus de 200 000 tonnes de paille de riz chaque année, au mois de janvier, après la récolte ; paille dont la majeure partie reste inutilisée même après que les besoins en fumure ou en couverture sont couverts. En 1985, le gouverneur de cette province, inspiré par une visite du fameux Jurong Bird Park de Singapour, décida la création d'un parc de près d'un demi kilomètre carré dans lequel seraient exposées des statues géantes (dépassant la taille d'un homme) des oiseaux de Thaïlande, confectionnés avec ces excédents de paille de riz par les enfants des fermiers, à l'école, encadrés par leurs instituteurs. En 1994, près de trois mille oiseaux étaient ainsi déjà statufiés. Le dépôt des nouvelles statues, chaque année en janvier, a donné naissance à une cérémonie bientôt transformée en un festival, très achalandé. Mais le plus étonnant, d'après le chroniqueur rapportant l'histoire, est la motivation, la passion de se dépasser, et l'émulation qui semblent toucher les familles d'agriculteurs de cette région fière de sa création, au point de vouloir représenter avec le plus de réalisme possible chaque oiseau et d'effectuer de véritables recherches pour apporter sa pierre à l'édifice en amenant l'oiseau (le plus) « rare ».

Les hommes, où qu'ils se trouvent, ont toujours su discipliner les aptitudes de certains animaux (chien, loutre, cormoran, etc.) pour pêcher. Cependant, comme le rappelle J. Jamet (1981, p. 559), il ne s'agit pas tant d'une domestication que d'une exploitation de la capacité naturelle d'un ichtyophage sauvage.

En Finlande, mais aussi en Yougoslavie (sur le lac Dojran), certaines espèces sont ainsi protégées, comme les *Mergus* (*senator*, *merganser*), *Mergellus* (*albellus*), *Podiceps* (*cristatus*, *arcticus*) et *Colymbus* (*arcticus*, *stellatus*) car les oiseaux s'envolent du rivage vers des abris sur eau, encerclés par les pêcheurs, où se concentrent les poissons effrayés, ou bien ils repoussent en volant les poissons vers des pièges dressés par les pêcheurs à des places choisies en fonction des habitudes de ces oiseaux. Sans même parler, dans le monde entier, sur les sept mers et les cinq océans, des concentrations d'oiseaux marins, principaux indicateurs pour les pêcheurs de la présence de bancs de poissons avant l'invention récente de moyens de détection électroniques.

La pêche au cormoran, cet oiseau palmipède, aptère, au plumage sombre (de l'ancien français corp « corbeau » et maren « marin ») reste cependant l'une des techniques les plus impressionnantes permises par ce type d'association humain-animal. Pierre Gourou précisait à son sujet, pour la Chine (1972, p. 125) :

« Une des techniques les plus habiles des pêcheurs chinois était l'emploi des cormorans pour la pêche; convenablement dressés, ces oiseaux plongent pour saisir le poisson et le rapportent à leur maître; pour plus de précaution, celui-ci a pourvu le cou de l'oiseau d'un anneau qui empêcherait le cormoran de déglutir un poisson dont la taille ne serait pas dédaignée par le pêcheur. On raconte que, pour s'assurer de la fidélité des cormorans, leur maître mêlerait un peu d'opium à leur nourriture; retenus par la drogue, les cormorans ne seraient pas tentés de s'évader. »

Un cormoran peut prendre jusqu'à 150 poissons par jour, aussi cette technique n'est pas négligeable, bien qu'elle soit aujourd'hui en régression. Elle permet surtout une pêche sélective comme celle des *ayus*, poissons de luxe consommés par les Japonais. D'après J. Jamet (1981, p. 560), seuls les Chinois, qui travaillent de jour avec des oiseaux libres de nager, ont réellement domestiqué les cormorans pour la pêche, capables de les élever à partir d'œufs obtenus en captivité, au contraire des Japonais. C'est pourtant la technique japonaise qui est la mieux connue des Européens, généralement avec 10 à 12 cormorans attachés à une ligne et dirigés par un pêcheur, de nuit, la rivière ou le plan d'eau éclairé à l'aide de torches. Selon Jamet, parmi les 26 espèces de cormoran existant, les Japonais n'en utilisent que 4, notamment *Phalacrocorax capillatus* et *P. carbo-sinensis*. C'est cette dernière espèce qui a été surtout répandue en Europe. Mais la pêche au cormoran n'intéresse pas que la Chine ou le Japon. On la trouve aussi en Asie du Sud-Est comme, par exemple, chez les Thaïs Blancs du Tonkin (Maurice Abadie, 1924, p. 65), où le cormoran semble être victime, comme son maître, d'un vice bien humain :

« Nous avons fréquemment observé dans un village « thaï blanc » des bords du Namti, à quelques kilomètres au nord de Lao-Kay, des « Thaï » se livrant à la pêche au cormoran, assez usitée chez les Chinois. Des cormorans sont dressés à rapporter à leur maître les poissons qu'ils capturent; un anneau en cuivre est serré à leur cou, de manière à les empêcher d'avalier les poissons; le maître les récompense en leur donnant ensuite les poissons les plus médiocres, mais surtout en leur soufflant dans le bec une bouffée de l'opium qu'il vient d'aspirer à sa pipe, et dont le cormoran se montre très friand. »

Toujours d'après Jamet (*op. cit.*), le dressage nécessite de passer plusieurs heures par jour avec l'oiseau, au début en tous cas. Le bec de l'oiseau est émoussé pour ne pas blesser le pêcheur, et les plumes de ses ailes atrophiées sont coupées

en sus. L'entraînement dure plusieurs mois. Un anneau est fixé à la base du cou avant que l'oiseau ne soit lâché pour la pêche, ce qui lui permet d'avaler uniquement les petites proies. Il est justement dressé à rapporter à son maître les plus gros poissons qu'il ne peut avaler. Quand ils ne sont pas attachés en ligne, les cormorans le sont individuellement au banc de l'embarcation, sur le bord, et pêchent à l'ordre.

Le cormoran a besoin de 800 g de poisson par jour pour vivre, chaque mois de l'année, mais la pêche n'est officiellement permise que trois mois par an; il faut donc que le pêcheur assure la nourriture de ses oiseaux durant les périodes d'inactivité, et évidemment aussi durant la saison de pêche si celle-ci est rendue impossible un jour pour une raison ou une autre. Un cormoran peut vivre 20 à 30 ans mais ne peut efficacement travailler que 3 à 13 ans et il est courant qu'un pêcheur travaille avec une vingtaine d'oiseaux, dont il perd environ trois par an en moyenne; oiseaux qu'il doit renouveler et dresser à nouveau.

Même si l'association est efficace, la pratique n'apparaît pas véritablement conviviale... du « point de vue du poisson » (cf. Théodore Monod, 1975), ici du cormoran! Mais cet assujettissement presque total peut sans doute aussi se révéler une lourde charge pour le pêcheur, sinon tout simplement une réciprocité, aussi est-il difficile de juger équitablement, d'une phrase, cette pratique.

L'oiseau comme enjeu économique

Comme le rappelle pertinemment Pierre Gourou (1972, p. 120 *sq.*), « la civilisation extrême-orientale est végétarienne non par nécessité mais par principe et par système. S'il y a une nécessité, elle est subséquente et non pas originelle ». Il précise à propos de la Chine et de l'Inde que, même si cette dernière montre une civilisation qui a de plus grandes préoccupations pastorales que celle de la première, l'alimentation indienne n'en est pas moins végétarienne que la chinoise. Et à propos des paysans extrême-orientaux il précise que si ceux-ci consomment avec entrain œufs, volailles, porcs et même chiens, on voit bien ici les limitations qui sont liées à la minceur des ressources: ces animaux, comme il le rappelle, se nourrissent tout seuls; on n'a rien à leur donner, on ne les engraisse pas et il insiste en notant que si chaque maison en Chine et en Asie du Sud-Est continentale ou presque a des poules ou des canes pondeuses, elle ne se préoccupe pas de les nourrir...

Plus loin il explique qu'en Chine les paysans ne mangeaient jadis que fort peu de viande de bœuf ou de mouton et que le porc et le poulet étaient consom-

més aux seuls jours de fête, moins nombreux qu'en Europe. Il fait remarquer (*ibid.*, p. 132) que « la faible consommation de produits animaux s'accorde avec la pauvreté du paysan, puisqu'une calorie d'origine animale coûte plus cher qu'une calorie végétale. [...] D'autre part, faudrait-il attribuer à un sentiment de respect de la vie animale, renforcé par le bouddhisme, le caractère végétarien de l'alimentation extrême-orientale? Il est permis d'exclure le bouddhisme des causes originelles : les caractères de l'alimentation extrême-orientale étaient déjà fixés avant l'introduction de cette religion ; les populations montagnardes qui ignorent le bouddhisme sont à peu près aussi végétariennes que celles des plaines ».

C'est généralement contraints et forcés que les paysans se tournent vers les oiseaux comme mets comestibles. Ceci à cause d'une pauvreté endémique, d'une disette occasionnelle voire d'un simple risque de famine. Dans certains cas, la situation peut être aggravée du fait d'une guerre (dont les conséquences se prolongent des années après) ou d'un régime politique totalitaire et en tous cas peu favorable aux échanges économiques et culturels, ne serait-ce qu'un temps, engendrant une plus grande pauvreté et retardant le développement nécessaire :

« Pour un naturaliste, un promeneur, un chercheur de champignon, un photographe en campagne ou toute autre personne à l'écoute de la nature, la première impression en arrivant à Vientiane est ne pas pouvoir entendre d'oiseaux en dehors du coq et du dindon du voisin. Venant d'Europe ou de Thaïlande, ou les villes sont habitées par des pigeons, des moineaux, des faucons crécerelles, des mésanges, des pinsons, des goélands et bien d'autres espèces d'oiseaux, les villes de Vientiane, de Savannaketh et de Pakse, pourtant encore très rurales, semblent vidées de leur avifaune [...]. La particularité du Laos en matière d'oiseaux, comme en matière de mammifères, consiste dans la difficulté à pouvoir les voir. [...] La chasse et le piégeage, tout comme la cueillette, représentent de longue date des activités traditionnelles et permanentes à vocation alimentaire pour les paysans de la forêt, ou essarteurs. [...] Contrairement aux activités de cueillette, la chasse et le piégeage deviennent de plus en plus, pour ces populations, des activités de loisir ou axées sur le marché. [...] Cette nouvelle tendance des dix dernières années concerne également les populations de famille linguistique tai-kadaï (Lao Loum). Ce loisir existe de façon beaucoup moins écologique chez certains citadins qui passent les week-end à la chasse ou à la pêche. [...] Ces activités permanentes de chasse et de piégeage pratiquées par plus de 320 000 familles lao theung et lao song, et par plus de 200 000 familles lao loum⁷, en toute saison et par les moyens les plus divers,

sont extrêmement destructives. Ces activités, pratiquées en général dès le plus jeune âge, sont en grande partie responsables du faible effectif d'oiseaux au Laos, de leur nature furtive et de leur retranchement dans les territoires éloignés des villages et des voies d'accès. » (Laurent Chazée, 1994, p. 2).

La surpopulation peut être aussi un facteur de ce phénomène comme dans la région nord-est de Thaïlande, le Pays *isan*⁸ au sol épuisé et presque totalement déforesté, mais elle n'est qu'un autre avatar de la pauvreté. Mais là, s'il est vrai que les *Isan* (Thaïlandais d'origine lao habitant le Nord-Est) attrapent et consomment les oiseaux, ils font de même pratiquement pour toutes les créatures vivantes, jusqu'aux sauterelles, aux rats, aux larves d'abeilles et aux œufs de fourmis rouges, les tisserandes..., de même que les Lao.

« Une chasse particulière, qui est d'ailleurs une capture, se pratique dans le Nord, la basse Nam Ngum et la région de Nam Kieng, où une dizaine de personnes de ce village se seraient spécialisées dans sa pratique: il s'agit de la chasse au *noc phao*, joli pigeon multicolore, qui se laisserait aisément attirer par les appeaux et capturer. Les pigeons sont vendus dans le village, mais très souvent aussi à l'extérieur. On en trouve à Vientiane. Nous en avons vu sur le marché de Tha Ngone Tha qui provenaient de Veune Ka Bao (RII). (Georges Condominas et Claude Gaudillot, *La Plaine de Vientiane*, 2000, p. 134).

Arrivé dans la région de Patani au Sud de la Thaïlande en 1988, j'y suis resté plus de dix ans, le plus souvent en zone villageoise, et j'ai pu y découvrir la réelle et grande attirance pour les oiseaux des Jawi, des Malais et des Thaïs du Sud, les *Phak Tai* – en cela très différents des habitants du nord et surtout de ceux du nord-est du royaume, les *Isan*. J'y ai vu les oiseaux protégés ou à tout le moins respectés, de même que la plupart des animaux ou que les grands arbres émergeant des reliquats de forêt dense. Or, au début de l'année 2001, nombre de *kamnan* et de *phu yai ban*, c'est-à-dire les chefs de canton et les maires, ont promulgué des décrets autorisant au sein du finage la chasse des oiseaux, quels que soient ceux-ci, à l'exception des espèces protégées par ordonnance nationale ou internationale, à fin de consommation. La raison invoquée à chaque fois par les autorités villageoises étant la nécessité: la paupérisation s'intensifie à Patani, surtout depuis le krach de 1997.

Les oiseaux, quelques-uns d'entre eux au moins, permettent aussi le rêve d'un enrichissement rapide, comme une sorte de loterie. Pour certains, comme les salanganes, communément appelées « hirondelles de mer », l'enrichissement dé-

coule de leur nid, lui-même issu d'eux, comme mélange de leur salive, voire de leur sang quand les pillards soutirent les nids trop tôt, obligeant les mères déjà épuisées par l'effort à recréer un nouveau nid, prenant dès lors sur leur substance vitale même car n'ayant plus de réserve... En réalité il ne s'agit pas d'hirondelles mais de proches parentes des martinets, animaux diurnes nichant en gigantesques colonies dans des grottes s'ouvrant sur la mer ou sur la forêt et qu'ils partagent – de même que la possession d'un sonar perfectionné, et non d'un radar, qui leur permet de nicher dans les entrailles de la terre – avec des millions de chauves-souris de plusieurs espèces, animaux nocturnes, eux.

A Bornéo, notamment à Niah dans l'Etat de Sarawak (cf. Cranbrook, 1984; Tom Harrisson, 1965a) et à Long Apari à Kalimantan en Indonésie (B. Sellato, 1994), tout comme dans l'immense et majestueuse baie de Phang Nga, Krabi et Ao Loek en Thaïlande du Sud, la collecte de nids d'hirondelle utilisés pour les fameux potages a engendré et permet toujours de grandes fortunes, celles des « locataires »⁹ des droits d'exploitation, mais aussi celles, plus modestes mais non moins importantes, des ramasseurs de nids qui prennent autant de risques qu'ils portent d'espairs... Les Chinois créditent ces nids d'hirondelle, tout à fait en vain, d'une capacité régénératrice, et même d'un pouvoir aphrodisiaque: en fait, l'analyse scientifique a montré qu'un nid de taille normale et de première qualité contenait à peu près l'équivalent en protéines d'un œuf de poule¹⁰, et rien de plus... Les principales espèces recherchées par les collecteurs de nids sont les *Collocalia* (notamment *lowi robinson*, et surtout *francica* ou *vestita* en Thaïlande et Malaisie péninsulaire, et *vestita* à Bornéo), des *Hydrochous gigas* (Bornéo), et des *Aerodramus* (*vanikorensis*, *maximus*, *fuciphagus* à Bornéo).

En Thaïlande du Sud, les collecteurs sont pratiquement tous issus de la seule île jumelle de Ko Yao (« l'île longue ») peuplée d'anciens nomades marins d'origine austronésienne venus de Trang, Satun et Patani il y a quelques décennies seulement: ce sont probablement une part du reliquat des fameux Samsam qui ont disparu au début du XX^e siècle. Depuis des décennies, les jeunes hommes de l'île se spécialisent dans la collecte fort dangereuse des nids d'hirondelles pour le compte de quelques familles d'origine chinoise. Pendant plusieurs semaines, durant la nidation des salanganes, après avoir passé des heures à se glisser dans d'effrayants et glissants boyaux obscurs, au risque de s'y bloquer et d'y mourir de soif sans réelle possibilité de sauvetage, ces hommes jouent quotidiennement leur vie sur de frêles tiges de bambou glissantes et fragiles installées au-dessus de véritables abîmes, grim pant à la force des poignets sur les gigantesques échafaudages végétaux de puantes et noirâtres cathédrales de bambous. Celles-ci ont

été bâties au préalable, et sont entretenues année après année, par ces hommes courageux pour atteindre les nids où qu'ils se trouvent, dans des grottes surchauffées, manquant d'air frais, et même d'air tout court. Ces forçats volontaires se glissent de la sorte dans tous les trous, par toutes les fissures des grands pitons calcaires tourmentés plantés comme autant de formidables aiguilles creuses dans les baies de Phang Nga, Krabi et Ao Loek, afin de gagner, au terme de six mois d'activité, un salaire, rêvé par eux pendant les mois inactifs de la mousson, d'environ 300 000 bahts (près de 7000 euros ou dollars)... une fortune localement! Les reliefs tourmentés de cette gigantesque baie sont aussi anciens que le Déluge dont ils témoignent d'ailleurs par un plan de sape à trois ou quatre mètres du niveau des eaux actuel, antérieur d'au moins 10 000 ans, pratiquement constant dans l'ensemble de la baie, souligné par des voûtes parfois ordonnées en galeries ajourées derrière leur balustrade irrégulière de concrétions dressées ou retombantes, comme les décrit l'inventeur de la majorité des nombreux sites pariétaux récemment découverts dans cet ensemble littoral unique au monde, Jean Boulbet (1985, p. 11).

Dans d'autres cas, la fortune et la gloire recherchées par les hommes proviennent des *chants* d'oiseaux, par le biais de joutes amicales et musicales donnant lieu à de véritables manifestations sportives rassemblant des centaines voire des milliers de participants, tant humains qu'ailés. Parmi ces oiseaux rares, ces divas, sont les tourterelles zébrées *Geopelia striata* de la Péninsule malaise (Le Roux, 1991 ; Surapan Boonthanom, 1989 et 1991) dont le prix d'achat pour les meilleurs chanteurs dépasse le million de bahts (et 50 000 bahts pour un simple œuf!), *Zebra Dove* ou *Barred-ground Dove* en anglais, ou les bulbuls (*Pycnonotus jocosus patani*), *Red-whiskered Bulbul* en anglais, et les merles dyals (*Copsychus saularis musicus*), *Magpie Robin* en anglais, surtout parmi les Chinois des diasporas. Il peut même s'agir de coqs, comme à Java. Lesley Layton (1991, p. 14) a remarqué à ce sujet, au moins pour Singapour mais la remarque est valide aussi à Patani et probablement ailleurs encore, une curieuse incidence zoo-ethnique :

« *Even when other species were collected, certain types of bird became associated with one or other of the ethnic groups. The Chinese kept Magpie Robins and Oriental White-eyes. [...] The Malays kept Red-whiskered Bulbuls and various species of dove, including the Spotted Dove and the Zebra Dove. The Javanese community kept Hanging Parakeets and Pink-headed Doves.* »

En témoigne encore la description faite en 1933 par Jeanne Cuisinier (1999, p. 41) de la ville de Kota Bahru, capitale de l'Etat de Kelantan en Malaisie :

« Tous les *kampung* présentent dans l'ensemble le même aspect ; des cases sur pilotis entre des cocotiers, à proximité des rizières ou des champs de canne à sucre, peu de fleurs – les Malais les aiment mais ne savent pas les soigner –, peu de bêtes, sauf les oiseaux de basse-cour, toujours maigres, les tourterelles et les merles parleurs en cage ; beaucoup d'enfants qui s'immobilisent, muets de peur, ou se sauvent en hurlant leur effroi quand paraît un Européen. »

La fortune provient soit directement de l'élevage et de la vente après s'être fait remarquer comme propriétaire-éleveur heureux lors de concours nationaux et internationaux de chants d'oiseaux, soit – et surtout – indirectement par les énormes et nombreux gains issus des paris que génèrent ces concours. En effet, dans la plupart des pays actuels d'Asie du Sud-Est, par exemple la Thaïlande, si les paris officiels et le jeu d'argent en général (courses de chevaux, combats de coqs, jeux de cartes ou de casino, etc.) sont absolument interdits, les paris officieux pris lors des différents tournois villageois (concours de chants de tourterelles ou de bulbuls ; concours de cailles combattantes, joutes de taureaux, de boucs, ou de poissons combattants, la liste est loin d'être close) restent tolérés dans la mesure où les joueurs, gagnants ou perdants, savent rester discrets. Toutefois, il convient d'ajouter que les animaux ne sont pas moins bien considérés que les humains puisque les paris concernent également, et très largement, de façon systématique et très généralisée parmi toutes les couches de la population, les tournois de football nationaux et surtout internationaux, voire mondiaux, les combats de boxe et même les conflits comme celui qui opposa Saddam Hussein à Bush en 1991...

Un des animaux familiers que les Indonésiens et les Malais aiment particulièrement posséder pour son chant, son rôle porte-bonheur et ses qualités de combattant consommé – de même que le coq – est *Turnix suscitator atrogularis* ou parfois *Turnix suscitator interrumpens*, appelé *Barred Buttonquail* (Boonsong Lekagul & P. Round, 1991) ou *Barred Bustard-Quail* (Glenister, 1985) en anglais. Nommé *burung puyuh* en malais et indonésien, il est souvent désigné faussement en tant que « caille combattante » comme l'a souligné Peter Boomgaard (*infra*). Il est en effet préférable, lui donnant son vrai nom, de le nommer Hémipode outarde (ordre des Galliformes, famille des Turnicidés ou Hémipodes, genre *Turnix*) en évitant de le confondre avec

Coturnix coturnix, la caille ordinaire ou « vraie » caille (famille des Phasianidés, genre *Coturnix*):

« Les Turnicidés se rapprochent par l'aspect des cailles, mais sont en réalité profondément différents des autres Galliformes, au point que beaucoup d'auteurs les placent dans un ordre à part. Ils s'en distinguent par leur structure anatomique et aussi par leur mœurs, qui sont fort curieuses. » (Delacour et Jabouille, 1931, I, p. 229).

Chez les Hémipodes, c'est la femelle qui remplit une partie du rôle qui est dévolu au mâle en général. Elle parade, se bat férocement avec ses semblables, et, une fois la ponte effectuée, laisse au mâle le soin de couvrir et d'élever les jeunes; aussitôt, du reste, elle cherche un autre mâle, puis un autre encore dès que ce dernier s'est mis sur le nid. Celui-ci, composé d'herbes bien arrangées, parfois à l'abri d'un dôme, est placé sous quelque touffe d'herbe ou sous un buisson. La voix est uniforme, sorte de grondement sourd et ventriloque que la femelle émet plus souvent que le mâle et qui ressemble au roucoulement rauque et étouffé de certains pigeons. Ces oiseaux sont granivores et insectivores, redoutables pour tout dire à l'échelle de leur biocénose.

Les combats de coq présentent en Asie du Sud-Est une importance particulière, finement analysée par Bernard Pot (*infra*) en ce qui concerne les Philippines et surtout, au long de l'histoire, par Peter Boomgaard (*infra*) pour l'Indonésie. Cette importance des combats de coq dans toute l'aire indo-chinoise ne s'explique pas simplement parce qu'il apparaît peut-être plus facile et moins onéreux d'élever un coq, de taille réduite, nécessitant peu de place et de soins, d'obtention relativement aisée, plutôt qu'un taureau ou un étalon, fragile, coûteux, et demandant des installations spéciales, ne serait-ce que du terrain pour évoluer, en espérant un champignon...

La valeur universelle attribuée au coq en tant que joueur, voire en tant que symbole guerrier – comme c'était le cas pour les Celtes de Gaule et comme c'est toujours le cas pour les Français, ne serait-ce que comme mascotte des demi-dieux du stade – tient plus probablement au fait que le coq semble être le seul, avec le taureau et l'homme, à posséder cette étrange faculté, ce pouvoir qui semble fasciner les hommes de, comme ces derniers, détruire, se battre, déchirer, et finalement tuer pour autre chose que pour protéger, se nourrir ou se reproduire comme c'est le cas pour la quasi totalité des animaux. Et soulignons ici le remarquable aveuglement de l'humanité, tout particulièrement sa moitié mas-

culine, capable d'accuser les animaux de ce qui caractérise les hommes et eux seulement : tuer pour rien, sans raison sinon par plaisir, par haine ou par vice. L'on entend souvent cette aberration après un drame particulièrement sanglant, par exemple la torture et le meurtre révoltant d'êtres humains innocents, hommes désarmés, vieillards, femmes ou enfants, perpétré par un autre être humain : « c'est une bête sauvage... ce n'est pas digne d'un homme... cette abomination révèle la part d'animalité qui reste enfouie dans le côté sombre de l'homme... ». Or, justement, il semblerait que ceci soit plutôt la marque de l'humanité et d'elle seulement, et non celle de l'animalité, bien plus bénigne car ne versant pratiquement le sang que contrainte et forcée, poussée par la faim ou la peur, protégeant ses petits, en légitime et naturelle défense. Les adeptes de l'inégal et ancestral combat entre l'homme et le taureau de part et d'autre des Pyrénées ne justifient-ils pas leur passion par le fait que l'animal est dangereux puisque capable, phénomène quasi unique, de tuer sans raison « naturelle », tout comme l'homme ?

La frontière entre nature et culture est marquée pour certains par la prohibition de l'inceste. Pour d'autres, elle est marquée par la faculté d'être bipède, libérant les mains, elles-mêmes libérant la bouche et permettant la maîtrise du langage. Pour les Malais, l'humanité est ainsi marquée par la faculté de parler, qui induit l'intelligence et exprime le pouvoir des ancêtres et des dieux ; faculté pouvant être acquise et perdue, re-maîtrisée, et perdue à nouveau puisque, jadis, les animaux et les plantes, certains en tous cas, pouvaient parler. Pour d'autres encore l'humanité est caractérisée par la volonté de dominer, voire de détruire. Il s'agit dans tous les cas d'un mimétisme, sinon d'un anthropomorphisme caractéristique, réduit à quelques traits essentiels comme un croquis d'artiste.

L'âme et l'oiseau : question de vie et de mort

Christian Coiffier m'indiquait en 1997 que les peuples de langue ndu en Papouasie Nouvelle-Guinée classent les mammifères volants dans la catégorie des oiseaux et qu'ils leur attribuent souvent, c'est le cas pour les renards « volants » et les chauves-souris, un rôle « civilisateur », notamment en ce qui concerne l'introduction et la diffusion d'arbres ou plantes, car ces mammifères volants font partie des « oiseaux » ancestraux importants avec le cacatoès, le calao, le casoar et l'oiseau de paradis. Citant une conférence donnée par Ralph Bulmer en 1975 à l'Australian Museum sur les oiseaux et les âmes humaines, il m'expliquait que chez certains peuples de Papouasie Nouvelle-Guinée, comme les Kalam, tous les animaux volants, oiseaux, renards-volants, chauves-souris,

mais aussi papillons, sont considérés comme des esprits d'hommes ou d'arbres. Ralph Bulmer avait d'autre part indiqué que, chez les Kalam, l'âme des défunts s'incarne dans l'oiseau *Charmosyna papou* pour les hommes et dans l'oiseau de paradis *Astrapia stephaniae* pour les femmes. Chez les Maoris de Nouvelle-Zélande, d'après E. C. S. Handy (1927, p. 257, cité par A. Babadzan, 1983, p. 93), quelque temps après la mort physique, l'âme se dépouille graduellement de ses éléments grossiers, conduisant à l'émergence d'un esprit essentiel, affiné, immatériel et immortel, nommé *awe*; mot dénotant l'extrême légèreté et désignant aussi en maori le duvet impalpable que l'on trouve sous les plumes des oiseaux, les nuages et la légère suie déposée par la fumée d'un feu de bois.

Comme l'écrit Marie-Madeleine Davy (1993, p. 180), en particulier pour le monde occidental¹¹ et pour l'ensemble de l'Asie, « l'oiseau, on le sait, symbolise l'âme ». C'est également le cas en Asie du Sud-Est. M.-M. Davy le précise joliment (*ibid.*, p. 188), « au sommet des diverses interprétations symboliques, l'oiseau correspond à l'Esprit, au souffle. Chevauchant le vent – tel le chevelu des Upanishads – ou la grue avec le taoïsme, l'Eveillée transporte les semences, le pollen. Artisan anonyme des noces entre le Ciel et la Terre, le Haut et le Bas, il stimule l'ascension de l'homme, afin de lui faire retrouver son état originel ». Ainsi que l'explique Jean-Christophe Simon (*infra*), le *Garuda*, Oiseau et Verbe-Ailé, est fils de Vision et de Celle-devant-qui-le-savoir-s'incline. Son frère est Aruna, conducteur du char du soleil et son demi-frère est le féroce roi des serpents, *Shesha Nâga*, qui règne sur le monde infernal et le royaume des reptiles, fils de Vision et Coupe-d'immortalité. Pour Guy Porée et Eveline Maspéro (1938, p. 147), citant Quaritch Wales, au Cambodge comme en Thaïlande les rites de la mort sont aussi des rites de renaissance, en particulier lors des rituels funéraires royaux. Le cadavre du roi est ainsi placé à l'intérieur d'une urne funéraire, dans une position qui, pour Porée et Maspéro est probablement celle du fœtus dans la matrice. C'est justement à propos des rites funéraires royaux que les oiseaux semblent jouer au Cambodge un rôle important : comme relevé par Louis Gabaude (*communication personnelle*, 1999), la législation cambodgienne de la fin du XIX^e siècle reconnaissait, selon Adhémar Leclère (1891, p. 434), quatre manières d'honorer les morts : l'inhumation ou l'incinération immédiate, la conservation du cadavre pendant une durée plus ou moins longue puis son incinération, la décarnation immédiate et enfin la distribution de la chair aux oiseaux de proie suivie de l'incinération immédiate ou de la mise en bière ou en jarre des os « qu'on confie à une bonzerie dans l'intention de les brûler plus tard au cours d'une grande cérémonie ». C'est ainsi que Jean Moura (1883, I, p. 354)

indique qu'après la mort d'Ang-Duong on coupa, suivant le désir qu'il avait exprimé quelques instants avant sa mort, les chairs de son corps en petits morceaux avant de les servir dans des plats d'or aux oiseaux de proie. Moura ajoute « qu'il n'est pas rare de trouver, parmi les purs bouddhistes, des individus qui vouent ainsi leur corps à être dévoré par les animaux, en mémoire et par imitation du martyr de Maudgalyanna, disciple de la main gauche du Bouddha, qui fut assassiné à coups de bâton par les hérétiques qui livrèrent son corps aux oiseaux de proie », précisant même que « cette manière, non raisonnée aujourd'hui, des dévots Khmers de vouer les chairs de leur corps à la voracité des oiseaux de proie, pourrait bien n'avoir été à l'origine qu'un acte de haute piété et un sacrifice expiatoire ». Adhémar Leclère (1906, p. 72) témoigne à ce propos :

« Autrefois, très souvent et maintenant de plus en plus rarement, les dévots, avant de mourir, ordonnaient que leurs chairs fussent arrachées de leurs os immédiatement après leur décès, coupées par morceaux et offertes aux oiseaux du ciel. Les chairs sont alors découpées en longues lanières à l'aide de couteaux au préalable consacrés par la prière et trempés dans l'eau lustrale sur laquelle les religieux ont prié, puis divisées en petits morceaux et exposées sur des plateaux d'or, d'argent ou de cuivre, sur les bâtis de bambous élevés à cette intention. [...] Les vautours, les corbeaux, les aigles les enlèvent soit avec leurs becs, soit avec leurs ongles et les emportent au loin. C'est une offrande pieuse et, dit-on, très agréable aux dieux. Le cadavre du roi Angk-Duong, celui du père de Louk Santhor qui fut ministre des finances du roi Noroudam et celui d'un pauvre homme de la province de Kampôt furent ainsi décarnés et offerts aux animaux. J'ai assisté à la dernière opération et, je ne dirais pas la vérité, si j'écrivais ici qu'elle n'était pas répugnante. Je n'ai rien vu qui fut plus révoltant, bien que je comprise le côté touchant de l'offrande, la bonne pensée du mourant. Mais, dans la pratique, ce côté touchant disparaît et il ne reste plus que la sinistre opération du décarnage et de la division des chairs en morceaux que les oiseaux voraces enlèvent et, parfois, laissent choir au travers du village et dans les grandes herbes de la brousse. J'ai entendu parler aussi d'un pauvre homme qui avait exigé que son corps fût porté dans la forêt éloignée, puis abandonné là, afin que les tigres et les panthères pussent se repaître de son corps. Dans les deux cas, les os sont pieusement recueillis – ce qu'on en trouve tout au moins – et enterrés ou brûlés. [...] Ils portent le corps hors de la ville, jusqu'en quelque endroit écarté et inhabité, l'abandonnent et s'en vont. Ils attendent que les vautours, les chiens et autres animaux le viennent dévorer. Si le tout est achevé vivement, ils disent que leur père, leur mère avaient des mérites et ont par suite

obtenu cette récompense, si le corps n'est pas mangé, ou n'est mangé que partiellement, ils disent que leur père, leur mère ont amené ce résultat par quelque faute. »

Louis Gabaude (*communication personnelle*, 1999) confirme que cette coutume funéraire ne regarde pas que le Cambodge : H. G. Quaritch Wales (1931, p. 160) en témoigne également pour le Siam, c'est-à-dire la Thaïlande :

« Exposure of the corpse to vultures: It used to be the custom in Siam at some time before cremation to cut off part of the flesh of the corpse immediately after death, and offer it to the temple dogs and vultures on gold or silver dishes. This was only done by the wish of the deceased; it long ago ceased to be the custom of royalty, and has now been prohibited by law in the case of commoners. It was given a Buddhist significance, and considered an act of great merit. »

Gabaude (*ibid.*) précise, citant Carl Bock (1884, rééd. 1985, p. 57), que le Wat Saket, monastère de Bangkok, reste dans la mémoire récente du XIX^e siècle comme un lieu connu d'abandon des cadavres humains aux animaux, et en premier lieu les vautours¹². Il était alors situé à la périphérie de la ville, au pied de la colline inspirée, bien qu'artificielle, de Bangkok, le Phu Khao Thong ou « Mont d'or ». Les pauvres pouvaient y être incinérés aux frais de l'Etat et même, s'ils avaient été victimes d'une mort violente, enterrés pour un mois, le temps que leur esprit ait trouvé un lieu où renaître, avant d'être incinérés. Mais les incinérations, faites à la va-vite et bon marché, laissaient toujours des lambeaux de chair grillée autour des os dont les vautours attendaient le refroidissement avec avidité. Les plus pauvres et les condamnés à mort n'étaient d'ailleurs même pas incinérés. Le petit cortège qui accompagnait le misérable gisant sur un simple brancard de bambou était repéré de loin par les vautours et les corbeaux. Perchés sur les arbres du « Mont d'or », ils s'envolaient alors, accompagnant dévotement le cadavre jusqu'au monastère, tout en le frôlant de leurs ailes d'excitation. Une fois le cortège arrivé à pied d'œuvre, le mort était posé à même le sol et un cercle se formait, composé de quelques connaissances, de quelques bonzes et des... vautours, sans oublier les préposés qui tentaient d'empêcher les charognards de trop approcher. Armé d'un grand coutelas, un croque-mort éventrait consciencieusement le cadavre, détachait les chairs des cuisses, des jambes et des bras, avant de faire éclater la poitrine, tandis que les bonzes imperturbables finissaient de réciter des textes bien venus sur l'impermanence des

éléments corporels. Habitué du rituel, les vautours en reconnaissaient les derniers mots et s'abattaient alors pour la curée, becs et griffes dehors, en commençant toujours par arracher les yeux. Au bout de dix minutes de lutte entre eux et contre les chiens qui s'efforçaient aussi de rafler une part, ils avaient fini par nettoyer le côté « face ». Ils s'écartaient alors d'eux-mêmes pour laisser le croque-mort retourner le cadavre et fendre son dos. Les charognards qui avaient encore faim se régalaient éventuellement des viscères restant, laissant les chiens, les corbeaux puis les rats affiner leur besogne. Ainsi, les vautours faisaient partie du paysage de Bangkok comme en témoignent les clichés ou gravures de l'époque comme celles tirées de l'ouvrage de M. et M^{me} Jottrand (1996, p. 224) ou de *L'Illustration* du 8 août 1893. Selon Michael Smithies (1995, p. 239), au dire de Maxwell Sommerville (1897), de passage à Bangkok, le charnier du Wat Saket était « l'institution publique la plus horrible de toute cette terre, oui, de ce monde »¹³. Lors des grandes épidémies de choléra toutefois, comme en 1820, 1849, 1868, 1873 et 1880, il n'y avait plus aucune distinction entre classes mortuaires : on ne pouvait, faute de temps et de place, enterrer les innombrables cadavres comme la coutume l'imposait pour toute mort violente. Le bois manquait aussi pour organiser leur incinération. Quand on n'abandonnait pas carrément les victimes de l'épidémie à la rivière, on les entassait donc dans les champs funéraires fixés par les autorités au bénéfice des vautours et de leurs assesseurs qui avaient parfois plus de cent cadavres à nettoyer par jour.

L'importance symbolique des oiseaux dans les rituels funéraires de toute l'Asie du Sud-Est continentale paraît fort ancienne. C'est ainsi, selon Jacques Népote (*communication personnelle*, mai 2002), qu'il existe au nord d'Angkor, c'est-à-dire, symboliquement du côté de la « mort », un petit temple étrange et ruiné, le Baksey Cham Krong ou temple « de l'oiselle » (et non « de l'oiseau » comme il est usuellement dit, souligne Népote). Ce temple est précédé d'une terrasse dite Thma Bay Kaek. L'expression est généralement traduite par « pierre à poser le riz pour les corbeaux » mais il semble à Jacques Népote qu'il faille plutôt lire « pierre où l'on déposait le corps du roi afin qu'il serve de pâture aux oiseaux carnassiers », d'autant plus qu'en khmer, comme dans la plupart des langues d'Asie du Sud-Est, l'action de « manger » est exprimée par la locution « manger le riz » ; le verbe seul ne signifiant guère qu'« ingérer », « absorber », « avaler ». À l'opposé, le mot pour « riz » dépasse la céréale pour désigner l'ensemble de la « nourriture ». L'information est d'autant plus intéressante si l'on considère, comme Au Chieng (1984, p. 396) à propos du nom posthume du roi cambodgien Surâmrît, que les dieux jouent un très important rôle dans les croyances

khmères: « la cité du dieu Çiva et le monde du dieu Indra sont [...] les deux seuls noms de cieux révélés par le Cambodge d'avant Angkor [...]. Mais le Cambodge angkorien ne tarde pas à multiplier en l'honneur de ses rois défunts les cieux [...]. Nous tenons de l'ancien Cambodge un total de dix-huit dénominations célestes terminées, une en *pura*, dix en *loka* et sept en *pada* ».

Certains groupes ethniques de l'île de Bornéo, comme les Ot Danum, pratiquent les doubles funérailles (ou plus exactement les funérailles pluriphases), alors que d'autres, tels que les groupes kayaniques usent de funérailles simples. Certains groupes, comme les Aoheng avant leur conversion massive au christianisme dans les années 30, pouvaient pratiquer l'un ou l'autre type de funérailles. Dans quelques cas rares de doubles funérailles réservés à certains aristocrates, après les premiers rites le corps du défunt était autrefois exposé à l'air libre, sur une plate-forme dressée à cet effet aux alentours du village, afin qu'il soit consommé par les oiseaux et, plus largement, par les éléments naturels (soleil, vent, pluie). Au même moment était organisée une expédition de chasse aux têtes. Le corps était laissé sur cette plate-forme jusqu'à la fête de nouvelle année suivante, c'est-à-dire jusqu'à la prochaine récolte de riz (B. Sellato, 2002b, p. 7; *communication personnelle*, 2002). Dans la région de Kron Pun Ror, au Cambodge, selon Eveline Porée-Maspéro (1951, p. 170), on met à chacun des angles du bûcher funéraire un *sla thor*¹⁴ pour « fixer le mort ». A mi-hauteur de cette baguette, deux cercles de palme tressée se croisent, formant comme une sphère évidée. Enfin, au sommet du bambou est fixé un petit oiseau – perruche ou passereau –, ailes déployées, fait lui aussi de palme et avec la tête représentée par une fleur de frangipanier¹⁵ dont le pédoncule représente le bec. Et le pavillon funéraire est orné en son sommet d'un oiseau au bout d'une perche: la croyance locale est que le défunt imagine ainsi que l'oiseau est destiné à être son ami et il accepte de partir avec lui dans la forêt. Porée-Maspéro relève plusieurs autres exemples intéressants: Henri Maspéro (1929, p. 241) évoque ainsi l'exemple des T'aï Noirs du Vietnam (région de Dien Bien Phu) qui plantent sur leurs tombes une colonne portant un cheval ailé, le « cheval-oiseau de la colonne », sur lequel « celles des âmes qui ne restent pas à la maison funéraire montent au ciel »; Etienne Aymonier (1891, p. 58) décrit le dais élevé au-dessus d'un cadavre, « dais où pendaient des figures de perroquet et d'autres animaux en papier représentant les oiseaux qui doivent conduire l'âme de la défunte »; Paul Brengues (1904, p. 730) note qu'à Ubon et à Vien Can, le cercueil est placé dans un immense oiseau qui représenterait l'oiseau Hastalinga « qui détruisit les hommes en grande quantité »; cet oiseau mythique est « tué » avant la crémation; d'après

Cordier (1912, p. 200), au Yunnan, les enfants morts quelques jours après la naissance sont ficelés dans une natte et placés dans un arbre : on évite ainsi qu'ils ne viennent se réincarner. Ainsi, selon E. Porée-Maspéro (1951, p. 167), « placer un mort dans un arbre est un moyen d'assurer sa renaissance, ou sa résurrection, aussi facilement que s'obtient une bouture ». Elle cite aussi l'exemple des Tagbuana des Philippines où les cercueils sont suspendus ou déposés aux branches d'un arbre ; celui des Sac du centre Vietnam qui, d'après Léopold Cadière (1905, p. 362), auraient jadis pendu leurs morts aux arbres ; de même que les Miao-Yao, d'après Laurent Gaide (1905). E. Porée-Maspéro mentionne également la coutume de placer les morts dans les branches qui aurait été suivie au nord comme au sud de la Thaïlande ; coutume que l'on retrouverait également chez les Andamans, les Naga et les Moriya Gond de l'Inde.

Il faut noter enfin la remarque étonnante de Porée-Maspéro (1951, p. 170), car seul exemple trouvé dans la littérature en ce qui concerne l'Asie du Sud-Est, qui renvoie à l'insécable et complémentaire opposition entre les figures « oiseau » et « serpent » ou « poisson » – que nous reverrons en détail plus loin – concernant le fait qu'au Cambodge ancien, selon le voyageur chinois Tcheou Ta-kouan (traduction de Paul Pelliot, 1951), a existé le mode de disposition des cadavres par immersion. Les funérailles pluriphasées sont également attestées en Polynésie. D'après Alain Babadzan (1983, p. 94) « à Tahiti et aux îles Marquises (au moins pour les funérailles des personnes de haut rang), [le cadavre] était embaumé, exposé à l'air libre où il se desséchait avant d'être en général inhumé. Au bout de plusieurs semaines ou mois se déroulaient les « secondes funérailles » ». Babadzan ajoute, citant, en le traduisant, un passage de Smith (1974, p. 18), que chez les Maori, « dans plusieurs régions, environ quatre ans après l'enterrement initial, avait lieu l'exhumation des os du mort (*habunga*). L'exhumation et le nettoyage des os prenaient plusieurs jours. [...] Quand les os étaient rassemblés et nettoyés, ils étaient peints à l'ocre rouge, décorés de plumes et exposés ». On retrouve en tous cas cette corrélation entre la mort (par l'envol de l'âme) et l'oiseau avec constance dans toute l'Asie du Sud-Est, continentale et insulaire. L'élément le plus significatif est la présence à au moins un des stades sinon à tous les stades des rituels funéraires d'un oiseau ou de sa figuration matérielle ou symbolique ; de certains oiseaux tout au moins. Le plus souvent il s'agit d'un coq ou d'une poule, comme le montrent les exemples suivants, ou bien d'une tourterelle ou d'une colombe. Dans la plupart des cas, comme imposé chez les Aoheng de Bornéo (B. Sellato, *communication personnelle*, 1999), l'animal doit en effet être, sinon un poulet, en tous

cas un oiseau « domestique » et surtout pas un animal sauvage. Nous revenons sur ce point.

Les T'ăi Noirs du nord du Vietnam, fait remarquer Maurice Abadie (1924, p. 76), « incinèrent leurs morts puis enterrent les restes calcinés enveloppés dans des feuilles d'ananas, la tombe est surmontée d'un petit autel avec toiture en paillote et à la tête de la tombe est plantée une perche en bambou portant à son sommet un oiseau en bois. A cette perche est accrochée une petite caisse en fibres de bambou renfermant les effets du mort ». Toujours chez les T'ăi (notés « Thay ») du Vietnam, André Bourlet (1913, p. 44) souligne le rôle central joué sous diverses formes par les figures clés du rituel funéraire que sont les oiseaux, y compris poules et coqs, durant le rite d'accompagnement de « l'âme » (ou plutôt *des* « âmes ») du défunt dans son dernier voyage, effectué par un officiant privilégié. On retrouve quelque chose de similaire chez les Proto-Indochinois du Vietnam central (Jacques Dournes, 1950, p. 210) mais aussi chez les anciens Malais péninsulaires (W. Skeat, 1900) et chez les Jawi de Thaïlande (Le Roux, 1994). Dans ce dernier cas, non pas tant dans le rite funéraire proprement dit que dans la cérémonie devenue rare, mais naguère encore pratiquée lors de chaque rite de passage, y compris un décès, de l'appel de l'âme (*pangé semanga*) par le *bohmo* (guérisseur, magicien). Les âmes y sont clairement associées à des figures d'oiseau. Dans sa description du rituel funéraire (1957, p. 300) chez les Mnong Gar, autres Proto-Indochinois du Vietnam, Georges Condominas évoque une « cordelette », c'est-à-dire « l'âme de l'épervier » (*resi tlaang kuulêel*). Plus au nord, chez les Hmong blancs de Nong-Het, Bourotte (1944, p. 47) décrit ainsi les funérailles :

« Le cadavre est étendu par terre dans la salle de réception. On l'a placé, la tête contre la colonne principale de la maison, allongé vers le centre de la pièce. Le corps ainsi disposé, l'« assistant du mort » indique à l'âme du défunt la façon de connaître le chemin qu'il doit suivre entre tous les autres pour retrouver ses ancêtres qui sont au ciel. Ces renseignements sont fournis au trépassé par un coq mèo [*sic*]. En théorie ce coq devrait être tué, le plus exactement possible à l'instant même de la mort. Le plus souvent le rite n'est accompli qu'après l'achèvement de la toilette du corps, c'est-à-dire une ou deux heures après le décès.

Le coq est placé intact, non plumé, dans un pot que l'on pose par terre à côté de la tête du mort. L'oiseau connaît les ancêtres du défunt ; lui seul aura le pouvoir de le guider vers eux. [...] Dans l'autre monde, au chant de ce coq répondent les coqs célestes. L'assistant propose, l'une après l'autre, des directions magiques en informant le défunt qu'une seule de ces directions est la bonne et

doit le conduire à destination. Le coq a mission de chanter chaque fois qu'il entre dans un village céleste. Chaque fois qu'il lancera son appel à la lisière d'un village qui ne convient pas, les coqs célestes resteront muets. Mais à la porte du village convenable, les coqs célestes répondront et le mort saura qu'il est arrivé. Tout ceci se passe dans l'autre monde entre le mort et son coq, mort également. Les vivants ne peuvent se rendre compte de rien, l'« indicateur du chemin » pas plus que les autres.

[Invocation de l'« indicateur du chemin »]:

« Vous allez au ciel, déclare celui-ci au trépassé. Vous allez au ciel et vous devez parcourir le chemin. Vous allez d'abord passer par vos habitations dans ce monde et vous remercirez les terres qui vous ont nourri, les forêts que vous avez brûlées, les sources qui vous ont abreuvé. Puis vous irez au ciel et ne saurez pas le chemin. Les animaux immolés vous accompagneront. Mes paroles vous guideront. Lorsque votre coq chantera et que les coqs des ancêtres répondront, alors là sera la résidence de vos ancêtres. »

Jusqu'à la mise en bière et l'enterrement à la date déterminée par les spécialistes en tenant compte des jours fastes, le corps est exposé le long de la cloison principale, face à l'entrée, dans la maison, et pour cela placé sur une claie de bambou suspendue à un mètre du sol. Bourotte précise qu'« on attache alors un coq sous le lit. Ce coq vivra jusqu'au jour de l'émancipation du mal (au nouvel an suivant) ». Il ajoute en note que « ce coq se nourrit de ce qu'on imagine au moins tant que dure l'exposition du corps » (p. 49). Toujours d'après Bourotte, le dernier jour du rituel, sur le chemin du lieu de l'inhumation (p. 54), les porteurs mènent une pause, notamment pour le repas et, au moment de repartir: « les hommes se munissent de cailloux et marchent vers un long bambou dressé, fendu à son extrémité et portant à cette enfourchure une silhouette d'oiseau découpée dans une planche. Les cailloux volent, les garçons visent et se détendent au milieu des huées et des rires à chaque pierre maladroite. [...] la planche découpée tombe, on se précipite sur la perche qu'on abat dans une grande excitation ». Bourotte précise que cette cérémonie paraît assez rare et que ses compagnons lui ont affirmé n'y avoir jamais assisté. Voici l'explication que lui en ont donnée les anciens: « on a tué beaucoup de bestiaux. Régulièrement à chaque mort de quadrupède une mort d'oiseau devrait correspondre. L'oiseau de bois qu'il faut abattre figure tous ceux qu'on aurait dû sacrifier ». Sur les Rhadé du centre Vietnam, voisins des Jörai et des Mnong Gar, Albert Maurice (1947, p. 14) note:

« Le mort se métamorphose en une sorte d'épervier et il peut se réincarner, devenant l'âme d'un nouveau-né par l'intermédiaire d'une goutte de rosée, dont on humecte les lèvres du bébé. Mais plus souvent il acquiert une puissance redoutable en passant au rang des mânes. »

I. de Z. de Belakowicz (1906, p. 137 *sq.*), notait à propos des mêmes Radès (*sic*):

« Les trois jours écoulés [après l'accouchement], on fait à la sage-femme les cadeaux suivants: un poulet, un bol en cuivre, une binette ou *wang*. Le poulet lui est donné pour réparer les forces qu'elle a dépensées à travailler sans manger; le bol doit lui servir à mettre l'eau pour laver ses mains et le « *wang* » pour enterrer le placenta. [...] Les Radès taillent fort agréablement l'échelle à monter dans la maison dite *nên*; ils gravent des figures d'éléphants ou d'oiseaux sur les tombes. »

Plus loin (1909, p. 228), il ajoute que « le cercueil déposé à terre, on l'ouvre, on met du riz, du poulet dans la bouche du mort, puis on referme le cercueil dont on lute le couvercle avec une pâte de riz glutineux. [...] Après leur mort, ils paraissent croire qu'ils se transforment en animaux et transmigrent pour expier leurs péchés ». Belakowicz note également (p. 232) à propos des « Pi du Laos » (les Bih des hautes terres du Vietnam méridional), autre groupe proto-indochinois voisin des Rhadé (ou Radès), qu'ils « connaissent le dessin et la sculpture, ainsi que le prouvent les oiseaux dessinés ou sculptés sur leurs tombeaux ».

Bernard-Yves Jouin, l'un des grands spécialistes des Rhadé, auteur de *La Mort et la tombe. L'abandon de la tombe* (1949, p. 4), explique que les Rhadé conçoivent trois âmes à chaque individu. La première, *m'ngàt*, est celle qui représente vraiment la personne. C'est elle qui donne les rêves, veille sur le corps pendant le sommeil et en assure le fonctionnement. La seconde, *m'ngàh*, vient habiter le nouvel être au moment de l'accouchement, provoquant le premier cri du nouveau-né et dirigeant tout ce qui, dans l'être, se rapporte à l'instinct. Dans les prières funéraires, cette âme est assimilée à la respiration, au souffle, *êwa*. La troisième âme, la plus difficile à cerner, *tlang hêà*, a la forme d'un oiseau. Un aigle. Jouin précise qu'une reproduction stylisée de cet oiseau allégorique *tlang hêà*, nommée *m'nuh*, est placée sur le cercueil du mort. Outre le fait de représenter l'oiseau génie, elle a pour fonction d'aider à chasser les mouches lors de la veillée mortuaire. Des sacrifices de poulets ont lieu durant les libations rituelles, tant au moment de l'inhumation, dans les fêtes qui s'ensuivent, que

dans le très important rite de l'abandonnement de la tombe, au terme de quelques années¹⁶. Celui-ci, qui dure trois jours, a pour objet d'obtenir la libération de l'âme du défunt. Tant qu'un mort n'est pas abandonné, son génie, ses mânes sont, d'après Jouin, retenus prisonniers, entravés par la divinité ou le démon responsable de la mort, accomplissant une sorte de temps de Purgatoire. Le troisième jour est le grand moment du rituel, dont le clou est atteint par la cérémonie finale dite de « l'envol du poulet », où l'officiant après une dernière invocation au défunt lâche un poulet qui s'envole et qu'on ne doit plus revoir au village. Il devient un poulet sauvage et la croyance des Rhadé est que son retour amènerait au moins une épidémie funeste aux poulets domestiques car ce poulet appartient au mort désormais. Pour les Rhadé, l'envol du poulet est la matérialisation de la libération du *m'ngàt* qui s'évade de la tombe. On retrouve là l'importance du statut *domestique* de l'oiseau sacrifié, déjà relevé, plus haut, à propos des Aoheng de Bornéo par Bernard Sellato. Tim Ingold (1986, p. 243) souligne d'ailleurs : « *sacrifice archetypically involves the ritual slaughter of a domestic animal* ». Bien que le propos concerne une toute autre aire culturelle et que Ingold ait surtout tendance à voir dans la genèse du sacrifice un corollaire sur un plan religieux d'une transformation socio-économique (de la chasse vers le pastoralisme), il n'en demeure pas moins que cette façon de considérer la chasse, à l'instar du sacrifice, comme un drame imprégné de sens religieux qui impliquerait une manière d'échange entre l'humanité et le monde des esprits, et de percevoir un lien causal entre l'origine du sacrifice et celle de la domestication animale, apparaît pertinente. Il est important de préciser que les Rhadé sont une société à filiation matrilineaire si l'on tient compte de l'hypothèse séduisante, valide pour l'ensemble de l'Asie du Sud-Est, suggérée par Lorenz G. Löfler (1968). Celle-ci concerne l'existence d'une relation directe et explicite entre une figure *poisson* (corrélée aux figures du dragon, du crocodile, du buffle ou du taureau) qui représenterait les mondes inférieurs, aquatiques et terrestres, la saison des pluies et l'homme (ou la femme selon le cas), et d'une figure *oiseau*, représentant le monde céleste, la saison sèche, la femme (ou l'homme selon le cas). La première figure (poisson) serait généralement connectée au stade prénatal alors que la seconde (oiseau) le serait au stade *post mortem*, en tenant compte du fait que ce type de relation doit être lu en étroite association avec le système de parenté considéré : patrilinéaire, matrilineaire ou indifférencié. Ainsi, dans les sociétés matrilineaires ou indifférenciées mais à forte tendance matrilineaire comme chez les Rhadé du Vietnam ou les Katu du Laos, d'après Löfler (1968, p. 29), la « porte » du poisson aboutit donc à représenter

in fine la naissance et la féminité, et l'idée la plus généralement répandue y est que l'âme d'un homme mort se transforme en oiseau. Löfler nuance ses propos en fonction des exemples tirés de terrains fort différents. S'il n'affirme pas retrouver dans l'opposition des deux symboles indiens que sont le naga et le garuda celle qu'il propose, pressentie pertinente, du poisson et de l'oiseau, il rappelle cependant qu'en Asie du Sud-Est le naga prend souvent la place du poisson et il précise que, dans certains cas, le reptile, qu'on peut apparenter au dragon (chinois), peut tout à fait remplacer le « poisson ». Il donne l'exemple de la salamandre ou de l'iguane. Helmut Loofs-Wissova (1992, p. 200) parle même de grenouille en tant que symbole de la pluie et de la fertilité.

A ce sujet, Jean Ellul (1975, p. 161) indique que « le *garuda*, oiseau mythique d'origine brahmanique, est une transformation de la représentation populaire du calao si fréquemment figuré sur les tambours de bronze et cité dans les mythologies des ethnies indochinoises » et que « la dualité du *garuda* et du serpent *naga* recouvre l'alternance de la saison sèche et de la saison des pluies ». Eveline Porée-Maspéro (1969, p. 663) exprime de son côté la validité de l'équivalence *naga*-crocodile au Cambodge. Mais Löfler (1968, p. 23) va plus loin, précisant que la figure du poisson, du crocodile ou du serpent peut équivaloir aussi à celle d'un taureau (ou d'une vache). Il en donne pour exemple le cas des Katu. En effet, contrairement à l'Afrique où le buffle est entendu comme sauvage, en Asie du Sud-Est il s'agit essentiellement d'un animal domestique (et l'on retrouve là encore le – nécessaire? – statut d'animal *domestique* énoncé par Sellato plus haut à propos des Aoheng). De fait, Jeanne Cuisinier et Patrick Edward de Josselin de Jong expliquent (1972, p. 1355) que le buffle est l'animal de trait le plus communément employé dans le Monde malais, sauf aux Philippines où il est en voie de disparition et à Bali où l'on voit assez souvent le zébu le remplacer. Le buffle est en effet d'abord, d'après Cuisinier et Josselin de Jong, celui qui tire la charrue (c'est-à-dire qui effectue un travail réservé à la rizière, archétype de l'*ager*: monde cultivé, maîtrisé, planté et domestique au contraire de l'espace sauvage et erratique, *sylva*, la forêt). Dans certaines régions comme au centre de Sulawesi en Indonésie, la rizière est la prérogative de la noblesse et le buffle est inclus dans ce privilège. Cuisinier et Josselin de Jong précisent :

« Cette association a d'autres implications : les offrandes sacrificielles, faites au bénéfice de toute la population d'un territoire (nobles et roturiers) incombent à la noblesse ; or le buffle est l'animal sacrificiel par excellence, probablement parce qu'il est associé à l'eau, au monde souterrain, à la mort et à la vie

future dans les systèmes de la classification symbolique indonésienne. [...] Le buffle apparaît ainsi comme l'élément essentiel d'un complexe qui comporte des aspects économiques, sociaux et rituels. »

Selon Löfler, d'après les données disponibles à la rédaction de son article, on pourrait sans doute retenir comme valide l'hypothèse d'un univers tripartite : la terre entre ciel et eau représentée par l'animal domestiqué le plus marquant – taureau ou buffle –, flanqué de la poule et du poisson. Löfler précise que cette notion dualiste et basique de vie et de mort aboutit en réalité à une triade embrassant le stade de vie prénatal, l'état de vie, et la vie *post mortem* et il termine dans sa conclusion générale sur une distinction importante : « *what we actually find is already connected with a certain differentiation according to sex, leading either to an inner female circle (and orientation towards earth) or an inner male circle (and orientation towards sky)* » (1968, p. 31). Löfler note en effet que le caractère, masculin ou féminin, de ces cercles ne doit pas être simplement confondu avec la virilité ou la féminité mais plutôt être entendu en tant qu'expression – et résultat – d'un système de parenté patri- ou matrilineaire :

« *In first instance the male and female character of the circles need not to be identified with men and women themselves, but may relate to patrilineal or matrilineal descent (in which case the neglected linearity goes to the outer circle) or to "male" (or upper) and "female" (or lower) moieties [...]. A patrilinearisation of earth-oriented societies results in a special ideology characterized by a reversal of the application of symbols: "fish" in the shape of the lizard comes to play a major role as death symbol while "bird" as birth symbol is of minor importance. In second instance the sexes themselves are representatives of the circles, and the transhuman sphere cedes its visible character to the ancestors who reappear at special occasions at their "gates", finally giving way to a mere sex value of the symbols themselves, viz., in patrilinear societies, male "fish" and female "bird".* »

L'hypothèse de Löfler nécessite d'être approfondie à l'épreuve de plus de données ethnographiques et dans une approche diachronique, c'est-à-dire dans une perspective historique autant qu'ethnographique. Cependant, en l'état, elle est assez séduisante sinon convaincante. D'autant plus si l'on tient compte d'un fait polynésien qui pourrait être une clé de lecture possible, au moins pour le monde austronésien d'Asie du Sud-Est : en Polynésie en effet, note Alain Babadzan (1983, p. 90), « la mort est conçue comme passage du *ao* (monde des vivants) au *po* (monde des morts) : passage d'une composante de l'humain (vivant) qui se sépare

du corps lors du décès avant d'entamer son propre cheminement vers le *po*. Cette composante n'est autre que celle qui joue un rôle crucial dans les conceptions polynésiennes de la mise au monde ». Plus haut (p. 86) il indiquait encore plus clairement : « le déroulement de l'existence humaine est conçu en Polynésie comme un itinéraire conduisant du *po* au *ao* par la naissance, et de nouveau du *ao* au *po* par la mort ». Gregory Forth (1992, p. 423) rapporte qu'en Indonésie orientale, où l'oiseau est associé à l'origine mythique de la mort et de la lumière du jour, « *day and birth can be understood as but one manifestation of temporal flux which, in eastern Indonesia, is represented identically to both alternating periods of light and darkness and spatial patterns of alteration* ».

Ainsi donc, on peut imaginer, suivant cette manière de penser, que l'éventuel symbole poisson ou oiseau associé à une figure féminine ou à une figure masculine symbolisant la mort selon la société considérée, n'est pas restreint à cette seule figure symbolique mais revient de toute façon aussi sur l'autre figure, son pôle complémentaire et son prolongement, puisque la mort, en tant que monde des ancêtres, doit également être comprise comme prélude à la naissance ou à la renaissance aboutissant de toutes façons sur la vie. Que l'oiseau soit symbole de l'âme et donc de la mort et de la virilité, ou que ce soit le poisson, allant jusqu'au bout de son voyage, vers la conception de la vie, il rejoint à son tour le domaine de son contraire de sorte que, poisson ou oiseau, la féminité est toujours au fond considérée comme symbole de vie. La relation de complémentarité existant entre la figure de l'oiseau et celle du crocodile ou du serpent à Bornéo, Sumba et Timor – relation qui en sous-tend d'autres, celles de la figure de l'oiseau, du système de parenté et de la conception de la mort – telle qu'exposée par Itie van Hout (*infra*) semble une excellente illustration de l'hypothèse proposée par Löfler.

L'oiseau et le serpent

L'importance en Asie du Sud-Est de la conception dualiste de l'univers constitue-t-elle un trait caractéristique de cette région du monde? Les contributions de cet ouvrage permettent de le supposer. Encore que les apports chinois et surtout indien ne sont pas ici à négliger. Lorenz Löfler note ainsi à propos du monde chinois (1968, p. 30) que « *we find another bird symbol, the huang (phoenix), representing the empress of China, while the dragon (the lord of the water animals) was regarded as the symbol of the emperor* », alors que, concernant le monde indien, Solange Thierry (1981, p. 539) relève : « en fait, presque tout le personnel mythologique du légendaire indien est passé en Asie du Sud-

Est: *kinnari*, femmes-oiseaux qui viennent s'ébattre sur terre, au bord des lacs, dans les clairières de forêt, et qui parfois épousent de simples humains; *gandharva*, musiciens célestes, *yaksha*, sortes d'ogres doués de pouvoirs supra-normaux comme ceux de voler ou de marcher sur la mer; *naga* et *nagi* surtout, êtres ophidiens, mi-humains mi-serpents dont l'aire recouvre la quasi-totalité de l'Asie méridionale, et qui relèvent à la fois du patrimoine indien et des croyances autochtones ».

La conception dualiste de l'univers peut être aussi universelle. L'ouvrage de Marie-Madeleine Davy (1993, p. 19 *sq.*) rappelle ainsi que, d'après la Genèse (1, 20), l'Éternel créa le Quatrième jour les poissons et les oiseaux. Les uns eurent pour demeure l'eau, les autres l'air. Le lendemain, le Cinquième jour, apparurent les reptiles et les autres animaux. Ainsi les oiseaux, selon la Bible, seraient antérieurs aux serpents. Mais, comme l'écrit M.-M. Davy, « au niveau des connaissances scientifiques, la chronologie est inversée; les serpents précèdent les oiseaux ». C'est également la version malaise telle que le mythe de l'oiseau de paradis l'évoque (*cf.* W. Skeat, 1900; Le Roux, *infra*)... Si l'oiseau est ici l'aîné, là la cadette, en revanche il est un fait que l'on retrouve quasiment partout: la coexistence, l'opposition, et même, plus que cela, la complémentarité entre le serpent et l'oiseau qui sont indissociables et ne semblent d'ailleurs pouvoir exister symboliquement qu'en tant qu'insécable couple d'opposition, c'est-à-dire couple tout court; duel incontournable et évident; aussi évident que la nécessaire alliance et la complémentaire attirance/répulsion entre pôles mâle et femelle, entre saison sèche et période des pluies, entre ciel et terre (et eaux), lune et soleil, arcc et bétel, riz gluant et riz blanc, littoral et hinterland, hauts plateaux et terres basses, nomades et sédentaires, centre et périphérie, forêt (domaine de l'inconnu) et village (espace domestiqué et répertorié), roi et sujets, aristocrates et gens du peuple, caste supérieure et dominés, ethnie dominante et minorités, Etat central et communautés villageoises, sacrificateur et victime, aîné et cadet.

De manière plus anecdotique mais non moins signifiante, c'est encore cette opposition binaire – l'eau et le feu, le serpent et l'oiseau – que l'on retrouve comme thème dominant du spectacle d'ouverture de la 17^e coupe du monde de football à Séoul en 2002; spectacle regardé par des milliards de personnes.

Il ne s'agit pas ici, le lecteur l'aura compris, d'énoncer en forme de proposition ce qui serait une relative évidence obtenue par le seul déroulement logique de la pensée en partant de la recherche d'oppositions simples, voire manichéennes: quand on aura rappelé l'opposition évidente existant entre l'homme

et la femme, le ciel et la terre, l'humide et le sec, on aura tout dit, mais finalement on n'aura rien dit. Or, et c'est justement l'un des buts visés – et je crois atteints, comme le montrent les contributions – qui ont motivé cet ouvrage, l'énonciation précédente n'est pas issue de la pensée d'un ethnologue analysant son corpus de données et cherchant des réponses, mais bien des monographies formant le corps de cet ouvrage, c'est-à-dire des sociétés étudiées. En d'autres termes, cette liste d'opposition provient des cultures où elle a été pour tout ou partie relevée; sociétés sud-est asiatiques qui semblent évoluer au sein d'un univers pensé binaire et clairement dualiste. Et c'est peut-être là une caractéristique possible de l'Asie du Sud-Est (au sens large, ou demeurant à définir plus précisément). En tous cas, ce n'est vraisemblablement pas là son moindre trait distinctif. De toutes façons, si cette tendance à une conception dualiste de l'Univers est universelle, elle appartient aussi, et évidemment dans ce cas, à l'Indo-Chine.

C'est nettement le cas pour les Ngaju de Bornéo – qui font partie des groupes Barito et sont à compter parmi les sociétés d'agriculteurs non-stratifiés de la grande île (B. Sellato, 2002a) – tel que rapporté par l'ouvrage de Hans Schäfer, traduit par Rodney Needham (1963), où deux déités absolument complémentaires – Schäfer parle d'ailleurs de dualité *et* d'unité – prédominent. L'une, maîtresse des mondes supérieurs est le dieu Mahatala, en forme de calao; l'autre, maîtresse des mondes inférieurs, est la déesse Jata en forme de serpent.

Bernard Sellato (1992, p. 60) écrit à propos de l'attribution des rôles dans le grand rituel *pengosang* des Aoheng de Bornéo – qui dure huit jours, est la manifestation la plus haute et la plus sacrée de leur vie rituelle et dont le but ultime est de garantir la fertilité des champs et celle des humains – que ce rituel est lié à une polarité amont-aval. La bénédiction vient de l'amont tandis que la malchance est évacuée par l'aval. Sellato émet même l'hypothèse qu'autrefois le village pouvait être constitué de deux parties d'une longue maison, aux habitants d'origine et de fonctions sociales différentes, l'une en amont, religieuse, l'autre en aval, militaire. Sellato précise :

« Était-ce une organisation en moitiés? Ce ne serait pas extrêmement surprenant. La possibilité d'organisation sociale ancienne en deux moitiés, d'amont et d'aval, a été évoquée, pour les Mōdang (Guerreiro, 1984). De plus, les Ngaju et d'autres groupes de la Barito (Kalimantan Central), de même que les Benua de la moyenne Mahakam, tous culturellement apparentés aux anciens Pin [un des groupes originels participant de l'ethnogenèse aoheng], montrent dans leurs fêtes funéraires une opposition de deux groupes rituels. Souvent il s'agit de

l'opposition entre « ceux du Dragon » et « ceux du Calao ». Dans la pratique, des jeux rituels opposent ceux qui représentent les âmes des villageois vivants à ceux qui représentent les esprits des défunts, ou bien les villageois à des visiteurs spirituels [...]. Les Aoheng pourraient montrer un type résiduel similaire. Tingang Senéan, premier chef des Acüé [autre groupe participant de l'ethnogenèse aoheng] dont le nom nous soit parvenu, donna naissance à une longue lignée de chefs aoheng, dont un bon nombre de Tingang (*tingang*, le calao rhinocéros, *Buceros rhinoceros*). Ce n'est pas par hasard, car le calao était l'oiseau sacré des Aüva [autre groupe participant de l'ethnogenèse aoheng]. De plus, la plume de calao, en ornement de costume et de danse, est réservée aux nobles. Et la danse du calao est exécutée en face de l'arbre-dragon, juste devant la « grande maison » noble. »

A propos des Bugis de Sulawesi en Indonésie, Christian Pelras (1971, p. 177) indique :

« Au commencement, les dieux (*déwata*) du Monde d'En-Haut et ceux du Monde d'En-Bas décident de peupler le Monde Intermédiaire, c'est-à-dire la Terre. [...] Le principal dieu d'En-Haut, Datu Patoto, et son épouse, Datu Palingé décident alors de faire descendre du ciel un de leurs fils, La Tongenglangi', plus connu sous son titre de Batara Guru. [...] Peu de temps après, du milieu de l'écume des flots de la mer toute proche, apparaît Wé Njilitimo, fille du principal dieu d'En-Bas, Guru ri Selleng (cousin de Patoto et frère de Palingé) et de son épouse Sinaungtodja (sœur de Patoto). Du mariage de Batara Guru avec Wé Njilitimo naît, entre autres, Batara Lattu, qui succédera à son père après que ce dernier aura regagné sa demeure céleste en compagnie de son épouse. Ils auront été le premier *tomanurung* (humain descendu du ciel) et la première *totompo* (humain surgi des profondeurs). [...] C'est du mariage de Batara Lattu avec cette dernière [Wé Datu Senggeng, fille d'un autre couple descendu du ciel et monté des profondeurs] que devait naître Sawérigading, le héros culturel des Bugis de Sulawesi en Indonésie dont les aventures constituent la part la plus importante du cycle épico-mythique de *La Galigo*, l'une des deux grandes séries de récits d'origine de la littérature écrite bugis. »

Toujours à propos des Bugis, Gilbert Hamonic (1983, p. 39) observe que :

« Pour le pays bugis lui-même, l'union d'un serpent et d'un oiseau ici évoquée ne peut manquer de faire songer à ces deux objets cérémoniels utilisés par

les prêtres *bissu* que sont l'*arumpigi* et l'*alosu* (instruments constitués de longs tubes de bambou remplis de petits tessons de porcelaine ou de faïence). Les prêtres *bissu* les agitent lors de leurs danses rituelles de façon à mimer un oiseau qui picore. Le corps de ces bambous figure en effet un serpent, tandis que la tête et la queue représentent celles d'un coq ou d'un calao. »

Il note, et cette remarque est à la fois importante en soi et pertinente pour bien d'autres espaces sociaux sud-est asiatiques musulmans, que l'« on sait en effet, en pays bugis comme en bien d'autres régions de l'Archipel, que la pensée musulmane s'est fort bien accommodée d'un vieux fonds de croyances qui l'a précédée, au point d'entrer parfois en véritable situation de syncrétisme avec lui; et pour la majorité des Bugis, l'acceptation des mythes antérieurs à la religion musulmane est elle aussi considérée comme « religieuse ». Denys Lombard et Christian Pelras (1981b, p. 564) précisent :

« Chez un grand nombre de fidèles des « grandes religions », croyances et pratiques archaïques persistent avec juste, parfois, les modifications nécessaires pour atténuer les contradictions les plus flagrantes. C'est pourquoi certains observateurs prétendent que s'il est vrai qu'environ 90 % des Indonésiens sont musulmans, il n'y en a peut-être pas plus de 30 % d'orthodoxes pratiquants – ceux qu'on appelle à Java les *santri*, en opposition aux *abangan*, dont la religion populaire n'est que superficiellement musulmane, et continue d'incorporer de nombreux éléments pré-islamiques. »

Gilbert Hamonic (1983, p. 40) souligne surtout que les figures du serpent et de l'oiseau en Indonésie orientale sont presque toujours interprétées comme les deux manifestations ambivalentes d'une divinité unique. Or l'existence d'une conception cosmogonique bipolarisée ne doit en effet pas être lue au sens strict dans la mesure où elle n'exclut pas, ou plus exactement n'empêche pas, une conception à trois niveaux. D'après Denys Lombard et Christian Pelras (1981c, p. 498), certaines divinités d'Insulinde « représentent sans doute la Totalité, divine autant que cosmique, alors que d'autres représentent les composantes de cette Totalité, sous l'apparence soit d'un couple divin, dans les systèmes à fondement dualiste, soit d'une Trinité là où l'aspect trinaire est prédominant ». Dans un autre article (1981b, p. 564), ils expliquent que les systèmes cosmologiques de l'Insulinde peuvent, en dépit de leur diversité, se ramener en effet à trois types principaux :

« Le premier, surtout répandu en Indonésie orientale, se fonde sur une vision dualiste du cosmos confondu avec la Divinité suprême et dont l'unité repose sur l'union de deux principes opposés et complémentaires. [...] Ce dualisme fondamental (qui peut se résumer en une opposition Masculin-Féminin, ou Amont-Aval) est à la base d'un système classificatoire général, que l'on retrouve d'ailleurs même dans des régions soumises depuis longtemps à l'influence d'une grande religion venue de l'extérieur : hindouisme à Bali, christianisme à Ambon. En vertu de ce système sont associées d'une part les notions de : Ciel et divinités ouraniennes, Soleil, Jour, ancêtres masculins, frères cadets, Est, amont ou intérieur des terres, supérieur, haut, côté droit, dessus, devant, intérieur, contenu, Anciens ; avec en opposition, les notions de Terre et divinités chthoniennes, Lune, Nuit, ancêtres féminins, frères aînés, Ouest, aval ou bord de mer, inférieur, bas, côté gauche, dessous, derrière, extérieur, enveloppe (l'énumération peut comporter des variantes locales). A noter cependant qu'un tel dualisme ne correspond pas tant à une répartition de toutes choses en deux classes fermées, qu'à une bipolarisation universelle donnant lieu à des oppositions relatives : la Terre, féminine par rapport au Ciel, est masculine par rapport à la Mer ; le Soleil, masculin par rapport à la Lune, possède cependant un aspect féminin (soleil couchant), opposé à un aspect masculin (soleil levant) ; la Lune, féminine par rapport au Soleil, possède de même un aspect masculin (lune croissante) opposé à un aspect féminin (lune décroissante). [...]

Un deuxième type de système cosmologique, très largement répandu dans tout le reste de l'Insulinde, est fondé sur l'existence de trois mondes, le supérieur, l'inférieur, mais aussi l'intermédiaire, qui est celui des humains. [...] On peut [...] supposer que les systèmes trinaires ne représentent qu'un développement particulier du système dualiste. [...]

Un troisième type de système cosmologique, beaucoup moins répandu que les précédents, est celui de la Divinité féminine originelle ; sortie d'une pierre, et donnant le jour [...] soit à un fils qu'elle épousera ensuite [...] soit à un couple de jumeaux qui s'uniront entre eux. Là-encore, on peut concevoir qu'il s'agisse simplement d'une variante du thème de la dualité dans l'unité.

Dans tous ces systèmes, un thème apparaît avec insistance, c'est celui de l'arbre cosmique, lien entre le Ciel et la Terre et symbole de la Totalité [d'où la présence d'arbres sacrés, généralement un Ficus, au point central de l'espace villageois, voire citadin]. [...]

Le principe féminin chthonien apparaît aussi très fréquemment sous la forme d'un serpent ou d'un naga, dont l'équivalent masculin/ouranien est un oiseau, parfois un coq, mais beaucoup plus souvent un calao. »

Ce découpage proposé par Lombard et Pelras apparaît très important en ce qui concerne l'Asie du Sud-Est au sens large, continentale autant qu'insulaire, bien au-delà donc de la seule Insulinde, mais en soulignant la pertinence de la remarque faite par ces deux auteurs dans le premier cas de figure (un dualisme ne correspond pas tant à une répartition de toutes choses en deux classes fermées qu'à une bipolarisation universelle donnant lieu à des oppositions *relatives*) et en tenant compte, impérativement, de deux réserves : comme l'ont signalé les deux auteurs, le troisième système, celui de la divinité féminine originelle, ainsi que le second système, trinaire, peuvent (sinon doivent) être compris comme des développements particuliers du système dualiste. On pourrait sans doute aussi parler de variantes ou d'avatars. Soulignons que là où l'Occident voit trois éléments, l'Asie du Sud-Est discerne le plus souvent un couple, systématiquement associé à une unité en sus : 2 + 1. En outre, si les éléments fondamentaux que l'on retrouve quasiment partout sont au nombre de quatre : air, terre, eau, feu (plus un cinquième, relativement secondaire, le métal), ils sont généralement toujours associés en deux paires simples d'oppositions complémentaires : air/terre, eau/feu. C'est la même chose pour l'expression des points cardinaux entendue à quatre orientes en Occident : Nord, Sud, Est, Ouest, mais perçue comme l'association de deux couples d'éléments opposables en Asie du Sud-Est : amont/aval + levant/couchant (*cf.* Le Roux, 2004a). En ce sens il est donc possible de trouver à peu près partout en Asie du Sud-Est une construction symbolique de type dualiste.

D'après les *Chroniques birmanes* (Guy Lubeigt, *infra*), au nord du pays il y a un Ecureuil Volant suivi par 500 de ses congénères ; à l'Est il y a un Grand Sanglier suivi par 500 de ses congénères ; au Sud il y a un Grand Tigre suivi par 500 de ses congénères ; et à l'Ouest il y a un Grand Oiseau suivi par 500 de ses congénères. Le roi doit donner sept vierges une fois par semaine au Grand Oiseau car celui-ci dévore une vierge par jour.

Gábor Vargyas (1994, p. 126) évoque l'une des principales divinités des Brou du Vietnam, de langue austroasiatique, qui joue un rôle central dans les cérémonies chamaniques brou. Il s'agit de *Yiang Hub*, divinité aquatique et chthonienne à quatre pattes, ressemblant à un crocodile et qui est analogue, d'après Vargyas, par sa localisation et ses actions, au dragon ou au serpent aquatique mythique lao, voire au naga indien. A l'opposé, on trouve la divinité du riz, *Yiang Abon*, qui séjourne dans le ciel.

Guy Porée et Eveline Maspéro (1938, p. 82), citant le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* de l'année 1925, notent qu'« il semble que, pendant le se-

cond âge du bronze, l'Indochine soit entrée dans l'orbe d'une civilisation maritime comprenant le Sud-Est de l'Asie et l'Indonésie. Cette civilisation, propagée au loin par de hardis navigateurs, paraît avoir touché le sud du Japon et l'île de Madagascar. Elle se caractérise par une mythologie et des institutions imparfaitement attestées dans les monuments, les littératures et les traditions populaires. La mythologie repose sur un dualisme cosmologique où s'opposent la montagne et la mer, la gent ailée et la gent aquatique, les hommes des hauteurs et ceux des côtes. Chez les dieux, l'Oiseau divin s'oppose au Poisson divin. L'organisation sociale est également fondée sur ce système dualistique : chaque tribu se divise en deux fractions : montagnards et riverains qui tirent leur subsistance principalement du haut pays ou de la mer. Les chefs et sorciers des seconds descendent du Poisson ou du Serpent divin et commandent à l'eau des fleuves et des pluies. Un des traits essentiels de cette civilisation est l'importance de l'élément féminin. Les voyageurs chinois qui parcouraient les mers du Sud notaient avec surprise que, dans ces régions, la femme choisit son mari. Ce choix avait lieu dans les fêtes d'accordailles où s'affrontaient des chœurs de garçons et de filles ».

Jean Przyluski (1925) abonde dans le même sens d'une représentation dualiste que l'on retrouve avec une grande netteté chez les Jawi de Thaïlande (Le Roux, 2002, 2004b) et vraisemblablement chez les Malais péninsulaires dans leur ensemble. Se pourrait-il que ce soit également le cas pour l'ancien Cambodge ? Porée et Maspéro (1938, p. 93) soulignent en tous cas que « selon les annales chinoises, Tchen-la se divisa, vers le début du VIII^e siècle, en deux parties, Tchen-la d'Eau, région de rivières et de lacs occupant le bas-Cambodge, Tchen-la de Terre, région montagneuse occupant le Laos actuel ». Et dans un autre ouvrage (1962, p. 152 et 161), Eveline Porée-Maspéro parle même, toujours à propos de l'ancien Cambodge, de « dualisme matrimonial ».

Enfin, et ce point n'est pas le moindre, si la structure dualiste peut probablement être retenue comme une hypothèse pertinente en ce qui concerne l'ensemble de l'Asie du Sud-Est, sa réalisation pratique, prenant bien des variantes selon le lieu géographique et la société considérés, ne doit pas prendre le pas sur la conception métaphysique : si certains peuples associent le serpent à la féminité, et l'oiseau à la virilité, comme c'est souvent le cas, d'après Lombard et Pelras en Insulinde, et si d'autres font exactement l'inverse à l'instar des Jawi de Thaïlande (Le Roux, *infra*), l'important semble être essentiellement l'existence de ce système dualiste et l'utilisation métaphorique des figures de l'oiseau et du serpent, et non le détail de celle-ci qui, pour varier dans la forme, reste similaire

dans le fond. Chez les Laboya de Sumba-Ouest (Indonésie orientale), d'après Danielle Geirnaert (1996, p. 86) chaque année le prêtre demande au python-maître de la terre, en tant que médiateur entre extérieur et intérieur, entre vie et mort, de faire venir les pluies afin d'éviter la famine car il a le pouvoir de relancer le cycle de saisons. Cependant, lorsque le serpent prend forme humaine, le soir du rituel effectué près de la source où il vit, et qu'il s'approche des offrandes déposées le matin même en forêt par les prêtres sur les autels des ancêtres fondateurs, il est accompagné, pensent les Laboya, de ces ancêtres et de lézards, iguanes, crocodiles mais aussi d'oiseaux ayant revêtu forme humaine. Danielle Geirnaert ajoute qu'à Sumba le contraste noir et blanc, de rigueur lors du rituel, notamment dans l'habillement, « correspond à des oppositions fondamentales telles que homme-femme, vivants-morts, saison sèche-saison humide, terre-mer [...] [et la] continuité de la vie dépend de la réunification et de la conjonction de ces éléments à des moments rituels précis – mariages, funérailles ou cérémonies annuelles pour le retour des pluies ». Comme noté par Alain Babadzan (1983, p. 92), même dans les mythologies de Polynésie centrale, où la figure féminine est nettement exclue du monde des ancêtres (masculins), « la femme se trouve associée à l'origine de la mort ». En Asie du Sud-Est où la figure de l'oiseau prédomine, on retrouve souvent la confusion entre oiseau et juniorité, celle-ci particulièrement dans sa dimension féminine. En fait, comme l'a fait très pertinemment remarquer Lorenz Löffler (1968), même lorsque la femme est associée à la terre, aux mondes inférieurs ou à la mort – souvent entendue comme l'état intermédiaire entre le décès d'un être et la naissance d'un autre (ou du même) –, elle symbolise la vie puisque quand l'âme s'envole d'un défunt elle est cependant toujours suivie du vol d'un autre oiseau, d'une autre âme : celle du jeune être qui vient de naître. Ainsi, symboliquement remplacée par un oiseau ou un serpent, associée au ciel ou à la terre, à la vie finissante et porteuse de renouveau, ou à la mort renaissante, car toujours complémentaire de son *alter ego*, oiseau ou serpent, l'homme, comme lui elle n'est jamais très loin de l'une ou l'autre figure, serpent ou oiseau, étant un peu des deux puisque n'étant rien et ne pouvant rien sans l'autre.

C'est ainsi que, dans le numéro spécial d'*Etudes Rurales* consacré spécifiquement aux « dieux du sol en Asie », les contributeurs ont beau insister sur les divinités telluriques, aquatiques, ophidiennes ou chthoniennes, et en conséquence sur les éventuels droits sur le sol qu'elles permettent de revendiquer, il n'en demeure pas moins qu'apparaît quasi systématiquement tout au long du volume leur complément céleste, comme si les uns ne pouvaient être vus sans les autres. Bernard Formoso (1996a, p. 18) rappelle ainsi, entre autres exemples, citant

Marcel Granet (1926) et Henri Maspéro (1950), que la mythologie chinoise fait remonter l'aménagement du monde à la lutte titanesque qui opposa les souverains d'essence céleste du temps des origines au dragon ou à son fils qui personnifient les vertus de l'eau et les énergies telluriques. Formoso (*ibid.*, p. 23) précise qu'il existe des divinités complémentaires à celles dites du sol proprement dit et il rappelle à juste titre que leur coexistence résulte pour nombre d'entre elles de la superposition de plusieurs strates religieuses, faisant ainsi écho à ce que disent Lombard et Pelras (*supra*) concernant le syncrétisme en Insulinde.

Formoso note ainsi (1996b, p. 117) que « chez les T'āi Noirs, Blancs et Rouges du Vietnam, l'univers comprend trois niveaux : le ciel, le « pays plat » des humains, et le « pays sous les eaux » sur lequel repose le précédent et où vivent les génies ophidiens, les *nguok*, qui se métamorphosent parfois en hommes pour dévorer le cœur des jeunes filles. [...] L'âme est multiple, selon les T'āi, et ses composantes se répartissent *post mortem* entre les deux étages supérieurs : certaines migrent vers un au-delà situé dans le ciel, d'autres élisent domicile sur l'autel des ancêtres où elles forment le génie tutélaire de la maisonnée ». Plus loin, (p. 224), il note que chez ces mêmes T'āi Noirs, Blancs et Rouges, « le rôle d'aménageurs de la terre et de divinités protectrices de la principauté revient directement à des héros célestes, alors que la figure de l'ophidien monstrueux [il s'agit de *naga* des peuples t'āi bouddhisés, différent des *nguok*] n'apparaît pas ».

Pour revenir aux divinités complémentaires évoquées plus haut, Formoso relève (1996a, p. 23) que « ces entités divines, féminines ou masculines, partagent une même position intermédiaire et, en conséquence, une même attitude ambivalente au sein des panthéons auxquels elles appartiennent ». Et il souligne, reprenant l'argumentaire de Gérard Toffin (1987) qu'« elles se répartissent sur un plan médian entre, d'une part, les dieux canoniques à vocation universelle qui ont créé le monde, incarnent les valeurs les plus hautes de la religion tout en étant toujours bienveillants et, d'autre part, les démons, incertains, insaisissables, qui sont foncièrement hostiles à l'être humain ».

Bernard Formoso définit ces divinités « auxiliaires » comme formées des deux catégories : les hommes ou femmes ayant manifesté des pouvoirs exceptionnels durant leur vie ou après leur mort, et surtout les génies ophidiens ou amphibiens. Mais il les décrit sans paraître vouloir ou pouvoir les séparer de leur complément céleste :

« leur caractéristique première est de personnifier l'association de l'élément aquatique émanant du ciel et de l'élément tellurique émanant du monde souterrain. De

cette propriété découle leur localisation dans des trous d'eau, mares, étangs, lacs, rivières, fleuves ou rizières inondées, ainsi que leur capacité à évoluer tout aussi bien dans les entrailles de la terre que dans dans le ciel. Réunissant en leur être les pouvoirs de fécondité de la terre et du ciel, ils représentent une vitalité à la fois recherchée et redoutée. »

On retrouve là en une certaine mesure le concept de Totalité divine pouvant prendre une forme unitaire, celle d'un duel ou d'une triade, tel qu'évoqué par Lombard et Pelras. Surtout, il semble bien, une fois encore, que l'important ici ne soit pas tant l'intérêt porté dans telle société spécifiquement au naga ou au garuda que le lien de complémentarité ou d'opposition existant entre l'une et l'autre figure (ou leurs avatars) et la notion d'équilibre ou de déséquilibre social, géographique, culturel ou biologique qu'il sous-tend. Comme le dit Guy Lubeigt (*infra*) : « dans la zone sèche de Birmanie centrale, où la faiblesse des précipitations interdit la culture du riz sans irrigation, le poisson, le héron et le crocodile symbolisent l'alliance de l'eau et de la rizière, la pêche, la culture et la chasse, qui assurent la prospérité des paysans ». Robert Dentan (*infra*) le montre : c'est un oiseau *androgyne* qui apporte aux Semai de Malaisie le riz, et, plus largement, l'agriculture. Comme me l'a fait remarquer Robert Dentan (*communication personnelle*, 2003), la figure d'un coucou androgyne divin apparaît également chez les Jah-Het de Malaisie sous la forme de deux entités séparées, l'une mâle, l'autre femelle, mais il s'agit pourtant clairement d'une seule divinité (cf. Roland Werner, 1975, p. 625). Et comment ne pas évoquer ici l'androgyne explicite de l'âme du riz chez les Malais et chez les Jawi (Le Roux, à paraître) ?

En Asie du Sud-Est, plus qu'ailleurs peut-être, les choses ne sont jamais toutes noires et toutes blanches, mais relèvent toujours un peu des deux aspects. C'est ce que montre Eveline Porée-Maspéro (1951, p. 170), rappelant à juste titre que l'image ordinairement véhiculée en Occident par le mot « poisson » n'est pas forcément la même que celle présente en Asie du Sud-Est où il existe, quasiment partout, de curieux poissons d'eau douce à branchies et poumons (dipneustes, périophtalmes), à forme de poisson mais capable de respirer et de marcher sur leurs nageoires, pour de longues distances, sur la terre ferme, jusqu'à grimper dans les arbres ! Le poisson n'est donc pas, dans l'esprit indigène, comme c'est le cas en Europe, cantonné aux fleuves et aux pièces d'eau.

La femme et l'oiseau

Si la féminité est, de manière générale, étroitement associée à l'oiseau, c'est sans doute bien évidemment eu égard à la fragilité, la grâce, la légèreté, la joliesse, la finesse, la beauté de celui-ci... D'autant plus que si l'on peut généralement attraper les oiseaux, de par le monde, avec des pièges, ou encore des gluaux, c'est-à-dire avec des graines disposées sur de la glu (et donc avec un appât), on peut aussi les attirer, et tenter de les retenir, avec une sérénade (des appeaux), avec des appelants (donc une sorte de danse d'amour) et même des miroirs. Comment ne pas y voir le lien évident avec la quête d'une belle, et de son amour ; belle que l'on essaie d'intéresser par maints artifices ou compliments ?

On retrouve cette association entre la femme et l'oiseau en Occident, par exemple dans nombre de termes français, en particulier dans la langue de la Renaissance comme le rappelle le romancier, essayiste et professeur Robert Merle (1980, *entretien*, p. 7 sq.) :

« cette langue du XVI^e est magnifiquement concrète, pleine de métaphores étonnantes de vie, de vocables juteux, d'expressions délectables qui n'ont rien de savant. [...] Il y a un grand nombre de mots français du XVI^e qui ont conservé en anglais [leur sens d'origine]. [...] « Noise » pour nous autres, hommes du XX^e, cela veut dire « querelle » ; au XVI^e cela voulait dire « bruit », comme aujourd'hui en anglais. [...] C'était une langue verte, directe, matérielle, paillardes où l'on retrouvait le fondamental. La langue n'était pas séparée de la vie ; elle en était l'expression immédiate. »

Dans le glossaire des termes en français ancien que Merle propose à la fin de chacun des ouvrages de la série de *Fortune de France*, on trouve ainsi le verbe « oiseler » (dresser un oiseau, un épervier ; tendre des pièges aux oiseaux), et ses dérivés : « oiseler » (celui qui fait métier d'attraper les oiseaux) par opposition à « oiselier » (celui qui fait métier d'élever et vendre des oiseaux), « oisellerie » (lieu où l'on élève les oiseaux), « oison » (petit de l'oie et, par extension, personne très crédule, facile à mener), et évidemment « oiselle » (terme de vénerie pour désigner une jeune femelle vierge et, par extension, une jeune fille niaise) et « oie blanche » (pucelle).

Le terme « damoiselle » désigne une femme noble, mariée ou pas, et son équivalent masculin, « damoiseau », un jeune homme d'ascendance noble ou présentant les qualités morales pour devenir chevalier. Cependant, en dépit de la ressemblance sinon de la confusion, et de l'apparement des termes « oiselle »

et « damoiselle », « dam » dérive du latin *dominus* (seigneur) et *domina* (maîtresse) et, selon *Le Petit Robert*, le terme « damoiselle » a plus probablement pour origine le latin populaire *dominicella* (petite maîtresse) que le mot qui désigne la femelle de l'oiseau. Malgré cela les deux images sont presque toujours corrélées, en particulier dans la poésie. Les anciennes mythologies occidentales expriment également cette association : selon Aristophane, les oiseaux sont ainsi antérieurs aux dieux car Eros, sorti de l'œuf originel, s'unit au Chaos ailé dans l'obscurité ténébreuse et de cette rencontre amoureuse naquirent les oiseaux... et ainsi l'aile précède le pas (Marie-Madeleine Davy, 1993, p. 25)¹⁷.

Ceci posé, sur un autre plan le sacrifice semble devoir être interprété comme l'un des éléments caractéristiques de l'Asie du Sud-Est selon de nombreux auteurs.

C'est le cas d'Albert Marie Maurice (2002, p. 195 *sq.*) qui consacre un chapitre entier à cette question à propos des croyances religieuses des Proto-Indochinois du Vietnam. C'est aussi le cas d'Alain Testart (1993, p. 71) pour qui « la première caractéristique [des religions primitives du Sud-Est asiatique], laquelle les distingue à coup sûr des religions d'Australie ou d'Amérique septentrionale, est d'être des religions à sacrifice ». Il ajoute : « sans doute l'Asie est-elle, partout ou presque, sacrificielle : il existe bien quelques exceptions dans le nord de la Sibérie sans parler de celle que constitue le bouddhisme, mais cette religion se constitua d'abord en réaction aux rites védiques de l'Inde ancienne dans lesquels le sacrifice occupait une place essentielle ». Quoi qu'il en soit, le sacrifice d'un être vivant, humain, animal, qu'il soit une actualité ethnographique, un reliquat d'un rite disparu ou bien un acte purement symbolique, est, dans cette région du monde, à la fois fréquent et répandu, ne serait-ce que sur le plan métaphorique (*cf.* Le Roux, à paraître).

Comme l'indique William Skeat (1900, p. 143) à propos du Monde malais péninsulaire, si des sacrifices humains étaient effectivement pratiqués au temps jadis, les victimes devaient être choisies vraisemblablement parmi esclaves, endettés ou prisonniers de guerre, c'est-à-dire parmi les « dépendants ». Or, les contributions de ce volume en témoignent, dans les sociétés où les images de la femme et de l'oiseau sont associées, ce qui est assez fréquent, elles le sont avec cette nuance qu'être femme en Asie orientale ou du Sud-Est c'est aussi – et peut-être d'abord – se placer dans la plupart des cas dans un ensemble encore plus caractéristique que celui qu'on pourrait imaginer englobant la féminité : il s'agit de la « juniorité », ensemble recouvrant à la fois, pour tout ou partie, la féminité (y compris métaphorique), mais surtout la jeunesse (relative), l'infériorité sociale et la dépendance, toutes choses résumées par le statut de « cadet, cadette ».

D'une manière anecdotique, Eveline Porée-Maspéro (1962, p. 73) évoque, à propos de plusieurs sociétés comme les Viêt du Tonkin, les T'aï du Yunnan, les Khmers, la figure d'un balai dont les jeunes garçons invoquent l'âme; balai servant de monture magique, comme celui des sorcières occidentales. Mais le balai est un instrument éminemment domestique et généralement associé à la féminité ou à la dépendance (employé, valet, esclave, cadet). Peut-être est-ce donc plutôt dans cette voie qu'il faudrait chercher une explication que dans celle proposée par Porée-Maspéro: nécessité de la présence de cet instrument afin que l'esprit invoqué puisse s'incarner? Dans l'ancienne marine à voile de guerre française ou britannique, aux temps des guerres napoléoniennes, lorsqu'un bateau était encalminé par défaut de vent on « appelait » celui-ci en demandant au mousse « le plus jeune » d'enfoncer la pointe de son couteau dans le grand mât et de siffler. C'est aussi le mousse, au moins dans la tradition orale transmise par les chants de marin, qu'on mange si besoin est, qu'on « sacrifie » en premier, à la courte paille. Il n'y avait qu'une femme sur le radeau, immortalisé par Géricault, de *La Méduse* naufragée au large des côtes de Mauritanie, au milieu de nombreux hommes. Fut-elle mangée en premier?

A contrario du premier ensemble, l'homme, représentant la virilité, la puissance physique, le pouvoir social et la prééminence de l'âge, toutes choses résumées dans le statut d'« aîné, aînée », appartient à un autre ensemble, qu'il est convenu d'appeler la « séniorité »¹⁸. Dans le monde malayo-polynésien, d'après Alain Babadzan (1983, p. 93) « l'ancestralisation ne concernait pas tous les morts, mais seulement une proportion relativement faible d'entre eux: le statut d'ancêtre était refusé le plus souvent aux femmes, aux cadets ou aux individus de rang inférieur ». Quant à la région qui nous occupe plus particulièrement, d'après Georges Condominas (1980, p. 51): « cette opposition entre aînés et cadets est absolument générale en Asie du Sud-Est et touche tous les systèmes [de parenté] aussi bien unilinéaires qu'indifférenciés »¹⁹. Et l'on connaît l'importance en Asie du Sud-Est du lévirat et de sororat de cadet et de cadette mis en évidence par Lucien Bernot (1975). Les systèmes politiques ne sont pas épargnés, à l'image des anciens Chinois qui nommaient les peuples du Sud, leurs inféodés, Viêt, Lao, Khmers ou Thaïs, leurs « petits frères cadets » (Jacques Dournes, 1977). Cette opposition entre aîné et cadet peut probablement être rapportée à la conception dualiste (ou trialiste de l'univers puisqu'aux figures de l'aîné et du cadet s'ajoute celle de l'épouse), que l'on retrouve quasiment partout, en imaginant que les éléments de cette dichotomie participent pleinement de cette cosmogonie symétrique. Condominas précise d'ailleurs (1992, p. 65) à

propos de la triade divine khmère (le roi, son cadet et son épouse) que celle-ci n'a pas hérité des trois fonctions mises en évidence par Georges Dumézil pour les mythologies indo-européennes, mais qu'elle « répond structurellement à une constante de la culture qui est de l'ordre de la parenté et de l'alliance : l'aîné, le cadet, et l'épouse. D'où le succès du Ramayana et de son trio exemplaire (aîné, cadet, épouse), Rama, Lakshmana, Sita, dans toute cette aire, et en particulier au Cambodge ».

Pour Georges Devereux (1983, p. 136) le passage de *L'Iliade* sur les blessures d'Hector semble devoir être relié au rituel des « messagers » envoyés dans l'autre monde, tant des Gètes, des Dahoméens, que des Murut de Bornéo et, à propos de ces derniers, il précise, citant deux travaux obscurs, de 1913 et 1926, attribués à Sir Hugh Clifford :

« chez certains Murut de Bornéo, le *bângun* consiste à suspendre, dans des cages de rotin, des victimes humaines que frappent et blessent légèrement tous ceux qui veulent leur confier un message pour quelque ancêtre défunt, et ce, jusqu'à ce que mort s'ensuive. »

A Bornéo il fallait autrefois qu'un sacrifice soit organisé lors de funérailles. Il s'agissait généralement d'un sacrifice humain, puis, plus récemment, il fut remplacé par celui d'un animal domestique (buffle, porc), même si des têtes furent coupées pour cet usage à Bornéo, au moins dans certains secteurs de la haute Mahakam, jusque dans la décennie 1970 (Bernard Sellato, *communication personnelle*, 2002). Comme montré chez les Jawi (Le Roux, *infra*), le sacrifice – symbolique, car nul ne sait si au fond de véritables sacrifices humains ont été perpétrés à un moment de leur histoire – d'un œuf de poule, d'un oiseau, d'un poulet, d'une chèvre, d'un taureau ou d'un buffle, équivaut à une métaphore pour celui d'une jeune femme, laquelle, toujours sur le plan symbolique, résume l'ensemble des dépendants. On retrouve bien l'association animal-jeune fille-sacrifice dans la plupart, sinon la totalité, des sociétés d'Asie du Sud-Est et d'Extrême-Orient. Parfois il s'agit d'un buffle, parfois d'un porc, ou d'une chèvre, ou d'une poule, voire, tout au bout de la chaîne de substitution, d'un œuf. Il semble en effet que l'on puisse voir chacun de ces éléments comme autant de stades d'une substitution jouant symboliquement à chaque fois le rôle d'une icône. Sans parler de la possible métamorphose, provisoire ou définitive, tant celle d'un animal transformé en un autre animal que celle d'un humain devenant animal (ou vice-versa), ainsi qu'évoqué par Gregory Forth (1998b) chez

les Nage de Florès (Indonésie) ou encore, dans un registre différent, et fameux, par Robert Wessing (1986) à propos des tigres-garou.

Pour Löfler (1968, p. 27) ce qui paraît être un animal dans ce monde n'est rien d'autre qu'un être humain dans l'« autre monde », et vice-versa. Jeanne Cuisinier et Patrick Edward de Josselin de Jong (1972, p. 1355) notent que la chèvre est un « substitut du buffle pour les sacrifices de type plus modeste », et soulignent que cet animal est, avec le poulet, la source principale de nourriture carnée consommée en général seulement lors de festins dans les régions habitées par des musulmans. Toujours selon Löfler (1968, p. 23), la principale caractéristique permettant l'établissement d'un lien entre l'homme et le bovin est la période intra-utérine, de 40 semaines dans les deux cas. Georges Condominas (1975, p. 387), s'il pose prudemment la question de la validité d'une telle substitution, ne l'écarte pas :

« Pourquoi cette insistance sur le sacrifice du buffle? [...] parce que celui-ci offrait [...] un spectacle impressionnant : un décor souvent grandiose et une importante mise en scène s'achevant par la mise à mort d'un animal puissant répandant son sang. Si bien que dans le moindre récit consacré aux Proto-Indochinois ou dans tout film tourné chez eux, on assiste presque obligatoirement à un sacrifice du buffle. Mais aussi dans la littérature plus spécialisée, la préoccupation d'un sacrifice humain originel fait apparaître l'équivalence homme-buffle : on sacrifie un buffle là où jadis on immolait un homme.

Cela correspond-il à une réalité? Oui, dans une certaine mesure, car le sacrifice du buffle est le moment fort de la vie du groupe, c'est la fête au sens plein du terme qui permet à la collectivité de retrouver et d'exprimer sa cohésion. [...] En effet, nous avons là une offrande des biens qui représentent les plus hautes valeurs de la culture, tant sur le plan matériel que spirituel, puisque la bière de riz est, en quelque sorte, la représentation du riz qui est le principal aliment et la plante cultivée essentielle [...], et d'autre part, le buffle est l'animal domestique le plus important. »

William Skeat (1900, p. 143 *sq.*) rapporte la coutume chez les Malais de Selangor, lors de la cérémonie d'érection du poteau principal d'une nouvelle maison, d'égorger rituellement une poule, une chèvre ou un buffle selon le souhait de l'esprit invoqué exprimé à l'officiant. A Bornéo, chez les Aoheng et dans les groupes Kayan, on mettait un esclave vivant au fond du trou du poteau principal et sacré de la nouvelle maison, et on laissait tomber le poteau dessus... (B. Sellato, *communication personnelle*, 2002). D'après Skeat, il est probable que la

victime de la cérémonie originelle a été humaine, et vraisemblablement choisie parmi les esclaves à disposition. D'après lui, au fil du temps, la victime a été remplacée par un buffle ou par un taureau; la chèvre, la poule et l'œuf lui apparaissant comme les étapes successives de la dépréciation du rite, dans un ordre décroissant. Skeat précise (199, p. 144) que, quelle que soit la décision de l'esprit concernant le type de victime souhaité, les officiants doivent obtempérer *sauf* si c'est un sacrifice humain que demande spécifiquement l'esprit invoqué. Alors, et Skeat insiste en mentionnant ses informateurs, celui-ci est compensé par celui d'un poulet. Et donc représenté par lui.

Chez les Nage de l'île de Florès en Indonésie orientale, officiellement catholiques, tels que décrits par Gregory Forth, les oiseaux jouent un rôle important dans l'idéologie et les rites funéraires puisque certains oiseaux sont associés à des « esprits libres » (entités n'ayant jamais été humaines et possédant des pouvoirs extraordinaires) alors que d'autres sont clairement assimilés aux âmes des défunts (G. Forth, *infra*). Et l'homme qui a creusé la tombe et porté les corps doit ensuite sacrifier un petit poulet et s'enduire les mains de son sang: « *While Nage explain this as a cleansing or purification, comparison with numerous other rituals where blood is applied to human bodies reveals that the act is further interpretable as a means of restoring or maintaining vitality, or in other words counteracting death* » (G. Forth, 1993, p. 43). Cependant, au sein de ce complexe rituel, le buffle joue également un rôle de premier plan: si dès l'annonce du décès, les parents du défunt doivent sacrifier sans arrêt de nombreux animaux, buffles, chèvres, cochons, poulets afin de nourrir les non moins nombreux invités, voisins et parents proches et lointains dont on a battu le rappel en urgence (*ibid.*, p. 40), il faut surtout qu'un grand sacrifice du buffle – sacrifice appelé *pa gale'ate* (cf. G. Forth, 1989b) – soit consenti, même au terme de quelques mois, voire plus d'un an après (Forth, 1993, p. 47). Comme l'indique Forth en note (*ibid.*, p. 57):

« *Within living memory, a few men of high rank have, at their own request, been interred in special ways. For example, one man, killed by an enemy early in this century, was buried inside the eviscerated carcass of a water buffalo. In other cases grave cavities were filled in with boiled unhulled rice or [...] with unhulled rice below the coffin and meat above. In former days it was also the practice to bury slaves alive, lying beside their master's coffins. A dance performed in more recent times by slaves around the graves of high-ranking men is described as imitating this practice.* »

Dans la cérémonie chamanique de guérison, *yao*, des Brou du Vietnam, le spécialiste, *mô yao*, fait appel pour guérir le patient aux mânes des ancêtres paternels. A un moment donné, recherchant un bon augure et une issue heureuse, l'officiant doit plonger son sabre dans le corps d'un poulet destiné aux ancêtres (Gábor Vargyas, 1993).

Nicole Revel-Macdonald a assisté en 1977, dans la province de Kalimantan Est en Indonésie, à la danse masquée des *hudoq* dans plusieurs sociétés dayak. Il s'agit à la fois d'un rite de clôture après la montée au grenier de la récolte annuelle de riz, d'un remerciement aux esprits et aux mânes qui ont permis d'engranger l'annone et d'un rite propitiatoire de fertilité pour l'assurance d'une bonne récolte future. Elle y a relevé plusieurs traits signifiants allant dans le sens d'une association entre féminité, riz et oiseau chez les peuples de Bornéo. Ainsi (1978, p. 42), à propos des Kayan, elle note que « la première nuit, seules les femmes portent des masques faits de bambous, *buloq*, et de vanneries à chevrons, *bitë*. Elles peuvent être très nombreuses (vingt, trente) et entourent un grand masque-oiseau *manok inöq* qui est la reconstitution en perles de verroterie d'un oiseau ». Chez les Kenyah (p. 43), c'est au pied d'une colonne en bois sculptée portant en son sommet le grand oiseau calao, *temengan*, symbole de la paix et de l'union entre les différents groupes kenyah, entouré par deux tigres menaçants que le joueur de *kedirëk*, l'orgue à bouche, se tient, au centre des masques. Chez les Mödang de la rivière Wahau (p. 40), durant la cérémonie, un « sacrifice de poussin est effectué et le défilé des maîtresses de maison commence. En ce sens, la danse des *hedöq* qui clôture le *bop jingao*, la grande fête des moissons du riz, ouvre le prochain cycle agraire en fournissant à chaque foyer des nouvelles semences sacrées ».

Chez les Khmers, d'après Eveline Porée-Maspéro (1962, p. 70), lors des rites du nouvel an dans le jeu rituel *càp kón khlèn*, un « milan » s'efforce de s'emparer de « poulettes » qui se tiennent à la queue leu-leu derrière leur mère. Comme le précise Porée-Maspéro, autrefois c'était un jeune homme qui figurait le milan, la poule et les poulettes étant des jeunes filles. D'après cet auteur, lorsque le « milan » veut « manger » une poulette, il s'agit tout autant pour lui de l'épouser. On pourrait multiplier les exemples, et les contributions du présent volume en proposant d'ailleurs un certain nombre à l'image de Lorraine V. Aragon (*infra*) qui signale qu'à Sulawesi (actuelle Indonésie), des sacrifices sanglants, faits pour bien augurer des récoltes du riz, furent interdits par l'administration coloniale hollandaise.

Rites de fertilité, rites de propitiation des récoltes, de la pêche, de la chasse, tentatives d'évitement des catastrophes, des épidémies par *séduction* des divinités responsables, puis remerciement à ces divinités, voilà à quoi servent les sacrifices et à quoi s'emploient les hommes.

Et dans ces rites, ces tentatives de séduction, ces parades et démonstrations d'amitié et d'amour, les oiseaux jouent dans la plupart des cas un premier rôle, représentant, selon les cas, les victimes immolées ou qu'il faudrait immoler pour plaire aux dieux, mais aussi le vent, la maladie, la mort (et la vie), le courroux des esprits malins maîtres des tornades, des inondations, des sécheresses et autres fléaux susceptibles de menacer les récoltes, les pêches et les parties de chasse ou de cueillette. Parfois, comme chez les Jawi, ce sont de vrais oiseaux qui sont amenés, dans leur cage (*buông ttíté*: tourterelle *Geopelia striata*; *burung ketitir* en malais) ou bien au bout d'un fil (*buông ttutu*: tourterelle *Streptopelia chinensis tigrina*; *burung ketutu* en malais), par les paysans dans les rizières ou les essarts, officiellement afin de les « distraire ». Le plus souvent, la faune aviaire concernée, qui varie selon les cas, est représentée symboliquement par des hélices faites de bambou, de bois et de palmes, dressées à l'occasion des récoltes, souvent d'ailleurs à l'un des rares moments dans l'année où le vent souffle. Pour la plupart, munies de bruiteurs ou de sifflets, elles émettent un hullement ou un chuintement bruyant et voulu « charmant », c'est-à-dire magique. Le résultat obtenu, au-delà de l'aspect religieux, est un excellent épouvantail-bruiteur qui tient les prédateurs de l'aliment récolté à l'écart, en particulier les oiseaux...

De telles hélices existent chez les Palawan, chez les anciens Malais (*baling-baling*), et chez les Jawi (*baling*). Souvent aussi, ces hélices peuvent être doublées ou remplacées par des cerfs-volants, eux-mêmes souvent munis de bruiteurs, de vibreurs, d'idiophones ou de sifflets, et jouant également, avec efficacité, le rôle d'épouvantail à oiseaux.

Chez les Jawi, les cerfs-volants (*wa*), de même que les hélices, ne sont lancés qu'à l'exacte période de la récolte du riz, qui est aussi celle du vent (janvier-février). Ce sont les vieillards qui les préparent, les réparent, les fabriquent, rivalisant d'adresse, d'imagination et de sens esthétique, quelques jours à l'avance, et qui les confient, en mains propres, aux enfants et aux adolescents du village, veillant particulièrement à ce que les cerfs-volants se dressent dans le ciel lorsque les couteaux à riz touchent les premiers épis chargés de grains mûrs. Les cerfs-volants étaient réputés jadis pour être immenses, si grands qu'il fallait plus de dix hommes pour les lancer.

De tous les oiseaux, c'est le plus souvent le milan (ou tout autre rapace comparable, comme l'aigle ou le faucon) qui est symbolisé dans ces cerfs-volants, associé ainsi à la fertilité du sol, à la propitiation ou, et plus souvent, à l'évitement voire l'arrêt des pluies, selon le cas. D'après Marie Alexandrine Martin (*communication personnelle*, 1994), en cambodgien le nom générique du cerf-volant est *khlaeng*, c'est-à-dire le milan. Toujours selon M. A. Martin, c'était également le cas naguère encore en Normandie où le cerf-volant n'était connu que sous le nom d'écouffe ou écoufle. C'est-à-dire le nom vulgaire du milan d'après le *Nouveau dictionnaire de la langue française* de Noël et Chapsal (1839, p. 369). C'est encore le cas en anglais, où *kite* désigne à la fois un rapace tel que milan ou faucon et un cerf-volant; ainsi que chez les Jörai, Proto-Indochinois de langue austronésienne du Vietnam, où le terme *klang* désigne également « une sorte de buse ou d'épervier » et le cerf-volant (Jacques Dournes, 1975, p. 379).

Nicole Revel (1990, p. 291) pose ainsi l'importante question du rapport entre oiseaux et cerfs-volants chez les Palawan :

« Peut-être arriverait-on à décrypter le système symbolique de ces présages liés à la mort ou à la maladie en rapprochant ces oiseaux des charmes apotropaïques qui sont des plantes « écarte-démons » *pāmulak* et qui agissent comme des « signes » dans le paysage. Pour cela, au niveau métaphorique, il faudrait rapprocher les oiseaux des cerfs-volants toujours façonnés à leur image et portant leurs noms. Ces grands oiseaux de papier seraient-ils les charmes apotropaïques du ciel, chargés d'écarter le vaisseau spatial de Pangkät, Grand-Père Maladie, lorsqu'en février-mars soufflent les vents chauds et secs porteurs d'épidémie? Enfin les épouvantails sonores ne seraient-ils pas efficaces contre les pestes des champs, mais également contre les Malveillants? N'écarteraient-ils pas les porteurs de présages néfastes, leurs analogues, ou encore les démons et autres maîtres redoutables, les vampires, Maruj par exemple, vecteurs de la maladie, de la folie et de la mort? [...] les cerfs-volants ne deviendraient-ils pas des épouvantails envers les Invisibles Malfaisants? »

En cette même période de l'année on construit aussi des tourniquets et autres moulins à vent bruyants. A l'orée du village, en lisière de forêt, ces petites ailes ou ces grandes hélices en bambou fichées sur un mât ou sur un axe, virent et claquent dans le vent. Cette présence sonore qui agite l'air et l'espace n'est-elle pas un système d'épouvante et de protection de l'entour des maisons? Alors les oiseaux, qui sont si souvent la métamorphose d'un humain, ainsi que nous l'apprennent les mythes, les oiseaux deviendraient des cerfs-volants bienveillants, ultime et gracieuse métaphore des épouvantails. »

Eveline Porée-Maspéro y répond positivement pour le Cambodge et entreprend un tour d'horizon régional comparatif qui va dans le même sens, consacrant à ce thème près de la moitié du second tome de son monumental *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens* (1964), auquel je renvoie pour le détail de son incontournable démonstration. C'est également le cas chez les Jawi de Thaïlande, et probablement pour l'ensemble des Malais péninsulaires.

La pertinente réflexion de Francis Zimmerman (1994, p. 158), que l'on peut entendre à la fois comme un appel et comme une proposition de programme scientifique, paraît bien être la meilleure conclusion possible, appelant de ses vœux un dialogue nécessaire entre l'ethnologue, l'ornithologue et le musicien :

« une collaboration s'impose, car l'ethnologue reste mal armé pour "comprendre" les oiseaux sans l'aide du musicien et du zoologiste, tandis qu'une esthétique généralisée et fondée par exemple sur l'idée d'une "convergence" entre les musiques animales et les musiques humaines privée du regard critique et nuancé de l'ethnologue risque de sombrer dans la sociobiologie. »

On aura compris que toutes les pistes relevées ici, et plus largement dans la littérature ethnographique disponible sur cette partie du monde, semblent aller dans le même sens d'une identification étroite de l'humain, souvent sous sa forme féminine, qui est sans doute sa meilleure forme, et de l'oiseau, notamment en ce qui concerne l'envol de l'âme d'un défunt, permettant d'envisager son établissement en des lieux élevés, difficilement atteignables, et en quelque sorte paradisiaques, voire sa possible renaissance.

En effet, l'envol de l'oiseau allégorique est à comprendre comme le début d'un voyage et même d'un beau et long voyage, pas forcément facile ni anodin, mais permettant le rêve et la reproduction de la vie. Exactement comme on peut imaginer que l'est celui d'un oiseau vivant, en particulier d'un oiseau migrateur.

De fait, la relation entre l'oiseau et l'être humain en Asie du Sud-Est prise au sens large paraît exprimer également un pouvoir de représentation au sens d'une substitution à valeur équivalente, à forte charge symbolique, sur le plan de la puissance physique, psychique.

Elle exprime aussi ce pouvoir de représentation sur les plans de l'esthétique et de la séduction, ainsi qu'un pouvoir de reproduction puisque lorsque l'oiseau symbolise la féminité et que celle-ci est associée à la mort, elle est évidemment à entendre là comme les prémisses d'une vie nouvelle attendue et contenue dans

cet écrivain à la fois gracieux, fragile et puissant, et non comme l'aboutissement fermé et stérile d'une vie passée.

Car toutes les sociétés s'en préoccupent, de même que les animaux et les plantes : la vie à vivre, oui, mais surtout la vie à transmettre, à renouveler, à recréer. L'oiseau ou l'avenir de l'homme, en somme, comme un autre rêve d'Icare...

1. La croyance en l'existence de « dents de tonnerre » ou « crocs de foudre » sous forme de haches néolithiques trouvées au pied des arbres frappés par la foudre est très répandue en Asie du Sud-Est (cf. Ch. Macdonald, 1988, p. 61 et B. Sellato, 2002a, p. 219; et G. Forth, 1989, pour le rapport au monde animal).
2. La mousson est usuellement définie comme un vent tropical régulier qui souffle alternativement pendant six mois de la mer vers la terre (mousson d'été) et de la terre vers la mer (mousson d'hiver). En Asie du Sud-Est continentale, globalement, les pluies suivent les alizés, ceux d'ouest ou du sud-ouest, puis, presque sans interruption, ceux d'est ou de nord-est, avant une longue saison à peu près sèche et plutôt chaude.
3. Laboratoire « Langues et civilisations à tradition orale » (unité mixte de recherche 7107 du Centre national de la recherche scientifique et des Universités Paris III et Paris IV).
4. Inventeur génial de *La Comédie humaine*, cycle romanesque (de 16 volumes parus de 1842 à 1846 plus un volume en 1848) dans lequel les personnages réapparaissent d'un roman à l'autre. Cette extraordinaire peinture sociographique de la société française de la première moitié du XIX^e siècle a inspiré tout le courant naturaliste, dont Emile Zola pour *Les Rougon-Macquart*, cette « histoire naturelle et sociale d'une famille française sous le Second Empire » (20 volumes). Françoise van Rossum-Guyon (1983, p. xv) a bien noté qu'Honoré de Balzac, historien des mœurs et sociologue avant la lettre, base son œuvre sur la théorie selon laquelle l'homme « tend à représenter ses mœurs, sa pensée et sa vie dans tout ce qu'il approprie à ses besoins » (avant-propos de Balzac à *La Comédie humaine*, 1842). Comme le dit Michel Butor (1983, p. xxxv), « mobile donc, *La Comédie humaine*, non seulement parce que l'on peut y entrer par n'importe laquelle de ces portes que constitue chacun des romans ou contes, mais aussi parce que dans ceux-ci, selon la situation qu'il occupe dans la société d'alors, et naturellement dans la nôtre avec toutes ses transformations en cours, le lecteur, la lectrice s'identifie à des personnages différents. Les relations racontées, dévoilées entre les personnages vont établir entre les différents lecteurs des relations renouvelées ».
5. Comme évoqué dans le *pantun* cité par Wilkinson (1959, p. 382), d'après la traduction de Winstedt :

*Merak mas burung dewata
Mati di-panah dewa di-awan
Gunong mas tambak permata
Manakan sama dengan bangsawan*

*A golden fowl, a fairy bird,
Fell to my bow from heaven above;
A mount of gold with banks of pearl
Is nought beside the girl I love.*

6. Paul-Louis Simond (1858-1947) à la suite d'Alexandre Yersin, entre 1895 et 1904, démontra de la même façon les mécanismes de la transmission du bacille de la peste de rat à rat et du rat à l'homme par la puce, abondante dans le pelage des rats.
7. *Lao Theung* ou « des hautes terres » est l'appellation officielle pour les groupes proto-indochinois; *Lao Soung* ou « des hauteurs » désigne les minorités d'immigration relativement récente, en particulier les Hmong et les Mien; *Lao Loum* ou « des basses terres » est l'appellation pour les Lao au sens strict (NdE).
8. Prononcer « issane ».
9. Je devrais dire des *thaokae*, ces hommes d'affaires, de toutes sortes d'affaires, intermédiaires obligés. Le terme n'est pas péjoratif et ne désigne pas un parrain chef de gang (nommé *chaopho*). Cependant, dans ce cas précis, il faudrait mieux parler de gangsters. Ce serait plus réaliste puisqu'en Thaïlande du Sud, chaque année, bandes de collecteurs « officiels » et pillards – ou simplement rivaux – s'entretenant à coups de M 16 pour s'emparer de ou pour protéger quelques kilogrammes de la précieuse matière dont l'enjeu annuel dépasse plusieurs centaines de millions de bahts.
10. Résultat d'analyses effectuées par un laboratoire pharmaceutique français à la demande de Jean Boulbet (*Communication personnelle*, 1999).
11. Où l'âme divine elle-même, le fameux saint esprit de la Trinité sacrée, est usuellement représentée par une colombe, sans insister sur le rôle important attribué aux anges, ces créatures ailées, dans les rapports des hommes avec la mort (le diable étant lui-même un ange déchu) ou leur accès au paradis, au purgatoire et à l'enfer.
12. L'un des plus communs autrefois était le vautour royal, *Torgos calvus*.
13. Les vautours acquièrent même à un moment le surnom de « dindes du Wat Saket ». Comme le précise Louis Gabaude, citant Anek Nawikamun (1993, p. 98), l'histoire locale veut en effet qu'un membre de la famille des Aphaiwong – qui devait donner plus tard un Premier ministre à la Thaïlande – s'était mis en tête de gagner facilement quelques sous aux dépens d'un Occidental confiant dans la bonté naturelle des Siamois. Sachant que les Occidentaux prisaient la dinde pour leurs réveillons de fin d'année, notre roué noble alla capturer un vautour du Wat Saket qu'il enferma dans un sac avec juste la tête qui dépassait. A la nuit il se présenta chez l'Occidental affirmant qu'il venait de capturer une dinde si forte et vive qu'il craignait de ne pouvoir la récupérer s'il la lâchait. Il demanda si, par hasard, l'on n'était pas intéressé. Le maître des lieux, discernant une tête rouge qui émergeait d'un sac, fut si impressionné par la taille et la vigueur apparentes du volatile qu'il paya le prix demandé. Le lendemain, l'acquéreur demanda à son cuisinier de préparer la dinde pour ses invités de midi. Mais dès que le domestique ouvrit le sac, à la surprise de tout le monde, la « dinde du Wat Saket » s'envola...
14. Offrande traditionnelle, généralement formée d'un petit cylindre en tronc de bananier supportant cinq noix d'arec entourées d'une feuille de bétel. Il s'agit ici d'un petit billot entouré d'une feuille de rônier (palmier *Borassus*) et surmonté d'une baguette en bambou.
15. E. Porée-Maspéro précise en note que le frangipanier est la plante des pagodes et des tombeaux chez les Vietnamiens, et qu'il est planté sur les tombes à Java. Jean Boulbet (*communication personnelle*, 1995) m'a indiqué que le frangipanier était systématique-

ment planté dans leurs cimetières par les musulmans malais de Thaïlande du Sud, par exemple à Phuket, et associé à la mort par l'ensemble des Thaïlandais et des Cambodgiens.

16. Cette cérémonie n'est pas sans rappeler d'une part les funérailles multiphasées de certains groupes dayak de Bornéo, comme signalé plus haut, d'autre part la cérémonie sia-moise (et bouddhique) de crémation après un ensevelissement provisoire et surtout celle de l'enterrement des os (toujours dans le bouddhisme theravada en Thaïlande), bien après la crémation proprement dite, parfois des années après, et enfin les fameuses « doubles funérailles » des Toraja de Sulawesi en Indonésie (cf. J. Koubi, 1982).
17. L'œuf précéderait donc la poule?
18. Sur cette notion de séniorité et sur l'importance de la relation aîné-cadet, voir notamment l'analyse comparée du système de parenté lao par Bernard Formoso (1990), ainsi que les travaux de James J. Fox (1994, 1995) consacrés à la notion de préséance (*precedence*).
19. Quoique l'observation ne soit pas valable chez certains groupes de Bornéo qui ne distinguent pas aîné et cadet, même en terminologie de parenté (B. Sellato, *communication personnelle*, 2002).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABADIE, Maurice

- 1924 *Les Races du Haut-Tonkin de Phong-Tho à Lang-Son*, Paris, Société d'Éditions géographiques, maritimes et coloniales, préface de Paul Pelliot, de l'Institut, 194 p.

ANEK NAWIKAMUN

- 1993 *Rüang pralat müang Thai*, Bangkok, Saeng Daet (année 2536 de l'ère bouddhique).

AU CHIENG

- 1984 « Le nom posthume du roi cambodgien Surâmrit », *Journal asiatique*, CCLXXII (3-4), p. 395-401.

AYMONIER, Etienne

- 1891 *Les Tchames et leurs religions*, Paris, Leroux, 111 p.

BABADZAN, Alain

- 1983 « Une perspective pour deux passages. Notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, XXIII (3), p. 81-99.

BANTONG BIN ANTARAN

- 1985 « Omen birds: their influence on the life of the Dusuns with special reference to the Merimbun Dusuns », *Brunei Museum Journal*, 6 (1), p. 105-109.

BELAKOWICZ, I. (de Z. de) (Commis des services civils de l'Indochine)

- 1906-09 « Notes sur deux peuplades du Darlac (Laos) : les Radès et les Khas Pi », *Revue coloniale. Explorations. Missions. Travaux historiques et géographiques. Etudes économiques. Archives*, n° 34 [1906], p. 129-245, n° 37 [1909], p. 225-245.

BERNOT, Lucien

- 1965 « Lévirat et sororat en Asie du Sud-Est », *L'Homme*, V (3-4), p. 101-112.

BOCK, Carl

- 1985 *Temples and Elephants*, Bangkok, White Orchid Press (1^{re} éd. 1884, Londres).

BOONSONG LEKAGUL

- 1968 *Bird Guide of Thailand*, Bangkok, Association for the Conservation of Wildlife.

BOONSONG LEKAGUL & Philip D. ROUND

- 1991 *A Guide to the Birds of Thailand*, Bangkok, Saha Karn Bhaet Co Ltd, 457 p., illustr. par Mongkol Wongkalasin et Kamol Komolphalin (anglais et thaï).

BOULBET, Jean

- 1985 *Un héritage étrange: les roches peintes. Sites inédits de Thaïlande du Sud. Provinces de Phang Nga et Krabi*, Bangkok, Sangwan Surasarang, 36 p., cartes, photos (français-anglais).

BOURLET, Antoine (père des MEP)

- 1913 « Funérailles chez les Thay », *Anthropos*, VIII, p. 40-46 (rééd. : 1998, *Aséanie. Sciences Humaines en Asie du Sud-Est*, Bangkok, 2, p. 171-178).

BOUROTTE, B.

- 1944 « Mariages et funérailles chez les Mèo blancs de la région de Nong-Het (Tran Ninh) », *Bulletin et travaux pour 1943 de l'Institut indochinois pour l'étude de l'homme* (réunion du 11 janvier 1943), VI, p. 33-56, 1 pl. photo.

BRENGUES, Paul (Dr)

- 1904 « Les cérémonies funéraires à Ubon », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, IV, p. 730-736.

BRUNEAU, Michel & Lucien BERNOT

- 1972 « Une population lacustre: les Intha du lac Inlé (Etats Shan du Sud, Birmanie) », *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, XIX (10-11), oct.-nov., p. 401-441.

BULMER, Ralph

- 1975 *Birds and men's souls*, abridged version of a talk given at the Australian Museum, Sydney, 8 juillet 1975, 20 p., multigr.

BUTOR, Michel

- 1983 « Préface », p. XXXI-XXXV in Honoré de BALZAC, *Le père Goriot*, Paris, Librairie générale française, 406 p. (1^{re} éd. 1834, texte établi d'après l'édition fac-simile des *Ceuvres complètes illustrées* de Balzac publiées par les Bibliophiles de l'Originale).

CADIÈRE, Léopold

- 1905 « Les hautes vallées du Sông-Gianh », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, v (3-4), p. 349-367.

CHAYET, Claude

- 1982 « Une musique « céleste » ou les sifflets de pigeon », *La Revue française de Pékin*, 1, p. 85-97.

CHAZÉE, Laurent

- 1994 *Oiseaux du Laos. Identification, distribution et chasse*, dessins de l'auteur, Vientiane, 54 p., multigr.

CLÉBERT, Jean-Paul

- 1971 *Dictionnaire du symbolisme animal. Bestiaire fabuleux*, Paris, Albin Michel.

CLIFFORD, Hugh (sir)

- 1913 « The Quest of the Golden Fleece », in *Malayan Monochromes*, New York, Dutton.

- 1926 « In the heart of Kalamantan », in *In Days that Are Dead*, Londres, John Murray.

COATALEN, Paul J.

- 1982 *Decorated Boats of Kelantan. An Essay on Symbolism*, Penang, Penerbit Universiti Sains Malaysia for School of Social Sciences, 167 p.

CONDOMINAS, Georges

- 1957 *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo* (*Hii saa Brii Mau-Yaang Gôo*). *Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar* (Tribu Proto-Indochinoise des Hauts-Plateaux du Vietnam central), Paris, Mercure de France (rééd. 1974, 1983), 495 p.
- 1975 « Le buffle dans la vie mnong gar », p. 387-389 in R. Pujol (Ed.): *L'Homme et l'animal. Premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, Institut International d'Ethnoscience, 644 p.
- 1980 *L'Espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion (« Sciences »), 539 p.
- 1992 « La guerre de trois n'aura pas lieu », *Eurasie. Cahiers de la Société des Etudes euro-asiatiques*, 2, « Le buffle dans le labyrinthe, 1, Vecteurs du sacré en Asie du Sud et du Sud-Est. Hommage à Paul Lévy », p. 63-67.

CONDOMINAS, Georges & Claude GAUDILLOT

- 2000 *La Plaine de Vientiane. Etude socio-économique (Rapport de mission, octobre 1959)*, Paris, SevenOrients & Geuthner, 310 p., photos, cartes, 1 carte dépl. h.-t.

CORDIER, Paul

- 1909-12 « Croyances populaires au Yunnan », *Revue indochinoise*, juin 1909, 6, p. 597-601, sept. 1912, 9, p. 198-202.

CORTEZ, Georges

- 1996 *Enquêtes sur les pêcheurs Jawi de Patani et Narathiwat (Thaïlande du Sud). Rapport final*, Patani, Projet Grand Sud, CNRS & Prince of Songkla University, 230 p., multigr.
- 2002 « *Megophias megophias*, à la poursuite du « grand Serpent de mer » en Asie du Sud-Est », p. 365-377 in A. Geistdoerfer et al. (Ed.): *Imagi-Mer. Créations fantastiques, créations mythiques*, Paris, Anthropologie maritime, 418 p.

CRANBOOK (Earl of)

- 1984 « Report of the birds' nest industry in the Baram District and at Niah, Sarawak », *Sarawak Museum Journal*, XXXIII (54), p. 201-206.

CUISINIER, Jeanne

- 1999 *Journal de voyage. Malaisie (1933), Indonésie (1952-55). Extraits édités par Daniel Perret*, Paris, Archipel (« Cahiers d'Archipel », 31), 178 p.

CUISINIER, Jeanne & Patrick Edward de JOSSELIN de JONG

- 1972 « Le Monde malais », p. 1330-1407 in J. Poirier (Ed.): *Ethnologie Régionale I, Afrique-Océanie*, Paris, NRF-Gallimard (« Encyclopédie de la Pléiade », XXXIII), 1608 p.

DAVY, Marie-Madeleine

- 1993 *L'Oiseau et sa symbolique*, Paris, Albin Michel, 202 p.

DELACOUR, Jean & Paul JABOUILLE

- 1931 *Les Oiseaux de l'Indochine Française*, Paris, Exposition coloniale internationale (« Indo-chine française »), 4 vol. : tome I, 279 p. + XLVI, tome II, 339 p. + LXI, tome III, 348 p. + LXXIII, tome IV, 296 p. + LXVI.

DENTAN, Robert Knox

- 1999 « Spotted Doves at War. The *Praak Sangkiil* », *Asian Folklore Studies* (Nagoya), LVIII (2), p. 397-434.

DEVEREUX, Georges

- 1983 « Les blessures d'Hektor et les messagers vers l'autre monde », *L'Homme*, XXIII (1), p. 135-137.

DOURNES, Jacques

- 1975 « Le mort, c'est l'autre. La geste comparée des vivants et des défunts jörai », *Objets & Mondes* (revue du Musée de l'Homme), XV (4), p. 341-348.

- 1977 *Pötao. Une théorie du pouvoir chez les Indochinois jörai*, Paris, Flammarion (« Nouvelle Bibliothèque Scientifique »), 365 p.

DOURNES, Jacques (sous le pseudonyme de Dam Bo)

- 1950 *Les Populations montagnardes du sud-indochinois*, Lyon, Derain (« Animismes »), 278 p.

DORST, Jean (de l'Institut)

- 1995 *Les Oiseaux ne sont pas tombés du Ciel*, Paris, Jean-Pierre de Monza, 375 p.

DOVE, Michael R.

- 1993 « Uncertainty, humility, and adaptation in the tropical forest: the agricultural augury of the Kantu' », *Ethnology*, 32 (2), p. 145-167.

ELLUL, Jean

- 1975 « Pour une ethnozoologie en Asie du Sud-Est: éléments d'étude des interrelations forestiers-éléphants au Cambodge », p. 159-170 in R. Pujol (Ed.): *L'Homme et l'animal. Premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, Institut International d'Ethnoscience, 644 p.

FORMOSO, Bernard

- 1990 « Alliance et séniorité. Le cas des Lao du nord-est de la Thaïlande », *L'Homme*, 115, juin-juillet, xxx (3), p. 71-97.

- 1996a « Les dieux du sol en Asie: de l'approvisionnement à l'inféodation », p. 15-26 in B. Formoso (Ed.): *Dieux du sol en Asie*, Paris, Ed. de l'Ecole des Hautes études en sciences sociales, numéro spécial de la revue *Etudes rurales*, n° 143-144, 150 p.

- 1996b « Entre ciel et terre: médiations divines chez les T'ai' », p. 117-138, *ibid.*

FORMOSO, Bernard (sous la dir. de)

- 1996 *Dieux du sol en Asie*, Paris, Ed. de l'EHESS, n. s. *Etudes rurales*, n° 143-144, 150 p.

FORTH, Gregory

- 1989a « Animal, Witches and Wind. Eastern Indonesian Variations on the « Thunder Complex » », *Anthropos*, 84, p. 89-106.

- 1989b « The *pa sése* festival of the Nage of Bo'a Wae (central Flores) », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 145 (4), p. 502-519.
- 1992 « The Pigeon and the Friarbird. The mythical origin of Death and Daylight in Eastern Indonesia », *Anthropos*, 87, p. 423-441.
- 1993 « Ritual and Ideology in Nage Mortuary Culture », *Southeast Asian Journal of Social Science*, 21 (2), p. 37-61.
- 1994 « Supplementary Notes on Nage Bird Classification and Ethnoornithology », *Anthropos*, 91, p. 568-574.
- 1996 « Nage birds. Issues in the analysis of ethnoornithological classification », *Anthropos*, 94, p. 89-109.
- 1998a « Things that go *Po* in the Night: the Classification of Birds, Sounds, and Spirits Among the Nage of Eastern Indonesia », *Journal of Ethnobiology*, 18 (2), p. 189-209.
- 1998b « On Deer and Dolphins: Nage Ideas Regarding Animal Transformation », *Oceania*, 68, p. 271-293.
- FOX, James J.
- 1994 « Reflections on "hierarchy" and "precedence" », *History and Anthropology*, 7 (1-4), p. 87-108.
- 1995 « Origin, structures and systems of precedence in the comparative study of Austronesian societies », *Austronesian Studies*, août 1995, p. 25-27.
- FRANCIS, Charles M. (compiler)
- 1984 *Pocket guide to the Birds of Borneo (from 3rd Edition by Bertram E. Smyties and using the original plates by Commander A. M. Hughes)*, Kota Kinabalu/Kuala Lumpur, The Sabah Society/World Wildlife Fund Malaysia, 123 p.

GAIDE, Laurent (Dr)

- 1905 « Notice ethnographique sur les principales races indigènes du Yunnan et du nord de l'Indochine », *Revue Indochinoise*, année 1905, p. 471-480 et p. 544-552.

GEIRNAERT, Daniëlle

- 1996 « Le maître-python à Sumba (Indonésie de l'Est) », p. 81-94 in B. Formoso (Ed.): *Dieux du sol en Asie*, Paris, Ed. de l'EHESS, n.s. *Etudes rurales*, n° 143-144, 150 p.

GLENISTER, A. G.

- 1985 *The Birds of the Malay Peninsula, Singapore and Penang. An account of all the Malayan species, with a note of their occurrence in Sumatra, Borneo and Java and a list of the birds of those islands*, Singapour, Oxford University Press, 291 p. (1^{re} éd. 1951).

GOHIN, Yves

- 1980 « Préface », p. 7-19, « Notice », p. 567-624, in Victor Hugo: *Les Travailleurs de la mer* (1^{re} éd. 1866), Paris, Gallimard, (« Folio »), 631 p.

GOUROU, Pierre

- 1972 *La Terre et l'homme en Extrême-Orient*, Paris, Flammarion (« Nouvelle bibliothèque scientifique » dirigée par Fernand Braudel), (1^{re} éd. 1940: Paris, Armand Colin), 273 p.

GRANET, Marcel

- 1994 *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1926).

GUIDIÉRI, Remo

- 1984 *L'Abondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris, Seuil (« Recherches anthropologiques »), 224 p.

GUERREIRO, Antonio

- 1984 *Min. Maisons et organisation sociale. Contribution à l'ethnographie des sociétés mödang de Kalimantan-Est, Indonésie*, Paris, Ecole des Hautes études en sciences sociales (thèse de doctorat), 2 vol., 654 p. + XLI pl. photo., multigr.

HAMONIC, Gilbert

- 1983 « Mythologies bugis. Pour une étude comparée des cosmogonies de Célèbes Sud. A propos d'un manuscrit inédit sur l'origine des dieux bugis », *Archipel*, 25, p. 35-61.

HANDY, E. C. S.

- 1927 *Polynesian Religion*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum (« Bernice P. Bishop Museum Bulletin », 79).

HARRISSON, Tom

- 1951 « Humans and Hornbills in Borneo », *Sarawak Museum Journal*, v (3), p. 400-413.
- 1965a « Punan Busang Bird Names », *Sarawak Museum Journal*, 12, p. 201-206.
- 1965b « Three « Secret » Communication Systems among Borneo Nomads (and their Dogs) » *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 38, p. 67-86.

HARRISSON, Tom (Ed.)

- 1959 *Peoples of Sarawak*, Kuching, Sarawak Museum.

HAUDRICOURT, André-Georges & Pascal DIBIE

- 1987 *Les Pieds sur Terre*, Paris, Ed. A.-M. Métailié (« Traversées »), 192 p.

HUGO, Victor

- 1866 *Les Travailleurs de la mer*, rééd. 1980 (à partir de l'édition de 1975 chez Gallimard et basée sur la première édition de Bruxelles), Paris, Gallimard, (« Folio »), 631 p.

HYATT VERRIL, A.

- 1939 *Mœurs étranges des oiseaux*, traduction de S. Campaux, avec 105 dessins de l'auteur, Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »), 202 p.

INGOLD, Tim

- 1986 *The Appropriation of Nature. Essays on human ecology and social relations*, Manchester, Manchester University Press (« Themes in Social Anthropology »), 287 p.

JAMET, J. *et al.*

- 1981 *Manuel d'instruction et de perfectionnement des agents des services des pêches maritimes des pays tropicaux*, II, *Engins et méthodes des pêches maritimes*, Paris, Société centrale pour l'équipement du territoire international, ministère de la Coopération et du développement, sous la dir. de R.-A. Moal, 458 p. (p. 453-911).

JOTTRAND, Emile (M. et Mme)

- 1996 *In Siam: The Diary of a Legal Adviser of King Chulalongkorn's Government*, Bangkok, White Lotus (traduit de la 1^{re} édition française: 1905, Paris, Plon).

JOUIN, Bernard-Yves (Dr)

- 1949 *La Mort et la tombe. L'abandon de la tombe. Les cérémonies, prières et sacrifices se rapportant à ces très importantes manifestations de la vie des Autochtones du Darlac*, Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », LII), 260 p.

KEMLIN, Emile (père des MEP)

- 1925 *L'immigration annamite en pays Moï, en particulier dans la province de Kontum*, Quinhon, Imprimerie de Quinhon (Annam), 24 p., rééd. 1998, p. 301-320, in: E. KEMLIN, *Les Reungao. Rites agraires, songes et alliances. Une société proto-indochinoise du Vietnam au début du XX^e siècle, suivi de « Au pays Jarai » (1909) et de L'immigration annamite en pays Moï (1925), textes réunis et présentés par Pierre Le Roux*, préface de Georges Condominas, Paris, EFEO (« Réimpressions, 11 »), 324 p.

KING, Ben F., Martin WOODCOCK & Edward C. DICKINSON

- 1987 *A Field Guide to the Birds of South-East Asia. A comprehensive guide to the birds of Burma, Malaya, Cambodia, Vietnam, Laos, Hainan and Hong Kong*, Londres, Collins, 480 p. (1^{re} éd. 1975).

KITTIWAN NA LAMPANG

- 1994 « The Giant straw birds of Chai Nat », *The Sunday Post (Bangkok)*, 23 January, p. 34.

KOECHLIN, Bernard

- 1975 *Les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'écosystème de semi-nomades marins*, Paris/La Haye, Mouton (« Cahiers de l'Homme. Ethnologie-Géographie-Linguistique », N^{elle} série, XV), préface de Georges Condominas, 243 p.

KOUBI, Jeannine

- 1982 *Rambu Solo' « la fumée descend ». Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Paris, Editions du CNRS (« CeDRASEMI »), préface de Georges Condominas, 530 p.

LABROUSSE, Pierre

- 1984 *Dictionnaire général Indonésien-Français*, Paris, Archipel (« Cahiers d'Archipel », 15), 934 p.

LAYTON, Lesley

- 1991 *Songbirds in Singapore. The Growth of a Pastime*, Singapour, Oxford University Press (« Images of Asia »), 89 p.

LECLÈRE, Adhémar

- 1891 *Recherches sur la législation criminelle et la procédure des Cambodgiens*, Paris, Challamel.
- 1906 *La Crémation et les rites funéraires au Cambodge*, Hanoi, Schneider, 155 p.
- 1916 *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*, Paris, Imprimerie nationale (« Annales du Musée Guimet », 42), XII + 661 p.

LE FAILLER Philippe & Annie HUBERT (Eds.)

- 2000 *Opiums. Les plantes du plaisir et de la convivialité en Asie*, Paris, L'Harmattan (« Recherches asiatiques »), 444 p.

LÉGER, Daniel

- 1981 « L'engoulevent oiseau-forgeron et oiseau-riziculteur dans le Centre-Vietnam », p. 259-271, *Oriens. Pour Georges Condominas*, Paris/Toulouse, Sudestasie/Privat, 349 p.

LE ROUX, Pierre

1991 « Au pays des oiseaux-rois : les tourterelles de Patani », *Acta Geographica*, 88 (IV), p. 2-16.

1994 *L'Éléphant Blanc aux Défenses Noires. Mythes et identité chez les Jawi, Malais de Patani (Thaïlande du Sud)*, Paris, EHESS (thèse de doctorat), 2 vol., 841 p., multigr.

1997 « Gens de savoirs, gens de pouvoir : les *bohmo* chez les Jawi (Patani, Thaïlande du Sud) », *Annales de la Fondation Fyssen*, 12, p. 53-72.

2002 « "Nombril de la Mer", dragons et éléphants (Patani, Thaïlande) », p. 331-342 in A. Geistdoerfer et al. (Ed.) : *Imagi-Mer. Créations fantastiques, créations mythiques*, Paris, Anthropologie maritime, 418 p.

2004a « De l'hétéroclite à la norme. Métrologie historique et ethnométrie à propos d'Asie du Sud-Est (introduction générale) », p. 21-73 in P. Le Roux et al. (Eds) : *Poids et mesures en Asie du Sud-Est. Systèmes métrologiques et sociétés/Weights and Measures in Southeast Asia*, Paris/Marseille, EFEO/IRSEA, 2 vol., 950 p., vol. 1, 484 p.

2004b *Les empreintes de l'Éléphant Blanc aux Défenses Noires. Marque de l'histoire et géographie mythique*, Paris SevenOrient, 49 p., texte PDF online (www.7orients.com).

*à.p. *Noix de coco et têtes humaines. Sacrifices symboliques chez les Jawi (Patani, Thaïlande)*, 41 p. (à paraître).

LE ROUX, Pierre et al. (sous la dir. de)

2004 *Poids et mesures en Asie du Sud-Est. Systèmes métrologiques et sociétés/Weights and Measures in Southeast Asia*, Paris/Marseille, Ecole française d'Extrême-Orient/Institut de recherche sur le Sud-Est asiatique (CNRS & Université de Provence), préface d'A. Testart, introduction de P. Le Roux, 2 vol., 950 p., vol. 1, *L'Asie Austronésienne et ses marches*, 484 p.

LE ROUX, Pierre & Jacques IVANOFF (sous la dir. de)

1990 *Rôles et représentations de la mer en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien*, Paris, Ed. de l'EHESS, numéro spécial *ASEMI*, XIX (3-4),

1983, EHESS-CNRS, en coll. avec la Société d'études interdisciplinaires sur l'Asie, 273 p.

1993 *Le Sel de la vie en Asie du Sud-Est*, Patani, Prince of Songkla University (« Grand Sud », 4), introduction de P. Le Roux, 438 p.

LEROI-GOURHAN, André

1964 *Le Geste et la parole*, tome 1, *Technique et langage*, Paris, Albin Michel (« Sciences d'aujourd'hui »), 323 p., 105 dess.

1965 *Le Geste et la parole*, tome 2, *La Mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel (« Sciences d'aujourd'hui »), 285 p., 48 dess.

1982 *Les Racines du monde, entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Pierre Belfond, 315 p.

LOOFS-WISSOVA, H. H. E.

1979 « Recent archaeological discoveries in Vietnam and their social implications », *Journal of the Hong Kong Archaeological Society*, VIII, p. 99-104.

1992 « Les tambours de bronze dits de Dongson et les astres », p. 193-218 in G. Condominas (Ed.): *Disciplines croisées: hommage à Bernard-Philippe Groslier*, Paris, Ed. de l'EHESS.

LÖFLER, Lorenz G.

1968 « Beast, Bird and Fish: An essay in South-East Asian Symbolism », *Folk Religion and the Worldview in the Southwestern Pacific. A Symposium of the Eleventh Pacific Science Congress*, Tokyo, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University, Minato-ku (Tokyo, Japan), p. 21-36.

LOMBARD, Denys & Christian PELRAS

1981a « Fêtes communautaires. En Insulinde », p. 409-410 in Y. Bonnefoy (Ed.): *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, vol. 1, 618 p.

1981b « Insulinde. Les religions et les mythes de l'archipel », p. 562-568, *ibid.*, vol. 1, 618 p.

1981c « La totalité divine et ses composantes. Divinité suprême, couple divin, Trinité dans les religions indonésiennes », p. 498-500, *ibid.*, vol. II, 585 p.

MACDONALD, Charles

1988 « Bons et mauvais coups de tonnerre », *L'Homme*, 106-107, XXVIII (2-3), p. 58-74.

MASPÉRO, Henri

1929 « Mœurs et coutumes des populations sauvages » in George Maspéro (Ed.): *Un Empire colonial français: l'Indochine*, Paris, Ed. Van Oest, 2 vol., tome 1, XXII + 357 p.

1971 *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1950).

MAURICE, Albert Marie

1947 « Croquis rhadés », *Revue des Troupes coloniales*, octobre, 16 p. (rééd. à paraître in A. M. Maurice: *Les Rhadé. Une société proto-indochinoise des hauts plateaux du Vietnam. Suite d'articles parus dans la Décennie 1950, dont « L'Âme du riz » de Maurice et Proux, Saigon, BSEI, 1954*, Paris, SevenOrient, coll. « Nature humaine », 350 p.).

2002 *Croyances et pratiques religieuses des Montagnards du centre Vietnam*, Paris, L'Harmattan (« Recherches asiatiques »), 380 p.

MERLE, Robert

1980 *Fortune de France*, tome 3, *Paris ma bonne ville*, suivi d'un entretien de l'auteur avec Jérôme Le Thor: *Robert Merle ou le français tel qu'il fut*, Paris, Librairie Jules Tallandier (« Cercle du Nouveau Livre »), 522 p. + 30 p.

METCALF, Peter

1976 « Birds and Deities in Borneo », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 132 (1), p. 96-123.

MONOD, Théodore

1975 « Préface », p. 12 in R. Pujol. (Ed.): *L'Homme et l'animal. Premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, Institut International d'Ethnoscience, 644 p.

1992 *L'Emeraude des Garamantes. Souvenirs d'un saharien*, Arles, Actes Sud, (1^{re} éd. 1984 : Paris, L'Harmattan et ACCT), 467 p.

MOURA, Jean

1883 *Le Royaume du Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, 2 vol.

NOËL, M. & M. CHAPSAL

1839 *Nouveau dictionnaire de la langue française*, Paris, Roret Libraire, 7^e éd., 971 p.

PAYNE, Junaidi, Charles M. FRANCIS & Karen PHILLIPPS

1985 *A Field Guide to the Mammals of Borneo*, Sabah/Kuala Lumpur, The Sabah Society/World Wildlife Fund Malaysia, 332 p.

PELLIOT, Paul

1951 *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan, version nouvelle suivie d'un commentaire inachevé (Œuvres posthumes de Paul Pelliot)*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 178 p.

PELRAS, Christian

1971 « Hiérarchie et pouvoir traditionnels en pays wadjo' », *Archipel*, 1, p. 169-191.

PFEFFER, Pierre

1959 « Un curieux cas d'association entre perdrix rouleroul et sanglier de Bornéo », *L'Oiseau. Revue française d'ornithologie*, XXIX (3), p. 210-213.

PORÉE, Guy et Eveline MASPÉRO

1938 *Mœurs et coutumes des Kmèrs. Origines, histoire, religions, croyances, rites*, Paris, Payot, 270 p.

PORÉE-MASPÉRO, Eveline

1962 *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris/La Haye, Mouton (« Le Monde d'outre-mer passé et présent. 1^{re} série: Etudes », XIV), tome I, 282 p.

1964 *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris/La Haye, Mouton (« Le Monde d'outre-mer passé et présent. 1^{re} série: Etudes », XIV), tome II, p. 291-569.

1969 *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris/La Haye, Mouton (« Le Monde d'outre-mer passé et présent. 1^{re} série: Etudes », XIV), tome III, p. 579-983, 6 cartes h.-t.

PRZYLUKI, Jean

1925 « La princesse à l'odeur de poisson et la Nagi dans les traditions de l'Asie orientale », *Etudes asiatiques* (Hanoï), publiées à l'occasion du 25^e anniversaire de l'EFEO, tome 2, p. 265-284.

PUJOL, Raymond (sous la dir. de)

1975 *L'Homme et l'animal. Premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, Institut International d'Ethnoscience, 644 p.

QUARITCH WALES, H. G.

1992 *Siamese State Ceremonies: Their History and Function. With Supplementary Notes*, Richmond (Surrey), Curzon Press, XIV + 326 p. + IV + 34 p. (1^{re} éd.: 1931, Londres, Bernard Quaritch, XIV + 326 p.).

REVEL, Nicole

1974 « Birds and Man », p. 197-204 in A. Roces (Ed.): *Filipino Heritage*, vol. 1, Sydney, Hamlyn House.

1975 « Le vocabulaire des oiseaux en palawan. Quelques réflexions sur le problème des taxonomies indigènes », p. 317-338 in R. Pujol (Ed.): *L'Homme et l'animal. Premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, Institut International d'Ethnoscience, 644 p.

1978 « La danse des *hudoq* (Kalimantan Timur) », *Objets & Mondes* (revue du Musée de l'Homme), 18 (1-2), printemps-été, p. 31-44.

- 1990 *Fleurs de paroles. Histoire naturelle palawan*, vol. 1, *Les Dons de Nâgسالاد*, Paris, Peeters/SELAF (« Ethnoscience », 5), 374 p., 80 fig., 16 pl. photo.
- 1991 *Fleurs de paroles. Histoire naturelle palawan*, vol. 2, *La Maîtrise d'un savoir et l'art d'une relation*, Paris, Peeters/SELAF (« Ethnoscience », 6), 322 p., 50 fig., 30 pl. photo.
- 1992 *Fleurs de paroles. Histoire naturelle palawan*, vol. 3, *Chants d'amour-chants d'oiseaux*, Paris, Peeters/SELAF (« Ethnoscience », 6), 208 p., fig., 16 pl. photo.
- 1998 « Morphogenèse de langues: les idéophones », p. 18-28, *Cognition incarnée, cognition située? Le témoignage des langues orales*, Jocelyne Fernandez (Ed.), in B. Caron (Ed.): *Actes du Congrès international de linguistique de Paris*, 20 juillet 1997, Cédérom.

ROSSUM-GUYON, Françoise (van)

- 1983 « *Le père Goriot*, roman moderne. Pour Michel Butor », p. IX-XXX in Honoré de BALZAC, *Le père Goriot*, Paris, Librairie générale française, 406 p. (1^{re} éd. 1834, texte établi d'après l'édition fac-simile des *Ceuvres complètes illustrées* de Balzac publiées par les Bibliophiles de l'Originale).

SANDIN, B.

- 1980 *Iban adat and augury*, Penang, Penerbit Universiti Sains Malaysia for School of Comparative Social Sciences, 151 p.

SATHER, Clifford

- 1985 « Iban agricultural augury », *Sarawak Museum Journal*, XXXIV (55), p. 1-38.

SCHÄRER, Hans

- 1963 *Ngaju Religion. The conception of God among a South Borneo People*, translated by Rodney Needham, preface by P. E. de Josselin de Jong, La Haye, Martinus Nijhoff, 229 p.

SEGALEN, Victor

- 1986 *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers, suivi de Textes sur Gauguin et l'Océanie*, Paris, Librairie générale française (« Biblio. Essais »), 159 p.

SEITZ, Stephan

- 2006 « Rational behavior and emotional attitude in hunter-gatherer societies: Game, pets, and animal husbandry among Penan and Punan groups », 10 p. in Peter G. Sercombe & Bernard Sellato (Eds): *Borneo's hunter-gatherers in the Twenty-first Century: Beyond the Green Myth*, Copenhage : NIAS Press (sous presse).

SELLATO, Bernard

- 1989 *Hornbill and Dragon (Naga dan burung enggang). Kalimantan, Sarawak, Sabah, Brunei*, Jakarta, Elf Aquitaine (texte anglais et texte indonésien/malais), 272 p., 176 pl. photo coul., 1989 (rééd.: 1992, *Hornbill and Dragon. Arts and Culture of Borneo*, Singapour, Sun Tree Publishing, texte anglais).

- 1992 « Rituel, politique, organisation sociale et ethnogenèse: les Aoheng de Bornéo », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 79 (2), p. 45-66.

- 1994 *Sarang burung walet in Kecamatan Long Apari, Kaltim (preliminary notes)*, Aix-en-Provence, IRSEA, 7 p., multigr.

- 2002a *Innermost Borneo. Studies in Dayak Cultures*, Paris/Singapour, SevenOrients/Singapore University Press, 223 p., 16 pl. photo., cartes.

- 2002b « Castrated dead: the making of un-ancestors among the Aoheng, and some considerations on death and ancestors in Borneo », p. 1-16 in Henri Chambert-Loir & Anthony Reid (Eds): *The Potent Dead. Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia*, Canberra/Crows Nest/Honolulu, Asian Studies Association of Australia/Allen & Unwin/University of Hawai'i Press, 236 p.

SERCOMBE Peter G. & Bernard SELLATO (Eds)

2006 *Borneo's hunter-gatherers in the Twenty-first Century : Beyond the GreenMyth*, Copenhage : NIAS Press (sous presse).

SKEAT, Walter William

1900 *Malay Magic, being An Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*, Londres, Macmillan, 685 p.

SMITH, J.

1974 *Tapu Removal in Maori Religion*, Wellington (New Zealand), The Polynesian Society (Journal of the Polynesian Society, « Memoir », 40).

SMITHIES, Michael

1995 *Descriptions of Old Siam, Kuala Lumpur*, Oxford University Press.

SMYTHIES, B. E.

1960 *The Birds of Borneo*, Londres, Oliver and Boyd, rééd. 1981 : Kuala Lumpur, The Sabah Society and the Malayan Nature Society, 473 p.

SOMMERVILLE, Maxwell

1897 *Siam on the Meinam from the Gulf to Ayuthia*, Londres, Sampson, Low, Marston and Co.

SURAPAN BOONTHANOM

1989 « This bird in the hand is worth more than one million baht », *Bangkok Post*, 2 March 1989, XLIV (61), « Outlook », p. 25 et p. 29.

1991 « Yala braces for cooing of doves », *Bangkok Post*, 28 February 1991, « Horizons », p. 4.

TESTART, Alain

1993 *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin, 144 p.

THIERRY, Solange

1981 « Inde et Asie du Sud-Est. L'acculturation des divinités de l'hindouisme en Birmanie, Thaïlande, Laos et Cambodge », p. 538-541

in Y. Bonnefoy (Ed.) : *Dictionnaire des mythologies...*, Paris, Flammarion, vol. 1, 618 p.

TOFFIN, Gérard

1987 « De la nature au surnaturel », *Etudes rurales*, 107-108, p. 9-26.

URQUHART, I. A. N.

1959 « Nomadic Punan and Pennans », p. 73-83 in Tom Harrisson (Ed.) : *Peoples of Sarawak*, Kuching, Sarawak Museum.

VARGYAS, Gábor

1993 « The Structure of Bru Shamanic Ceremonies », p. 120-127 in M. Hoppál & K. D. Howard (Eds) : *Shamans and Cultures*, Budapest/Los Angeles, Akadémiai Kiadó/International Society for Trans-Oceanic Research, ISTOR Books 5.

1994 « Un chant brou à l'esprit auxiliaire », *Cahiers de littérature orale*, 35, p. 123-176.

VIGNE, Jean-Denis (sous la dir. de)

1997 *Iles. Vivre entre ciel et mer*, Paris, Nathan & Muséum national d'histoire naturelle, 127 p.

WERNER, Roland

1975 *Jah-het of Malaysia, Art and Culture (With remarks on the Jah-Het language by Gerard Diffloth)*, Kuala Lumpur, Penerbit Universiti Malaya, Universiti Malaya, xxxv + 625 p., 746 pl. photo., carte.

WESSING, Robert

1986 *The Soul of Ambiguity: The Tiger in Southeast Asia*, Northern Illinois University (Center for Southeast Asian Studies, « Monograph Series on Southeast Asia », 24), 148 p.

WILKINSON, Richard James

1959 *A Malay-English Dictionary (Romanised)*, Londres, Macmillan and Co (1^{re} éd. 1903, Mytilene, Salavopoulos and Kinderlis, rééd. 1932), 2 vol., 1291 p.

YULE, Henry & H. BURNELL

1886 *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, Calcutta (Allahabad, Bombay, Delhi), Rupa & Co, rééd. 1989, 1021 p.

ZIMMERMANN, Francis

1994 « Chants d'oiseaux palawan », *L'Homme*, 132, XXXIV (4), oct.-déc., p. 151-158.