De l'usage des trophées en Amérique du Sud. Esquisse d'une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et mundurucu (Brésil)

*On the usage of trophies in South America: A comparison between Nivacle
(Paraguay) and Mundurucu (Brazil) practices »*

Patrick Menget

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1512>

DOI : 10.4000/span.1512

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 1996

Pagination : 105-126

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Patrick Menget, « De l'usage des trophées en Amérique du Sud. Esquisse d'une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et mundurucu (Brésil) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 14 | 1996, mis en ligne le 17 avril 2014, consulté le 10 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/1512> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.1512>

DE L'USAGE DES TROPHEES EN AMERIQUE DU SUD
Esquisse d'une comparaison entre les pratiques
nivacle (Paraguay) et mundurucu (Brésil)

par

Patrick Menget

La relative fréquence de la chasse aux têtes, aux scalps et secondairement à d'autres pièces détachées du corps de l'ennemi en Amérique du Sud pose le problème, non seulement de l'économie rituelle de ces prélèvements, mais aussi de la relation que ces pratiques établissent entre le meurtrier et sa victime. La préservation très élaborée de ces trophées, ainsi que leur conservation et la variété des usages auxquels ils sont soumis, signalent une évidence : les effets de l'homicide guerrier se prolongent bien au-delà des opérations techniques et comptables du conflit, et le statut du meurtrier apparaît comme indissociable de sa victime. On ne peut manquer d'évoquer le parallèle avec les pratiques cannibales tupinamba, où le tueur et celui qu'il exécute en vue du festin forment un couple singulier (Carneiro da Cunha et Viveiros de Castro, 1985). La comparaison entre une société amazonienne spécialisée, à en croire les auteurs anciens, dans la chasse aux têtes, les Mundurucu du Tapajos (voir Murphy, 1958 et Menget, 1993) et une société du Chaco paraguayen, les Nivacle, réputée pour son acharnement à la collecte de scalps, (récemment étudiée par

Destins de meurtriers
Systèmes de pensée en Afrique noire, 14, 1996

A. Sterpin, 1993) amène à s'interroger sur les implications communes à deux complexes rituels en apparence bien différents.

Les données ethnographiques sur ces deux groupes, qui ont cessé l'un et l'autre de faire la guerre depuis plusieurs décennies, permettent de reconstituer le cérémonialisme lié aux trophées plutôt que de le décrire d'après observation. Les ethnographes d'antan (voyageurs, missionnaires, naturalistes) étaient plus intéressés par la collecte des têtes décorées et des scalps que par l'observation participante des rites de leur préparation. Il y aurait lieu, par ailleurs, de s'interroger sur l'obsession muséographique qui préside au recueil de tels objets. Ceux-ci sont pour nous comme les reliques de la sauvagerie des autres, esthétisation d'un objet qui, s'il provenait de *nos morts*, serait soumis à un très rigoureux interdit d'exhibition¹. D'où peut-être ce mélange de répugnance et de fascination qu'exercent les trophées humains exotiques sur le visiteur des musées ; on verra que, du point de vue de leurs fabricants, ces trophées sont morts, car ils ont outrepassé leur limite d'efficacité. Quoi qu'il en soit, cette vie limitée du trophée dans le système rituel indigène rend compte de la relative facilité qu'ont eue les ethnographes d'autrefois à acquérir ceux-ci. Pour ne citer qu'eux, les musées européens regorgent de têtes mundurucu. Elles montrent à l'amateur de curieuses ressemblances, dont celle d'exhiber *toutes* le tatouage facial qui caractérise les Mundurucu et une pastille de cheveux isolée au milieu de la partie antérieure du crâne. Or elles proviennent nécessairement d'ethnies non-mundurucu (Menget, 1993: 314). Etant donné la variété des décorations faciales des ennemis traditionnels de ceux-ci, il faut en conclure que les preneurs de tête imposaient ce tatouage et cette coiffure *post-mortem*, c'est-à-dire « mundurucu-*isait* » la tête-trophée.

¹ Les reliques qui peuplent les églises d'Europe confirment cet interdit : elles sont la sacralisation soit d'objets ayant été en contact avec la divinité (fragments de la vraie Croix, et autres restes), soit de parties du corps de personnages mémorables, dans l'ordre religieux ou politique, dont même les noms échappent au vocabulaire commun, chef pour tête, dextre pour main droite...

Les origines du trophée

Pour les Mundurucu comme pour les Nivacle, il n'y a que la guerre étrangère qui produit les trophées, et les homicides internes à l'ethnie sont des affaires ni jugées ni ritualisées. Dans le Chaco, les fêtes de boisson semblent avoir été une occasion privilégiée de règlement de comptes parfois mortels, et un missionnaire du XVIIIe, témoin de ces rixes, affirme : "s'il y a un mort, on le pleure ; quant au meurtrier, il parade" (Sanchez Labrador, 1910: 302). Les Mundurucu exécutent certains de leur concitoyens qu'ils accusent de sorcellerie, mais ceci ne donne lieu à aucun démembrement, et le plus souvent à aucun rituel funéraire. La "chasse aux têtes" est donc toujours le résultat d'une entreprise guerrière, ou plus exactement elle est cette entreprise elle-même. Les Mundurucu reconnaissent explicitement leurs buts de guerre, l'acquisition de captifs et de trophées avec la vengeance comme toile de fond. Bien qu'ils aient eu une variété impressionnante d'ennemis depuis qu'ils sont connus², trois groupes ont été au XIXe leurs fournisseurs principaux, et parmi ceux-ci, les Parintintin une manière d'ennemi privilégié. Cette relative polarisation de l'antagoniste pose un problème intéressant, on la retrouve souvent dans les sociétés amazoniennes, et l'idée que l'on partage quelque chose avec cet ennemi particulier fera l'objet d'une discussion ultérieure. La culture de guerre qui définit le Chaco depuis le XVIe se caractérise par l'existence d'aristocraties auxquelles les mérites acquis au combat permettent d'accéder, parfois autant que la naissance, par la passion de la boisson (surtout des bières à base de caroubes et autres fruits, mais aussi de l'hydromel, consommés dans des fêtes interminables et bruyantes), et par la vengeance, leitmotiv omniprésent, qui reste la motivation constante des expéditions armées. L'acquisition, par vol dans les élevages espagnols, des chevaux, a été un facteur d'intensification des conflits

² Les Mundurucu apparaissent à la fin du XVIIIe dans les écrits coloniaux comme une terrible menace sur les établissements chrétiens mais signent toutefois très tôt un traité de paix avec les Portugais ; ils maintiennent ensuite une activité guerrière remarquable dans toute la vallée du Tapajos, et ce jusqu'aux environs de 1920 (Murphy, 1958: 5-9).

plutôt qu'une cause de ceux-ci : on sait que la prise de scalps ou de têtes existait avant la colonisation. La plupart de ces sociétés ont été exterminées entre 1750 et 1850 : le pouvoir colonial espagnol, soucieux de garantir les liaisons terrestres entre La Plata et les Andes, a progressivement entouré le Chaco d'un cordon de postes militaires, et réduit une à une les grandes ethnies combattantes, profitant habilement de leurs irréductibles conflits; subsistent aujourd'hui quelques groupes dans les interfluves de savane désertique du Nord du Paraguay, dont les Nivacle, et les derniers représentants des Guaykuru, autrefois passés au Brésil, connus sous le nom de Caduveo. Les Nivacle ont, eux aussi, développé une relation d'hostilité privilégiée avec un de leurs voisins, les Toba-Pilaga (Sterpin, 1993 : 39-40) ; tout comme les Mundurucu, ils associaient étroitement prise de scalps et capture d'enfants et de femmes dans leurs objectifs de guerre. C'est toutefois la préparation de ces pièces détachées (du cadavre de l'ennemi) qui reçoit la plus grande élaboration rituelle, chez les uns comme chez les autres. Pour les Nivacle, la prise de scalps délimite les frontières sociales de l'inimitié, il s'agit d'un véritable "opérateur sociologique", selon l'expression de Sterpin (*op. cit.*, 39).

Le cycle rituel du scalp commence par son prélèvement : il ne suffit pas d'avoir tué un ennemi pour devenir possesseur de scalp. Il y a une décision à prendre, et seuls les hommes faits (pères de famille) peuvent s'y risquer. Ce n'est pas seulement la rigueur et la complexité des rites qui sont ici en cause, mais le fait qu'il s'agit d'un changement de statut dans la société, l'accès au titre de *Caavancle*, terme nivacle rendu par chef ou cacique. Ce titre, extrêmement prestigieux, donne à son porteur la préséance dans les rituels, un rôle dirigeant dans la guerre, en partie fondé sur un savoir "de l'ennemi", et peut être abandonné dans la vieillesse ; il se matérialise par la possession continue du scalp. Le nombre de scalps pris est l'indice du rang d'un *Caavancle*, dans une hiérarchie probablement informelle. Les textes insistent sur les qualités nécessaires pour se lancer dans la prise de scalps, ainsi que sur les risques : il faut pouvoir résister aux âmes de la victime, mais aussi supporter les interdits très stricts liés à la préparation du scalp. On trouve chez les Mundurucu des éléments comparables, dans la

mesure où le preneur de tête, portant le titre de *Dajeboishi*³, devenait, au terme du rituel, membre d'une société prestigieuse d'anciens possesseurs de trophées ; il était soumis à des précautions rituelles aussi contraignantes que son homologue nivacle, mais d'une durée plus longue, puisque le cycle cérémoniel complet de la tête décorée se déroule sur trois ans. A l'issue de la dernière cérémonie, le *Dajeboishi* se débarrasse du trophée, et reprend une vie sans restrictions alimentaires ni sexuelles ; il conserve son titre et son prestige et joue un rôle influent dans la conduite des affaires de la guerre. Les Nivacle ont un cycle individuel encore plus long, puisque les maîtres de scalps ne se séparent de ceux-ci qu'à un âge avancé, devenant alors des conseillers techniques en cuisson de scalps, réglant le cérémoniel et surtout gardant le privilège de chanter les chants des âmes des ennemis hors de la présence du trophée. On a ici des rythmes différents pour une même progression : de la socialisation d'une pièce rapportée (de l'extérieur) qui lui confère une efficacité symbolique dans la prédation animale, dans la prédation humaine, et dans la reproduction générale, jusqu'à la perte de ce pouvoir. A mesure que le guerrier victorieux⁴ se réintègre au groupe, les interdits qui pèsent sur lui s'allègent et les effets réputés de la prise de trophée se diffusent. L'organisation du cycle cérémoniel dévoile ce double mouvement.

³ Le terme signifie "mère du pécarí", ce qui est le nom de l'esprit-maître de cette espèce ; bien qu'obscur, cette assimilation renvoie probablement aux pouvoirs cynégétiques que confère la possession du trophée.

⁴ Il faut probablement distinguer le guerrier ou tueur, tel qu'il se présente chez les Araweté (Cf. Viveiros de Castro, *supra*) et chez bien d'autres, du guerrier-artisan-du-trophée ou du guerrier exécuteur public : ce dernier assume délibérément une charge supplémentaire, celle de transformer un potentiel, brut et dangereux, en un bénéfice pour la communauté. La contrepartie de cette tâche en est bien un surcroît statutaire et parfois politique, ainsi qu'une diminution du péril que le guerrier représente pour son groupe comme l'avait vu Clastres. Du côté du guerrier "transformateur", nous aurons évidemment le tueur tupinamba, le maître de la Tsantsa shuar, et les faiseurs de trophées nivacle, chaqueno en général, mundurucu, etc.

Fabrication du trophée et statut du preneur

La première phase de la préparation du trophée, dans la guerre nivacle, met en scène l'accueil des guerriers victorieux, portant au bout de leurs lances les scalps, par les femmes du village. Cris, excitation, jubilation, frôlements érotiques sur les hampes... il n'en a pas fallu plus aux observateurs d'autrefois pour qualifier ces réjouissances d'orgies. Elles évoquent naturellement les joyeuses, et parfois agressives, salutations des femmes tupinamba lors de l'entrée des captifs, beaux-frères à manger. Notons que ces hôtes sont soit d'âge canonique, soit des veuves de guerriers, et qu'il se peut que la vengeance soit l'un des thèmes exprimés ; lors des danses d'accueil, on dit qu'une des âmes de la victime passe aux danseuses, d'où le danger. Il apparaît clairement que, autour de cet objet encore sanglant et déjà sexualisé, il y a à la fois rivalité et traitement parodique de l'alliance. Vient ensuite la cuisson du scalp, que l'on modèle en forme de hanap, à l'aide de braises passées sur l'intérieur du cuir chevelu, en prenant le plus grand soin de l'intégrité de la chevelure. Opération délicate, confiée aux plus âgés et rigoureusement interdite aux autres membres de la communauté. Le thème cannibale apparaît à ce stade, encore que discrètement : les vieux et les vieilles grattent les adhérences adipeuses, les lèchent et s'en barbouillent, manière de devenir forts et durs. Dans l'ancienne littérature, quelques exemples de cannibalisme lors de cette première phase sont signalés, mais semblent plus des explosions de vengeance, notamment lorsqu'un captif était tué et scalpé au village, qu'un recours systématique. Pendant qu'on prépare ainsi le futur récipient à bière, qu'on le nettoie de toute trace et de toute odeur de sang, le *Caanvacle* est soumis à une double série d'épreuves :

1) Au plan matériel, il doit s'abstenir de toute nourriture chargée de sang ou de graisses, ainsi que d'une série d'aliments qui évoquent métaphoriquement la tête, s'éloigner de tout contact sexuel, faire subir à sa famille les mêmes interdits, et lui infliger des rites de purification et de fumigation. Ceci est maximisé s'il s'agit de son premier trophée, et pratiquement aboli au-delà du cinquième. L'analogie avec les

restrictions propres à la parturition et aux menstruations est frappante, et les sanctions du non-respect de ces règles sont des maladies du ventre, et la mort. La dimension symbolique d'une ingestion cannibale est évidente, comme elle l'est chez de nombreux peuples amazoniens non-manducateurs (Yanomami, Txicao, Jivaro...).

2) Parallèlement, le scalpeur mène un combat spirituel extrêmement difficile contre l'âme de sa victime. Résumant l'analyse de Sterpin, on pourrait dire que son enjeu est l'aliénation de la conscience du guerrier. Elle interprète cette psycho-machie comme une tentative d'appropriation mutuelle (et antagoniste), qui aboutirait, en cas de défaite, à ce que le scalpeur soit attiré irrésistiblement vers les parages de sa victime, et tombe à son tour sous les coups de ses ennemis. La victoire se traduit par l'acquisition non seulement d'éléments spirituels de l'autre, mais aussi de savoirs utiles, en particulier à de nouvelles expéditions guerrières (par une combinaison complexe de rêves et de chants). Cette oscillation entre le soi et l'autre, qui évoque les effets complexes de réverbération dans les chants du tueur araweté (Viveiros de Castro, *supra*) renvoie au thème plus général de l'altérité constituante des sociétés amazoniennes ; il faut cependant remarquer ici que ces allées-et-venues des âmes sont une étonnante réplique d'un personnage bien réel, le captif de guerre, adopté dans un groupe et instrument privilégié du renseignement militaire et des fonctions d'éclaireur chez ses parents d'origine. On saisit mieux par ailleurs ce que le statut de *Caanvacle* recèle de bénéfique pour son groupe : il permet d'ajouter aux qualités du guerrier une partie de celles du chamane, la prescience et la connaissance à distance des habitudes et intentions de l'autre.

La sanction spirituelle la plus radicale de l'infraction des tabous sur le sang est la transformation en un monstre cannibale ressemblant au jaguar, qui dévore les siens, strictement homologue ou semblable à un être issu des femmes qui ne respecteraient pas les interdits menstruels. La représentation amérindienne du guerrier assoiffé de sang est au moins aussi prégnante que notre image fantasmatique du vampire, et gouverne l'application vétilleuse des interdits ; il est possible qu'elle soit en même temps un puissant instrument de contrôle social, dans la

mesure où les anciens, en charge de la bonne dessiccation du scalp, surveillent aussi de près le candidat *Caanvacle*.

Le premier stade de la fabrication de la tête-trophée *mundurucu* est, après le retour de l'expédition, la décoration des oreilles. Elle est l'œuvre collective de plusieurs clans, chacun y apportant les plumes des espèces dont il est le "propriétaire". Une seule règle concerne la longueur de ces pendentifs bicolores, ne pas dépasser la longueur de la chevelure. La beauté et la netteté de celle-ci sont tout aussi valorisées que dans le Chaco, en contraste violent avec l'obligation rituelle de se raser les cheveux en cas de deuil. En d'autres termes, le trophée est, paradoxalement, une matière et une représentation du vivant, et le frémissement du vent dans sa chevelure est un frémissement de l'âme. L'ethnographie disponible ne permet pas de savoir si le preneur de tête effectuait lui-même les premières cuissons, mais on sait que ce dernier était le maître de cérémonie de la décoration des oreilles, et on connaît bien son statut rituel : il est doté, dit Murphy, d'une "aura presque sacrée et isolé [...] des relations normales avec ses concitoyens *mundurucu*" (1958: 55). Non seulement le *Dajeboishi* devait s'abstenir de tout rapport sexuel, manger seul, rester le plus souvent dans son hamac, éviter de plaisanter, mais aussi "éviter de contaminer son regard en posant les yeux sur des hommes ayant récemment eu un commerce sexuel" (*ibid*). Comme nous l'avions observé dans un article sur la couvade (Menget, 1989: 99-100), on a affaire ici à une étrange couvade puisque l'enfant manque. En fait, si tous les éléments d'une couvade s'y trouvent de manière hyperbolique, les personnages y sont sous différentes figures :

- 1) le père est une mère "du pécari", et sa seule présence au coin du bois (il ne peut y pénétrer), la tête sous le bras, est réputée assurer la venue du gibier. Il génère donc des animaux.
- 2) la mère est rigoureusement associée à l'immobilité et aux prohibitions de son mari, ce qui est l'inversion du schéma classique, à condition que ce soit l'homme qui engendre.

3) le trophée, tête socialisée plutôt que naturalisée, a été rituellement adopté par la communauté mundurucu⁵. Il est, d'une part le signe visible d'une adoption réelle, celle des enfants capturés et incorporés simultanément, et d'autre part la promesse de l'efficacité d'un dispositif non sexué de reproduction, la capture par le *Dajeboishi* ; celle-ci est mise en scène lors d'une séquence ultérieure du rite, où les guerriers ("mères de l'arc"), sous la houlette du preneur de trophée, jouent à poursuivre et capturer des garçons de la moitié opposée et les ramènent au village hors de la vue des femmes. Cette représentation où des hommes prennent des gendres réels (les moitiés sont patrilinéaires) comme à la guerre élabore le thème d'une reproduction entre hommes.

On rencontre ailleurs en Amazonie le motif, mythique et rituel, d'un engendrement qui ne doit rien au commerce sexuel, à commencer par les très riches histoires de communautés d'Amazones. Il est intéressant, dans le cas mundurucu, de voir ce que la représentation de la couvade souligne, que le trophée est en même temps vie et puissance de vie. Comme dans la couvade de premier degré, si l'on peut dire, c'est une fonction incomplète, mieux, un procès actif de transformation, qui s'accompagne d'un maximum de restrictions rituelles. Cette esquisse d'interprétation n'est pas incompatible avec les données nivacle sur le combat des âmes entre le scalpeur et le scalpé, dans la mesure où la substance d'origine étrangère tire sa vitalité de cette

⁵ L'existence de rites de chasse au cours desquels les crânes de différentes espèces sont alignés sur le sol, nourris de boissons à base de manioc, et célébrés par des chants, confirme l'importance que les Mundurucu accordent à la symbolique de l'appropriation, ainsi qu'à la représentation d'un principe abstrait par une partie du corps. Il faut en effet rappeler que chacune de ces espèces animales possède une "mère", plus exactement que ce sont les espèces dotées de mères que l'on solennise ainsi. Le problème posé dans ce rituel ne peut être traité ici, mais il suffira de rappeler que les animaux en question ont la capacité de rendre les humains malades en leur volant leurs âmes, qu'ils se comportent donc en humains malveillants plus qu'en êtres d'une nature différente. En d'autres termes, les animaux vont à la chasse aux âmes, comme les humains vont à la chasse aux ennemis. Il faut donc se concilier les uns comme les autres, sous peine d'une terrible sanction, le devenir-ennemi ou le devenir-animal.

origine même. En réalité, nous ne savons que peu de choses sur la théorie et la pratique des âmes étrangères chez les Mundurucu. Les données sur la mort des trophées sont plus abondantes, et éclairent à la fois l'acquisition de statuts permanents et les moyens de relancer la quête de constituants étrangers.

Mort du trophée

Pour des esprits imprégnés de l'idée que le corps est périssable et l'âme éternelle, la notion et la pratique amérindiennes d'assigner une fin au symbole même de "l'âme" des victimes de guerre peuvent paraître étranges, voire incompréhensibles. On admettra, sans⁶ pouvoir en apporter une confirmation ethnographique précise dans les cas choisis, qu'il y a bien un lien étroit entre l'objet extrait du corps de l'ennemi et un principe vital (ou spirituel) qui prolonge l'existence de ce dernier ; les pratiques analysées ici vont en ce sens, malgré l'absence d'une théorie indigène explicite de la survie de l'âme. D'une manière générale, les Amérindiens sont peu enclins à affirmer l'éternité de l'âme, allant souvent jusqu'à admettre leur désintérêt ou leur ignorance pour cette question. Dans la déroutante variété de croyances à ce sujet, il y a des théories cycliques, comprenant un passage par l'animalité (Wari'), des localisations célestes d'un village des âmes (Xingu, Kayapo, Yanomami), des conceptions où des êtres célestes assimilent les morts en les mangeant (Araweté), des théories aussi de la disparition progressive des âmes, soit par incarnation ultime dans des animaux très éphémères (papillons chez les Txicao) ou évaporation dans les nuées (Jivaro)... Dans l'ensemble, la vie après la mort est incertaine, fantomatique, et soumise à des aléas plus grands encore que pendant la vie ; partout ou presque — les Araweté constituent une

⁶ Nous ne négligeons pas ici la multiplicité des notions indigènes que l'on traduit en général par "âme", "ombre", "double", "image", "principe vital", "esprit", "souffle", etc. pour forcer les données ethnographiques dans le lit de Procuste de la dualité occidentale. Nous tentons seulement de souligner la généralité d'un fait, qu'un élément au moins continue à exister après la mort visible.

exception intrigante — l'idée d'éternité semble absente. Il faut sans doute comprendre ces versions très divergentes de l'eschatologie non seulement en relation avec la sociologie et la cosmologie de chaque culture, ce qui va de soi, mais aussi avec une propriété commune à toutes ces notions de l'âme, celle d'être conçues plus comme des principes dynamiques, des potentialités de vie que comme des substances ou des essences. A la différence des reliques chrétiennes occidentales, qui conjoignent l'aspect memento avec l'aura divine d'une source éternelle de grâce, les trophées sud-américains ont une double valence, ils sont des emblèmes esthétisés de valeur pour leurs porteurs, et des signes d'une relation transitoire et bénéfique entre meurtriers et victimes.

Le deuxième stade de la cérémonie mundurucu transforme la tête décorée en crâne sec, d'abord par une gesticulation symbolique où les Vautours (les plus vieux du village, chauves ou prétendus tels) "la frappent à coups répétés avec des bâtons comme des vautours qui arrachent de leur bec des filaments de charogne" (Murphy, 1958: 56) puis par cuisson ordinaire. Un rite préalable mérite d'être signalé, dans lequel les anciens preneurs de trophée, qui constituent une société, vérifient en la secouant la propreté de la tête : si celle-ci laisse tomber des poussières ou des fragments, le possesseur est disqualifié, et le cycle rituel interrompu. Cette sanction est réputée punir une transgression des interdits sexuels, et marque le contrôle qu'exercent les anciens preneurs sur les impétrants, c'est-à-dire une condition politique à l'accès au statut de preneur. Nous ne retiendrons de la phase finale, qui met en jeu dans une scénographie complexe les principales oppositions de la société mundurucu (entre moitiés, entre groupes d'âge, entre sexes, entre ennemis et concitoyens, entre captifs et ravisseurs, entre guerriers et preneurs...) que la préparation des dents. Déjà réservées, celles-ci sont cousues dans une ceinture de coton tissée, qui sera conservée dans la maison du preneur. La tête est jetée à l'issue du dernier rituel, et la ceinture semble avoir été portée par les veuves de guerre, ou selon d'autres versions par les jeunes guerriers

lors d'expéditions ultérieures⁷ : elle prolonge l'effet du trophée principal, véritable relique de celui-ci, peut-être plus un insigne de reconnaissance qu'un instrument de protection. Il est difficile, en l'état de notre information, d'affirmer que la fin de l'influence bénéfique du trophée ennemi correspond à la mort du principe de vie issu de la victime ; l'acquisition de chants auprès de la victime (que l'on soupçonne à quelques indices) paraît un des éléments qui est à la fois commémoration des exploits et conservation d'une force spirituelle. L'essentiel, toutefois, est bien l'ascendant durable qu'exercent les preneurs sur toute la société, du point de vue cérémoniel, militaire et politique.

Pour les Nivacle, la reconnaissance solennelle du statut de *Caanvacle* fait l'objet d'une grande fête, où la bière de caroubier doit figurer en surabondance ; il y a par ailleurs des fêtes de bière annuelles, qui correspondent à la saison de maturité des caroubes. Le scalp est conservé à proximité de l'auge à bière, de même que des scalps plus anciens, car ils favorisent la fermentation des fruits (Sterpin, 1993: 46). La concomitance de cette célébration avec la victoire du scalpeur sur l'esprit du scalpé, si elle ne peut être prouvée, paraît probable à l'auteur cité. On note ici, comme très souvent en Amazonie, une assimilation logique du ferment au principe vital, et simultanément une attention marquée portée aux dangers des processus physiologiques de transformation rapide (ménarque, parturition, maladie, parfois aussi adolescence masculine...) qui se traduit par une multiplication de précautions rituelles ; si ces sociétés incluent dans cette série l'état du meurtrier, c'est moins à cause de l'incorporation du principe spirituel de la victime, que parce que le sang de celle-ci est "ingéré" lors du meurtre. Ce que le scalp accélère dans la bassine de jus de fruits, doit être contrôlé et ralenti dans le corps du meurtrier, sous peine de maladie et de mort. Le jour où les communautés invitées sont présentes, le *Caanvacle* est formellement introduit dans le village, paré de ses plumes et de sa tenue de combat, sur un cheval également

⁷ Les sources du XIXe décrivent sommairement une fête non mentionnée par Murphy, où les blessés de guerre et les veuves recevaient ces ceintures, ce qui leur garantissait d'être nourris à vie par la communauté (Coudreau, 1977: 117).

ornementé : les femmes, vierges en tête, se défont de leurs pagnes et lui font les honneurs du poteau-support du scalp et de la cuve à bière. Le héros se défait alors de ses ornements et de ses biens, qu'il offre aux jeunes filles, ne conservant que son trophée, qui pourra, à partir de ce moment, servir de hanap pour puiser la bière. Les commentateurs, anciens et modernes, s'accordent à reconnaître la jubilation érotique de cette scène, et de nombreux parallèles amazoniens viennent à l'esprit, notamment les chants de femmes shuar pendant la fête de la tête réduite (*tsantsa*), qui l'appellent "museau collé dans le ventre de la femme" (voir Taylor, 1994: 96). Têtes (ou scalps), une fois débranchées de leurs connexions physiologiques et spirituelles d'origine, si l'on ose dire, sont des éléments de puissance, génésique et vitale. Il n'est pas impossible que la clé de leur étonnante élaboration esthétique ne réside pas précisément dans ce qu'elles incarnent une puissance : la beauté de la chevelure du scalp exige des soins quotidiens, et un trophée mal peigné infecterait la bière... (Sterpin, 1993: 47).

La mort du scalp ne coïncide pas, en général, avec la mort du *Caanvacle*, le vieillissement de l'un accompagne celui de l'autre, et une cérémonie de séparation existe, par laquelle le preneur de scalps simule une dernière agression, contre les enfants et les jeunes de son groupe local, appelés alors "étrangers", puis tombe victime des femmes du groupe, qui se jettent sur lui, lui ôtent ses couvertures, le dépouillent de tous ses ornements statutaires, dans une cérémonie étrangement symétrique de celle de l'accès à son prestigieux état. Il devient alors chanteur, c'est-à-dire qu'il chante les "chants des esprits des ennemis", qui sont imitatifs et permettent d'attirer ces derniers (Sterpin, 1993: 49). Mémoire des autres, et mémoire du rituel, dont il devient conseiller technique, joueur de tambour, et buveur certainement privilégié, le preneur dépouillé est la figure même de la puissance perdue, ce qui lui permet l'accès sans restriction à toutes les nourritures dangereuses et la promotion de ses successeurs. Le destin des vieux scalps n'est pas établi de manière incontestable, puisque les indications ethnographiques sur leur enfouissement en terre, leur abandon dans des arbres en forêt, et leur combustion, semblent contredire le rôle prépondérant des vieilles femmes dans leur contrôle. A. Sterpin (*op. cit.*) insiste sur la complexité des oppositions et

conjonctions des sexes dans tout le Chaco, et sur l'aspect politique du rapport entre sexes ; il se peut que l'érotisation et le poids rituel incontestable des femmes soit d'autant plus grand que cette modalité de guerre (chasse aux scalps et aux têtes) court-circuite, en quelque sorte, les procédés "naturels" de reproduction, et ce d'une double manière, par la capture d'enfants (parfois d'épouses secondaires) et surtout par l'appropriation de puissances de vie par les hommes. Les trophées seraient des enfants symboliques des preneurs, dont les femmes recevraient à la fois un surcroît de fécondité et, l'âge venu, le rôle de garder présente la nécessité de les renouveler. Si les scalps nivacle, après avoir servi d'enseignes aux maîtres de la guerre, deviennent après l'éclipse de ceux-ci des keepsake de leurs épouses aux cheveux blancs, on comprend mieux que, dans les rites qui précèdent le départ en guerre, les femmes, surtout âgées, sont les principales voix qui appellent et rappellent à la vengeance. Quoi qu'il en soit de cette division du travail, la vie des trophées nivacle apparaît, comparativement, remarquablement longue ; elle n'empêche pas, selon toutes les apparences, que se renouvellent les prises de scalp et que le prestige des *Caanvacle* ne croisse à mesure que les scalps s'accumulent. La logique de la différenciation entre des preneurs de scalps (ou de têtes) et des meurtriers "ordinaires" est en effet une logique productiviste, au sens où les premiers entraînent les seconds dans une quête sans fin des avantages collectifs que procure, au-delà de la satisfaction de la vengeance, la confection des trophées ; il n'est donc pas faux de voir les trophées comme produisant des trophées, dans une constante relance dont les honneurs accrus aux preneurs sont la force motrice.

Les processus d'identification qui sont à l'œuvre dans le rapport entre le meurtrier et sa victime promise à la perpétuation (temporaire) sous forme de trophée évoquent des parallèles bien connus en Amazonie et ailleurs (Asie du Sud-est, Mélanésie), mais renvoient également à une catégorisation collective des groupes antagonistes. En d'autres termes, l'identité peut être tout autant donnée qu'acquise. Il ne s'agit pas seulement de manifestations et pratiques guerrières en miroir, les Nivacle combattant surtout les Toba-Pilaga qui prennent également des scalps, les Mundurucu prenant de préférence les têtes des Parintintin et des Apiaca qui prennent les leurs (mais les décorent

autrement, et y ajoutent peut-être le cannibalisme), mais plutôt de conceptions de l'autre qui en font un être collectif de même nature. Certes, les Mundurucu ne coupent pas les têtes de leur concitoyens, mais outre qu'ils masculinisent et "mundurucu-isent" leurs prises, ils s'attaquent le plus souvent à des groupes dont ils comprennent en grande partie, semble-t-il, la langue. Les Nivacle, quant à eux, content un mythe dans lequel leurs ennemis héréditaires, les Toba-Pilaga et eux-mêmes constituaient à l'origine un seul peuple. Une querelle entre frères entraîna une guerre qui vit la première prise de scalp... On doit aussi remarquer que la quantité de captifs incorporés, proportionnelle, on peut l'imaginer, à celle des trophées recueillis, transforme rapidement le groupe ravisseur en groupe mixte, et que l'assimilation des âmes étrangères par les preneurs de trophées se double d'une incorporation d'individus de même provenance. La guerre fonctionne alors comme une négation de l'alliance, ce que tout le monde a déjà dit, mais par-dessus tout comme une consanguinisation de l'autre, ce que le couple rituel du preneur et de sa victime traduit pendant le temps de la "victoire" sur l'âme ou de l'acquisition de ses pouvoirs, et que l'adoption des prisonniers ratifie dans le temps long de l'élevage et des générations. En ce sens, les preneurs de trophées sont deux fois des pères, de leurs enfants, mais également "de la nation". La question strictement sociologique et secondairement démographique de la stabilité de telles formes de conflit sur un temps long se pose évidemment. Les données existantes ne permettent sans doute pas une réponse adéquate, mais il semble que l'on ait affaire à des configurations politiquement instables, que l'avance inexorable de la colonisation a exacerbé tantôt dans le sens d'une domination éphémère d'un groupe bien placé, comme les Mundurucu, tantôt dans une intensification des conflits à l'intérieur d'un espace circonscrit... La diversité des formes sociales et politiques des cultures de ces régions du monde qui pratiquent des rituels analogues ou semblables rend difficile toute généralisation à ce stade.

On a vu que les preneurs de trophées se distinguaient des simples guerriers, et que si les rites de meurtres séparaient toujours les tueurs de leurs concitoyens, leur imposant de rigoureuses prohibitions, l'accès

à un statut rituellement et socialement supérieur semble caractériser les sociétés à trophées et sans doute quelques autres, tels les Tupinamba, où l'exécuteur du captif destiné au festin cannibale accède, en renonçant à la consommation de sa victime, à une position prestigieuse et politiquement éminente, notamment dans la guerre. Les sociétés qui mettent somptueusement en scène les pièces rapportées de leurs aventures guerrières établissent en leur sein des distinctions par lesquelles, en contrepartie des risques spirituels de l'acquisition de pouvoirs, et non seulement des risques physiques du combat proprement dit, on reçoit une part plus grande des affaires collectives. Une des composantes de cette supériorité est de l'ordre du savoir, et celui-ci, de par sa nature spirituelle, est commun aux chamanes. A la différence du chamanisme toutefois, les preneurs de trophée ont une organisation collective, puisqu'ils contrôlent rituellement l'accès à leur statut. Il est difficile, sinon impossible, de séparer nettement les fonctions de direction des opérations guerrières et celles de preneurs de trophées ; les observateurs espagnols des sociétés du Chaco, au XVIIIe, s'évertuent à décrire des aristocraties dont les critères de recrutement n'apparaissent pas clairement. Il est possible, au fond, que ces guerriers turbulents et superbes n'aient été que des *Big Men*. La comparaison esquissée ici montre, dans une région où personne n'a jamais été tenté de voir des aristocraties, que l'organisation des maîtres de têtes possède assez de traits communs avec celle des possesseurs de scalps pour qu'on puisse y voir un élément structurant, du point de vue politique, et le noyau méritocrate de sociétés dont la prédation de l'autre nourrit l'être et renouvelle la substance.

P. Menget
E.P.H.E.

Références bibliographiques

Carneiro da Cunha M. & E. Viveiros de Castro

- 1985 "Vingança e Temporalidade : os Tupinamba", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, 191-208.

Coudreau, Henri

- 1977 (1897) *Viagem ao Tapajos*, Livraria Itatiaia Editora, São Paulo (Voyage au Tapajoz, Lahure, Paris).

Menget, Patrick

- 1989 "La couvade, un rite de paternité" dans *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père : l'Interdit, la Filiation, la Transmission*, 87-103, Denoël, Paris.
- 1993 "Notas sobre as cabeças Mundurucu" dans E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, org. *Amazonia Enologia e Historia indigena*, 311-321, NHII/ USP, São Paulo.

Murphy, R.F.

- 1958 *Mundurucu Religion*, University of California Press, Berkeley.

Sanchez Labrador J.

- 1910 *El Paraguay católico*, 3 vol., Buenos Aires.

Sterpin, A.

- 1993 "La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIX, 33-66.

Taylor, A. C.

- 1994 "Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur" dans F. Héritier-Augé & E. Copet-Rougier, *Les Complexités de l'Alliance*, vol. 4, 73-105, éd. des Archives Contemporaines, Paris.

Viveiros de Castro, E.

- 1996 "Le meurtrier et son double chez les Arawete : un exemple de fusion rituelle (Brésil)", dans *Destins de meurtriers*, éd. M. Cartry & M. Detienne, *Systèmes de Pensée en Afrique noire*, XIV.