

Pi-Chen Liu

Chasse aux têtes, chasse aux cerfs. Échange de vie et fertilité de l'homme chez les Kavalan de Taiwan¹

Amorcée à la fin des années 1980, la démocratisation de Taiwan a offert aux peuples aborigènes de nouvelles opportunités d'affirmer leur place au sein de la société en revivifiant leur culture dont la chasse aux têtes constitue l'un des piliers. Interdite durant l'occupation japonaise de l'île (1895-1945), celle-ci n'est plus pratiquée aujourd'hui, mais les rituels qui lui sont liés n'en restent pas moins au centre des cosmogonies et des notions fondamentales liées à la construction de l'individu, à l'identité et aux liens sociaux. Leur persistance et leur inscription dans la vie actuelle sont manifestes tant à Taiwan qu'en Asie du Sud-Est, chez des peuples ayant également pratiqué la chasse aux têtes autrefois. Jane

1 Le terme « Kavalan » (« Cabarán » en espagnol, « Kebaran » pour les Qing et les Japonais) a d'abord été utilisé par les pouvoirs coloniaux qui se sont succédé à Taiwan, à partir du XVII^e siècle, pour désigner les plaines de la région du nord-est de Taiwan aujourd'hui appelée Ilan, et les populations qui y vivaient, par opposition aux zones montagneuses. Ce mot signifie « les gens qui habitent dans les plaines » et provient de la langue alors parlée par les groupes austronésiens peuplant cette région. Cependant ces derniers n'utilisaient pas « Kavalan » pour se nommer eux-mêmes, ils se désignaient par le nom de leur village, par exemple « Kariawan ». Ce n'est que très récemment, à la fin des années 1980, qu'ils ont commencé à utiliser le terme « Kavalan » pour revendiquer leur existence en tant que groupe ethnique à part entière. Ils ont été officiellement reconnus comme tel par le gouvernement taiwanais en 2002. Dans cet article, par « Kavalan », nous faisons référence aux populations de ces plaines d'Ilan qui se reconnaissaient comme apparentées, partageaient une même culture (langue et rituels) et qui ont migré vers le sud, dans la région de Hualien (*cf.* carte).

Hoskins (1996) remarque ainsi à propos de Sumba (Indonésie) : « Si la chasse aux têtes n'est plus pratiquée, elle n'en continue pas moins d'être d'une grande importance symbolique dans leur culture actuelle. » À Taiwan, bien que transformés, les rituels liés à cette pratique se perpétuent dans les villages où ils constituent un événement majeur auquel les jeunes émigrés vers les villes se doivent de participer. De plus, ces activités culturelles attirent dorénavant une manne touristique et des financements de l'État.

Ainsi, il nous paraît difficile de comprendre pleinement les dynamiques culturelles et identitaires aujourd'hui à l'œuvre dans ces sociétés sans faire au préalable l'analyse du système de représentation symbolique de la chasse aux têtes au sein du réseau d'interactions qui existait encore entre ces groupes dans la première moitié du XX^e siècle, sur la côte est de Taiwan. Nous prenons donc ici le contre-pied des études anthropologiques qui négligent la composante symbolique (Davison et Sutlive 1991) en nous focalisant sur cet aspect. À l'exception des Tau (Yami) habitant l'île des Orchidées, tous les peuples austronésiens de Taiwan pratiquaient la chasse aux têtes. Quels que soient leur mode de filiation (patrilinéaire, matrilinéaire ou bilinéaire), ou leur système d'organisation sociale (aristocratique ou par classes d'âge), les aborigènes de Taiwan, et plus particulièrement les groupes Kavalan, Atayal, Truku et Amis qui sont au centre de notre étude, pratiquaient la chasse aux têtes avec des motivations politico-religieuses similaires. De plus, ces groupes ne connaissaient pas de niveau d'organisation supra-villagoise, tels que l'agrégation, qui aurait vu les uns asseoir leur domination sur les autres. Des villages dirigeaient les chasses aux têtes contre d'autres villages avec lesquels aucun échange matrimonial n'existait. En effet, l'existence de relations matrimoniales entre deux groupes proscrivait *a priori* la chasse aux têtes réciproque. L'alliance matrimoniale se fondait sur un principe d'exogamie contraignant les membres d'un clan à rechercher des partenaires au sein d'un autre clan, auquel se superposait un principe d'endogamie limitant l'alliance au village et aux villages souches. Néanmoins, l'occurrence de chasses aux têtes entre deux villages liés par des échanges matrimoniaux est attestée par mes informateurs, mais ces deux modes d'« échanges » fonctionnaient alors de manière exclusive, le chasseur ne pouvant être en même temps allié et preneur de vie.

Par ailleurs, les échanges économiques inter-villageois étaient également liés à la chasse aux têtes. Le modèle prévalant était celui

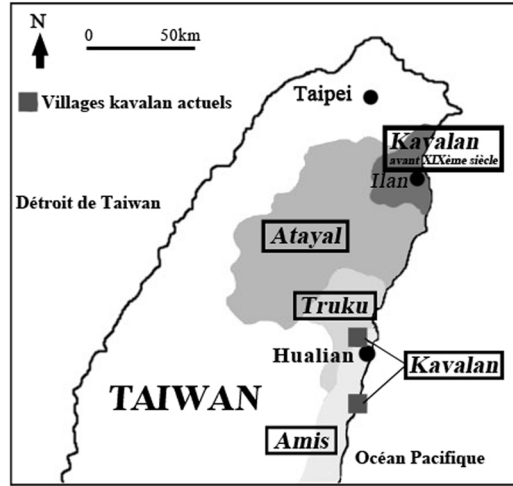
de l'échange « silencieux » (*silent trade*) : des objets étaient déposés et d'autres reçus avec un intervalle de temps évitant la rencontre, ce qui assurait à la fois une transaction nécessaire *a minima* et le *statu quo* par lequel les deux partenaires pouvaient continuer à se considérer en tant que cibles potentielles de chasses aux têtes. Un tel réseau d'échanges existait entre le groupe Kavalan et leurs voisins ennemis Atayal, Truku et Amis, ce qui constitue un exemple remarquable pour notre étude².

Les Kavalan, avant d'émigrer vers le sud au milieu du XIX^e siècle, formaient une société matrilineaire et occupaient la plaine d'Ilan, au nord-est de Taiwan. Ils étaient cernés par deux groupes organisés en sociétés patrilineaires et peuplant la zone de moyenne montagne, les Atayal, au nord et à l'ouest, et les Truku, localisés au sud. Encore plus au sud se trouvait la société matrilineaire des Amis (*cf.* carte ci-après). Cette configuration géographique confère donc au réseau que nous étudierons un caractère localisé. Les quatre groupes ethniques évoqués parlent des langues distinctes. Les différentes observations effectuées par les Hollandais, les Chinois et les Japonais ont permis, dès le XVII^e siècle, d'évaluer la population des villages kavalan à 9670 personnes (Borao 1993), soit une moyenne de 215 âmes par village.

Le recueil des récits de descendants de chasseurs de têtes a permis de mettre en évidence les différentes fonctions du rituel nommé *qataban*, qui célébrait autrefois le retour victorieux des hommes après une chasse aux têtes tout comme il en annonçait de prochaines. *Qa* signifie « prendre » et *qataban*, qui est un substantif, à la fois « la prise de la tête » et « la danse avec la tête ». *Sitaban* est le verbe pour « prendre, couper la tête ». Mais la signification du *qataban* dépasse le simple triomphe, puisqu'il constitue également un rite destiné à « faire venir l'âme des ennemis et la pluie ». Le *qataban* existe toujours actuellement, sous la forme d'un rituel des moissons.

2 Ces peuples chassaient aussi les têtes des colons han et des Japonais, mais il s'agissait purement d'un acte de guerre qui ne s'inscrivait pas dans une logique de réciprocité. L'analyse des données collectées par le missionnaire George Leslie MacKay au XIX^e siècle semble corroborer notre étude de 1993 quant à la question de l'absence de chasse aux têtes entre villages kavalan. Nous pensons que l'exil de ce groupe, sous la pression de la colonisation han, vers les territoires Truku et Amis où ils étaient minoritaires les contraignit à se regrouper pour former des communautés villageoises plus à même de se défendre. En outre, la distance entre les nouveaux villages ne les plaçait plus en situation de concurrence pour l'accès aux ressources.

En complétant ces données grâce à l'analyse des différents mythes kavalan, nous mettrons en lumière les liens qui associent la chasse aux têtes, l'origine mythologique des groupes voisins, la fertilité des hommes, la chasse au gibier (cerf) et les événements naturels (la pluie) au sein d'un système de représentation symbolique que nous tenterons de comprendre dans une perspective politico-religieuse.



Réseau géographique de la chasse aux têtes entre Kavalan, Atayal, Truku et Amis

Guerre conventionnelle : la dette de têtes

En 1632, le missionnaire espagnol Esquivel observe, dans la quarantaine de villages kavalan existant alors, que ceux-ci sont l'objet d'attaques de chasseurs de têtes Atayal, venus des montagnes. À la fin du XVIII^e siècle, l'arrivée massive des Han venus dans cette région pratiquer la riziculture, aboutit à la sinisation progressive de la plupart des Kavalan. Ceux qui ont perdu leurs terres et ne veulent pas cohabiter avec les Han sont contraints d'émigrer vers Hualien, ville située plus au Sud. Cet exode les oblige à empiéter sur les territoires des Amis et des Truku, ce qui conduit à une intensification de la chasse aux têtes. PatoRogan, où nous menons l'essentiel de nos recherches depuis 1993,

est l'un des villages fondés à la fin du XIX^e siècle. Là, au bord du Pacifique, vivent près de 400 personnes formant la dernière communauté kavalan à maintenir ses traditions. Le peuple kavalan, dont la population totale est estimée à 1800 personnes, se trouve, pour le reste, dilué dans les villages Amis, ou au milieu de la population han, à Taipei. Aujourd'hui, le *qataban* constitue une occasion majeure pour le rassemblement de cette population éparse et le renforcement d'une identité kavalan partagée.

Au sein de ce village, le lien symbolique avec la pratique ancienne de la chasse aux têtes demeure fort, et nombreux sont ceux qui peuvent encore l'expliquer par leurs témoignages. Le plus souvent, pour ces informateurs nés entre 1904 et 1930, la revanche est la cause première de la chasse aux têtes. Cette allégation apparaît également comme la justification la plus fréquente dans les travaux ethnographiques (Bloch et Parry 1982). Au cours d'une expédition de chasse aux têtes, si l'un des chasseurs du groupe est tué, les autres laissent son corps sur place et retournent à leur village, mais ils attendent que la nuit soit tombée pour y pénétrer sans faire un bruit. Les habitants de la maison du chasseur tué doivent quant à eux déménager, car cette habitation est désormais porteuse de malchance. À la nouvelle lune, le groupe de chasseurs commence à préparer sa revanche d'abord en interprétant les rêves effectués par le chef du groupe puis par des actes de divination à l'aide du chant des oiseaux. Si le chant est de mauvais augure, il dissuadera les chasseurs de poursuivre la chasse estimant qu'elle se soldera par un échec. Lorsque la chasse aux têtes a finalement lieu chez l'ennemi, ils reprennent le même nombre de vies que celui perdu lors de la confrontation précédente. Il est important de noter qu'il y a équivalence entre le nombre de têtes prises et celui des têtes perdues par le village du chasseur. Ce dernier en ajoutera éventuellement une à son total, manifestant ainsi sa force et sa virilité. Dans tous les cas, cette revanche s'inscrit dans une logique de dette selon laquelle une vie prise équivaut à une vie à rendre. Les chasseurs doivent veiller à ne pas rompre un certain équilibre. Se pose alors la question de la finalité de ce cycle sans fin. La chasse aux têtes revêt-elle d'autres significations que la seule revanche ?

Les observations qui viennent d'être faites montrent que la chasse aux têtes n'est pas une guerre totale qui laisserait libre cours à tous les excès. Elle obéit, au contraire, à des règles prédéfinies et respectées par les différents protagonistes. Elle répond au principe

de « guerre conventionnelle » défini par Descola et Izard (1992). Mais, comme nous allons le voir, elle n'est pas simplement un acte de guerre, offensif ou défensif. Elle est essentiellement et étroitement liée à la définition de la vie et du cosmos ainsi qu'aux pratiques politico-religieuses ; elle constitue un « moyen de reproduction symbolique du corps social et du cosmos » (*ibid.*).

Stock et crises de vitalité

Les Kavalan constituent un exemple pertinent pour conforter l'idée de définition complexe et multiple de la chasse aux têtes. Pour eux, elle ne met pas seulement en jeu l'accès aux ressources ou la défense du territoire, elle s'inscrit aussi dans un système de représentations associant plusieurs pratiques sociales : le passage à l'âge adulte des hommes, l'obtention symbolique de la nubilité, le surpassement des rivaux devant les femmes, la cure de la maladie et la conjuration de la malchance liés au renouvellement de la vitalité du corps social. À première vue, il n'existe pas de lien entre ces différentes pratiques sociales. Cependant, pour les Kavalan, elles sont toutes liées analogiquement à la chasse aux têtes, au sein du cycle de renouvellement de la vie.

Ainsi, lorsque des épidémies ou des guerres surviennent, la mort et la crise démographique qui frappent la société sont conçues comme un affaiblissement du principe vital du corps social. Il s'ensuit un sentiment de malchance voire de malédiction. Une augmentation de la natalité s'avère nécessaire pour sauver la société. Pour les hommes kavalan, la solution qui s'impose alors est la planification d'une riposte, donc d'une chasse aux têtes. Cette association entre la notion de procréation et celle de chasse aux têtes suggère l'idée qu'ils doivent chercher chez leurs adversaires quelque chose de nécessaire à leur propre fertilité. Dans les représentations kavalan, l'homme, seul, n'est pas fécond. Pour le devenir, il doit prendre la tête (une vie déjà existante) d'un ennemi pour la ramener au village. Cette logique qui préside à la préparation symbolique de la procréation est associée à celle du passage d'un garçon de l'adolescence à l'âge adulte. Le fait de rapporter la tête d'un ennemi constitue un acte héroïque et méritoire. Le chasseur victorieux y gagne le consentement de la communauté des morts et des vivants, et sanctionne son droit à procréer. Ainsi, la première expérience du

combat et la première prise d'une tête d'ennemi permettent l'entrée dans le monde des adultes. De plus, le système social de classes d'âge définit institutionnellement le groupe des jeunes adultes comme celui des guerriers chasseurs de têtes.

Le système de représentations kavalan de la chasse aux têtes se fonde non seulement sur l'idée que les hommes ne sont pas fertiles *a priori*, mais également sur la conception selon laquelle les possibilités de vies humaines sont en nombre fini au sein d'un espace limité. Ainsi, quand un village voit sa population amputée à la suite d'une épidémie ou d'une guerre, il doit se préparer à une expédition contre un village voisin ennemi ou bien tendre des guets-apens, actes dont la finalité est l'augmentation de la population. Inversement, si un village voit sa population croître rapidement, il encourt dès lors le risque de se voir attaqué par les villages moins importants qui imputent ce surnombre à une vitalité « excessive ». Dans les deux cas, l'attaque ne vise pas la conquête d'un territoire, mais l'obtention des têtes indispensables à la restauration de l'équilibre vital du corps social. Cette conception est explicite dans un mythe des Atayal rapportant leur conflit avec les Tailing, appellation relevée dans la région d'Ilan et qui désigne les ennemis des plaines des Atayal, selon nous probablement les Kavalan.

Le mythe sur l'origine de la chasse aux têtes

Autrefois, les humains cohabitaient pacifiquement et prospéraient. Mais la terre ne put supporter l'accroissement de population. Une solution fut adoptée : la moitié de la population continuerait de vivre en montagne quand l'autre moitié migrerait vers les plaines. Ainsi apparurent les Atayal et les Tailing. Il y eut un appel pour évaluer le nombre de Tailing, mais leur chef donna l'ordre que certains se cachent. Leur nombre fut donc sous-estimé et ils purent ainsi obtenir plus de population, ce qui fut accordé par le chef atayal. Mais lors d'un second appel, aucun Tailing n'étant caché, leur nombre fut tel que le bruit de leurs réponses fit trembler la montagne, tandis que celui des Atayal était bien faible. En colère, le chef atayal demanda à son homologue tailing la raison de ce mensonge, lequel le pria de ne pas s'offenser, et lui proposa que les Atayal puissent venir chasser les têtes tailing pour rétablir l'équilibre. Les Tailing furent plus nombreux, et les Atayal descendirent souvent des montagnes pour couper des têtes de tailing. (ce mythe est rapporté par Kawel Tolas, Li 1982)

Ce mythe, attesté également chez les Kavalan, les Amis et les Truku, montre clairement que la chasse aux têtes est un moyen de résoudre les déséquilibres démographiques entre les groupes d'une région. Ces peuples qui pratiquent la chasse aux têtes conçoivent l'ensemble des populations de leur région comme formant un tout fini, une entité collective dans laquelle les parties sont prises dans un jeu à somme nulle. C'est pourquoi les Atayal se sentent lésés par l'importance cachée de la population des Tailing. Pour eux, cela signifie que dans le cadre d'une quantité finie de vie, les Tailing ont gagné en nombre au détriment des Atayal. D'où la chasse aux têtes pour rétablir l'équilibre. Les peuples en question sont donc enfermés dans un cycle qui les place en permanence en situation de crise. En effet, soit un peuple est en crise démographique suite à une épidémie ou une attaque ennemie, et ses hommes doivent alors partir en quête de têtes pour restaurer sa vitalité, soit il est considéré par le ou les autres peuples comme étant en situation de « surplus » démographique, et il s'expose alors aux expéditions de chasse aux têtes menées par ces derniers. La tête de l'ennemi est constamment requise pour assurer non seulement la reproduction de la vitalité, mais aussi celle du système de représentations de la société et du monde. C'est pourquoi il n'y a pas de paix possible entre groupes voisins. La chasse aux têtes est donc un pouvoir de mort confié aux hommes qui permet de maintenir l'équilibre vital du groupe.

Le réseau de chasse aux têtes que nous avons mis en évidence constitue un système au sein duquel différents groupes ethniques partagent la même conception d'un « stock de vies » fluctuant d'un groupe à l'autre au gré des chasses, sans pouvoir jamais s'équilibrer. La dette insolvable de vitalité maintient les adversaires dans un perpétuel cycle de chasses aux têtes où chaque groupe tente de capter à son avantage ce « flux de vie » (Fox 1980, Geirnaert-Martin 1992). Il semble possible d'envisager que cette notion de « flux de vie » s'articule aux autres conceptions symboliques qui lui sont liées, notamment sur le plan de la relation entre les vivants et les morts, primordiale chez les Austronésiens, ou encore de la représentation du corps masculin et féminin.

***La fonction symbolique des têtes :
la sœur-alliée et son lien avec la fertilité de l'homme***

Des recherches portant sur d'autres aires culturelles l'ont montré, si les femmes ne participent pas directement à la chasse aux têtes, elles ne sont pas pour autant totalement exclues du cycle rituel ni du mythe qui encadre cette activité, mais y jouent au contraire un rôle important, positif ou négatif (Lévi-Strauss 1984, Taylor 1994). Le mythe d'origine des Kavalan et les pratiques rituelles qui entourent la chasse aux têtes font apparaître la place centrale des femmes, ou plus exactement de la substance féminine, dans les représentations symboliques sur la fertilité des hommes.

Ce mythe d'origine met en scène un couple ancestral frère-sœur, uniques survivants d'un déluge, venus de la mer et ayant accosté à la plaine d'Ilan. La sœur, plus laborieuse, réussit à mettre en culture de plus vastes terres, provoquant la jalousie du frère qui s'en appropriera une partie. La dispute qui s'ensuit aboutit au départ de la sœur vers la montagne, justifiant l'origine des deux groupes, les Kavalan, occupant la plaine, les Atayal étant installés dans les montagnes. Quelque temps après cette séparation, le hasard fit qu'ils se retrouvèrent tout de même dans une rivière où le frère abusa de sa sœur et se rendit coupable d'inceste. La sœur, furieuse, lui signifia qu'un tel mépris répété de leur relation fraternelle impliquait qu'à l'avenir, les descendants issus de cet inceste (les Kavalan et les Atayal) ne pourraient le commettre à nouveau et se chasseraient mutuellement les têtes.³

Ce mythe est important puisqu'il légitime la chasse aux têtes, et incite les Kavalan à l'accomplir. Mais il permet aussi de comprendre pourquoi cette pratique est assimilée à un inceste à la fois inévitable, mais source d'une dangereuse impureté qui doit être lavée au cours du rite *qataban*. Après le départ de sa sœur pour les montagnes, l'homme kavalan doit en passer par l'inceste pour s'assurer une descendance viable. Mais il est important de distinguer le « temps du mythe » durant lequel a lieu l'inceste, de la règle qui détermine la prohibition de l'inceste dans la société. Les Kavalan expriment d'ailleurs leur aversion et leur mépris pour ce qui provoque, selon eux, un sentiment de honte, d'impureté, de

³ Dans la monographie de Shimizu (1998), plusieurs versions de ce mythe d'origine des Kavalan sont aussi présentées.

confusion et de désordre dans l'expression « seuls les chiens pratiquent l'inceste ». Directement en rapport avec la règle d'alliance exogamique du clan et d'endogamie au village, cet interdit porte sur les frères et sœurs partageant le même sang par leur mère (consanguinité) et elle s'étend aux femmes « sœurs » atayal, reconnaissables à leurs joues tatouées.

Or, pour les Kavalan, un jeune garçon ne peut devenir pleinement un homme, c'est-à-dire accéder à la nubilité et procréer, sans s'être auparavant emparé de la substance féminine qui lui procurera la fécondité, mais qui, depuis le mythe d'origine, lui a échappé lorsque sa sœur est partie se réfugier dans les montagnes. Chez les Kavalan, c'est donc la substance féminine qui est dominante dans le processus de procréation, comme chez les Trobriandais, qui forment aussi une société matrilineaire et qui considèrent que c'est le sang menstruel de la mère, uni à un esprit ancestral, qui joue un rôle décisif dans la conception, à l'inverse de la plupart des sociétés où le père joue un rôle clé. Chez les Baruya, société patrilineaire de Nouvelle Guinée étudiée par Maurice Godelier (1996, pp. 47-48), c'est par exemple le sperme qui est considéré comme l'unique substance qui fabrique l'enfant et le lait maternel qui le nourrit.

Pour les Kavalan, cette substance se matérialise dans le sang qui s'écoule des têtes d'hommes ou de femmes atayal chassées. Celles-ci sont d'ailleurs systématiquement féminisées, rappelant qu'il s'agit métaphoriquement d'une sœur du chasseur. Comme nous allons le voir, rapporter une tête au village et en boire le sang permet au chasseur d'entretenir et de renforcer sa vitalité et sa fécondité, mais ce faisant, il absorbe une substance « incestueuse et polluante », car issue du corps d'une « sœur atayal » sur le plan symbolique. L'analyse du traitement de la tête coupée et la fonction symbolique du sang qui en coule nous permettent de comprendre plus clairement l'association entre tête coupée, impureté et sentiment incestueux. Le Père Boyer donne, non sans un certain préjugé sur la question, le témoignage suivant concernant le traitement de la tête : « Les hommes réunis vont faire “boire” la victime, c'est-à-dire, lui faire ingurgiter quelques bonnes rasades d'alcool de riz qui naturellement ne tardent pas à s'écouler par la gorge sectionnée et à tomber dans le baquet. L'alcool ainsi traité a désormais une vertu mystérieuse qui confère à celui qui en boit force, courage dans le combat et mépris de la mort... »⁴

4 Transcription d'un cahier personnel manuscrit du Père Boyer, missionnaire des Missions Étrangères de Paris à Taiwan de 1928 à 1977.

Aux fonctions citées par le Père Boyer, il faut en ajouter une des plus primordiales : celle de renforcer symboliquement la capacité sexuelle de l'homme. Cette idée est devenue une sorte de croyance qui est restée très populaire jusqu'à nos jours. L'homme fait en réalité « boire » de l'alcool à la tête coupée afin d'empêcher la coagulation du sang que le chasseur doit boire. De nos jours, les Kavalan utilisent la même méthode pour boire le sang des animaux comme celui des cervidés, des serpents ou encore des langoustes. Dans le domaine des techniques culinaires, l'ajout d'alcool dans le sang a pour finalité d'en prévenir la corruption (ou la perte de son principe vital). En outre, il nous faut considérer le sang dans son « fonctionnement dans l'ordre des signes » comme l'écrit Michel Foucault (1976, p. 194). Exclusivement réservé aux hommes, le breuvage de sang et d'alcool permet de renforcer leur vitalité et leur fécondité. Mais l'ingestion du sang liquide par le chasseur mêle deux substances « identiques » provenant de la « même mère », et suscite un sentiment d'impureté qui se rapproche de celui ressenti dans le cas d'une transgression du tabou de l'inceste. Françoise Héritier (1979, 1994) a montré comment différentes substances pouvaient définir des liens de parenté : parenté de sang, parenté de lait, et déterminaient ainsi les règles d'inceste qui en découlaient. Chez les Kavalan, c'est l'existence, dans la mythologie d'une parenté de sang (couple frère-sœur) qui définit l'inceste dans la pratique de la chasse aux têtes.

En somme, derrière l'acte de boire ce sang, motivé par la représentation que cela renforce la capacité sexuelle et la fécondité de l'homme, se trouve une autre idée. L'homme n'est pas à même de procréer seul : il lui faut ajouter à son propre sang, le sang d'une femme, celui de sa sœur, symbolisé par la tête de l'ennemi. La société kavalan attribue une valeur au sang des ennemis et des animaux qui devient primordiale dans le cadre de la procréation, ce qui implique la perpétuation de la chasse aux têtes. L'homme ne peut se sortir de cet engrenage puisqu'il y puise sa capacité sexuelle, même s'il y risque sa propre vie.

Si le chasseur victorieux est censé profiter du bénéfique symbolique que confère une tête coupée, il n'en demeure pas moins qu'elle constitue aussi une menace pour la société au sein de laquelle elle est rapportée. Cela pour plusieurs raisons, outre la pollution du chasseur liée au sentiment d'inceste. La tête tranchée est tout d'abord le symbole de la mort vis-à-vis de laquelle les Kavalan ont de nombreux *prisin* (à la fois croyances et tabous) à l'origine d'un fort sentiment de peur. De plus, la tête d'un ennemi représente un autre groupe qui vit à l'extérieur

de l'espace vital des Kavalan. Son arrivée dans le village représente une menace pour le territoire et la population qui y vit. Les Kavalan distinguent clairement la catégorie du « nous » de celle de « l'étranger » — au village — qui caractérise la tête avant son traitement. Celle-ci représente également la mort qui n'est pas autorisée à pénétrer dans le monde des vivants, car un contact entre les deux mondes affaiblirait les humains et provoquerait maladies et décès.

La tête chassée doit subir un traitement en plusieurs étapes afin d'en « extraire le danger ». Traitement dans lequel la femme de la maison du chasseur⁵ occupe une place centrale. D'après le Père Boyer, elle doit nettoyer la tête, ce qu'elle fait en arrachant les chairs en décomposition avec sa bouche⁶, geste nécessaire à la purification de cette tête avant de l'intégrer parmi les ancêtres de la maison du chasseur. Ce processus sera achevé avec le rituel *qataban*. Comment expliquer la dévolution de ce rôle de transformation des têtes aux femmes ? Tout d'abord, le chasseur ne peut accomplir lui-même cette purification parce qu'il s'est déjà rendu impur en coupant la tête. Ensuite, il faut considérer le fait que dans la société matrilineaire des Kavalan, ce sont les femmes qui, suivant la règle de résidence matrilocale après le mariage, ramènent des hommes — donc des étrangers — dans leur maison. Elles sont de plus responsables des rituels dédiés aux ancêtres. Ainsi, l'introduction et le traitement d'une tête dans la maison procèdent d'une analogie indéniable avec une alliance, qui voit la femme jouer un rôle intégrateur.

Les Kavalan croient également que la tête coupée, « en quête de nourriture », va continuer à errer dans le village et qu'elle va « mordre » les villageois se trouvant sur son passage, provoquant la maladie, voire la mort, ce qui engendre un sentiment de panique. Afin d'empêcher cela, le coupeur de la tête n'est pas autorisé à quitter le lieu où celle-ci est suspendue jusqu'au jour du rite *qataban*, pendant lequel les hommes danseront autour de la tête jusqu'à ce que l'âme contenue dans celle-ci s'élève vers le monde des ancêtres.⁷ Avant le rite, le chasseur doit

5 Dans la société matrilineaire kavalan, cette femme peut être sa grand-mère, sa mère ou son épouse.

6 L'usage des mains pour cette tâche lui est en outre proscrit afin d'éviter la transmission par contact de cette pollution symbolique.

7 Les données ethnographiques recueillies en 1916 par Sayama chez les voisins ennemis des Kavalan Atayal (Truku) décrivent une sorte d'échelle en bambou utilisée lors des rituels et censée permettre à l'âme contenue dans la tête de rejoindre le monde des ancêtres, ce qui éclaire la finalité de ces rituels liés à la chasse aux têtes.

veiller la tête, à l'extérieur de sa maison, la nourrir et lui offrir à boire avant chacun de ses propres repas afin qu'elle n'aille pas « mordre » les villageois. On observe ici l'idée de l'appropriation de la tête par l'homme qui l'a chassée, tout d'abord par l'acte même de l'avoir tranchée et d'en avoir ingéré le sang puis par celui de la « nourrir ». Ces trois actions vont permettre au chasseur de s'approprier l'âme de la tête, processus dont il espère tirer sa faculté procréatrice. Nourrir une tête et la purifier, c'est la traiter en amie et permettre à l'âme qui y loge de rejoindre le monde des morts, et de devenir ainsi un ancêtre pour le chasseur. Les Kavalan partagent leurs représentations de l'ancestralité et de la mort avec d'autres peuples austronésiens : la mort est un processus critique dont on doit assurer le bon déroulement pour que le défunt accède au rang d'ancêtre (*vaqi*, *vai* au féminin). Ces ancêtres, en outre, constituent un « stock de vie » dans lequel les vivants puisent leurs descendants. Cet échange entre les vivants et les morts s'inscrit donc dans un cycle que nous pouvons aussi mettre en évidence d'une autre manière : les enfants kavalan portent le même prénom que celui de leurs grands-parents et des frères et sœurs de ces derniers. Ces prénoms existent en nombre limité, une quinzaine pour chaque sexe, selon nos sources. Cette règle de dénomination est de plus étayée par la terminologie de la parenté des Kavalan chez qui les termes d'adresse du grand-père (*vaqi*) et de la grand-mère (*vai*) sont identiques à ceux des petits-fils et des petites-filles (Liu 2008).

Il faut également envisager ici une autre fonction symbolique des têtes. En général les Kavalan considèrent que l'esprit est libre d'errer et revient dans le monde des hommes. Le chasseur construit une sorte d'étagère pour y déposer les crânes après le rituel du *qataban*. Il continue de leur consacrer des prières appelées *spaw*, au cours desquelles il leur offre de l'alcool. De plus, lorsqu'un chasseur boit de l'alcool pour la première fois de la journée, il commence par en verser quelques gouttes par terre, qui sont destinées aux âmes des têtes qu'il a chassées. Par ce geste de *spaw*, l'âme de l'ennemi est incitée à « demeurer » dans les crânes, elle est ainsi « domestiquée » et les vivants s'en font une alliée. Les paroles de la prière adressée par le chasseur à la tête lorsqu'il la nourrit sont particulièrement explicites : « Toi et moi, nous ne pouvons être amis dans cette vie, mais après ta mort, nous pourrions le devenir, rentre chez toi, veux-tu, préviens tes amis et tes proches qu'ici, il y a à boire et à manger, dis-leur de venir ! » Le chasseur attend ensuite de

l'âme qu'elle s'en retourne chez les siens et revienne plus tard chez lui avec d'autres âmes. Ce geste récurrent montre le lien continu et réciproque entre le chasseur et ses têtes, ces dernières devenant des auxiliaires qui rapporteront d'autres vies. Le fait de posséder ainsi un stock d'âmes prises chez les ennemis lui assure de futures têtes. Par ce traitement de la tête, le chasseur manifeste explicitement son intention : il s'agit de faire venir à lui les âmes des ennemis. Dans ce système symbolique où prévaut une logique déterministe, c'est le succès de futures chasses aux têtes qui prouvera l'existence et la présence de l'âme, autrement imperceptible, dans ce procès.

La pluie : purification et élimination de la malédiction

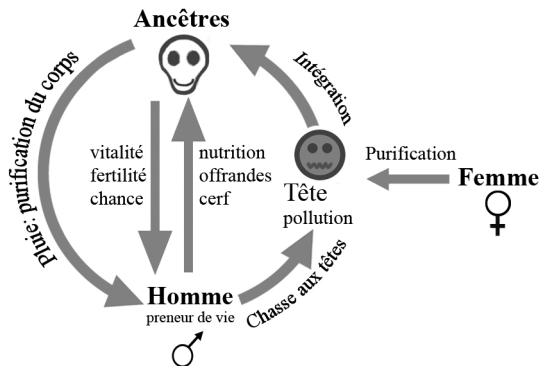
Comme nous venons de le voir, chez les Kavalan, la chasse aux têtes est un moyen d'accroître la vitalité du groupe, mais paradoxalement elle représente aussi une menace potentiellement mortelle pour le village du chasseur, car les hommes ramènent avec eux, sur leur corps souillé par le sang des ennemis, une pollution symbolique qui est source de malchance. C'est pourquoi le corps de l'homme lui-même doit être purifié avant de pouvoir rentrer chez lui. Les Kavalan attribuent à la pluie ce pouvoir de purification et ils accomplissent pour cela le rituel *qataban*, au cours duquel ils invoquent leurs ancêtres afin qu'ils fassent tomber la pluie. Après le nettoyage de la tête, le chasseur l'accroche à un chaume de bambou, dans le Patulisan (forêt de bambous qui se trouve à la limite du village, au pied de la montagne). Le rite *qataban* est alors effectué. Le chasseur et les hommes plus âgés font des offrandes aux guerriers illustres et autres grands chefs défunts du village, à l'âme de la tête purifiée ainsi qu'à ses ancêtres. Cet acte est censé apporter à la fois la pluie, d'autres têtes d'ennemis et des descendants. Les chasseurs revêtent alors un vêtement imperméable (*sangsui*) fait de plantes et se mettent à danser en cercle en se tenant non pas par les mains, mais par les bambous dont ils sont munis. Ils entonnent des chansons dont les paroles relatent l'expédition de la chasse aux têtes et les dangers rencontrés. Les chants ont pour but de rabaisser l'ennemi, de lui témoigner du mépris et d'appeler les âmes de ses proches dont le chanteur espère ainsi chasser les têtes.

Au cours de ce rituel, qu'il pleuve ou non, les hommes doivent porter le costume qui les protège de la pluie, car celui qui a chassé une tête

est devenu impur. Son corps ne peut entrer en contact avec les autres hommes et encore moins avec les femmes qui, de même que les enfants, restent à l'écart du rituel. Le port du vêtement imperméable et le fait de se tenir au moyen de bambous permettent d'isoler chaque individu de la pollution symbolique. Par ailleurs, les chants sont censés faire venir la pluie qui nettoiera le sang dangereux des têtes coupées et emportera avec elle la malédiction engendrée par la chasse aux têtes.

En somme, cette pratique par laquelle les Kavalan demandent à leurs ancêtres de faire tomber la pluie pour laver les têtes et le sang des ennemis qui macule le corps des coupeurs de tête vise à rétablir les conditions du bien-être pour l'ensemble du village. Ce rituel doit être pratiqué avant la saison des semences, car la pollution qui accompagne la mort doit être éliminée pour ne pas compromettre le travail des femmes dans les champs.

Le schéma ci-dessous montre comment chacun des éléments dont il vient d'être question s'inscrit dans un cycle de renouvellement de la vie : l'homme chasse la tête qui est nettoyée par la femme. Puis le chasseur intégrera au cours du rituel *qataban* cette tête aux ancêtres, et ces derniers feront tomber la pluie en retour. Celle-ci lavera les corps de l'impureté et éloignera la malédiction. Par le *qataban*, l'homme établit un lien avec les ancêtres (guerriers illustres, grands chefs défunts, mais aussi la nouvelle âme rapportée) ayant partagé la même expérience de chasse aux têtes que lui. Dans cette « communion » que Lévy-Bruhl (1925) a qualifiée de participation mystique, les vivants puisent le principe vital qui leur donnera fertilité et chance au cours des futures chasses.



Le cycle de reproduction de la vie chez les hommes

Échange avec le monde surnaturel : la chasse aux cerfs

Vers l'âge de quatorze ans, les Kavalan intègrent le système des classes d'âge, *sabasabasayan*. Ils doivent alors chasser leur première tête. Un père social, *dama*, leur est désigné au sein de la classe d'âge de leur père biologique. Par la suite, à chaque fois qu'un chasseur rapporte une tête au village et avant que le rituel *qataban* soit accompli, la classe de son *dama* doit partir en chasse et rapporter un cerf (*siRmuq*). Le *dama* devra apporter des morceaux de cœur et de foie en offrande à la tête puis il appellera l'esprit des ancêtres de sa maison, tués par les ennemis, ceux des grands guerriers kavalan et ceux des anciens grands chefs. Les Kavalan considèrent les abats de l'animal comme un mets recherché dont l'offrande témoigne de leur respect envers les âmes. Ils craignent *a contrario* de conserver une dette de sang et de nourriture envers une tête qui pourrait alors amener maladie et mort. En tuant le cerf, le *dama* fait couler le sang de l'animal à la place de celui de son fils social pour « rendre une vie » aux ennemis. Ce faisant, il y a annulation symbolique de cette dette et rétablissement de l'équilibre.

En outre, en nourrissant les âmes d'anciens Kavalan après avoir alimenté la tête, le chasseur les prend pour témoins du fait que la vie prise a désormais été rendue et qu'il n'y a donc plus de dette de sang ni de revanche à prendre. Il rallie ainsi les âmes des ennemis à ses ancêtres. Grâce à cette pratique, le chasseur se sent libéré de la crainte d'une vengeance, même si ce sentiment ne le met nullement à l'abri des attaques ennemies.

De façon générale et toujours sur le plan symbolique, la chasse aux têtes est aussi un échange avec le monde surnaturel des animaux : le chasseur a pris une vie, il doit en rendre une en retour sinon il s'expose à une vengeance. C'est pourquoi son *dama*, aidé des autres membres de sa classe d'âge, doit partir à la chasse aux cerfs afin de rééquilibrer l'échange. Mais lorsqu'il substitue un cerf à sa propre vie pour mettre un terme à sa dette de vies prises, ne retombe-t-il pas dans la position de débiteur par rapport à la surnature ? De nouveau, un processus d'échange doit être engagé/relancé. Lorsqu'un chasseur prend un grand gibier comme un cerf muntjack ou un sanglier, il lui coupe la tête et l'accroche dans la cuisine. Ce trophée sera ensuite nourri avec les abats de l'animal et de l'alcool. Comme dans le cas de la tête humaine chassée, le chasseur attend de l'âme du gibier, appelée *Saliman*, qu'elle demeure

dans ce trophée. Il espère ainsi conclure une alliance avec cette âme qui, en « mordant d'autres gibiers », non seulement apportera le succès lors des chasses suivantes, mais protégera aussi le territoire de chasse ainsi que les cultures (Liu 2009). Le *Saliman* est donc conçu comme un « esprit auxiliaire »⁸ du chasseur, qui, s'il venait à manquer à cette alliance, serait à son tour mordu. Il en résulterait maladie et mort. C'est donc sa propre vie que le chasseur place en gage dans son échange avec la surnature.

Cette chasse aux cerfs consécutive à la chasse aux têtes permet la résolution des conflits politiques régionaux. Le cerf est le symbole de la substitution rituelle de la vie du chasseur au sein de l'échange qu'il entretient avec la surnature. Cette analogie entre le cerf et l'homme se retrouve également dans l'association des jeunes hommes kavalan non mariés à cette même figure du cerf. Une légende relate comment un cerf, amant d'une jeune fille, vint l'aider à travailler dans les champs (Liu 2007). Alors que chez la plupart des peuples autochtones de la forêt sibérienne, ce sont les hommes chamanes qui s'allient avec « la fille de l'esprit de la forêt » pour légitimer leur droit de chasser le gibier qui leur apparaît sous la forme d'images féminines (Hamayon 1990, 1998), chez les Kavalan, le cerf est perçu comme une figure masculine, non seulement équivalente à la vie engagée par l'homme dans l'échange avec la surnature, mais aussi en tant qu'esprit auxiliaire, qui joue le rôle d'un chien de chasse et aide à prendre du gibier.

Conclusion

Que met en évidence l'analyse de la chasse aux têtes à l'aune de ses motivations et des rituels qui lui sont liés ? Tout d'abord, les hommes sont engagés dans un cycle au sein duquel leur vie et le gibier s'inscrivent dans une relation d'échange équilibrée avec les esprits de la surnature. Mais la chasse aux têtes et celle du cerf définissent tout autant le pouvoir de mort des hommes que leur fertilité symbolique.

8 Pour les Kavalan, les esprits de la montagne sont les pourvoyeurs du gibier. Cette catégorie d'esprits a été assimilée aux *tolikung* (en langue hoklo), « divinité du sol », après le contact avec les Han. Quant aux *Saliman*, ils « mordent » les gibiers, ou invitent les âmes des gibiers (qui sont par nature leurs proches) à aller à la rencontre du chasseur.

En accomplissant le cycle rituel de chasse aux têtes, un homme établit un lien atemporel et sympathique avec tous ceux qui ont partagé cette expérience : âmes des têtes ennemies coupées, ancêtres, guerriers et autres chefs prestigieux défunts, mais aussi avec d'autres éléments importants de cette chasse : cheveux coupés, têtes, etc. Cette connexion s'inscrit dans une représentation cyclique où circule un flux de vie dans lequel puisent les vivants. La chasse aux têtes n'est pas uniquement nécessaire au renouveau de la vie de l'homme, elle lui assure également la victoire aux prochaines batailles et la prise de gibier, elle permettra de vaincre les épidémies et de faire tomber la pluie, au bénéfice de toute la communauté. Le *qataban* précède le renouveau de l'environnement, mais aussi de la société qui en dépend, répondant ainsi à la définition proposée par Hocart (1970) de *life-giving ritual*. Dans la région de Taiwan que nous avons étudiée, différents villages appartenant à différents groupes partagent ce système de représentations et recourent à la chasse pour augmenter ou rétablir leur capital de vitalité qui s'équilibre suivant le principe des vases communicants.

Aujourd'hui, si la chasse aux têtes a cessé depuis longtemps, les Kavalan croient toujours que des âmes continuent d'errer près des lieux où étaient autrefois accrochées les têtes coupées. Elles « mordent » et rendent malades les vivants qui, depuis la conversion au christianisme, ne leur font plus guère d'offrandes. Cela montre que les Kavalan continuent d'adhérer aux mêmes représentations que celles véhiculées autrefois par la chasse aux têtes, et que les âmes des têtes chassées s'inscrivent dorénavant au centre du lien qui rattache les Kavalan à leur passé.

Le *qataban*, rituel politico-religieux, constituait autrefois le moyen de contracter des alliances avec la surnature. Ses chants et ses danses ont vu leur fonction symbolique abandonnée à l'aune d'un glissement qui attribue à cette cérémonie festive un sens désormais sociopolitique. En accueillant des participants extérieurs, les Kavalan engagent de nouveaux liens avec d'autres groupes en partageant ces chants et ces danses autrefois indissociables de la chasse aux têtes. Un nouveau système d'alliance a donc vu le jour, qui engage les liens de la communauté kavalan avec ses voisins, mais aussi avec l'État, qui subventionne à présent les activités rituelles et culturelles des aborigènes.

Bibliographie

- Bloch, M. et J. Parry (eds.)** 1982 *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge, New York, Cambridge University Press).
- Borao, J. E.** 1993 The Aborigines of Northern Taiwan According to 17th Century Spanish Sources, *Newsletter of Taiwan History Field Research*, 27, pp. 87-110.
- Davison, J. et V. H. Sutlive** 1991 The Children of Nising: Image of Headhunting and Male Sexuality in Iban Ritual and Oral Literature, in V. Sutlive (éd.), *Female and Male in Borneo: Contributions and Challenges to Gender Studies* (Williamsburg, Borneo Research Council), pp. 153-230.
- Descola, Ph. et M. Izard** 1992 Guerre, in P. Bonte et M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie* (Paris, PUF), pp. 313-316.
- Foucault, M.** 1976 *Histoire de la sexualité* (Paris, Gallimard).
- Fox, J. (ed.)** 1980 *The Flow of life: Essays on eastern Indonesia* (Cambridge, Harvard University Press).
- Geirnaert-Martin, D. C.** 1992 *The woven land of Laboya: socio-cosmic ideas and values in West Sumba, Eastern Indonesia* (Leyde, Centre of Non-Western Studies, Leiden University).
- Godelier, M.** 1996 Meurtre du Père ou Sacrifice de la Sexualité ?, in M. Godelier et J. Hassoun (eds.), *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques* (Paris, Arcanes), pp. 21-52.
- Hamayon, R.** 1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre, Société d'ethnologie).
- , 1998 Le sens de l' "alliance" religieuse : "Mari" d'esprit, "femme" de dieu, in B. Saladin d'Anglure et J.-J. Chalifoux (eds.), *Médiations chamaniques. Sexe et genre*, pp. 25-48 [*Anthropologie et Sociétés*, 22, 2].

- Héritier, Fr.** 1979 Symbolique de l'inceste et sa prohibition, in M. Izard et P. Smith (eds.), *La fonction symbolique* (Paris, Gallimard), pp. 209-244.
- , 1994 *Les deux sœurs et leur mère* (Paris, Odile Jacob).
- Hocart, A. M.** 1970 *Kings and Councillors: an Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, R. Needham (éd.) (Chicago, University of Chicago Press).
- Hoskins, J. (éd.)** 1996 *Headhunting and The Social Imagination in Southeast Asia* (Stanford, Stanford University Press).
- Lévi-Strauss, Cl.** 1984 *Paroles Données* (Paris, Plon).
- Lévy-Bruhl, L.** 1925 *La mentalité primitive* (Paris, F. Alcan).
- Li, Y.-Y.** 李亦園 1982 台灣土著民族的社會與文化 (*Taiwan tuzhu minzu de shehui yu wenhua. Sociétés et cultures des aborigènes de Taiwan*) 台北：聯經 (Taipei, Maison d'édition Lianjing).
- Liu, P.-C.** 劉璧榛 2007 Cerf-amant, coq-mari et femmes chamanes — disjonction des sexes chez les Kavalan (Taiwan), in N.-Cl. Mathieu (éd.), *Une maison sans fille est une maison morte — La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxorilocales* (Paris, MSH), pp. 385-414.
- , 2008 Pivot social et miroir du passé au futur : La grand-mère chez les Kavalan de Taiwan, in F. Douaire-Marsaudon (éd.), *Grand-mère, grand-père : la grandparentalité en Asie et dans le Pacifique* (Aix-en-Provence, Université de Provence), pp. 35-50.
- , 2009 Animal head collecting among the Kavalan of Taiwan: Gender, Masculinity, Male-Female Power and Christian Conversion, in P. J. Stewart et A. Strathern (eds.), *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories* (Durham, Carolina Academic Press), pp. 191-231.
- Sayama, Y. (éd.)** 1916 蕃族調查報告書 (四) (*Rapport d'enquête sur les populations sauvages, quatrième volume*) 台北：台灣臨時舊慣調查會 (Taipei, Taiwan Governor-General Office).
- Shimizu, J.** 1998 *Kavalan Myths and Traditions* (Taipei, Nantenshugu).
- Taylor, A-Ch.** 1994 Les bons ennemis et les mauvais parents — le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes de Shuar (Jivaro) de l'Équateur, in Fr. Héritier et E. Copet-Rougier (eds.), *Les complexités de l'alliance - IV. Économie, Politique et Fondements Symboliques de l'Alliance* (Paris, Archives Contemporaines), pp. 73-105.