

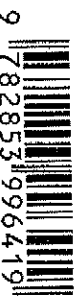
ise DOUAIRE-MARSAUDON est anthropologue, chargée de recherche au RS, membre du CREDO (Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie) et directrice de la Maison Asie-Pacifique. Elle est spécialiste des transformations des systèmes politiques en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna) et de leurs rapports avec la construction de la personne. Bernard SELLATO est membre de l'IRSEA (Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique), ethnologue et historien de Bornéo et directeur de la rédaction de la revue Moussons.

Chantal ZHENG est professeur au Département d'Études Chinoises de l'Université de Provence et chercheur titulaire de l'IRSEA (Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique). Sa spécialité est l'histoire et l'ethnohistoire de Taïwan.

L'Asie du Sud-Est est en elle-même interface, lieu de convergences, carrefour d'influences indienne et chinoise, relais migratoire. Elle est aussi une porte sur le Pacifique, dont elle fait partie pour sa portion insulaire et avec lequel elle partage des pans de son histoire, nombre d'éléments culturels et de réseaux d'échanges. Dans ces deux aires, migrations des hommes et des idées, rencontre avec l'Occident colonisateur, impact du christianisme et de la mondialisation ont affecté les sociétés, leurs pratiques culturelles et leurs représentations, leurs structures sociales, économiques et politiques. Cet ouvrage traite de la migration des groupes humains, notamment de l'extraordinaire aventure humaine des Austronésiens en Asie et dans le Pacifique, mais aussi d'un autre type de transmigration dont on commence tout juste à mesurer les enjeux dans le contexte contemporain de la globalisation: les déplacements des productions sociales elles-mêmes, langues, idées, représentations, techniques, coutumes, modèles et valeurs.

Couverture : *Christ en croix avec cache-sexe et casque de guerre dayak entouré de dragons* ; Groupe Kenyah, Sarawak oriental. © photo Mady Villard.

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE PROVENCE



F186764
9 782853 996419 ISBN 2-85393-641-7

23 €

II Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique

Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique

II. Pratiques symboliques en transition



sous la direction de
Françoise DOUAIRE-MARSAUDON,
Bernard SELLATO, Chantal ZHENG

P
U
P

P
U
P

Cerfs à chasser ; coqs/cochons à sacrifier

Politique de sexe chez trois groupes austronésiens matrilinéaires de Taïwan

Pi-Chen Liu

Professeur assistant, Département d'Ethnologie, Université DONGHUA, Taïwan

Cet article traite du pouvoir des femmes et des pratiques symboliques en relation avec le genre social (*gender*) chez les Kavalan, les Amis et les Puyuma, peuples austronésiens voisins les uns des autres sur la côte est de Taïwan qui ont vécu, jusque dans les années 1940, au sein de sociétés matrilinéaires et matrilocales à polyandrie diachronique. En effet, dans ces sociétés, avant son mariage, un homme va travailler dans les champs de la mère de sa future femme sans forcément résider dans sa maison. Une fois marié, il obtient le droit d'habiter officiellement chez elle. Mais il reste malgré tout dans une situation précaire. Sa femme peut à tout moment déposer ses affaires et ses outils sur le pas de la porte, ce qui signifie qu'elle le chasse.

Par une analyse des sources des pouvoirs variés détenus par les femmes, je tenterai de montrer qu'au sein des systèmes de représentation de chacun de ces trois peuples, le genre social constitue à la fois l'effet et l'instrument de ces pouvoirs. Je centrerai mon propos sur les relations êtres humains-animaux (cerf, coq et cochon) afin de mettre en évidence la façon dont ces relations sont utilisées dans une stratégie de politique de sexe et participent à la construction des relations homme-femme. À l'intérieur de la complexité du réseau de parenté et des relations de production et de pouvoir, les structures symboliques cerf/coq, cerf/cochon font apparaître une forme majeure de relation sociale : celle existant entre le groupe des hommes et celui des femmes. Autrement dit, dans la pratique des rituels, les symboles que sont les animaux deviennent des outils de reproduction du pouvoir.

Les similitudes que présentent les sociétés Kavalan, Amis et Puyuma font ressortir l'importance des questions qui tournent autour du

genre. Leur organisation sociale, la définition des catégories de parents, l'identité des groupes sociaux, la notion de personne et la construction de l'identité de soi sont en effet fondées sur la dichotomie homme-femme. De plus, cette distinction homme-femme est une source de métaphores. Par ailleurs, il est possible de classer ces trois sociétés parmi les *gender-inflected societies* (Lindenbaum, 1987 : 222 ; Gregor & Tuzin, 2001 : 8).

Au cours des trois dernières décennies, sous l'influence des mouvements féministes qui ont vu le jour dans les sociétés occidentales, les anthropologues et les sociologues ont commencé à mettre l'accent sur les études portant sur les relations hommes-femmes. Dans ce cadre, les recherches sur les sociétés matrilineaires et uxori-matrilocales se sont alors peu à peu développées. Mais ces sociétés sont relativement rares, encore peu étudiées et guère intégrées dans les théorisations ethnologiques (Nicole-Claude Mathieu, 2004). C'est notamment le cas des Amis, des Kavalan et des Puyuma. Il est par conséquent important de leur donner une meilleure visibilité, d'autant qu'à la suite de la colonisation japonaise (1895-1945), de la modernisation et de la sinisation, leurs structures sont presque toutes en voie de disparition. La dimension du genre n'étant pas toujours suffisamment prise en compte dans les ethnographies existantes, je tente de la faire intervenir dans cet article qui souhaite apporter une contribution à l'intérêt croissant des anthropologues pour les notions de personne, de corps et de représentation de la masculinité et de la féminité.

En même temps, la question du genre est devenue un sujet majeur dans les études qui portent sur la région Asie-Pacifique (Rosaldo et Lamphere, 1974 ; Ortner, 1981 ; Strathern, 1988). J'aborde pour ma part cette question afin d'établir un modèle local d'interactions homme-femme qui puisse être applicable dans le paysage (*landscape*) culturel des sociétés austronésiennes matrilineaires en transformation. Pour ce faire, je centrerai mon analyse sur les représentations cerf/coq (chez les Kavalan) et cerf/cochon (chez les Amis et les Puyuma). La figure du coq associée à la masculinité est par ailleurs très répandue au sein des sociétés d'Asie du sud-est dans lesquelles la culture du riz occupe une place centrale, alors que celle du cochon l'est dans les sociétés de Malaisie et de Polynésie. Les cultures des peuples austronésiens qui y résident font ainsi de Taïwan une interface entre deux aires culturelles dont l'étude peut constituer une première étape qui, à terme, pourra servir à la construction d'une théorie du genre plus globale.

Le cerf échangé : « monnaie » et vie d'un homme

Autrefois, les plaines de Taïwan étaient peuplées, jusqu'à une altitude de deux cents mètres, d'un grand nombre de cerfs (*Cervus nippon taiwanus*, *siRmuq* en kavalan, *qalalayang* en amis et *viyau* en Puyuma). Ce cerf peut atteindre entre 65 et 110 centimètres de hauteur pour 105 à 155 centimètres de longueur. Son poil, de couleur marron clair, présente la particularité propre à cette région d'être couvert de tâches blanches. À la saison des amours, les mâles, qui possèdent des bois alors que la femelle n'en est pas dotée, s'affrontent pour la place de mâle dominant qui permet de s'accoupler avec les femelles. De par l'altitude à laquelle ils vivent et leur régime alimentaire – ils aiment se nourrir des plantes qui poussent dans les champs laissés en jachère – ce sont les animaux sauvages qui vivent le plus à proximité des humains. Pourtant, alors que les Han sont parvenus à les domestiquer, une telle idée n'est jamais venue à l'esprit des Kavalan, des Amis et des Puyuma, qui élèvent par contre des coqs et des cochons. Pour eux, le cerf est considéré comme du gibier, c'est-à-dire comme un animal qui vit libre, en dehors du monde des humains. Chasser un cerf équivaut à « prendre » du gibier dans la nature, il ne s'agit pas d'un acte de production.

D'après les données historiques que j'ai pu recueillir et ce qui m'a été confié lors d'une série d'entretiens à ce sujet, chez ces trois peuples, la chasse du cerf constituait autrefois l'activité principale des hommes et sa viande était une ressource importante. Sa peau était utilisée comme « monnaie primitive » lors du troc. Au XVII^e siècle, elle était échangée avec les Hollandais et les Espagnols contre des outils en métal, des tissus et des bijoux. À partir du XVIII^e siècle, les Han ont ensuite succédé aux Européens dans ces échanges. Le riz, le sel et le savon y ont pris une place prépondérante peu avant qu'ils ne s'arrêtent au début du XX^e siècle. Le cerf constitue ainsi non seulement un aliment important pour les Kavalan, les Amis et les Puyuma, mais aussi un moyen d'échange. Il leur permet de surmonter les limites des ressources imposées par leur écologie et leur économie. Les hommes contrôlent cette ressource et risquent leur vie en traversant des territoires ennemis pour aller l'échanger, notamment contre des outils qui restent ensuite leur seul bien tout au long de leur vie et après leur mort. Les bijoux et les tissus également acquis aux termes de ces échanges sont par contre confiés aux femmes qui les redistribuent ensuite. Ils servent en général de signe extérieur de richesse mais certaines pierres précieuses (par exemple les *smakay* chez les Kavalan) ne peuvent être possédées que par les chamanes, qui se les transmettent de mère en fille. Ces pierres sortent donc du cycle de l'échange.

En dehors de son utilisation dans l'échange avec l'extérieur, le cerf a une fonction symbolique liée à la purification et au renforcement de la vitalité dans les rituels au cours desquels sa vie peut être substituée à celle d'un homme chasseur. Lorsque les Puyuma sont confrontés à « une mauvaise année »¹, les hommes d'un village partent en groupe pour chasser le cerf. Cette action, nommée *buviyau*², est perçue comme un événement majeur. Au retour de la chasse, ils badigeonnent la porte d'entrée de la maison des ancêtres (*Qalumahan*) du chef du village (*Lahan*) afin d'en extraire l'impureté³. En outre, auparavant, chez les Kavalan, lors du rite chamanique *Kizaiz*, les représentants de chaque village étalent ou jettent de la viande de cerf sanguinolente sur la tête des *madahau*, ou « nouvelles initiées » (Hayami Iehiko, 1931/1993). Selon moi, le but de cette pratique symbolique est d'appeler la venue des menstruations de la jeune fille par un effet de similitude. Ces deux actes nous permettent d'entrevoir que le sang du cerf possède une fonction de purification et n'est en aucun cas source de pollution. De plus, chez les Kavalan, cette représentation du sang est associée avec les menstruations des jeunes filles et à leur fertilité. Le sang est un symbole de fécondité, il renforce ainsi la vitalité du village. C'est dans cette conception que, chez les Puyuma, il peut aussi éloigner les menaces qui pèsent sur la vie des habitants d'un village lors des « mauvaises » années.

Nous allons voir qu'il existe également une relation entre la chasse aux têtes et la chasse aux cerfs et que celle-ci peut éclairer la représentation de ce que doit être un homme dans chacun des trois peuples dont il est ici question. En suivant la définition qu'en donnent Philippe Descola et Michel Izard, il est possible de considérer la chasse aux têtes comme une « guerre conventionnelle » car les parties en présence ont « une commune conception des enjeux et des modalités du conflit »⁴. Chez les Austronésiens de Taïwan (à l'exception des Dawu qui ne la pratiquent pas), la chasse aux têtes sert à « la reproduction symbolique du corps social et du cosmos »⁵.

Le sang du cerf est aussi associé à la vie et la fertilité de l'homme qui, dans le rite d'initiation masculine, doit couper la tête d'un guerrier

1 Elle peut être causée par une guerre, une épidémie, une catastrophe ou une succession anormale de décès.

2 En puyuma *buviyau* signifie « faire le viyau » ce qui veut dire chasser le *Cervus nippon taiwanus*. Pourtant les Puyuma du village Pinaski qui ont aujourd'hui autour de 70 ans racontent qu'ils chassaient en fait des cerfs muntjac, *huRa*, en puyuma.

3 Entretien avec Shun Da-chuan, du village puyuma Pinaski, 2004.

4 P. Descola et M. Izard, « Guerre », in P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, 1992, p. 313-314.

5 *Ibid.*, p. 314.

d'un village voisin. Cette tête est imaginée dans le mythe comme celle de sa sœur. C'est en buvant le sang de cette tête, mélangé à de l'alcool de riz, qu'il acquiert la capacité de procréer. L'homme n'est pas naturellement fertile, il doit se procurer symboliquement une substance féminine pour le devenir: le sang de sa sœur. Mais en contrepartie de cette vie prise, après la chasse aux têtes, le père social du jeune garçon⁶ doit aller chasser un cerf dont le sang est utilisé comme offrande à l'esprit de cette tête pour « rendre une vie » au village de la personne tuée. Cela a pour but d'annuler la dette de sang contractée lors de la chasse et d'écarter le danger qu'elle ferait peser sur la vie du jeune chasseur et plus généralement sur celles des habitants du village. Il s'agit ainsi d'éviter symboliquement une revanche. Dans ce rééquilibrage de l'échange sur le mode « une vie contre une vie », le sang du cerf qui coule remplace celui du jeune chasseur. Le cerf devient un symbole de la vie de l'homme à laquelle il se substitue. Dans l'imaginaire de ces trois peuples, il figure l'homme non marié et il est utilisé pour résoudre symboliquement les conflits entre villages au sein d'une même région.

Le cerf tué: immobilisation et conflits entre les hommes

Le cerf qui vit librement dans la forêt est une image du jeune homme chez les Amis, les Kavalan et les Puyuma. À travers son sang et sa grâce, il est le symbole de la masculinité et de la mobilité de l'homme non marié. Nous allons voir de quelle façon cette mobilité est annihilée dans le processus de domestication de l'homme par les femmes de la maison. L'image du jeune homme associé au cerf sauvage laisse alors la place à celles des animaux domestiqués par les femmes: le coq et le cochon. La légende résumée ci-dessous montre la violence qui résulte de la rivalité entre le gendre et le beau-père, à la suite de l'entrée d'un jeune homme dans la maison de la mère de sa femme, après son mariage.

Le meurtre du cerf, amant de la jeune fille⁷

Autrefois, une jeune fille qui avait épousé un cerf refusait en permanence de travailler avec d'autres femmes. Sa mère insistait

6 L'homme qui l'a initié et qui appartient à la même classe d'âge que son père biologique.

7 Traduction du amis en français par le père André Bareigts, *Les principaux mythes de l'ethnie amis (I)*, 1976, p. 156, Hualien, Fengpin, édité par l'auteur.

pour qu'elle aille travailler en groupe mais elle lui répondait: "Je n'ai rien à faire d'un travail en groupe". Alors la mère se dit "Qu'y a-t-il pour que cet enfant ne veuille pas travailler en groupe". La mère porta le repas aux champs et elle entendit une conversation, des rires aussi. "Qui est le compagnon de ma fille?" (...) Alors la mère regarda le travail fait, c'était l'équivalent de celui de deux personnes. Elle se demandait "Qui est le compagnon de ma fille pour le travail?" (...) La mère demanda à sa fille: "Pourquoi caches-tu ton compagnon, qui est-il?", l'enfant rétorqua à sa mère: "Qui m'aide à travailler? Personne".

Le temps de la récolte du riz, du millet et du taro approchant, le père de la jeune fille décida d'aller inspecter le champ dans lequel elle avait travaillé.

Une fois arrivé, le père vit que la bordure du champ avait été nettoyée. Le père demanda à sa fille: "Qui donc a nettoyé la bordure du champ?" (...) Le père de la fille rentra à la maison et demanda: "qui parmi vous est allé au champ?" "Personne n'y est allé". Il alla de nouveau voir le champ, il y avait beaucoup de traces de sabots de cerf mais personne n'avait mangé de riz, ni de millet, ni de taro. "Pourquoi ce cerf *axis* est-il venu? Il n'a pas mangé la récolte (...)".

Il rentra alors chez lui chercher son fusil et revint se poster en embuscade. Peu de temps après, un cerf se dirigea vers le champ. Le père l'abattit alors et, satisfait, le rapporta chez lui. Lorsqu'il entra dans la maison, la jeune fille, reconnaissant son mari, « monta au plafond et dit: "pourquoi as-tu tué mon époux?" Tout en parlant, elle se jeta d'en haut sur les bois du cerf ». Elle fut tuée sur le coup.

Un parallèle peut être fait entre ce qui est raconté dans cette légende et la vie réelle: la mort du cerf symbolise la sexualité du jeune homme qui doit être contrôlée. Avant d'habiter chez sa femme, le jeune homme est associé au cerf sauvage qui bouge librement. Il n'est alors pas attaché à un lieu de résidence fixe mais il aide la femme dont il est l'amant à travailler dans les champs. Si nous poussons plus loin la réflexion sur le pourquoi de l'attraction du cerf à l'égard de la femme, c'est-à-dire, la venue d'une force positive contribuant aux travaux agricoles, nous pouvons avancer que celle-ci est le résultat des relations que les Kavalan établissent entre les animaux, l'environnement et la société où la production est associée à leur imagination, à leur mode de filiation et de résidence, ainsi qu'à « l'échange »⁸ des hommes (mode de mariage).

À la fin de la légende, le père chasse et tue le cerf parce qu'il lui est étranger et qu'il le traite comme du gibier. Cela montre, selon moi, que la relation entretenue par une jeune femme avec un homme doit obtenir le consentement de ses parents pour devenir officielle. Autrement dit, la sexualité entre la jeune femme et le cerf-amant doit rester sous le contrôle des parents, doit être « domestiquée », intégrée à la *Lepaw* (la maison) et donc extraite de la « vie sauvage », ce qui est symbolisé par la mort du cerf. Il semble qu'un nouvel enjeu apparaisse ici : le conflit structurel entre le beau-père et le gendre. Dans la légende, le père utilise la violence pour maîtriser le cerf-amant. Le lien de solidarité qui pourrait potentiellement s'exprimer entre les hommes de la maison est ainsi rompu. Le gendre est plutôt vu par le beau-père comme un rival à rendre docile que comme un allié éventuel face aux femmes. C'est donc le père de la jeune fille qui est en charge de maîtriser le jeune homme qui arrive dans la *Lepaw* (la maison), de le rendre obéissant, et cela pour le compte de la mère qui n'a ainsi pas directement recours à la violence tout en en récupérant les bénéfices : le jeune homme se retrouve soumis à son autorité plus qu'à celle du père.

En somme, dans cette légende, il est possible de voir, à la fois dans la pensée et dans la pratique (les activités de production), le modèle sur lequel sont fondées les différentes relations sociales entre individus : la jeune fille, son amant, son père, sa mère et les autres femmes. On peut également noter que dans ce récit, la mort du cerf met un terme à l'image de l'homme-amant libre qui va être remplacée par celle de l'homme-mari symbolisé par le coq domestiqué (*DaqoR*) chez les Kavalan et celle du cochon chez les Amis et les Puyuma.

Le coq sacrifié en secret : la construction de l'autorité féminine

Le coq correspond à une autre image, plus saisissante, de la masculinité, de la place de l'homme dans la maison et au sein de la société. La femme qui est la chef de la maison a le devoir d'exercer le rite *Palilin*, à la fin de chaque année (dernier mois du calendrier lunaire). Il est destiné aux ancêtres des deux sexes du côté de la femme, mais il exclut ceux de son mari. Le bon déroulement du *Palilin* est très

8 L'échange matrimonial chez les Kavalan qui consiste à donner des hommes sans rien exiger en retour marque la franche supériorité des preneuses sur les donneuses d'hommes et témoigne d'une forme de solidarité généralisée du groupe des femmes. Voir Liu Pi-chen, thèse de doctorat, EHESS, 2004.

important pour les Kavalan car la chance (santé, sécurité et fortune) dont bénéficieront tous les membres de la maison (*Salepawan*) au cours de l'année à venir en dépend.

Pour exercer le rite *Palilin*, la femme qui est à la tête de la maison sacrifie un certain nombre de coqs, qui ont été élevés par ses soins dans ce but, en fonction du nombre de personnes faisant partie de la *Salepawan*. Encore aujourd'hui, bien que certaines femmes achètent des coqs déjà domestiqués chez leurs voisins, elles le font quelques jours avant le culte afin d'observer s'il s'agit d'un bon coq : il faut qu'il chante haut et fort le matin. Si ce n'est pas le cas, il doit être échangé contre un autre. Lorsqu'une femme élève ses propres coqs, elle choisit alors celui qui chante le mieux et qui possède le plus beau plumage et la plus jolie crête. L'ensemble de ce processus qui va de la détermination du nombre de coqs nécessaires à leur sélection requiert toute l'attention de la maîtresse de maison car, selon les Kavalan, il est associé à un double enjeu : la bonne gestion de la maison (savoir combien de coqs sont à sacrifier) et trouver un homme qui convienne aux besoins de la *Salepawan* (sélectionner un coq équivaut à sélectionner un homme).

Le jour du *Palilin*, tous les membres de la *Lepaw* doivent procéder au *mamet* (purification du corps) : les rapports sexuels sont prohibés la veille et le jour même du *Palilin*, certains interdits alimentaires doivent être respectés, les disputes doivent être évitées. À l'aube, lorsque le coq commence à chanter, la femme se lève, l'attrape puis lui attache les pattes. Elle le rapporte ensuite à l'intérieur de la maison et se cache derrière la porte de la cuisine. Le coq dans une main, elle saisit une hache de l'autre, le fait tourner autour d'elle en le passant dans son dos avant de le frapper une première fois à la tête avec le manche de la hache puis répète à nouveau ces gestes à deux reprises. L'objectif est d'assommer le coq sans faire couler une seule goutte de son sang, ce qui est primordial.

Ensuite, à proximité de la maison, elle prépare un feu sur lequel elle fait cuire le coq entier sans l'avoir ni plumé, ni vidé. Dès qu'il est cuit, il est nettoyé du reste des plumes puis ouvert et vidé. Le cœur et le foie sont mis de côté, cuits et coupés en petits morceaux. Accompagnés de riz gluant, de galettes de riz han et d'alcool, ils constituent la partie réservée aux ancêtres. Tout cela est disposé sur un plateau en bambou tressé, posé sur le sol. C'est la chef de la *Lepaw* qui commence à donner à manger et à boire aux ancêtres. Elle donne trois fois des offrandes aux ancêtres, puis mange à son tour trois fois. L'idée est la suivante : la femme nourrit ses ancêtres et ces derniers la nourrissent en retour. C'est une forme de partage qui crée un lien intime, une relation de réciprocité.

Lorsqu'elle a terminé, c'est au tour de son mari, puis de la génération suivante, les femmes en tête, en commençant par la plus âgée d'entre elles. Si une personne n'est pas en mesure d'être présente le jour

du rite, c'est la chef de maison qui la remplace. Une fois que tout le monde est passé, c'est également elle qui clôt le repas en leur offrant une dernière fois à manger. Lors du don des offrandes aux ancêtres, chaque personne leur parle, les appelle. Voici un extrait d'une prière prononcée par une chef de *Lepaw* :

*Va*gi, *Vai* (tous les grands-pères et toutes les grands-mères) *Api*, *Utai* (noms de ses parents), venez et soyez présents parmi nous, je vais commencer à faire le *Palilin*. C'est la fin de l'année, venez tous ensemble. Amenez tous vos parents, nous allons manger tous ensemble. Je vous offre le foie frais du coq et vous pouvez boire autant que vous le désirez. Si vous êtes ivre, vous repartirez en vous aidant les uns les autres. Nous sommes ici, apportez-nous la sécurité, la santé et la bonne chance.

Pendant toute la durée du rite, sont exigés le silence et une attitude sérieuse. Il est strictement interdit à quiconque extérieur à la *Lepaw* de rentrer dans la maison et de déranger le rite. Cela afin de ne pas effrayer les ancêtres qui risqueraient de s'enfuir. La chance s'en irait alors avec eux ou serait « volée » par les visiteurs. Si, cela se produit, le mari de la chef de maison doit jouer le rôle, « classique » disent les Kavalan, de protecteur en chassant les importuns.

Lorsque le rite *Palilin* se termine, c'est en général l'heure de déjeuner. Les femmes coupent le ou les coqs en morceaux et les préparent en soupe, ce qui constituera, avec le riz, le seul aliment autorisé. À la fin de la journée, tout doit avoir été mangé par les membres du lignage matrilineaire exclusivement. Là encore, il s'agit de conserver la totalité de la chance au sein de la *Lepaw*. Partager un coq reviendrait à partager la chance.

Ici, le coq représente l'homme qui est élevé et domestiqué par la femme. Il apparaît symboliquement comme un produit possédé par les femmes. La violence symbolique permet de le manipuler. C'est la sexualité qui est en premier lieu manipulée. Lorsque la chef de la maison se lève avant l'aube, pour attraper le coq puis se cacher derrière la porte de la cuisine pour le faire tourner trois fois autour d'elle en le faisant passer dans son dos, au niveau de la ceinture, cela paraît avoir un sens particulier. Il me semble en effet que tous ces détails vont dans le sens d'une allégorie de l'acte sexuel qui se fait aussi à l'abri des regards, la nuit et au niveau de la ceinture. En même temps, cela montre aussi que c'est la femme qui, maîtrisant le coq, a le contrôle du corps et du sexe de l'homme⁹.

9 Lors de mes différents séjours à PatoRgnan, j'ai pu me faire accepter pour participer

Mais dans ce processus de manipulation sexuelle, la femme doit conserver la vitalité de l'homme c'est-à-dire le sang du coq qu'elle ne doit pas faire couler. Ce sang-vitalité est offert aux ancêtres et partagé par tous les membres qui vivent sous le toit de la *Lepaw*. Par l'offrande des meilleures parties du coq (le foie et le cœur), la femme pérennise une relation réciproque avec ses ancêtres des deux sexes. Le reste de la chair du coq est partagé puis mangé par les vivants. Au moyen du coq, de cet objet concret qui symbolise le corps masculin, sont construits l'identité de la maison et le lignage des femmes. En même temps, le coq réunit les ancêtres et les êtres vivants de la *Lepaw* au sein d'une même communauté de destin. Le chef de la maison, la femme la plus âgée, doit tuer le coq pour affirmer son statut social. Ce rite, de par son caractère répétitif, annuel, sert à renouveler l'ordre social et cosmique. À travers cette pratique symbolique est confirmée la place dominante de la femme dans la maison ainsi que dans le cosmos.

Enfin, le processus qui s'étend depuis la période au cours de laquelle la femme élève les coqs qui vont être sacrifiés jusqu'au jour où le culte est effectivement pratiqué et où les coqs sont mangés construit l'autorité féminine, la domination des femmes sur les hommes dans la maison. Les trois actions que sont la domestication, le sacrifice et la consommation du coq par les femmes contiennent la symbolique de cette domination. La violence envers les coqs symbolise celle exercée sur les hommes. La femme élève les coqs, tout comme elle nourrit les hommes, en leur donnant des grains de riz. Lorsque le coquelet a atteint l'âge adulte, le fait que la femme lui prenne sa vie symbolise son pouvoir souverain sur celle de l'homme. Elle a pouvoir de vie ou de mort sur ce dernier.

Coq de combat en public

La traitement du coq dans les rituels kavalan appelle inévitablement sa mise en parallèle, qui ne pourra être ici que succincte, avec celui des coqs impliqués dans les combats dont la pratique est très répandue dans une grande partie de l'Asie du sud-est, comme par exemple aux Philippines, en Thaïlande ou à Bali. Dans ces sociétés, le coq représente

à la préparation du rite *Palilin* et à son déroulement. En revanche, personne n'a voulu me laisser observer ce rituel du coq assommé. Au début, je ne comprenais pas la raison de ce refus et personne ne me l'a expliqué. Je pense que cette partie du rite traduit en fait une autre forme d'exclusion (outre celle des membres extérieurs à la *Lepaw* concernant le partage de la chance), celle des autres membres de la maison, mis à part le mari qui est également levé et y assiste, afin de protéger l'intimité de la sexualité.

l'homme, il est l'expression de la masculinité. Mais, à la différence de ce que nous venons de voir pour les Kavalan, ce sont les hommes qui les élèvent en vue des combats et ces coqs servent à construire l'identité et la solidarité du groupe patrilinéaire (Bateson et Mead, 1942 : 24-25; Geertz, 1973 : 417-421).

Il apparaît de façon très claire que dans la région qui regroupe les différentes sociétés évoquées ci-dessus, alors que le coq figure toujours l'homme et la masculinité, il est cependant traité de façon totalement différente par les Kavalan. Comme nous venons de le voir, chez ces derniers, il est élevé par la femme qui le conserve à l'intérieur du domaine de la maison. Il n'en est fait aucun usage public. Le coq sacrifié en secret est au contraire strictement destiné à être consommé au sein de la matrilignée. Il sert à construire l'identité du groupe gynocentrique. À Bali, il est au contraire montré en public, plus particulièrement lors des combats qui l'opposent aux coqs qui représentent d'autres lignées. Son dressage, son entraînement et les affrontements sont des domaines exclusivement réservés aux hommes. La femme ne peut y prendre part. Dans ces différentes sociétés, les relations êtres humains/coqs et leur traitement participent à la mise en place de la politique des sexes. Il apparaît ainsi nécessaire de pousser plus loin la comparaison afin d'élaborer une théorie régionale du genre à partir de ces relations.

Le cochon domestiqué : dot et compensation

Revenons maintenant à l'aire culturelle matrilinéaire de la côte est de Taïwan afin d'y procéder à une comparaison entre différentes images de l'homme marié. Comme nous l'avons vu, chez les Kavalan, il est représenté par le coq, un animal domestiqué par les femmes, un « produit » des femmes qui circule exclusivement à l'intérieur du réseau de parenté matrilinéaire. Autrement dit, il reste à l'intérieur d'un même espace consanguin, à la différence du cochon chez les Amis qui, comme nous allons le voir, circule au sein des affins. L'image du coq est établie par les relations de parenté, par la structure de la relation de production et par le rapport de pouvoir homme/femme. C'est pourquoi, dans la société kavalan, le coq, loin d'être un simple animal domestique, est sacrifié pour servir de mécanisme de reproduction du pouvoir des femmes et du cosmos.

Chez les Amis, voisins des Kavalan, l'homme marié n'est pas figuré par le coq mais par le cochon (*babuy*). Le coq n'occupe pas, chez eux, une place centrale. Il n'est pas utilisé lors des rituels et il fait partie des tabous alimentaires que les *Sikawasay* doivent respecter tout au long de

leur vie. Selon l'explication que m'ont donnée plusieurs *Sikawasay*, cet interdit provient du fait que le coq est le premier animal à voir le lever du soleil. Il annonce le jour qui vient et est considéré comme l'animal le plus intelligent. Nous voyons ici que bien que les Kavalan et les Amis vivent côte à côte et se marient entre eux depuis plus d'un demi-siècle, ils n'entretiennent pas les mêmes relations avec le coq, dont les interprétations diffèrent.

De même, alors que le cochon n'est pas un animal qui revêt une importance particulière chez les Kavalan, il joue au contraire un rôle majeur dans la société amis, surtout dans la construction des alliances. Alors qu'il n'existe pas de dot lors du mariage chez les Kavalan, celle-ci est en revanche constituée chez les Amis par plusieurs cochons domestiqués donnés par la mère de la jeune fille qui se marie, à la suite de négociations avec la famille du garçon. Un jeune homme « équivaut » ainsi en moyenne à cinq cochons. Cet échange montre que le jeune homme amis, comme le jeune kavalan, dès lors qu'il entre dans le mariage, c'est-à-dire, dans la maison de sa femme, n'est plus associé à l'image du cerf-amant sauvage, mais à un celle d'un animal élevé par la femme, ici le cochon. Pour l'homme, le mariage est une forme de passage de la liberté à la « docilité/domestication ». C'est d'ailleurs pour cela que le sanglier, c'est-à-dire le cochon sauvage, non « docile/domestiqué », appartient au domaine des hommes, alors que le cochon, domestiqué et docile, appartient au domaine des femmes. Il est considéré comme une richesse de la maison.

Le cochon n'est pas uniquement important pour nouer une alliance, il est aussi utilisé dans la résolution des conflits internes et externes à la société, afin d'assurer sa pérennité. Par exemple, il peut être utilisé comme moyen de compensation à la suite d'un acte répréhensible : violation d'une interdiction de base ou du tabou de l'inceste, adultère, viol, meurtre, etc. (Liu Pin-Hsiung *et al.*, 1965 : 229-237). Le cochon est aussi employé pour mettre symboliquement fin à un conflit entre villages. En effet, l'exploitation de la forêt et la chasse ont entraîné la disparition progressive du cerf et son remplacement par le cochon dans le rituel qui suit la chasse aux têtes et qui, comme chez les Kavalan, vise à « rendre une tête » au village du guerrier tué, de façon à équilibrer la vie prise. C'est alors un cochon de lait qui est tué par la famille du coupeur de tête (Liu Pin-Hsiung *et al.*, 1965 : 247). Le cochon est donc intégré à la gestion des relations supralocales.

La danse sur le cochon des Sikawasay (chamanes amis)

Enfin, le cochon sacrifié sert à établir une relation avec la nature et le surnaturel. En voici trois exemples. Lors du rite d'initiation (*Milechuk*) des Sikawasay, un cochon est tué au nom de l'initié(e) par l'un des hommes de sa maison (le père ou le mari)¹⁰. Cet acte, le *pabavui*, est considéré comme indispensable à l'acquisition du statut de chamane. De plus il doit être reproduit tous les trois ans. Lors du rite, l'initié(e) doit sauter en chantant sur le cochon encore vivant. Il ou elle est alors entouré/e d'autres chamanes. Les hommes font ensuite passer le cochon, toujours vivant, sur son corps, des pieds à la tête. L'initié(e) touche enfin les pieds du cochon. Toutes ces pratiques sont destinées à « accroître la force » de la future Sikawasay.

Un cochon est aussi tué après l'enterrement d'une personne dans le but d'ouvrir une porte vers « la route des ancêtres » (*lalan/calai*), afin que la Sikawasay puisse l'emprunter et servir d'intermédiaire dans la communication entre le défunt et ses enfants des deux sexes (Li Yi-Chih, 1998 : 62-68). Enfin, dernier exemple, dans le rite *Miladis*, pratiqué dans sa forme ancienne jusque dans les années 1980, les jeunes hommes de la classe d'âge des 20-27 ans tuent plusieurs cochons et entrent en compétition pour en retirer le cœur sanguinolent avant de l'emporter en courant vers le rivage où ils le jettent dans la mer. Il s'agit de faire une offrande à *Kafit*, le dieu de la mer qui aidait autrefois les Amis à venir en bateau jusqu'à Taïwan (Liu Pi-Chen, 2000 : 170-171) ou aux *Alikakay*, des monstres qui, dans le mythe amis, violent les femmes et mangent les enfants. En échange les *Alikakay* leur donnent du poisson et des crevettes.

Les différentes formes de relations entre les êtres humains et les animaux étudiées dans cet article montrent la façon dont ces relations sont utilisées dans une stratégie de politique de sexe et participent à la construction des relations homme-femme. Ainsi, il est important de noter que, lors des différents rituels kavalan et amis, l'animal sacrifié – le coq ou le cochon – est à chaque fois celui qui symbolise l'homme marié. La violence exercée sur lui symbolise la position de soumission à la femme dans laquelle il est cantonné. Par ailleurs, il est échangé (le cœur et le foie du coq et le cœur du cochon) avec les ancêtres ou les divinités contre leur assistance dans la reproduction de la société (chance et prospérité chez les Kavalan; force vitale et pêche abondante chez les Amis). À

¹⁰ Les Sikawasay sont en très grande majorité des femmes. Ainsi, en 1960, dans le village de Lilau, sur 80 chamanes, 70 étaient des femmes et 10 des hommes. Aujourd'hui il reste 18 chamanes dont un seul jeune homme.

travers le coq et le cochon, ce sont ainsi des hommes qui sont échangés avec le surnaturel, et non pas des femmes. De même, chez les Puyuma, l'animal chassé pour mettre fin à une mauvaise année en cours est le cerf, symbole de l'homme non marié, dont la vitalité est sacrifiée au service de la société (son sang est étalé sur la porte de la maison des ancêtres). Ces différents échanges dans lesquels les figures de l'homme sont offertes contre une « aide » apportée par le surnaturel participent de la même logique que celle qui préside au mariage dans ces trois sociétés : ce sont les hommes qui sont « donnés » et non les femmes.

Bibliographie

- BAREIGTS A., 1976, *Les principaux mythes de l'ethnie amis (1)*, Hualien, Fengpin, édité par l'auteur.
- BATESON G. et MEAD M., 1942, *Balinese character, a photographic analysis*, New York, The New York Academy of Sciences.
- CAUQUELIN J., 1992, « La ritualité Puyuma (Taïwan) », *BEFEO* 79.2: 67-101.
- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books.
- GREGOR T. A. et TUZIN D. (eds.), 2001, *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, Berkeley, University of California Press.
- HAYAMI I. et LI Y.-M. (trad.), 1993/1931, *Yilan Zaji* (Notes sur I-lan), *Yilan wenxian zazhi* (Revue historique de I-lan) n° 6: 103-109.
- LINDENBAUM S., 1987, « The Mystification of Female Labors », in J. Fishburne Collier et S. Junko Yanagisako (eds.), *Gender and kinship: Essays toward a unified analysis*, p. 221-243, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- LIU P.-C., 2003, « Missionnaires hommes vs Mtiu (femmes chamanes): Transformation de l'identité et du pouvoir des femmes chez les Kavalan, Austronésiens de Taïwan », *Histoire et Anthropologie ASIES* n° 2: 49-62.
- 2004, *Les Mtiu, femmes chamanes: genre, parenté, chamanisme et pouvoir des femmes chez les Kavalan de Taïwan (1895-2000)*, thèse de doctorat, EHÉSS.
- LIU P.-H., CHIU C.-C., SHIH L. et CHEN C.-C., 1965, *Xiuguluan Ameizu de shehui zuzhi* (*Social Structure of the Siu-Ku-Luan Ami*), Taipei, Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- ORTNER S., 1981, « Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: the Case of Polynesia and Some Comparative Implication », in S. B. Ortner et H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cerfs à chasser, coqs/cochons à sacrifier...

ROSALDO M. et LAMPHIRE L. (eds.), 1974, *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.

STRATHERN M., 1988, *The gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.