

Chapitre 13

Pi-chen LIU

Cerf-amant, coq-mari et femmes chamanes. Disjonction des sexes chez les Kavalan (Taiwan)

Les Kavalan, Austronésiens de la côte est de Taiwan, ont vécu, jusque dans les années 1940, au sein d'une société matrilineaire et matrilocale à polyandrie diachronique. Nous tenterons de montrer que dans leur système de représentations et de parenté ainsi que dans les pratiques sociales, le genre social constitue à la fois l'effet et l'instrument du pouvoir. En prenant en compte la politique des sexes traduite dans la dimension du genre, nous essaierons de faire ressortir les caractères spécifiques de la définition du sujet-femme et du sujet-homme en tant que personnes sociales, chez les Kavalan, au cours des cent dernières années.

CONTEXTE HISTORIQUE

Les Kavalan, dont le nom signifie « les humains des plaines », se sont tous installés entre le I^{er} et le XVII^e siècle dans la plaine de I-lan (côte nord-est de Taiwan). À partir de 1796, les premiers Hok-lo (Han) venus du continent s'installèrent dans cette région. Peu à peu les Kavalan ont été désarmés, dominés et dépossédés de leurs terres par les colons han possédant un système de parenté patrilinéaire et apportant avec eux une nouvelle variété de riz, l'irrigation, ainsi que le buffle. Ils se sont ensuite réfugiés plus au sud où vivait le peuple des Amis qui possédaient aussi un système matrilineaire et matrilocal proche de celui des Kavalan. Ce faisant, ils se sont aussi rapprochés de leurs ennemis, les Taluku (un sous-groupe des Atayal), qui les attaquaient régulièrement dans le cadre de la chasse aux têtes qui dura jusqu'au début des années 1920.

En 1895, la défaite de la Chine face au Japon entraîna une période de colonisation japonaise de l'île jusqu'en 1945. Le Kuomintang reprit ensuite le contrôle de Taiwan qui lui servit de refuge à partir de 1949, après sa défaite devant les communistes. Le processus de sinisation des Kavalan se poursuivit sous la dictature qui se perpétua jusqu'au milieu des années 1980. La démocratisation qui suivit permit l'éclosion, au cours des années 1990, d'une série de mouvements de revendication politique dont plusieurs en faveur des droits des aborigènes. C'est dans ce contexte que les Kavalan se mobilisèrent pour la reconnaissance par l'État de leur existence en tant que peuple. Ils obtinrent finalement gain de cause en 2000.

Entre le début du XVII^e siècle et aujourd'hui, les Kavalan sont passés d'une population avoisinant les 10 000 personnes regroupées dans quarante-cinq villages – chacun d'eux comptant environ cinquante maisonnées – à environ 1 750 personnes dont la plupart vivent soit dans les villages des *Amis*, soit parmi les Han dans les villes. Il reste un seul village kavalan, de soixante-dix maisons regroupant 300 habitants ; nommé *PatoRogan* (Shin-she), il constitue mon terrain principal de recherche (Liu Pi-chen 2004). Mais, là aussi, des pans entiers de l'édifice matrilineaire et matrilocal ont aujourd'hui disparu et gisent dans la mémoire des adultes où ils ont commencé leur voyage vers l'oubli.

L'EXCLUSION DES HOMMES DE LA FONCTION CHAMANIQUE

Les Kavalan attirent plus particulièrement l'attention en raison de l'exclusion des hommes de la fonction de *Mtiu* (chamane), ce qui les place à l'une des extrémités du champ des possibles parmi les sociétés à chamanes, où cette fonction est la plupart du temps dominée par les hommes, y compris dans certaines sociétés matrilineaires telles que celles des Tlingit. Leurs voisins Athapaskan de l'Alaska, eux aussi matrilineaires, tout en accordant publiquement plus d'importance à leurs chamanes masculins reconnaissent l'existence et l'importance de femmes chamanes (Guédon 2005). Et même lorsque les femmes peuvent accéder à certaines fonctions et tâches chamaniques, comme dans des sociétés patrilineaires et patrilocales telles que les Baruya (Lory 1981 : 543-559 ; Godelier 1982 : 178-198) ou la plupart des peuples autochtones de la forêt sibérienne (Hamayon 1990), leur rôle et leur statut restent inférieurs à ceux des hommes chamanes. En effet, elles sont en général exclues des pratiques tournant autour de la chasse et de la guerre, notamment du maniement des armes, en raison d'une incompatibilité

entre la fertilité – domaine des femmes – et la chasse ou le meurtre, réservés aux hommes (Oosten 1989 : 334). Pour Ernestine Friedl (1975), le contrôle de la guerre par les hommes est créateur d'inégalités entre les sexes parce qu'il permet également le contrôle de la terre. En outre, Philippe Descola (Descola & Lory 1982) note, pour certains peuples, l'ouverture théorique de cette fonction aux deux sexes (idée indigène), mais constate l'extrême rareté de sa réalisation.

Or, chez les Kavalan, même au niveau idéal, il est difficile de concevoir l'accès d'un homme à la fonction de chamane. Le sexe féminin monopolise au contraire l'accès à cette fonction qui est exercée dans le cadre de la matrilinearité et de la matrilocalité. La moitié de la population féminine adulte totale d'un village devient *Mtiu*, ce qui représente de trente à quarante chamanes pour trois à quatre cents habitants. Nous montrerons par ailleurs qu'il est possible de considérer le groupe des *Mtiu* comme une forme de solidarité féminine. De plus, dans l'ordre symbolique, le sexe féminin peut se substituer au sexe masculin ; l'inverse n'est pas possible. Cette asymétrie avec les hommes est par exemple visible lorsque dans les rites chamaniques (*Kisaiz* et *Pakelabi*), des femmes jouent à la fois le rôle de la déesse *Mutumazu* et celui du premier homme, *Siangau*, sans se travestir. Le rôle de *Siangau*, vu comme inférieur à la déesse, est toujours tenu par l'assistante de la maîtresse des *Mtiu*. Le fait que la personne qui joue *Siangau* doit toujours être moins « puissante » que celle qui joue la déesse révèle un ordre symbolique dans lequel le féminin prévaut sur le masculin. Les hommes ne peuvent en revanche jamais jouer le rôle d'une femme et, à plus forte raison, celui de la déesse.

Par ailleurs, comme le notent plusieurs auteurs, l'accès des femmes à la position de chamane est parfois dû à une féminisation de la fonction à la suite d'une transformation profonde de l'organisation sociale traditionnelle. Ce fut par exemple le cas en Sibérie (Hamayon 1990), en Corée (Guillemoz 1982), au Chili chez les Mapuche (Métraux 1967), au Vénézuëla et en Colombie chez les Wayuu/Guajiro (Perrin 1992) et à Taiwan chez les Puyuma (Cauquelin 2000). Roberte Hamayon (1982 : 23) explique que c'est « parce qu'il y a assujettissement politique, acculturation religieuse, bouleversement social, que la différence entre les sexes se fait le plus révélatrice [...] », et notamment « parce qu'aujourd'hui les hommes se font plutôt prêtres de la religion dominante ». Michel Perrin (1995 : 79-81) avance quant à lui que « nombre de sociétés dans lesquelles les fonctions chamaniques sont occupées en majorité par les femmes prétendent qu'autrefois les rapports étaient inversés ».

Mais, dans le cas des Kavalan, le monopole exercé par les femmes quant au statut de *Mtiu* n'est pas le résultat d'un changement qui se serait traduit par la féminisation de cette fonction. Au contraire, celle-ci a toujours été réservée aux femmes et il n'y a pas trace d'une quelconque présence masculine dans ce domaine. Le passage d'une société kavalan pratiquant originellement la chasse aux têtes et au gibier et la culture sur brûlis, à une société en grande partie christianisée et dont la production est axée sur la culture en rizières irriguées a eu peu d'influence sur l'exclusion des hommes de la fonction de *Mtiu*.

Partant de ce constat, j'ai émis l'hypothèse qu'il doit y avoir une forte corrélation entre d'une part cette forme de chamanisme et d'autre part la matrilinearité et la matrilocalité. Si l'on considère le chamanisme comme une « disposition de l'être humain » ou « un système de pensée et d'organisation des rapports au monde et des rapports internes à la société » (Hamayon 1982: 16), il est alors possible d'avancer que dans les cycles de reproduction de la vie liés au renouvellement de la nature et de la force vitale et à la perpétuation de la société, la définition du sujet-femme (et donc du sujet-homme) pourrait avoir des caractères spécifiques. Découvrir quels problèmes posent à la pensée humaine les processus de construction du genre social et d'inscription de cette pensée dans les rapports sociaux (société focalisée soit sur les hommes, soit sur les femmes), et jusqu'à quel point le corps sexué fait l'identité d'un être humain et sert à construire l'ordre social, constitue le cœur de notre problématique.

GENRE ET ORGANISATION SOCIALE : GROUPES DE FEMMES ET GROUPE DES HOMMES

L'organisation sociale kavalan repose sur une opposition de sexe entre un groupe gynocentrique (le groupe de parenté constitué par les maisons et les matrilignées) et un groupe de femmes chamanes (les *Mtiu*) d'une part, et un groupe d'hommes (système de classes d'âge), d'autre part. Voyons d'abord les fondements de la formation des deux premiers groupes et la logique de leur fonctionnement avant de les confronter à ceux du groupe des hommes.

LE SANG FÉMININ ET LA MATRILocalITÉ,
ÉLÉMENTS UNIFICATEURS DES GROUPES GYNOCENTRIQUES

LES GROUPES DE PARENTÉ

Esquissons la reconstitution de ces groupes de parenté et leur champ sémantique par l'analyse de six mots comportant tous le suffixe ou l'affixe *Paw*: *Paw* (nom propre féminin), *Lepaw* (la maison), *Salepawan* (ceux qui habitent sous le même toit), *Napawan* (l'épouse ou l'époux), *Sinapawan* (prendre un homme ou une femme), *Spaw* (faire le culte).

Étymologiquement, la racine *Paw* renvoie à l'individu féminin, unité de base de la maison (*Lepaw*) qui est elle-même « un type de structure sociale » (Lévi-Strauss 1984, Macdonald 1987, Fox 1993, Blust 1980, Carsten 1995). La *Lepaw* présente une architecture symbolique liée au mythe d'origine du peuple kavalan. Elle est en même temps une unité d'exploitation de la terre, et le lieu principal de la pratique des *Spaw* (les rites chamaniques: le *Kisaiz*, le *Pakelabi* et le *Subli*, le rite funéraire *PatoRoqan*; le rite *Palilin* destiné aux ancêtres; enfin, le rite pratiqué par les hommes et destiné aux âmes du gibier chassé, les *Saliman*).

Autour d'un individu féminin symbolisé par *Paw*, sont réunis progressivement sous un même toit des individus qui lui sont liés soit par le sang féminin/la filiation utérine, soit par l'adoption (souvent d'enfants de germains), soit par l'alliance. Ce groupe, *Salepawan*, met en évidence un rapport entre résidence matrilocale et filiation matrilineaire: le mot *Sa-lepaw-an* (*Sa-* est un préfixe qui signifie à la fois « aller » et une transition d'un état à un autre, et *-an* désigne un lieu, un espace en général) fait aussi référence à la venue, avant le mariage, du futur conjoint dans la maison de la mère de sa femme, pour y travailler dans les champs.

Na-paw-an, est un terme d'adresse qui désigne chacun des deux époux. *Na-* est un préfixe employé pour les termes d'adresse à la mère. Comme dit ci-dessus, *paw-an* faisait à l'origine référence à l'arrivée d'un futur conjoint dans la maison de la mère. Ce terme dévoile la règle originelle de matrilocalité et du système matrimonial de la société kavalan.

Enfin, *Si-na-paw-an* se décompose en quatre unités sémantiques. Le préfixe *si-*, qui signifie prendre, est antéposé à *napawan* et détermine son appartenance au champ sémantique du « preneur ». Jusqu'au début des années 1940, les femmes kavalan sont en effet à la fois preneuses et donneuses d'hommes, sans qu'il existe de compétition entre elles. Par exemple, si une femme donne son fils à la fille d'une autre

femme, on ne considérera pas que cette dernière a une dette envers la première. L'essentiel réside non pas dans la relation entre preneuse et donneuse, mais dans celle qui unit l'homme donné à la femme preneuse.

Nous pouvons observer que le réseau des vocables comportant l'élément *Paw* et le réseau social qui lui correspond témoignent d'une forme d'organisation gynocentrique au sein des vivants, et entre les vivants et les morts. Celle-ci est le principe essentiel d'organisation sociale chez les Kavalan. Ce réseau de mots comporte principalement des termes rattachés au domaine de la parenté (*Lepaw* – maison, résidence, filiation, propriété, unité de production –, *Salepawan* – descendance, alliance, résidence –, *Napawan* – alliance et résidence – et *Sinapawan* – alliance et propriété) et au domaine de la religion (*Spaw*).

La société kavalan est donc composée de groupes locaux (*Salepawan*) au sein du village qui prennent pour centre un individu féminin. Mais il existe d'autres groupes de parenté qui sont l'extension des *Salepawan* au niveau supralocal : les *Qanaswani*, toujours formés à partir d'un individu féminin puisque constitués des descendants d'une grand-mère maternelle commune, c'est-à-dire des individus liés par la relation d'un groupe de germains (frères-sœurs) dispersés en différentes maisons ou différents villages et qui ne peuvent s'épouser. Nous pouvons considérer que ce groupe est l'unité de matrilineage.

LE GROUPE DES MtiU (FEMMES CHAMANES) ET LA PERPÉTUATION DE LA SOCIÉTÉ

Le second groupe fondé sur le sexe féminin est le groupe des chamanes femmes, les *MtiU*. Sa formation est sous-tendue par un travail de la pensée lui-même appuyé sur un système de représentations qui permet d'en extraire les fondements et la logique.

L'origine des *MtiU* est liée au mythe de *Mutumazu* sur l'origine des Kavalan et de la culture du riz. La déesse *Mutumazu* apprit tout d'abord au premier être humain (un homme, *Siangau*) à cultiver du riz avant d'enfanter leur fils. Mais la fainéantise de *Siangau* l'amena à ne pas tenir compte de ce qu'elle lui avait demandé. À la place du riz, il donna un crabe (*kanau*) à manger à leur fils, mais le crabe attaqua le petit garçon qui en mourut. Cette erreur fit s'abattre la mort et les maladies sur le monde des êtres humains. Cela rendit indispensable le recours à *Mutumazu* pour trouver une solution, qui prit la forme du groupe des *MtiU*. Depuis, chaque année, la déesse fait tomber malade plusieurs jeunes filles qui doivent alors imiter ce qu'elle leur a appris, en

pratiquant le rite *Kisaiz* au cours duquel elles doivent danser sur le toit de leur maison en invoquant son nom, la traiter comme leur mère et la nourrir. En retour, *Mutumazu* les guérira, fera tomber la pluie et leur assurera une descendance. Elle réparera l'erreur de *Siangau* en leur « redonnant » un enfant. Le rite *Kisaiz* apparaît ainsi comme le prolongement du mythe. Une fois guéries, les jeunes initiées rejoignent le groupe des *Mtiu* qui ont la capacité de guérir le commun des Kavalan. On entrevoit ici que chez les Kavalan, le chamanisme, la procréation et l'agriculture sont associés.

Par le partage des grands repas (riz, produits dérivés du riz et gibier) donnés durant une semaine dans chacune des maisons des différentes initiées lors du rite *Kisaiz*, non seulement les Kavalan légitiment le pouvoir chamanique de la nouvelle *Mtiu* en le faisant reconnaître publiquement, mais ils établissent aussi une relation collective avec le monde des esprits, créant ainsi une identité commune à l'ensemble du village et par extension à tous les Kavalan qui partagent la même croyance en *Mutumazu*. C'est plus cette croyance en la déesse-mère que l'échange par l'alliance qui lie périodiquement les différents groupes de parenté géographiquement dispersés et formant une unité d'endogamie.

Outre cette fonction symbolique, le rite *Kisaiz* a une véritable fonction économique de redistribution de la nourriture. Le groupe des *Mtiu*, l'idéologie du chamanisme qui le sous-tend et la pratique des rites chamaniques servent à redistribuer la production pour maintenir d'une part une bonne relation entre l'ensemble des Kavalan et le surnaturel, et d'autre part pour régler d'éventuels conflits entre les différents villages. En somme, les activités thérapeutiques des *Mtiu* ont, certes, leur importance, mais elles sont secondaires en comparaison, d'une part, de leur intervention auprès de l'autre monde pour faire des enfants et faire tomber la pluie et d'autre part, de leur rôle dans la production et la redistribution symbolique de la nourriture (galettes de riz qui symbolisent la vie) et de la chance (sang du gibier), activités qui sont toutes destinées à assurer la perpétuation et la prospérité de l'ensemble du village ainsi que la reproduction du cosmos.

LA PRODUCTION DES *MTIU* ET LE MATRILIGNAGE

Examinons maintenant comment le groupe des *Mtiu* s'associe avec le groupe de parenté à travers l'analyse du mode de contrôle de la reproduction de l'institution chamanique. L'« élection » d'une nouvelle initiée (*Madahau*) est circonscrite à une catégorie très précise d'individus – des jeunes filles vierges – et a pour elles un caractère

quasi automatique, puisqu'il doit y avoir une *Mtiu* dans chaque matri-lignée, que les *Qanaswani* font pression sur elle et qu'il est impossible d'y résister. Cette « élection » est donc en réalité une fiction destinée à donner une légitimation divine au pouvoir des femmes et à l'entrée dans la catégorie des *Mtiu*, qui est avant tout héréditaire. De même, ce simulacre d'« élection » divine aboutissant uniquement à la désignation de jeunes filles permet aux femmes de conserver le monopole de la fonction de *Mtiu* et des pouvoirs qui lui sont associés. L'institution chamannique est ainsi reproduite sous le contrôle de l'unité de matri-lignage (la *Qanaswani*) dont le surproduit est destiné à « faire » une nouvelle *Mtiu*.

Dans la pratique, le groupe de *Mtiu* fonctionne aussi sur le principe de la localité (*lamu*, le village). Chaque *lamu* possède son propre groupe de *Mtiu* qui y exercent les fonctions chamaniques (gestion de la vie et de la mort et des relations conflictuelles entre les êtres humains et la nature, diagnostic, guérison et purification) et forment une unité de pratique des rites (rite initiatique et annuel de guérison de *Mtiu*: *Kisaiz/Pakelabi*, rite divinatoire *Subli* et rite funéraire *PatoRoqan*). Il est très fréquent qu'une mère et une fille, toutes deux *Mtiu*, participent au *Kisaiz* et au *Pakelabi* d'un même village. Mais, en cas de fission d'une *Lepaw* provoquée par le départ d'une fille pour fonder une nouvelle maison sur une nouvelle terre dans un autre village, cette dernière sort du groupe de *Mtiu* de son *lamu* natal et intègre celui de son nouveau *lamu* de résidence. Elle ne participe alors plus au *Kisaiz* et au *Pakelabi* du village de sa mère et ne pourra y assister qu'en invitée. La pratique du *Kisaiz*, qui implique tout le village, montre ainsi qu'il n'existe pas de subordination du *lamu* issu de la fission au *lamu* « mère » ni de compétition entre eux. Ils se placent tous deux sur un plan d'égalité.

En somme, ces différents aspects de l'organisation sociale kavalan révèlent que la femme est le pivot social, l'élément unificateur d'une communauté imaginaire (des vivants, de leurs ancêtres, des divinités et des esprits de la nature) et de la société qui repose sur les principes de résidence matrilocale et de filiation matrilineaire. Les biens matériels et la nourriture sont contrôlés par les femmes à travers les deux groupes gynocentriques que sont les groupes de parenté et le groupe des *Mtiu* qui en organisent la redistribution et la circulation. Ce faisant, un réseau social est créé et reproduit au niveau local et supralocal dans lequel la position de la femme en tant que chef de la maison et *Mtiu* est légitimée.

LES MEURTRES DU FILS ET DU PÈRE À L'ORIGINE DU GROUPE DES HOMMES

Les hommes sont réunis dans un système de classes d'âge (*Safasafasayan*) hiérarchisées dont sont exclues les femmes. Son principe s'oppose à celui des groupes de femmes : alors que ces derniers sont fondés sur la filiation matrilinéaire (mère-fille-tante-nièce), c'est-à-dire sur une transmission héréditaire, le système de classes d'âge repose au contraire sur le mérite. L'homme l'intègre à la puberté pour ne plus le quitter jusqu'à sa mort. Il change de classe d'âge tous les trois ans. À l'intérieur de ce système, tous les hommes sont en compétition dans l'accumulation de prestige et seul le plus méritant (le plus courageux, le plus dévoué à la société, le plus équitable, le plus à même de diriger) de ceux ayant entre 50 et 60 ans peut devenir *Tomu* (chef du village), position qui ne peut pas être transmise de père en fils. Le pouvoir des hommes est donc fondé sur le mérite individuel, et non sur la parenté ou sur une base matérielle. Le pouvoir politique du *Tomu* ne s'appuie pas sur la richesse et ne lui en procure pas davantage. Examinons le système de représentations qui sous-tend la logique du groupe des hommes. Celle-ci est fondée sur la séparation forcée des pères et des fils, présente dans les mythes sous deux formes de violence symbolique.

La première forme de violence est exercée par le père sur le fils dans le mythe de *Mutumazu* lorsque, par fainéantise, *Siangau* donne un crabe à manger à son fils, ce qui provoque sa mort. Mais cet acte est également lourd de conséquence sur le plan de l'organisation sociale kavalan puisqu'il prive l'homme de sa paternité et des droits qu'elle pouvait lui procurer sur sa descendance. Ce pouvoir sur la descendance est transféré à la lignée de la femme. L'homme kavalan est ici assimilé à une menace sur la vie, notamment sur celle des enfants. Il ne sait pas élever les enfants. C'est pourquoi ces derniers ne peuvent lui être confiés, sa qualité de père lui est retirée. Le sens profond de ce mythe réside dans l'enjeu qu'est le contrôle de l'enfant et de la reproduction de la vie. L'enfant appartient donc à la mère mais, à la puberté, s'il est de sexe masculin, il intègre le *Safasafasayan* après avoir été initié par son père social (désigné au sein de la même classe d'âge que son père biologique) qui le guidera dans tous les rites ; dans la vie d'un homme, le père biologique occupe donc un rôle très marginal. À travers ce passage du mythe kavalan et l'organisation des classes d'âge, apparaît clairement la volonté d'écarter le développement d'une relation père-fils.

La seconde forme de violence s'exerce en sens inverse, du fils vers le père. On trouve chez chacun des deux peuples voisins des Kavalan – les Amis et les Puyuma chez qui les hommes sont également organisés en classes d'âge (voir J. Cauquelin, dans ce volume) – un mythe très intéressant sur l'origine de la classe d'âge. Ces mythes content l'histoire de deux frères adolescents qui tuent leur père. Dans celui des Amis, ils tuent l'homme qui trouble l'eau de la rivière et lui coupent la tête sans savoir qu'il s'agit de leur père. Les deux frères rapportent ensuite la tête coupée à leur mère qui, très en colère, les chasse de la maison. Ils n'ont alors d'autre choix que d'aller chercher une femme ailleurs (Bareigts 1976 : 144-147). Le meurtre du père par les fils pousse ces derniers à quitter la maison de leur mère et à rejoindre la maison des hommes. Chez les Puyuma, les deux frères tuent leur père pour le punir d'avoir voulu les suivre dans la maison des jeunes hommes qu'ils ont construite dans la montagne et dont ils lui ont interdit l'accès (Cauquelin 2000 : 38-39). Le meurtre du père a été l'acte fondateur de la classe d'âge des Puyuma.

Au regard des nombreuses similitudes concernant la matrilinéarité, la matrilocalité, l'organisation des classes d'âge et la chasse aux têtes, entre les Amis, les Puyuma et les Kavalan, on peut légitimement penser qu'un mythe semblable a existé chez ces derniers, qui font partie de la même aire culturelle. Maurice Godelier (1996) rattache le meurtre du père à l'exogamie qui fonde le lien social. Chez les kavalan, le meurtre du père, comme celui du fils, me semble également lié à la négation de la transmission du pouvoir et des objets matériels ou des richesses entre un père et ses fils. En outre, dans la pratique, le *Safasafasayan* est organisé au sein d'un village mais selon le principe de matrilocalité. Un homme, lorsqu'il réside encore chez sa mère, est initié au sein du *lamu* de celle-ci mais quand il rejoint la *Lepaw* de sa femme, deux cas se présentent : soit elle vit dans le même village et il reste dans le même *Safasafasayan*, soit elle habite un autre village et l'homme intègre alors le *Safasafasayan* du *lamu* de son épouse.

La fonction principale du système de classes d'âge jusque dans les années 1920 était l'organisation militaire qui comprenait la défense du village et la vengeance dans le cadre de la chasse aux têtes. Mais il gère aussi la force de travail des hommes pour la mettre au service de la communauté (construction de maisons, exploitation de la terre et échange en groupe¹ avec les autres peuples). Dans ces trois derniers cas,

1. Les Kavalan pratiquent l'échange de deux façons : soit collectivement dans le cadre du système de classes d'âge (plusieurs classes se déplacent ensemble pour procéder

le produit de l'activité collective des hommes revient en fin de compte aux femmes puisque, d'une part, les hommes n'ont aucun droit sur l'habitation qu'ils ont aidé à construire ni sur la terre défrichée, et d'autre part, la quantité échangée est déterminée par chacune des chefs des *Lepaw* qui redistribue aussi le produit de l'échange aux hommes et aux femmes. En un mot, ce sont les femmes qui tirent le plus grand profit des fruits du travail effectué par les hommes au sein du *Safasafasayan*. Le groupe des hommes est privé de l'appropriation et de l'accumulation de richesses. De plus, ce n'est ni une unité de production, ni une unité de consommation. Ils ne chassent ni ne pêchent collectivement dans le cadre des classes d'âge. À l'intérieur de ce groupe, chaque individu doit mériter son statut.

REGARD COMPARATIF

En somme, d'un point de vue global, l'organisation sociale kavalan est fondée sur une disjonction de sexe. La plupart des chercheurs (Li 1957, Liu Pin-hsiung 1965, Huang 1989) qui s'intéressent aux sociétés matrilineaires de Taiwan mettent plutôt l'accent sur l'importance du groupe de parenté dirigé par la femme et accordent une attention moindre au développement d'un groupe de femmes dans le domaine religieux (les chamanes). Ils étudient les relations qu'entretiennent le groupe des femmes (groupe de parenté) et celui des hommes (système de classes d'âge) pour en faire ressortir les complémentarités et la hiérarchisation.

Notre analyse tend quant à elle à montrer que ces deux groupes auxquels il faut en ajouter un troisième, le groupe des chamanes, fonctionnent sur le principe de la matrilocalité. Structurellement, les groupes sexués s'opposent : le groupe des femmes est fondé sur la possession de richesses qui contribuent à la reproduction de son pouvoir chamanique alors que dans le groupe des hommes, fondé sur le mérite, c'est l'absence de richesse qui permet à l'un d'entre eux d'accéder à la position de *Tomu* et au pouvoir d'arbitrage qui lui est conféré en tant que personne neutre, extérieure aux conflits sur lesquels il aura à se prononcer. Cette position lui permet de contrebalancer le pouvoir des femmes.

à l'échange avec un autre peuple ne pratiquant pas la chasse aux têtes), soit individuellement par la pratique de l'échange silencieux (les deux parties de l'échange ne se rencontrent pas directement).

Murdock (1949), Schneider & Gough (1962), Douglas (1969) et Nash (1987), qui ont étudié différentes sociétés matrilineaires, ont émis l'hypothèse que ce type de société serait associé à une production faible. Jill Nash étudiant les Nagovisi des îles Salomon est allée plus loin encore en avançant que la *low production* entraîne un *low political development*. Elle estime que dans des sociétés matrilineaires à production faible, « la base matérielle et les rapports de production ne se prêtent pas au développement d'inégalités sociales sans détruire leur caractère matrilineaire » (*ibid.* : 150). Or, la société kavalan semble contredire cette hypothèse puisqu'elle peut être classée parmi les sociétés à forte production, surtout si on la compare aux sociétés patrilineaires qui l'entourent. Les inégalités ne se fondent pas seulement sur les rapports de production ou la base matérielle mais également sur la redistribution (Friedl 1975, Schlegel 1977) ainsi que sur une base idéelle : les représentations.

DEVENIR UN HOMME ET DEVENIR UNE FEMME DANS LA SOCIÉTÉ KAVALAN

Chez les Kavalan, l'identité personnelle est fortement liée à une forme de conscience de groupe (la classe d'âge pour les hommes, et pour les femmes les groupes domestiques et de *Mtiu*). Le mode de conceptualisation du rapport entre sexe et genre se place dans une problématique que Nicole-Claude Mathieu (1991 : 239) a appelée « l'identité sexuée », où « le genre est ressenti comme une sorte de mode de vie collectif [...bien que] les deux groupes sociaux continuent d'être pensés comme clos sur le biologique ». Dans cette section nous montrerons comment la société enferme chaque individu selon la distinction de sexe à l'intérieur de différents domaines sociaux et de quelle façon la vie d'une personne est canalisée dans un groupe sexué.

Voyons comment la société kavalan construit des représentations du genre à travers le corps humain – dans ses aspects physique, mental, social et spatial, depuis la naissance et tout au long de la vie. L'analyse des cycles de vie révèle les processus d'inscription des individus dans un certain ordre social et cosmique : rapports de parenté, rapports de pouvoir politico-religieux et économique-religieux.

De la naissance à la puberté, aucune différenciation sociale des sexes n'est imposée. Il n'existe par exemple qu'un seul terme (*sunis*) pour désigner un nouveau-né de sexe féminin ou masculin dans leur terminologie de parenté, qui est un système hawaïen et socio-centrique (non

ego-centrique). Le contenu sémantique des terminologies donne lieu à de multiples interprétations, ce qui aboutit à construire une diversité des rapports abstraits (y compris hommes-femmes) pour produire plusieurs structures possibles. Ici nous traiterons le système terminologique comme un dispositif injonctif de la marque du sexe qui sert à identifier les individus. Dans la terminologie de parenté kavalan, pour les termes désignant les parents des générations G-2 (*vai*), G-1 (*sunis*) et Go (*qaqa* / *suwani*²), il n'existe pas de distinction de sexe. Tout individu, avant qu'il ne parvienne à la génération G+1 (celle des parents), est considéré comme une unité identique aux autres individus de sa génération. La construction sociale du genre est inscrite ici en dissociation de la différence biologique du sexe.

Ce n'est qu'à partir de la naissance du premier enfant d'un individu que le terme qui le qualifie commence à être sexué. Cette distinction entre masculin et féminin se poursuit quand l'individu atteint G+2, G+3, etc. De plus, les termes qui désignent les germains du père (*tama*) et les germains de la mère (*tina*) sont les termes qui désignent le père (*tama*) et la mère (*tina*). Toutefois, il n'existe pas de termes distincts pour les parents du côté paternel et du côté maternel d'un Ego. En outre, on note l'existence de termes autoréciproques sur les générations paires, G+2 et G-2. Plus précisément, dans ce bouclage, le sexe féminin domine car c'est le terme qui désigne la grand-mère (*vai*) qui se répète pour désigner autant la petite-fille (*vai*) que le petit-fils (*vai*). Dans la pratique sociale, c'est la grand-mère, chef de la *Lepaw* où est né l'enfant, qui est chargée de nourrir les petits-enfants avec le produit de sa terre. Elle est donc responsable d'eux vis-à-vis de la société et de l'autre monde. Cette féminisation terminologique marque le mode de filiation et de transmission par le matri-cycle dans la convergence de l'ordre social et de l'ordre cosmique.

C'est à partir de la puberté que s'effectue la disjonction des sexes au moyen des rites initiatiques, des pratiques symboliques, des institutions et des représentations qui visent à ancrer une identité sexuée en chacun des individus et constituent la forme même de l'intimité individuelle : « [...] une forme paradoxalement impersonnelle, puisque partagée par tous. Et c'est à travers ces représentations et ces pratiques que chacun s'avance vers les autres et vers soi-même » (Godelier & Panoff 1998 : xxiv).

2. *qaqa* désigne les germains, les cousins et cousines aînés, et *suwani* les germains, les cousins et cousines cadets.

CONSTRUCTION DE LA MASCULINITÉ

L'HOMME KAVALAN : DU CERF AU COQ

Les jeunes garçons quittent l'enfance lorsqu'ils atteignent leur quatorzième année pour entrer dans le monde adulte masculin en intégrant le système des classes d'âge. Leur initiation commence par leur admission dans la *SiRoden*, une maison située en contrebas du village et réservée aux seuls hommes, où ils vont suivre leur apprentissage des techniques de chasse et de pêche sous les ordres des hommes des échelons supérieurs. Entre 20 et 22 ans, ils passent dans la troisième classe d'âge (*Raiyok*) qui revêt une importance primordiale puisque leurs membres, pour obtenir officiellement le droit de travailler et d'habiter chez une femme extérieure à la matrilignée, devaient autrefois partir à la *Sitaban* (la chasse aux têtes) afin de prendre une tête et de pouvoir effectuer le rite d'initiation masculine *Qataban*. L'acquisition des caractéristiques de la masculinité se fait donc au prix de nombreux efforts et parfois au péril de sa vie.

C'est à cet âge-là que les Kavalan considèrent ces jeunes hommes comme entrant pleinement dans la virilité adulte et ils les assimilent alors à la figure du *SiRmuq* (cerf), un animal sauvage vivant dans la forêt. Cette représentation provient d'une légende dans laquelle un cerf, amant d'une jeune fille, vient l'aider à travailler dans les champs. Le cerf-amant représente la sexualité masculine non contrôlée. Mais, une fois intégré dans la maison de sa femme, l'homme-mari est représenté par un *DaqoR* (coq) qui symbolise le contrôle de sa sexualité et sa soumission à l'autorité de ses beaux-parents et surtout de la chef de la *Lepaw*. L'homme est rendu docile à travers l'exercice de deux formes de violence symbolique : l'une dans le cadre de la relation beau-père/gendre et l'autre dans celui de la relation épouse/mari. La première se trouve à la fin de la légende du cerf-amant, lorsque le père tue le cerf dont il ne connaît pas la relation avec sa fille et qu'il prend pour du simple gibier.

La deuxième forme de violence symbolique a lieu rituellement dans la maison de l'épouse : l'homme est assimilé au coq, animal domestiqué qui est sacrifié par elle lors du culte *Palilin*³ qu'elle rend aux ancêtres des

3. Aujourd'hui, les Kavalan de PatoRogan pratiquent le rite *Palilin* sous deux formes : *Palilin kavalan* (forme sinisée) et *Palilin toRbuwan* (forme traditionnelle dans laquelle le sacrifice du coq est encore pratiqué).

deux sexes de sa lignée. À l'aube, lorsque le coq commence à chanter, la femme se lève, l'attrape puis lui attache les pattes. Elle l'apporte 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 au niveau de la ceinture avant de le frapper une première fois à la tête avec le manche de la hache, puis elle répète cette gestuelle à deux reprises. La violence symbolique permet en premier lieu de manipuler la sexualité. Il me semble en effet que les détails ci-dessus rappellent l'acte sexuel qui se fait aussi à l'abri des regards, la nuit et au-dessous de la ceinture. 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 doit, en l'assommant, éviter à tout prix de faire couler. Ce sang-vitalité est offert aux ancêtres et partagé lors de la consommation du coq par tous les membres de la *Lepaw*. Les deux actions que sont la domestication et le sacrifice du coq par les femmes contiennent la symbolique du contrôle de la femme sur son mari. 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 sur celle de l'homme.

La métaphore qui lie au coq les jeunes adultes mariés de 20 à 22 ans représente la masculinité qu'il leur faut accomplir et développer tout au long de leur vie: la crête et le fier plumage de l'animal les incitent à prendre soin de leur apparence, le chant du coq leur rappelle qu'il leur faut maîtriser l'éloquence et la langue, et son réveil très matinal les exhorte à se montrer laborieux. L'homme désormais paré de plumes de coq était aussi sculpté sur les poutres et les piliers servant d'ornement aux *Lepaw* construites jusque dans les années 1930; ces représentations se trouvaient notamment en grand nombre dans la maison des hommes du village (*SiRodan*). Elles ont un but éducatif: montrer le modèle à suivre. L'analogie entre les animaux sauvage et domestique d'une part et l'homme d'autre part fonde la symbolique de la masculinité qui apparaît sans cesse aussi bien au cours des rituels qu'au sein de l'espace de la vie quotidienne. La vie d'un homme est entourée, limitée, bornée par ce système de représentations qui sollicite sa virilité.

La représentation kavalan de la masculinité est à l'opposé de celle de nombreuses sociétés patrilineaires dans lesquelles les hommes représentent le groupe pour nouer une relation d'alliance avec le monde animal, qui est quant à lui souvent féminisé. Par exemple, chez la plupart des peuples autochtones de la forêt sibérienne, ce sont les hommes

qui s'allient avec « la fille de l'esprit du gibier » pour légitimer leur droit de chasser (Hamayon 1990). Chez les Baruya, les casoars chassés sont toujours considérés comme étant des femelles, indépendamment de leur sexe biologique. On attribue à cet animal « une essence proche de celle des femmes » et le fait qu'il soit chassé et mangé symbolise la domination des hommes sur les femmes (Godelier 1982 : 199-203).

Chez les Kavalan, ce sont par contre les femmes qui représentent le groupe, ce sont elles qui établissent une alliance avec le gibier mâle (voir la légende du cerf-amant). Comme le confirment aussi d'autres mythes, le sujet de l'intentionnalité humaine et de l'action réside ici dans le corps des femmes, non dans celui des hommes. Ces derniers, avant de venir habiter chez une femme, se voient attribuer le caractère sauvage et mobile du gibier, caractère qui sera abandonné pour celui de la soumission (envers la mère de leur épouse) représentée dans la figure du coq domestiqué, sacrifié et mangé.

*LES SALIMAN (ÂMES DU GIBIER) : FORMES DE PROTECTION MASCULINE
ET LOGIQUE DE COMPÉTITION ENTRE HOMMES*

La chasse est d'importance dans la construction de l'identité sexuée d'un homme et dans la défense masculine face aux femmes. Chaque homme en âge de chasser entretient une relation individuelle avec ses propres *Saliman* qui « logent » dans la tête du cerf ou sanglier tué. Cette tête est accrochée dans la cuisine de la maison où l'homme lui fait des offrandes pour « nourrir » le *Saliman* dont il attend qu'il lui « fournisse » du gibier en « appelant » ses semblables, c'est-à-dire qu'il l'aide dans le cadre de la compétition qui oppose les hommes à la recherche de gibier sur le territoire commun qu'est la forêt. Mais cette relation individuelle entre un homme et ses *Saliman* ne peut pas être transmise au fils ou au gendre du chasseur. Ainsi, lorsqu'un homme est encore jeune, il part à la chasse avec son père ou son beau-père et n'a pas alors sa propre tête de gibier – ce qui signifie qu'il n'a pas encore acquis son statut d'adulte. Pour ce faire, il lui faut tout d'abord quitter la maison de sa mère puis procréer avec son épouse, ce qui leur offre la possibilité de fonder leur propre *Lepaw*⁴. Cela parce qu'un *Saliman* ne se partage pas entre les hommes. Tant qu'il sera chez sa

4. Chaque maison kavalan prend le plus souvent la forme d'un foyer bi-générationnel parents-enfants, sauf la maison-mère dans laquelle peuvent cohabiter trois générations. La fission d'une *Lepaw* a lieu au moment où les filles qui travaillent encore sur la terre de leur mère commencent à procréer et s'en vont ailleurs exploiter de nouvelles terres.

mère, les *Saliman* ne pourront être qu'à son père et tant qu'il restera dans la maison de sa belle-mère, seul son beau-père pourra entretenir des relations avec eux. Après avoir vu que la société kavalan empêche la formation d'une relation père/fils et gendre/beau-père, nous avons ici encore un aspect de l'absence de solidarité masculine.

Le *Saliman* ne possède pas seulement la fonction symbolique d'attirer du gibier, il sert aussi de moyen de règlement des conflits d'intérêts matériels entre le chasseur et les autres Kavalan, que ce soit son épouse, les membres de sa *Lepaw*, ses voisins ou tout autre habitant du village. Si une de ces personnes venait à toucher les outils d'un homme ou encore ses armes ou un arbre fruitier qu'il aurait planté, le *Saliman* se comporterait comme un chien de garde et la « mordrait ». Selon les témoignages que j'ai recueillis, les parents proches représentent une très grande partie des « victimes de morsures ». Cette menace aléatoire que fait peser le *Saliman* sur l'entourage peut être assimilée à une forme de défense de l'homme. Toutefois, la portée du pouvoir que le *Saliman* confère à l'homme reste très limitée puisque ce dernier, contrairement aux *Mtiu*, ne peut communiquer avec les esprits : il ne peut contrôler son *Saliman* qui reste considéré comme semi-sauvage – il lui est par exemple impossible de lui ordonner de « mordre » telle ou telle personne – et il est incapable de dire si c'est son *Saliman* ou celui d'un autre qui est à l'origine d'une morsure. Seule une *Mtiu* en a les moyens par la pratique du rite divinatoire *Subli*.

LES STATUTS MASculINS CONFIRMÉS PAR LES FEMMES

Deux exemples sont particulièrement révélateurs. Premièrement, celui de la promotion sociale de certains hommes qui ont le privilège de diriger les deux principaux rites masculins : le *Qataban*, au retour de la chasse aux têtes, et le *Spaw do Lazin* qui ouvre la saison de la pêche. Les femmes n'y participent pas directement mais y conservent tout de même une influence capitale. En effet, pour ces deux rites le *Tomu* rassemble six ou sept hommes âgés pour l'aider à en codiriger le déroulement. Or, tous ne disposent de ce statut de représentant du village qu'à travers leur épouse. Si un homme est exclu ou s'enfuit de la *Lepaw* de sa femme, ou encore si celle-ci meurt, alors il ne peut pas, ou plus, représenter le village. Il subit le désaveu de la société en raison de l'absence ou de la disparition de la confirmation de sa masculinité par le lignage de sa femme. Même l'homme le plus puissant du village, le *Tomu*, qui est censé représenter la figure idéale de l'homme accompli, doit se soumettre à cette règle.

Le deuxième exemple est celui de la vertu sociale d'obéissance des hommes envers les femmes. Chaque année, pendant le rite *Qataban*, les hommes les plus âgés, dans les critiques qu'ils font à l'égard des plus jeunes, mettent l'accent sur la nécessité d'écouter et de ne pas contester les femmes. Là encore, l'appréciation des hommes entre eux se fait au travers du regard et des paroles des femmes. En résumé, la promotion sociale d'un homme ne peut avoir lieu sans une confirmation préalable de ses qualités par son épouse. Le canon de la masculinité nécessite une « homologation » féminine. Le statut social de l'homme est soumis à l'ordre politico-religieux et à l'ordre cosmique, qui sont gynocentriques.

Outre la hiérarchisation des hommes par la répartition en classes d'âge, la société kavalan opère une véritable sélection basée sur leur corps. L'entrée dans le système de classes d'âge n'est pas automatique. Le sexe masculin du nouveau-né ne suffira pas à le qualifier. Il doit aussi disposer d'un corps physiquement « normal », ne pas souffrir d'un handicap. Si ce n'est pas le cas, cet individu est exclu du *Safasafasayan*, ce qui l'empêche d'acquérir le statut d'homme à part entière ; toute dimension virile, voire sexuelle, lui est niée. Il s'ensuit que pour la société kavalan – dont c'est là un des enjeux politiques – le corps mâle sexué constitue une valeur sociale déterminée et que son instrumentalisation structure en partie l'organisation sociale. La logique sociale fonde l'identité masculine sur le mode de la sélection et, parce que le risque de l'exclusion pèse toujours – dès la naissance (malformation) et tout au long de la vie (risque d'accident, de maladie, de blessure invalidante, etc.) –, cette identité se construit dans la précarité, dans la crainte de se voir niée. Nous verrons qu'une logique inverse prévaut pour les femmes.

La mort n'est pas le point final de la distinction entre homme et femme. Les rites montrent qu'elle lui survit : lors d'une cérémonie funéraire (*PatoRoqan*), les parents proches rassemblent les outils agricoles et les instruments de chasse et de pêche du défunt près du récipient rempli d'eau servant à convoquer les esprits. Si au terme de la cérémonie un poil animal est retrouvé au fond du récipient, il promet des chasses abondantes à venir. Pour les Kavalan, une personne décédée vit dans un autre monde où persistent la distinction de sexe et l'ensemble de l'organisation sociale qui l'accompagne. Les défunts continuent à « manger », poursuivent les activités qu'ils menaient dans le monde des vivants. En revanche, les âmes (*Tazusa*, « le deuxième soi »)

des hommes décédés ne reviennent que rarement dans le monde des vivants. À l'exception de ceux des grands guerriers et chefs du village, les noms des hommes morts sont oubliés, ce qui n'est pas le cas pour la plupart des femmes.

LA FEMME KAVALAN : SUCCESEUR DE LA DÉESSE

Entre 12 et 16 ans, période correspondant à l'apparition des premières menstruations, beaucoup de jeunes filles vierges sont « sélectionnées » par la déesse et les ancêtres : le corps est « attaqué » ou « élu », la jeune fille est physiquement malade (*dahau*). Nous l'avons vu, la guérison nécessite la pratique du *Kisaiz*, le rite d'initiation des *Mtiu*. Les *Mtiu* expérimentées emmènent alors la jeune fille danser sur le toit de sa maison et elle doit utiliser une échelle neuve, assemblée spécialement pour elle, pour se distinguer des autres *Mtiu* ayant déjà eu des enfants. Cette pratique symbolique confirme clairement qu'elle invoque *Mutumazu* pour qu'elle lui procure la capacité d'enfanter, c'est-à-dire que la déesse commence à faire couler le sang menstruel afin qu'elle puisse procréer et transmettre le sang féminin à ses descendants.

LE SANG MENSTRUEL COMME SUPPORT DE LA MATRILINÉARITÉ

Il nous faut faire ressortir deux fonctions symboliques très importantes de l'idée de sang féminin. Tout d'abord, le sang menstruel qui provient de la même origine (la déesse qui le fait couler) sert concrètement à construire l'identité collective des individus nés de mères biologiques différentes. Dans la définition de la collectivité, tous les membres possèdent le même sang coulant dans leur corps : le sang féminin de la déesse. Ainsi, contrairement aux représentations de très nombreuses sociétés, chez les Kavalan le sang menstruel, loin d'être considéré comme impur et dangereux, source d'affaiblissement des hommes, est au contraire perçu comme la source et le ciment de l'identité collective. Le sang féminin imaginaire sert à construire une société qui déborde le domaine de la parenté.

La deuxième fonction symbolique du sang est de légitimer et de rationaliser un mode de transmission par les femmes. Le sang, signifiant la capacité à être mère, permet la construction d'un nouveau maillon (chaque femme d'une lignée) de la chaîne de transmission féminine de la religion, de la maison, de la terre et de tous les biens. Ce mode de transmission oblige en même temps à la reproduction d'un

sexe identique à celui de la déesse-mère. C'est-à-dire la construction d'une matrilinearité, idéellement et matériellement. Par définition, les hommes, ne possédant pas de sang menstruel, se retrouvent exclus de cette chaîne de transmission.

Arrivées à 17 ou 18 ans, toutes les femmes cherchent un homme pour le faire venir habiter dans la *Lepaw* de leur mère, travailler dans ses champs et procréer. Ce sont elles qui s'occuperont des enfants. Si la femme travaille toujours au sein de la *Lepaw* de sa mère, elle apprend également à en gérer la production de riz jusqu'au moment où, soit elle hérite de la maison, soit elle fonde un nouveau foyer. Enfin, à la mort d'une femme, l'enterrement est suivi du rite *PatoRoqan*. Ses parents proches lui préparent des grains de riz et son métier à tisser près du récipient empli d'eau servant à convoquer les esprits. À la fin de la cérémonie, si un ou des grains de riz sont trouvés au fond du récipient, cela signifie qu'une bonne récolte est à venir. Apparaît ici une prolongation dans l'autre monde de la division sexuelle du travail : ils espèrent des hommes qu'ils garantissent une bonne chasse et des femmes qu'elles assurent une récolte abondante.

Enfin, il est à noter que chez les Kavalan, alors que les noms des hommes décédés sont presque tous oubliés, ceux des *Mtiu* les plus puissantes restent dans les mémoires, leur nom étant sans cesse évoqué dans les chansons des rites chamaniques dans l'espoir d'obtenir une protection, une aide. Ces *Mtiu*, tombées malades puis soignées par *Mutumazu*, ont acquis par leur souffrance le pouvoir de soigner les gens.

LES SPÉCIFICITÉS MYTHIQUES DES FEMMES : LE SUICIDE ET LA RÉSURRECTION

Les représentations de la féminité d'une femme chamane et d'une femme mariée se trouvent aux antipodes de celles associées à l'homme, considéré à la fois comme fainéant et turbulent et faisant l'objet de plusieurs formes de violence symbolique. La femme est quant à elle représentée comme pouvant empêcher la mort et ayant la maîtrise de sa vie puisqu'il lui est possible de se suicider et de ressusciter. La première de ces caractéristiques se révèle dans le discours à propos du danger de l'orage. Si les Kavalan assimilent les hommes aux coqs, parallèlement ils assimilent les femmes aux poules ; toutefois, non seulement la poule ne fait l'objet d'aucune violence symbolique mais elle se voit dotée d'un pouvoir spécifique : « Lors d'un orage, si une poule se met à chanter, son chant arrêtera la foudre. » À travers les animaux qui leur sont respectivement associés, la femme est ainsi considérée

les donneuses d'hommes ou témoigne-t-il d'une forme de solidarité généralisée du groupe des femmes, sans compétition ? En fait, il n'y a pas de relations de réciprocité et d'intérêts matériels entre les unités échangistes⁵. La possibilité logique de l'échange des hommes a déjà été abordée de façon théorique par Maurice Godelier (1998 : 407-408) et Chantal Collard (2000 : 105). Dans le cas des Kavalan, d'une part aucune richesse ne circule avec un homme (un fils) dans l'alliance ; et d'autre part, la richesse créée et accumulée un temps dans la *Lepaw* permet à la femme chef de maison de produire une *Mtiu* (initiation d'une de ses filles).

Le discours produit par les hommes sur leur mère permet également de mieux comprendre la différence qui sépare les notions d'homme et de femme. À PatoRogan, les hommes disent souvent : « Avoir une mère est merveilleux. Elle est formidable. Même lorsque je rentre de la chasse ou de la pêche les mains vides, elle a toujours quelque chose à me donner à manger. » Il est vrai que concrètement les femmes sont en charge d'une production plus stable en termes de rendement (cueillette, ramassage des coquillages, culture des tubercules et du riz sur brûlis puis, plus récemment, en rizière) que celle des hommes (chasse et pêche). La vie d'un homme est marquée par l'instabilité et la précarité qui sont liées aux tâches qu'il accomplit dans la division du travail. Pour les Kavalan, reproduire une femme (fille/mère), c'est en même temps reproduire le cadre social dans lequel se font la perpétuation de la société et celle de la production. Production et reproduction sont associées et considérées comme devant être assurées avec la plus grande stabilité possible. On entrevoit ici une dépendance des hommes envers les femmes. Mais elle n'est pas directement provoquée par la différence biologique de sexe. C'est l'opposition stabilité/précarité qui crée les positions de pouvoir différentes des deux groupes.

5. Notons que dans le passé (jusqu'à la transition des années 1940), garçons et filles entamaient des relations sexuelles cachées sans que leurs parents connaissent l'identité de leurs partenaires. Les Kavalan les appellent « visites nocturnes collectives ». La nuit, les jeunes hommes allaient à plusieurs rendre visite à une ou plusieurs jeunes filles et le choix que faisait finalement une jeune fille parmi plusieurs jeunes hommes demeurait secret. Après ces visites, un seul jeune homme, choisi par la grand-mère de la jeune fille, restait à la maison, à la différence du cas des Na (Cai 1997 et Weng dans ce volume). En outre, la cohabitation se produisant avant le mariage avait pour conséquence qu'il n'existait parfois pas de mariage public.

côté, l'homme est très important car c'est sur lui que reposait autrefois la défense du village face aux ennemis Taluku et Amis, dans le cadre de la chasse aux têtes, ainsi que l'organisation d'actions militaires de revanche. De plus, c'est l'homme qui chasse et pêche, c'est de lui que dépend la consommation de viande et de poisson.

Si l'on demande à un ou une Kavalan : « Qui est le plus important, l'homme ou la femme ? », les réponses les plus fréquentes seront : « Les deux sont importants mais il est tout de même préférable d'avoir une fille » ou « Avoir une mère, c'est formidable ». Pourquoi est-il plus important d'enfanter une fille qu'un garçon ? Deux aspects peuvent être mis en évidence : la place de la fille dans l'organisation sociale et les discours produits sur la mère et les hommes.

Tout d'abord, l'homme devenu adolescent est contraint de quitter sa *Lepaw* alors que la fille reste. Elle est même à l'origine de la venue d'un nouvel homme, qu'on « appelle » dans la maisonnée et qu'on espère travailleur. Le système matrimonial et la matrilocalité font qu'il est par conséquent doublement avantageux d'avoir une fille puisque non seulement elle n'est pas « perdue » par la *Lepaw* mais elle permet de « gagner un homme », selon les propres termes des Kavalan. Dans une maison dont la population féminine augmente, les *Qanaswani* (parents) vont automatiquement croître, ce qui entraîne également un accroissement de la force de travail à disposition de la *Lepaw*. La fille est ainsi à l'origine d'un cercle assurant la prospérité.

La richesse créée grâce à une fille est elle-même associée à la question de la propriété et à l'échange des hommes. Les femmes kavalan sont les seules détentrices des biens, des terres et des enfants, à l'exclusion totale des hommes, ce qui permet aux chefs de maison de posséder les biens matériels produits par le groupe de personnes qu'elles dirigent et de dominer l'échange matrimonial en ayant le pouvoir d'accueillir et de faire travailler les hommes échangés. La supériorité économique des femmes preneuses sur les hommes donnés demeure autant la cause que la conséquence de leur pouvoir matrimonial. Les femmes disent souvent que leur mari, avant le mariage, était très pauvre, qu'il ne possédait rien. La mythologie nous renvoie un écho de ce discours féminin : dans le mythe de création kavalan, le premier homme, *Siangau*, n'avait rien et c'est grâce à la déesse qui lui a donné à manger qu'il a pu survivre.

Mais une question se pose encore concernant l'échange matrimonial chez les Kavalan, qui consiste à donner des hommes sans rien exiger en retour : marque-t-il la franche supériorité des preneuses sur

comme beaucoup plus puissante que l'homme, son pouvoir pouvant surpasser la nature.

L'enjeu du suicide et de la résurrection apparaît dans le mythe sur l'origine des chants et des danses kavalan :

Autrefois, les hommes et les femmes partaient ensemble en mer pour pêcher. L'homme apprêtait le bateau et la femme préparait de quoi manger. Un jour, la femme, épuisée par les préparatifs du départ, s'endormit. L'homme prit la mer sans attendre et au réveil de sa femme, celle-ci constata, consternée, l'absence de son mari, pensant qu'il l'avait abandonnée. Furieuse et désespérée, elle se pendit. [...] Au retour de la pêche, l'homme se mit à creuser à l'emplacement de la tombe. Ce faisant, il entendit soudain sous la terre le son des danses et des chants ainsi qu'une voix lui disant que s'il apportait de l'alcool de riz et de la viande de cerf, alors sa femme pourrait revenir. L'homme réunit donc le village pour un banquet et l'on dansa. Sa femme ressuscita alors.

(Iehiko 1993)

On entrevoit ici que la vie de la femme constitue un enjeu social. L'homme doit réparer son erreur en fournissant le gibier et l'alcool nécessaires au *Kisaiz*. Or ce rite, accompli seulement par les femmes mais auquel les hommes assistent, participe à la reproduction d'un système de représentation où la femme occupe une place prépondérante. La mort de la femme et les conditions de sa résurrection sont considérées comme une punition entraînée par le comportement de l'homme-mari, mais peuvent aussi être interprétées comme une façon d'asseoir son pouvoir de contrôle sur l'homme. De plus, lors de son retour à la vie, la femme a rapporté aux Kavalan les chants et les danses qui sont indispensables à la perpétuation de la vie : ils permettent d'échapper à la maladie et de faire tomber la pluie nécessaire au renouvellement de la nature et de la force vitale de la société.

LE RAPPORT HOMMES-FEMMES

Dans le système de représentation kavalan, la femme est nettement valorisée. Être une femme c'est entretenir la maison, la terre et les enfants et les transmettre de génération en génération. Elle joue un rôle actif qui est de nourrir les autres, les vivants et les morts. C'est ce double rôle de nourrisseur des vivants et d'intermédiaire avec le monde des morts et le surnaturel qui fait apparaître le rôle capital des femmes. D'un autre

LES DIFFÉRENCES D'INVESTISSEMENTS SOCIAUX DANS LA PROCRÉATION

LES HOMMES : LOGIQUE DE L'ÉCHANGE
POUR L'ACQUISITION D'UNE SUBSTANCE FÉMININE

Examinons maintenant de plus près la dichotomie sexuelle dans la procréation pour comprendre pourquoi les hommes sont considérés non seulement comme des êtres non productifs (fainéants, incapables de faire un enfant seuls) mais aussi contre-productifs (destructeurs) alors que les femmes sont perçues comme productives (travailleuses, procréatrices). Pour un garçon ou pour une fille, à partir de la puberté, « obtenir » un enfant ne représente pas le même investissement social. Concrètement, ils ne pratiquent pas les mêmes rites et n'ont pas non plus recours aux mêmes moyens. Il existe une logique propre à chacun des sexes : chez les hommes, elle est basée sur l'échange de vies ; chez les femmes, elle repose sur l'hérédité. Ces logiques sont en outre associées à la division sexuelle du travail et à l'ordre cosmique (voir le schéma ci-contre).

Le traitement de « la tête chassée » et le mythe associé à la chasse aux têtes constituent le point de départ du parcours d'un jeune homme en quête de fertilité (cycle de droite sur le schéma). Il engage tout d'abord sa propre vie dans les combats livrés au cours de la chasse aux têtes. En s'emparant d'une tête ennemie qu'il rapporte à son village, il prend possession d'une vie déjà existante. De retour, il fait couler de l'alcool dans la gorge de la tête coupée et boit le mélange d'alcool et de sang, puis il tue un cerf qu'il a blessé à la chasse. Ce cerf symbolise sa propre vie et constitue une offrande à l'âme de l'ennemi ainsi qu'aux *Tomu*, grands guerriers et ancêtres défunts qu'il prend pour témoins à l'occasion de cet acte symbolique d'échange de vies qui conduit à un « rééquilibrage ». En faisant couler le sang du cerf, il offre à ses ennemis la vie de l'animal en échange de la vie prise à l'homme à qui il a coupé la tête. C'est son épouse qui est chargée du nettoyage de la tête à la suite duquel a lieu le rite *Qataban*. Les hommes kavalan appellent alors la pluie par leurs chants et leurs danses, et la tête coupée qui représente l'ennemi est symboliquement transformée en descendant ou en ami.

Pour comprendre cette transformation symbolique, on doit faire appel aux légendes des Kavalan qui voient dans les têtes des ennemis atayal celles de leurs sœurs. Selon l'une de ces légendes, un de leurs ancêtres mascu-

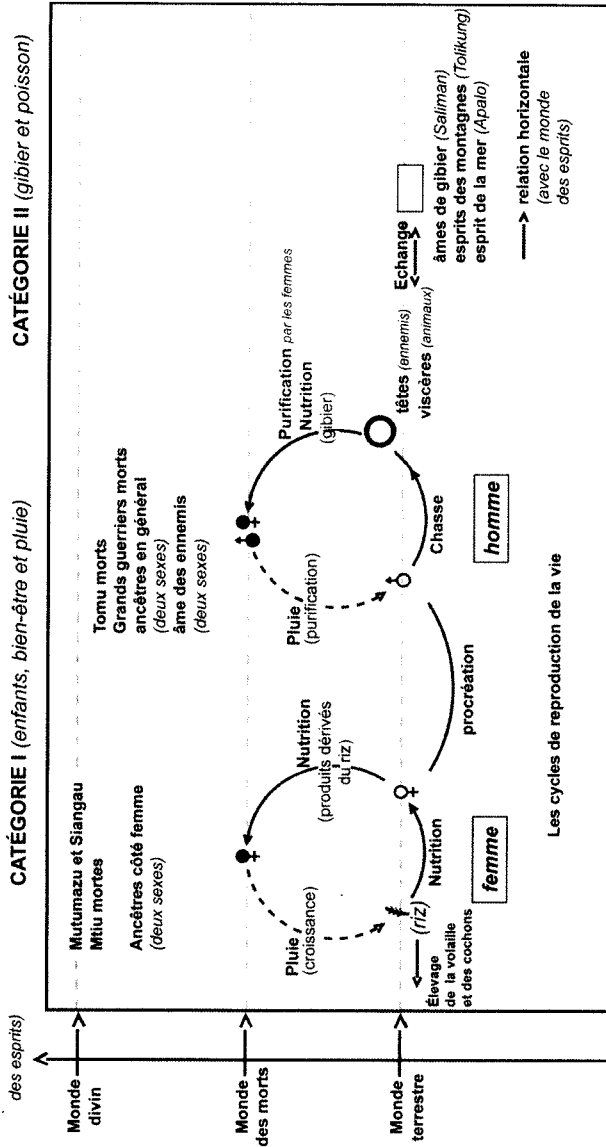


Figure 1. Les cycles de reproduction de la vie.

lins s'était emparé de la terre de sa sœur. Furieuse, celle-ci partit dans la montagne où elle devint l'ancêtre des Atayal. Cette haine fraternelle serait à l'origine de la pratique de la chasse aux têtes entre les deux peuples. Mais il nous faut comprendre pourquoi, dans leurs légendes, les Kavalan n'ont pas transgressé le tabou de l'inceste frère-sœur, mais se sont au contraire livrés à une lutte fratricide afin d'obtenir des têtes, symboles de fécondité.

Dans les représentations kavalan, l'homme n'est pas en mesure de faire un enfant seul et à partir de rien. Il doit passer par l'entrée en contact avec le sang ennemi et son accumulation (par ingestion) afin de se procurer la vitalité contenue dans cette substance considérée comme féminine (les Atayal descendant de la sœur de leur ancêtre) et nécessaire à la procréation. Le corps de l'homme et le sang qui y coule sont conçus comme infertiles. Il lui faut donc se procurer du sang féminin pour procréer. La seule solution est par conséquent de prendre la vie de sa sœur/ennemi atayal. Autrement dit, l'homme ne fait que « prendre », il ne crée pas : il prend une vie ennemie et en échange, il donne une vie de cerf qu'il a aussi prise dans la forêt.

Reste à savoir pourquoi, au cours du *Qataban*, il est fait appel à la pluie alors que les deux chasses sont justement pratiquées en saison sèche. La réponse se trouve dans la façon dont est perçu le geste de l'homme lorsqu'il coupe la tête d'un Atayal : c'est comme s'il coupait la tête de sa sœur. Cet acte est une nécessité incontournable mais est pourtant également considéré par les Kavalan comme une sorte de « péché originel⁶ ». C'est une des raisons pour lesquelles le corps de l'homme devra être purifié par la pluie lors du *Qataban* avant de pouvoir rentrer chez lui. Tous ces éléments s'inscrivent dans un cycle : l'homme chasse la tête que la femme nettoie ensuite avant qu'il ne l'offre aux ancêtres afin que ceux-ci fassent tomber la pluie pour laver son corps de l'impureté issue de la chasse aux têtes et de l'ingestion du sang de sa sœur. Lors de l'initiation des jeunes hommes dans le rite *Qataban*, une fois purifiés, ils deviennent symboliquement féconds et entrent ainsi dans le monde des adultes.

6. Malgré sa forte connotation chrétienne, le mot « péché » nous semble assez proche de la conception kavalan de la faute commise lors de la chasse aux têtes. Toutefois, alors que le « péché originel » chez les chrétiens se rattache à la sexualité, chez les Kavalan il est lié à la prise de la vie d'une sœur. De plus, le « péché » kavalan ne demande pas à être pardonné, mais à être réparé.

LES FEMMES : ASSIMILATION DU FŒTUS À LA GRAINE
DE L'ORDRE BIOLOGIQUE À L'ORDRE ÉCONOMIQUE ET COSMIQUE

Si la fertilité des hommes apparaît étroitement associée à la chasse, celle des femmes est liée à l'agriculture et aux rites chamaniques. À l'intérieur du cycle des femmes (à gauche sur le schéma ci-dessus), il existe une analogie entre le cycle de reproduction humaine et leurs activités de production du riz. En effet, lorsqu'un fœtus est dans le ventre de sa mère, les Kavalan pensent que la déesse y a déposé une graine. Notons ici une similitude avec l'activité des femmes dans les champs: ce sont exclusivement elles qui sèment les grains de riz. Lorsqu'un enfant naît puis grandit, l'alimentation des ancêtres par les femmes de la maison au moyen d'offrandes de produits dérivés du riz vise à assurer son bien-être et à éviter qu'il ne tombe malade. Là encore, il est possible de faire un parallèle avec le riz planté: pour qu'il puisse pousser, la pluie est nécessaire. C'est pourquoi les femmes pratiquent le *Kisaiz* pour la faire tomber.

Lors de ce rite, lorsqu'elles redescendent du toit sur lequel elles ont dansé, les *Mtiu* secouent le collier à petits disques de métal (transmis de mère en fille) qu'elles portent autour de la tête et sur lesquels sont représentées des têtes humaines. Le cliquetis produit est censé faire tomber la pluie, considérée comme une grâce de la déesse pour faire pousser les plantes. En somme, au sein du cycle de reproduction de la vie par les femmes, trois groupes d'éléments sont en interdépendance: les femmes de la *Lepaw* et les ancêtres du côté féminin de cette *Lepaw*; le groupe des *Mtiu*; et les plantes cultivées par les femmes. La femme a la responsabilité et la compétence de maintenir le bon fonctionnement du cycle de reproduction de la vie et plus précisément de celle d'un individu féminin qui pourra à son tour occuper sa place. Que la femme puisse enfanter est la conséquence du déroulement convenable de ce cycle. Chaque nouveau-né procréé, qu'il soit de sexe masculin ou féminin, se retrouve intégré à une communauté de destin dont la survie est liée à sa mère qui en est la garante.

Refermons cette analyse par une mise en parallèle des différentes fonctions symboliques de la pluie. Chez les femmes, la pluie sert à faire pousser les plantes, elle a une fonction positive, créatrice. Elle ne sert en aucune manière à purifier leur corps. La pluie et le sang menstruel sont considérés comme des grâces de la déesse, ils relèvent plus de l'ordre de l'héritage que du mérite ou de l'échange. Conséquence

logique de ces héritages que sont la pluie et le sang menstruel, sources de vie végétale et humaine, la femme devient un maillon indispensable de la chaîne de reproduction. Au contraire, chez les hommes, la pluie sert à laver l'impureté engendrée par la chasse aux têtes qui fait couler le sang des ennemis/sœurs. La pluie a une fonction réparatrice, elle efface une action négative, entraîne le retour à la normale. Enfin, derrière cette pratique de la chasse aux têtes et les rituels qui lui sont liés, on peut entrevoir que, chez les Kavalan, la notion de personne mâle implique un être non productif et contre-productif pour deux raisons : celle de l'incapacité (son sang est par nature infertile) et celle de l'impureté (liée à la mort qu'il répand). C'est pourquoi la société kavalan ne peut directement se servir du sang masculin comme support de transmission générationnelle, ce qui écarte toute possibilité de transmission patrilinéaire.

LES TRANSFORMATIONS DE LA MICRO-SOCIÉTÉ KAVALAN

Au cours des deux cents dernières années, les Kavalan ont eu à faire face à une intense politique de sinisation, à la pénétration du christianisme, à l'intégration dans un cadre étatique moderne et enfin à l'inclusion dans l'économie de marché mondialisée. L'importation successive de nouvelles techniques agricoles (1800~) et l'interdiction de la chasse aux têtes, de la chasse (1900~) et des rassemblements publics à l'occasion des rites chamaniques (1900) sont liées aux transformations profondes intervenues dans différents domaines : l'homme se met à travailler dans les champs (1920~) et ensuite à la ville (1975~) ; les classes d'âge disparaissent (1930~), le *Qataban* (rite qui suit la chasse aux têtes) devient une fête des moissons à laquelle les deux sexes participent ; le *Kisaiz* (rite initiatique des chamanes) est réduit à sa forme *Pakelabi* dans laquelle il n'y a plus consommation de gibier. Tout cela va dans le sens d'une marginalisation progressive du pouvoir des femmes et de l'émergence d'une autorité masculine dans le domaine politico-religieux (Liu Pi-chen 2003). Ce mouvement historique tend à favoriser les hommes au détriment des femmes mais, en même temps, il incite les Kavalan à reconstruire et à affirmer leur identité dans la société taiwanaise. Il en résulte que, comme ailleurs de par le monde, les rites chamaniques deviennent du folklore et ce folklore un « patrimoine/matrimoine », enjeu politique et commercial.

RÉFÉRENCES

- BAREIGTS, André, 1976. *Les Principaux Mythes de l'ethnie Amis*, Hualien/Fenping [chez l'auteur], 2 vol.
- BLUST, Robert, 1980. « Early Austronesian Social Organization: the Evidence of Language », *Current Anthropology*, 21(2) : 205-247.
- CARSTEN, Janet, 1995. « House in Langkawi: stable structure or mobile homes? », in : J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CAI, Hua, 1997. *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*, Paris, PUF.
- CAUQUELIN, Josiane, 2000. « Passage d'une société chamaniste à une société à chamanes. L'exemple des Puyuma de Taiwan », in : D. Aigle, B. Brac de la Perrière & J.-P. Chaumeil (dir.), *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie : 35-50.
- COLLARD, Chantal, 2000. « Femmes échangées, femmes échangistes. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 154-155 : 101-116.
- DESCOLA, Philippe & Jean-Luc LORY, 1982. « Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Haute-Amazonie (Achuar) et en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya) », *L'Ethnographie*, 87-88 : 85-111.
- DOUGLAS, Mary, 1969. « Is matriliney doomed in Africa? », in : M. Douglas & P. Kaberry (eds), *Man in Africa*, London, Tavistock.
- FOX, James J. (ed.), 1993. *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, Canberra, Australian National University.
- FRIEDL, Ernestine, 1975. *Women and Men: An Anthropologist's View*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- GODELIER, Maurice, 1982. *La Production des Grands Hommes*, Paris, Fayard.
- 1996. « Meurtre du père, sacrifice de la sexualité : conjectures sur les fondements du lien social », in : M. Godelier & J. Hassoun (dir.), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité : approches anthropologiques et psychanalytiques*, Strasbourg, Paris, Arcanes : 21-52.
- 1998. « Postface », in : M. Godelier, T. R. Trautmann & F. E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of Kinship*, Washington, London, Smithsonian Institution Press.
- GODELIER, Maurice & Michel PANOFF (dir.), 1998. *La Production du corps*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.
- GUÉDON, Marie-Françoise, 2005. *Le Rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- GUILLEMOZ, Alexandre, 1982. « Chamanes et chamanesses coréens », *L'Ethnographie*, 87-88 : 175-185.
- HAMAYON, Roberte, 1982. « Des chamanes au chamanisme », *L'Ethnographie*, 87-88 : 12-48.
- 1990. *La Chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre,

Société d'ethnologie.

- HUANG, Shiun-wey, 1989. « Shihui jieyou de maodun yu zheng he yiwan Amei zu chuantong shuishi jiyi de fenxi », *The Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 67: 75-108.
- IEHIKO, Hamami, 1993. « Yilan Zaji » (Li Yin-mau trad.), *Yilan wenxian zazhi*, 6: 104-105. [Éd. orig. en japonais 1931.]
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1984. *Paroles données*, Paris, Plon.
- LI, Yih-yuan, 1957. « The Tribal Organization of the Nansih Ami, Eastern Taiwan », *The Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 4: 135-174.
- LIU, Pi-chen, 2003. « Missionnaires hommes *vs* Mtiu (femmes chamanes) : transformation de l'identité et du pouvoir des femmes chez les Kavalan, Austronésiens de Taiwan », *H&A Asies* (Éditions Histoire & Anthropologie) : 49-62.
- 2004. « Les Mtiu, femmes chamanes. Genre, parenté, chamanisme et pouvoir des femmes chez les Kavalan de Taiwan (1895-2000) », thèse de doctorat, EHESS, Paris.
- LIU, Pin-hsiung (ed.), 1965. *Siouguluan Amei zu de shehui zuzhe*, Taipei, Institut d'ethnologie, Academia Sinica.
- LORY, Jean-Luc, 1981. « Quelques aspects du chamanisme baruya », *Cahiers ORSTOM*, 18(4) : 543-559.
- MACDONALD, Charles, 1987. « Société "à maison" et types d'organisation sociale aux Philippines », in: C. Macdonald (dir.), *De la hutte au palais. Sociétés « à maison » en Asie du Sud-Est insulaire*, Paris, Édition du CNRS.
- MATHIEU, Nicole-Claude, 1991. « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », in: *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes. [Rééd. d'un article de 1989.]
- MÉTRAUX, Alfred, 1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.
- MURDOCK, George Peter, 1949. *Social Structure*, New York, Macmillan.
- NASH, Jill, 1987. « Gender attributes and equality: men's strength and women's talk among the Nagovisi », in: M. Strathern (ed.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press: 150-173.
- OOSTEN, Jarich, 1989. « Theoretical problems in the study of Inuit shamanism », in: M. Hoppal & O. von Sadovszky (eds), *Shamanism: Past and Present*, Budapest, Ethnographic Institute, Hungarian Academy of Sciences, vol. 2: 331-342.
- PERRIN, Michel, 1992. *Les Praticiens du rêve*, Paris, PUF.
- 1995. *Le Chamanisme*, Paris, PUF.
- SCHLEGEL, Alice (ed.), 1977. *Sexual Stratification: A Cross-cultural View*, New York, Columbia University Press.
- SCHNEIDER, David M. & Kathleen GOUGH (eds), 1962. *Matrilineal Kinship*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.