UNIVERSITE D'AIX-MARSEILLE

ECOLE DOCTORALE 355 ESPACES, CULTURES, ET SOCIETES

INSTITUT DE RECHERCHES ASIATIQUES IRASIA /UMR 7306

Thèse présentée pour obtenir le grade universitaire de docteur en Histoire

SARAH COULOUMA

UNE ETHNO-HISTOIRE DES WA-PARAOK DE WENGDING (YUNNAN, CHINE) : PRATIQUES, REPRESENTATIONS ET ESPACE SOCIAL FACE AU TOURISME

CUSTOMS, REPRESENTATIONS AND SOCIAL SPACE IN THE AGE OF TOURISM: AN ETHNO-HISTORICAL STUDY OF THE WA-PARAOK PEOPLE IN WENGDING (YUNNAN, CHINA)

Soutenue le 07/12/2018 devant le jury :

Catherine CAPDEVILLE-ZENG, Professeure à l'INALCO	Rapporteure
Béatrice DAVID, Maîtresse de conférences à l'Université Paris-8 Vincennes-à-St-Denis	Examinatrice
Bernard FORMOSO, Professeur à l'Université Montpellier 3	Examinateur
Pierre KASER, Professeur à Aix-Marseille Université	Examinateur
Bernard SELLATO, Directeur de recherche émerite CNRS/EHESS/INALCO	Rapporteur
Chantal ZHENG, Professeure émérite à Aix-Marseille Université	Directrice de thèse

Numéro national de thèse/suffixe local : 2018AIXM0610/032ED355

A Rémy C.,

que m’ensenhèt a pujar las montanhas

REMERCIEMENTS

Chaque page de cette thèse et chaque pas du chemin qui m'y ont menée ont été écrits avec l'aide, le soutien, l'amitié, les enseignements, la confiance et l'amour d'un grand nombre de personnes. Je souhaite leur exprimer ici toute ma reconnaissance.

Sans le concours et l'accueil toujours amical et chaleureux que m'ont accordé les habitants de Wengding, ce travail n'aurait pas vu le jour. Les mots me manquent pour les en remercier. Plus particulièrement, AmMeung, AiKa, leurs trois enfants, AmLod, OkRai et AiSin`, ainsi que la mère d'AiKa, AmRong, sont devenus une seconde famille au fil de mes séjours dans leur demeure. Le terrain n'étant pas une chose aisée, par leur pudique tendresse et leur intérêt sincère pour mes recherches, ils m'ont toujours soutenue et leur maison a été un refuge. Je les remercie sincèrement du temps et de la confiance qu'ils m'ont accordés. Je remercie également tout particulièrement TaxNap, les membres de la famille de AmKhuat et NyiKhuat, mes amies tisserandes, Xiao IKa et Yang IKa. Merci à tous les villageois avec lesquels j'ai eu l'occasion de discuter, et à l'ensemble de la communauté pour la petite place qu'ils m'ont laissé occuper dans leur quotidien.

Comme elle-même le dit, certaines séances de cours ne s'oublient jamais. Je remercie Chantal Zheng qui, avant d'être ma directrice de thèse, fut l'une de mes professeures : ses enseignements ont éveillé très tôt ma curiosité, marqué ma mémoire et dessiné les contours de mon parcours de jeune chercheuse. Je la remercie de m'avoir suivi, encouragé, guidé et soutenu, tant dans mes tâtonnements et dans mes questionnements académiques, que dans les aléas que la vie réserve à chacun. Je suis pleine de gratitude à son égard pour la liberté qu'elle m'a donné tout en encadrant d'une douce rigueur mes travaux tout au long de ces cinq années de doctorat.

Je souhaite également remercier très sincèrement d'autres enseignants-chercheurs, dont beaucoup sont depuis plusieurs années des collègues. Philippe Che, Michel Dolinski, Noël Dutrait, Christine Graziani, Christian Henriot, Pierre Kaser et Chantal Zheng m'ont accueilli dans l'équipe enseignante de la section de chinois du département d'études asiatiques d'Aix-Marseille Université. Ils contribuent largement à inspirer et à former l'enseignante que j'aspire à devenir. Je leur suis très reconnaissante de m'avoir offert l'opportunité de dispenser des enseignements tout au long de mon doctorat, et de m'avoir épaulée dans cette aventure. Je remercie également les autres membres du département d'études asiatiques d'AMU et plus particulièrement Pauline Cherrier pour son amitié et ses

conseils, Mme Bai, Chen Xin et Li Shiwei pour leurs encouragements. Merci à Corinne Lochen qui fut la première à m'apprendre la langue chinoise et toutes ses merveilles.

J'exprime ma gratitude aux membres des unités de recherche du CREDO, de l'IrAsia et de la MAP et les remercie pour l'environnement chaleureux qu'ils bâtissent chaque jour. Merci à Mathilde Lefebvre, Isabelle Dupeuble, Rosemarie Cano, Émilie Courel, Judith Hannoun, Pierre Lemonnier, Brahim Chaïeb, Fiorella Allio, Florence Renaud. Merci également à Fatoumata Soumare qui a facilité l'organisation technique et financière de tous mes terrains en Chine, et toujours dans la bonne humeur ! Je remercie Jean-Marc de Grave : nos ateliers de travail furent inspirants et motivants. Merci également à Louise Pichard-Bertaux qui m'a accueilli dans son bureau et dont les conseils, le soutien et l'amitié me sont si précieux. Merci enfin à Christophe Caudron pour sa bienveillance et son amitié. Je remercie également Noël Dutrait, Guy Faure, et Nguyen Phuong Ngoc, tous trois successivement directeurs et directrice de l'IrAsia : leur attention et leur soutien – académique, mais aussi financier – à l'égard des jeunes chercheurs comme moi sont une chance. Merci également à Sylvie Millet et Laetitia Roux Luzi de l'École doctorale 355 pour leur aide.

Ces cinq années de doctorat ont été l'occasion de confronter, de discuter et d'alimenter mes réflexions dans des cadres divers. Je remercie chaleureusement les organisatrices des premières Assises de l'Anthropologie de la Chine en France de m'avoir offert l'occasion d'y présenter mes travaux : Caroline Bodolec, Catherine Capdeville-Zeng, Béatrice David et Aurélie Névot. Merci également au comité d'organisation de la Journée des Jeunes Chercheurs 2017 de l'AFEC de m'avoir donné une chance identique, ainsi que celle de publier dans la revue Études Chinoises. Ma gratitude va également à Justin Watkins, Magnus Fiskesjö et Alice Vitrant pour leurs conseils avisés.

Merci à mes anciens professeurs de l'Université du Yunnan, à Kunming, pour leurs encouragements et leurs conseils, ainsi qu'aux chercheurs du Centre de recherche sur la culture wa de Chine du canton autonome wa de Cangyuan, et plus particulièrement Xiao Jinming. J'exprime également ma gratitude à Karine Xie et Antoine Mynard du Bureau du CNRS en Chine, ainsi qu'à Li Mei, responsable de l'antenne Campus France de Kunming, qui m'ont donné l'opportunité de présenter mes travaux à Kunming dans le cadre d'un Café des sciences, puis de publier une note de recherche dans le Magazine du CNRS en Chine. Merci également à l'EFEO de m'avoir accordé une allocation de terrain qui m'a permis de

réaliser mon deuxième séjour dans le Yunnan. Merci à Franciscus Verellen de m'avoir accueillie au centre de l'institution localisé à Hong-Kong.

J'ai une pensée amicale pour Alice S., Aurélien, David, Diego, Jocelyn, Justine, Laurent, Loïc et Su-young, la famille des doctorants de la MAP. Nos discussions ont souvent été une source d'inspiration. Trois jeunes chercheuses talentueuses ont particulièrement compté au cours de ces années de doctorat : Maëlle Calandra, merci pour l'été studieux, mais si joyeux que nous avons partagé ; Adeline Martinez, chacune de nos discussions ont bousculé ma recherche, merci pour cet orage de réflexions toujours constructives ; enfin, Alice Fromonteil. Pour toi, les qualificatifs sont sans fin. Le partage de nos recherches, de nos centres d'intérêt, de nos inquiétudes, de nos espoirs et de nos joies sont des instants précieux. Tu as largement participé à l'achèvement de ce travail, merci infiniment.

Le hasard fait souvent bien les choses. La rencontre de Hou Renyou, doctorant prometteur de l'INALCO, au cours d'une Journée d'étude du GIS des jeunes chercheurs sur l'Asie, organisée à Marseille il y a trois ans, m'a profondément marqué. Son amitié, ses encouragements, l'œil averti qu'il a porté sur mes recherches tout au long de ces années ont été particulièrement précieux. Nul doute que nos prochains pas dans le monde de la recherche continueront d'être conjoints, et les moments de partage nombreux.

Merci à toutes les personnes qui ont accepté de prendre un peu de leur temps pour relire, corriger, questionner mes écrits : Adeline, Alice, Annie, Flore, Jean-Marc, Maëlle, Marie, Mélissa, Perrine et Renyou.

Le moment est venu d'exprimer à mes proches mes plus profonds sentiments de reconnaissance. Votre soutien, vos encouragements, votre affection et votre amitié m'ont porté. Je remercie particulièrement Ai Hua, Caroline, Chantal et François, Claire, Clémence, Élisabeth, Flore, Guillaume, Kathy, Liang Xiao, Lucie, Nicolas, Pierre, Pol, Renyou, Viviane et Jean, ma famille lochoise, et Jean, mon grand-père résistant. J'ai fait mes premiers pas en Chine avec Perrine. Quelques années plus tard, avec Marie, nous y découvrions de nouvelles régions. J'ai une chance incroyable de vous avoir près de moi : vous m'entourez de votre amour et n'avez jamais cessé de m'encourager à trouver mon chemin. Merci d'être là mes grandes sœurs. Et bien sûr, Annie. Une mère forte et tranquille. Merci pour ton affection sans fin. Et merci d'avoir été si présente les dernières semaines de rédaction. Tu m'as insufflé l'énergie qu'il commençait à me manquer. Je porte dans mon cœur ceux qui sont partis un peu trop tôt, et bien que vous ne soyez plus là, votre souvenir m'accompagne. Mes plus tendres pensées vont vers vous, Rémy et Pierrette.

Celle qui partage ma vie aurait mérité les premiers mots, je lui dédie les derniers et plus profonds remerciements. Pour ton enthousiasme sans limites, ta patience, ton soutien, tes encouragements, ta joie qui rendent chaque jour plus doux qu'espéré. Cette thèse est aussi un peu la tienne. Merci Mélissa.

À la mémoire de YaxAm : quelques mots particuliers

L'aïeule de ma famille d'accueil à Wengding, AmRong, plus communément appelée YaxAm (grand-mère Am), est décédée le 12 septembre 2017. YaxAm ne parlait presque pas le mandarin. Mais si nos échanges se résumaient le plus souvent à des sourires, des cris et des gestes brusques pour effrayer les gallinacés désinvoltes de nos voisins qui tentaient éperdument de venir grappiller les quelques miettes restantes du déjeuner des villageois, nos observations silencieuses du va-et-vient de ces derniers sur le chemin bordant la terrasse, assises sur un petit banc adossé au muret, tous ces instants furent d'un grand réconfort les jours de pluie incessante, de chaleur torride ou dans des moments d'ennui et d'attente, de simples moments du quotidien. Souvent après le dîner, YaxAm passant devant ma porte m'interpellait – « tchiak dianshi, tchiak dianshi » (soit : Regardons la télévision !) me disait-elle –, m'invitant à la rejoindre, elle et les autres membres de la famille, parfois aussi un ou deux voisins, dans les canapés devant la télévision. Ses éclats de rire d'alors, lorsque soudainement une scène de combat grossièrement sanguinaire passait dans une série télévisée ou qu'une vieille actrice avait une coiffure alambiquée dans une autre, restent figés dans ma mémoire. Plus fort encore est le souvenir de nos retrouvailles en décembre 2016, certainement parce que je sais aujourd'hui qu'elles étaient les dernières : une demi-heure était déjà passée depuis mon arrivée au village dans la camionnette de AiKa, avec son lot de salutations chaleureuses. Pourtant, j'étais perplexe et anxieuse de ne pas voir YaxAm sur son banc, et je n'osais pas demander directement à AmMeung si elle était toujours là, si elle était toujours vivante. Je profitai alors d'une accalmie pour m'éclipser et montai en quelques enjambées à l'étage. YaxAm était là, assise sur son tabouret près de l'âtre, en train de chercher un éclat de braise pour allumer sa pipe. Je crois que mon soulagement fut à la hauteur de sa surprise lorsqu'elle me reconnut. Et, comme rarement cela arrivait au village, nous nous serrâmes très fort. Ces souvenirs, emprunts d'une certaine nostalgie, ne me font pas oublier les moments où l'absence « d'actions », de « choses à observer » étaient si difficiles à accepter lors des premiers séjours au village. Mais je suis convaincu que, si nous n'eurent pas de grande conversation, j'ai appris à regarder **Omding**, ses âmes et ses paysages aux côtés de YaxAm. Pour cela, ma reconnaissance à son égard est sans limites.

RESUME

Depuis le début du XXI^e^ siècle, la province chinoise du Yunnan fait du développement touristique un levier de croissance économique. En s'appuyant sur l'attrait que représentent les nationalités minoritaires (*shaoshu minzu* 少数民族) de son territoire et la diversité de leurs pratiques, pour les touristes nationaux et internationaux, les autorités provinciales encouragent le développement d'un tourisme culturel et ethnique. Dans le district de Cangyuan, situé à quelques kilomètres de la frontière birmane, le village de Wengding (翁丁) est qualifié, par les agences de voyages et les services gouvernementaux locaux et régionaux, de « dernière tribu primitive de Chine » (*zongguo zuihou yuanshi buluo* 中国最后原始部落). Habité par une centaine de familles, du groupe ethnolinguistique wa-paraok, ce village est la cible d'un projet de développement touristique depuis le tournant du XXI^e^ siècle. Dans ce cadre, il a été progressivement aménagé pour (re)présenter et préserver la « culture de la nationalité wa » (*wazu wenhua* 佤族文化).

À la croisée des champs disciplinaires de la sinologie, de l'ethnologie et de l'histoire, cette thèse analyse les processus de changements sociaux et culturels qui parcourent la société villageoise, au cœur de l'arène touristique. L'étude de l'organisation sociale et spatiale du village, d'un mythe d'origine local, ainsi que des représentations cosmologiques et des pratiques rituelles du groupe, indique que la communauté villageoise a établi et entretient des relations, avec son territoire et son environnement, qui participent à son renouvellement. Les reconfigurations du quotidien des villageois, générées par le développement de l'activité touristique à Wengding et impulsées par des acteurs extérieurs au village, résultent de la mise en tourisme de leur espace de vie, mais aussi de la mise en scène et de la marchandisation de pratiques artisanales (telles le tissage), artistiques ou rituelles. Ces aménagements sont révélateurs des politiques patrimoniales et de développement, nationales et régionales, à l'égard de la nationalité wa. L'ethnogenèse, et l'histoire de ce groupe et de son territoire, éclairent quant à elle les représentations et les rapports qu'entretiennent les Han, la majorité chinoise, avec les populations wa. Enfin, les pratiques et les discours des individus composant la société villageoise de Wengding, témoignent de leur réflexivité vis-à-vis de ces représentations, mais aussi de la vivacité du corps social. Face au tourisme et aux touristes, les villageois réinventent, s'approprient, excluent ou incluent, recomposent, sont résilients et résistants. Ils façonnent chaque jour des

manières d'être au monde et d'être dans le monde, partagés entre l'héritage et la transmission de valeurs et de pratiques – ancrées et façonnées dans l'espace et la mémoire sociale locale –, et le souhait de modernité et d'inclusion dans la société chinoise contemporaine. L'arène touristique est ainsi un lieu de recomposition dynamique des identités.

Mots clés : Nationalité wa (Chine) ; Paraok (Wa) ; Tourisme ; Patrimoine ; Espace social ; Dynamiques identitaires

ABSTRACT

Since the beginning of the 21st century, the Chinese province of Yunnan has chosen tourism development as a tool for economic growth. Relying on the attractiveness of national minorities (*shaoshu minzu* 少数民族) and their diverse cultural practices, local authorities encourage the development of ethnic and cultural tourism, at the national and international level.

In Cangyuan County, a few kilometres from the Burmese border, the village of Wengding (翁丁) is advertised as the "last primitive tribe of China" (*zongguo zuihou yuanshi buluo* 中国最后原始部落) by government officials and travel industry. A tourism development plan targeting the village – which is home to a hundred families of the Wa-Parauk ethnolinguistic group – has been set up since the 2000s. For that purpose, the village has been redesigned to (re)present and preserve the "culture of the Wa Nationality" (*wazu wenhua* 佤族文化).

This thesis analyses the processes of social and cultural changes affecting this village at the heart of the touristic arena, from the multi-disciplinary perspective of sinology, ethnology and history. The spatial and social organisation, origin myth, cosmological representation, and ritual practices in the village show how its community's relationship with its territory and natural environment has contributed to its constant renewal. Radical changes in the villagers' daily lives are generated by external actors and by the development of tourism activities that have led to the staging of their living space and the commoditization of traditional crafts (such as weaving), artistic and ritual practices. These reconfigurations reveal the characteristics of heritage and development policies, at both national and regional level, with respect to the Wa nationality. The ethnogenesis and history of the community and its territory shed light on the centuries-old interethnic relations between the Han – the Chinese ethnic majority – and the Wa.

Finally, the practices and discourses of individual villagers display their reflexive attitude towards their representation by the Han majority and the dynamism of the social body. Confronted with tourism and tourists, the villagers appropriate, exclude or include, recompose, showing resilience and resistance. They constantly reinvent their being in the world, between the heritage of values and traditional practices, and a desire for modernity

and inclusion in contemporary Chinese society. The touristic arena is thus a place of dynamic reshaping of identities.

Keywords: Wa Nationality (China); Paraok (Wa); Tourism; Heritage; Social space; Identity dynamics

AVANT-PROPOS

Note sur les transcriptions du mandarin et du paraok

Les termes chinois sont romanisés en suivant le système officiel en République populaire de Chine, et sont suivis dans le texte des sinogrammes correspondants. La transcription en *pinyin* non accentué apparait en italique, exception faite des noms d'auteurs et de personnes. Conformément à l'usage académique, le patronyme chinois précède le nom.

Les termes paraok, l'une des langues wa, sont écrits dans le texte dans le système orthographique officiel du Wa, approuvé par le Comité littéraire du Parti de l'État wa unifié (United Wa State Party). Ces mots alphabétisés apparaissent en gras dans le texte, exception faite des prénoms des villageois. Lorsque le mot ou la prononciation du mot employé à Wengding diffèrent des entrées du *Dictionnaire du Wa, avec traductions en anglais, birman et chinois* de Justin Watkins (2013a), cela sera précisé en note. Enfin, la nasale finale de certains mots sera indiquée dans le texte par le signe « ` » à la place du signe « : » utilisé dans Watkins (2013a). Par exemple : au lieu de « ling: », j'écrirai **ling`**.

Note sur la traduction

L'ensemble des citations de la thèse est présenté en français. Sauf mention contraire, j'ai moi-même effectué les traductions du chinois (écrit et oral) ou de l'anglais vers le français. En ce qui concerne les propos rapportés des villageois, notons que la plupart de nos entretiens se sont déroulés en mandarin ou dans le dialecte du Yunnan. Pour chacune de leur citation, la transcription en sinogramme est présentée en note de bas de page.

Les termes paraok dans le texte ont été traduits avec l'aide des villageois, et le recours au dictionnaire de J. Watkins (2013a).

Note sur la conversion de devises

La monnaie d'usage en République populaire de Chine est le yuan 元 (ou RMB, *renminbi* 人民币). Je donnerai de manière régulière l'équivalence des sommes en euro. Les calculs ont été faits sur la base du taux de change en cours en janvier 2017, soit 1 euro pour 7,3066 yuans. J'ai arrondi les sommes en euros à une décimale supérieure.

SOMMAIRE

Remerciements 5

Résumé 9

Abstract 11

Avant-propos 13
Note sur les transcriptions du mandarin et du paraok 13
Note sur la traduction 13
Note sur la conversion de devises 13

SOMMAIRE 15

Table des Cartes 19

Table des Figures 21

Table des Dessins et Tableaux 25

Note sur les acronymes et les abréviations 27

Introduction ***31***
1. Contextualisation de la recherche 31
La genèse du projet de recherche 31
De la nation chinoise et de ses populations : quelques précisions 35
Le tourisme ethnique en Chine 37
Les Wa : une brève introduction 39
Une esquisse du contexte local : Wengding et le tourisme 40
2. État des lieux de la recherche sur les Wa de 1950 à nos jours 42
3. Une ethno-histoire du village touristique de Wengding : approches méthodologiques 48
L'anthropologie du tourisme : la constitution d'un champ de recherche à part entière 48
Historicités plurielles et tourisme ethnique en Chine : de l'intérêt d'une ethno-histoire pour expliquer la situation touristique locale 51
L'ethnographie villageoise 53
4. Le terrain à la source de la problématique et du plan de thèse 57

CHAPITRE I ***61***

Les Wa : précis historique ***61***
1.1 Territoires et peuplement du corridor Mékong-Salween. Wa autochtones ? 62
1.1.1 Peuplement et groupes ethnolinguistiques 62
1.1.2 Territoires et organisation sociale des sociétés wa 69
1.2 L'histoire politique des territoires des Wa : une intégration progressive et partielle 74
1.2.1 Précis de l'histoire politique des régions wa avant 1900 74
1.2.2 Du partage du territoire des Wa 81
1.2.3 Démographie et répartition actuelles 85
1.3 Identifications et descriptions des Wa dans les sources exogènes 87
1.3.1 Retour sur les ethnonymes des Wa dans les sources historiques chinoises 88
1.3.2 À propos des montagnes Awa et de la sauvagerie de ces habitants 92
1.3.3 La classification des Wa comme nationalité minoritaire et leur intégration dans la nation chinoise contemporaine 106
Conclusion 119

CHAPITRE II ***121***

Wengding, récit local des origines et espaces villageois ***121***

2.1 Récits du mythe d'origine à Wengding 122

2.1.1 Terminologie et recueil des récits 122

2.1.2 « Nous sommes sortis de Si gang lih » : le récit d'un ancien 124

2.2.3 Variations 127

2.1.4 Schèmes et symboles : quelques éléments d'analyse 132

2.2 Organisation spatiale du village 144

2.2.1 Caractéristiques du territoire villageois et de ses frontières 145

2.2.2 La pierre et les piliers du village 148

2.3 Maisons, foyers, lignages et clans 153

2.2.3 L'habitat et le foyer : allégories de l'origine et reproduction de la société 153

2.2.4 Le village, les clans, les lignages et les foyers 159

Conclusion 165

CHAPITRE III ***167***

Configurations ontologiques et pratiques rituelles : le sacrifice et ses relations ***167***

3.1 Diversité et pluralité des entités évoluant dans l'environnement : détails d'une cosmologie locale 169

3.1.1 Mut et autres divinités 170

3.1.2 Âmes et esprits 172

3.2 Ethnographie de cérémonies rituelles 184

3.2.1 Typologies et vitalité des pratiques rituelles : complémentarité des cycles agraire et humain 185

3.2.2 Fermer les portes du village pour le renforcer 191

3.2.3 « Reviens Yex » : ethnographie du rappel de l'âme de YexKa 197

3.3 Les échanges au cœur du maintien de l'ordre socio-cosmique 202

3.3.1 Agents et spécialistes rituels : des intermédiaires entre les humains et les autres entités 202

3.3.2 Sacrifice, offrandes et interdits 207

3.3.3 Biens et Hommes en mouvement 214

Conclusion 219

CHAPITRE IV ***221***

Le travail des fils : tissus, tissage et savoir-faire ***221***

4.1 De fils en tissus 222

4.1.1 Des matières premières naturelles ou manufacturées aux fils prêts à tisser : préparatifs 222

4.1.2 Tissage, couture et broderie 228

4.1.3 Tissus locaux traditionnels et autres fils travaillés 234

4.2 Savoir-faire des femmes 242

4.2.1 Savoir-faire techniques du tissage 243

4.2.2 Comment les savoir-faire techniques du tissage circulent-ils ? 247

4.2.3 Valorisation d'un savoir-faire féminin et valeur du tissage en armure de toile : un savoir-faire féminin dont la maitrise est un (pré)requis social pour les femmes 252

4.3 Significations et symbolismes des tissus 256

4.3.1 Le noir : une couleur esthétique et protectrice 256

4.3.2 Motifs d'étoiles et œil de tigre protecteur 258

Conclusion 261

CHAPITRE V ***263***

Le tourisme à Wengding ***263***

5.1 Politiques patrimoniales et touristiques chinoises 264
5.1.1 La préservation du patrimoine en RPC 264
5.1.2 Tourisme et nationalités minoritaires au Yunnan 266
5.1.3 Planification et lancement du tourisme à Wengding 272
5.1.4 Dans les pas des touristes : le parcours touristique, cadre d'une expérience atypique 279
5.2 Les villageois, acteurs du tourisme 284
5.2.1 Activités et acteurs locaux 284
5.2.2 Le groupe de danse et de chant : folklorisation et érotisation 288
5.2.3 Gains financiers particuliers : les petites entreprises domestiques 296
5.3 Une vitrine de la « culture wa » : sélection et mise en scène partielles et partiales 300
5.3.1 Wengding, un village primitif et écologique : ce que l'on montre, ce que l'on dit et ce que l'on vient chercher 301
5.3.2 Chasse aux têtes, sacrifice de buffle et mythe Sigangli : de la réification et de l'objectivation de pratiques et de croyances des Wa 310
Conclusion 323

CHAPITRE VI ***325***

De la commercialisation des tissus : reconfigurations des pratiques et des objets depuis le développement du tourisme ***325***

6.1 Le développement du tissage : entre protection et patrimonialisation, revitalisation et commercialisation 326
6.1.1 Pourquoi les tissus et le tissage ? 326
6.1.2 D'une pratique déclinante au renouveau 327
6.2 Nouvelles techniques et nouveaux objets tissés 332
6.2.1 De nouvelles créations tissées 332
6.2.2 Tissus en fils d'ortie : plus-value et recyclage 338
6.3 Nouvelle technique, évolution des savoir-faire et création 340
6.3.1 La technique du façonné : nouveau parcours d'apprentissage 340
6.3.2 Inspiration et création 349
6.4 Places et rôles du tissage dans le tissu social 353
6.4.1 Consolidateur de liens sociaux 354
6.4.2 Le temps du tissage 357
6.4.3 L'argent du tissage : bénéfices et compétences liés à la commercialisation des tissus 367
6.5 Tissus, cosmologies et identités 377
6.5.1 Du sens local : continuités d'usages, efficacités et identités 379
6.5.2 Le champ du tissu et les dynamiques identitaires 383
Conclusion 395

CHAPITRE VII ***397***

Rituels, espace social et dynamiques identitaires face au tourisme ***397***

7.1 Pratiques rituelles et cosmologie villageoise versus tourisme 398
7.1.1 « Hâler le tambour de bois » 399
7.1.2 Rendre viable le territoire villageois transformé 408
7.1.3 Espaces touristiques et non touristiques : à la recherche d'un équilibre 411
7.1.4 Le nouveau village : aspirations individuelles et communautaires, résistance 420

7.2 Être la « dernière tribu primitive de Chine » : dynamiques identitaires _____ 429
7.2.1 Être habitant de Wengding, un village touristique _____ 430
7.2.1 Pratiques discursives vis-à-vis de la mise en scène touristique de Wengding____ 436
Conclusion _____ 445

Conclusion _____ ***447***

Bibliographie _____ **455**

Annexes _____ **501**
Annexe 1 Repères chronologiques_____ 501
Annexe 2 Carte de répartition des populations rattachées à la nationalité wa dans la province du Yunnan en 1986. _____ 503
Annexe 3 Traduction du récit Si gang lih de TaxNap par OkRai (transcription par l'auteure) _____ 505
Annexe 4 Principaux éléments narratifs des autres récits Si gang lih recueillis à Wengding 507
Annexe 5 Les principaux villageois et villageoises cités, présentés par ordre alphabétique 509

Glossaire des mots en wa-paraok _____ **513**

Index _____ **517**

TABLE DES CARTES

Carte 1 Localisation de la province du Yunnan en République populaire de Chine 29
Carte 2 Localisation du bourg principal du district autonome wa de Cangyuan 29
Carte 3 Localisation de la commune de Wengding 30
Carte 4 Village de Wengding. Vue aérienne 30
Carte 5 Répartition de chaque branche linguistique des langues môn-khmer en Asie du Sud-Est 63
Carte 6 Le corridor des langues Waic (source : Diffloth 1980 : 5). 64
Carte 7 La distribution des locuteurs du parauk (paraok) 66
Carte 8 "Carte de l'aire des Kawa" 71
Carte 9 Portions de frontières démarquées et non démarquées avec les territoires revendiqués par les autorités britanniques et chinoises (extrait de Norins, 1939 : 68) 84
Carte 10 La Région Spéciale Wa 2, appelée Wa Bang 佤邦 en mandarin 86
Carte 11 Extrait de Shi Fan, 《滇繫》, rouleau 40 ((1808)1887 : 699) 97
Carte 12 Carte du village annotée 148

TABLE DES FIGURES

Figure 1 « Peintures de falaise de Cangyuan ». Wang Ling (2007 : 158) 67
Figure 2 « Graines de chasseurs de têtes ». Photographie de William Prestre (1946) 101
Figure 3 Photographie du professeur Li Jiarui 李家瑞, prise en 1955. 111
Figure 4 Détails d'une extrémité du toit d'une maison de Wengding 154
Figure 5 Lors d'un rituel de rappel d'âme 176
Figure 6 Cérémonie de fermeture des portes du village **le jiep**. 192
Figure 7 Après avoir découpé la viande cuite, quelques hommes s'apprêtent à en confectionner des ballotins dans de jeunes feuilles de bananiers. 201
Figure 8 Deux types d'offrandes 217
Figure 9 L'ortie. 224
Figure 10 Quatre étapes de la préparation des fils 227
Figure 11 L'ourdissage d'une chaîne. 231
Figure 12 IKhuat brode une jupe 234
Figure 13 YaxAm porte le plus souvent une jupe typique de la localité, assortie d'une blouse et de guêtres.. 236
Figure 14 Sacs typiques de Wengding 240
Figure 15 Déclinaison de bonnets brodés d'étoiles ou ornés de boutons d'étain, portés par les enfants du village 241
Figure 16 Mère de IKa, mesurant avec ses doigts l'espacement entre les séries de fils noirs composant sa chaîne 245
Figure 17 Une des petites filles de AmKhuat* s'installe sur le tabouret de tissage de sa grand-mère 248
Figure 18 IKa, sa mère à l'arrière-plan et sa cousine de dos au premier plan. 251
Figure 19 Etoiles brodées sur les sacs féminins 260
Figure 20 Vue d'ensemble du village de Wengding 271
Figure 21 La bâtisse "Palais du roi wa" 282
Figure 22 Les piquets aux têtes. 283
Figure 23 Occupations des villageois à la porte touristique d'entrée dans le village. 286
Figure 24 Séance de répétition du groupe de danse et de chant de Wengding.. 293
Figure 25 Chambre d'hôte de NyiKhuat et AmKhuat* 299

Figure 26 À gauche, la photographie d'une villageoise de Wengding, prise par le journaliste Xu Qian (03/10/2016), et accompagnée du commentaire « Dans le village, la tradition du battage des céréales est encore préservée ». À droite, AiKa utilise une machine électrique pour écosser les grains de riz 308
Figure 27 Touristes à Wengding 310
Figure 28 Comparaison entre le grand arbre de la plateforme en amont du village 2006-2016 316
Figure 29 À droite de la grande porte touristique, un édifice en bois est décoré d'une quinzaine de têtes de bœuf et d'une gravure « 中国最后一个原始部落 翁丁 » 319
Figure 30 Méga-calebasse 320
Figure 31 YexKa en train de tisser un foulard bicolore 334
Figure 32 Nouveaux grands **bae** tissés à Wengding 336
Figure 33 Diversité des néo-**bae** confectionnés par les villageoises 337
Figure 34 AmKhuat* en train de découper un ancien drap en ortie 339
Figure 35 Avant chaque nouveau passage de fil de trame, la tisserande – ici AmKhuat¨ – sélectionne les fils de la nappe de chaîne qui seront apparents, tandis que les points dessinant les motifs apparaitront à l'endroit des fils non sélectionnés 342
Figure 36 IKa au premier plan et sa voisine au deuxième plan en train de regarder l'évolution des lignes de trame formant progressivement des motifs 343
Figure 37 Matériel nécessaire au tissage d'un **bae** coloré 355
Figure 38 Trois situations d'entraide 356
Figure 39 Boutique de YexIp et NyiSeung 364
Figure 40 Différents types de tissus réalisés à partir d'anciens lés en fils d'orties 373
Figure 41 AmMeung en train d'ajuster la jupe qui vient d'être confectionnée pour YexKap 381
Figure 42 Diversité des parures portées par les villageoises. 386
Figure 43 Broderie des sinogrammes « 翁丁佤山 » (*wengding washan*) sur un sac 388
Figure 44 Deux exemples du motif « *bagua* » tissés sur les néo-**bae**. 390
Figure 45 Trois supports au **ta liao** 393
Figure 46 Une partie des villageois participant à l'activité du *lamugu* entraine le tronc de bois sur la plateforme dédiée à l'activité 400
Figure 47 L'un des villageois est sur le point de sacrifier le poulet du *lamugu*. 401
Figure 48 Porte au nord-est de Wengding où les villageois accueillaient les touristes jusqu'en 2014 408

Figure 49 Maintenir l'espace villageois. 409
Figure 50 La maison attribuée par tirage au sort à la famille d'AmMeung et AiKa, située dans le Nouveau village de Wengding 422
Figure 51 Après avoir tiré au sort les numéros de leur nouvelle maison, les villageois les échangent contre des plaques d'immatriculation. 425
Figure 52 Le « pilier totémique de la déesse » 女神图腾桩. 437

TABLE DES DESSINS ET TABLEAUX

Dessin 1 Les piliers et la pierre sur la place centrale de Wengding 151
Dessin 2 Métier à tisser 232
Dessin 3 Boucle d'oreille et collier 238
Dessin 4 Détails du collier-fleur 238
Dessin 5 La "Maison des tambours" 281

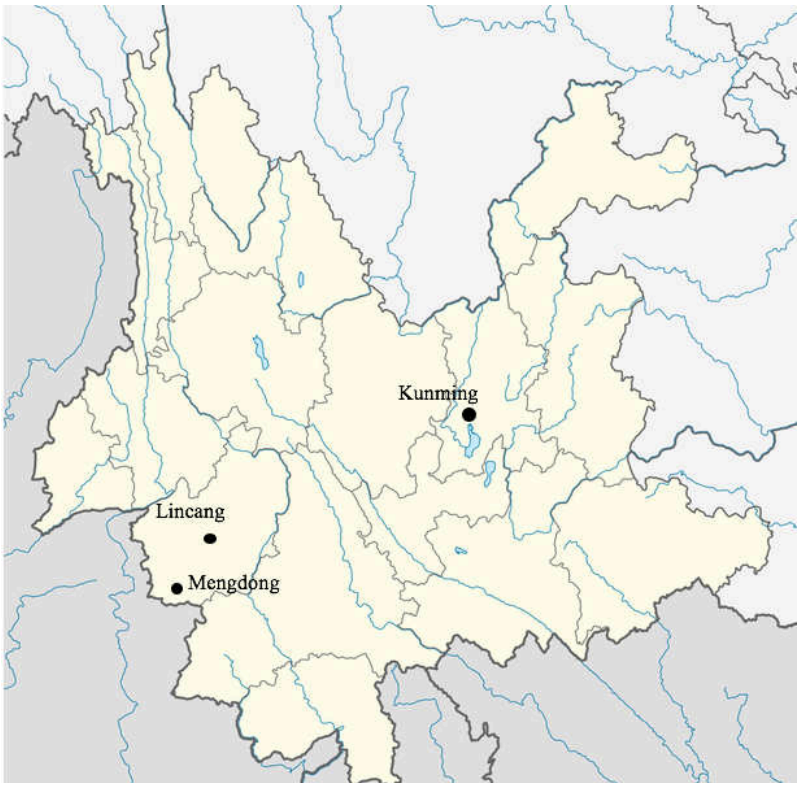
Tableau 1 Liste des ethnonymes associés aux locuteurs des langues wa ou à de plus larges groupes de population du sud-ouest de l'actuel Yunnan dans les sources chinoises de chaque époque 89
Tableau 2 Description des Kawa sous la dynastie Ming. 94
Tableau 3 Liste des premiers composants des prénoms 160
Tableau 4 Cycle des dix troncs célestes du calendrier astrologique chinois, et les termes correspondants en paraok 160
Tableau 5 Caractéristiques de l'apprentissage des savoir-faire liés aux techniques de tissage à Wengding. 345
Tableau 6 Durée de confection de différents tissus 358
Tableau 7 Bénéfices tirés de la vente des tissus 368
Tableau 8 Sinogrammes tissés ou brodés sur les néo-**bae** 387

NOTE SUR LES ACRONYMES ET LES ABREVIATIONS

CT	Carnet de terrain
CWZB	Cangyuan wazu zizhixian bian [Edité par le district autonome wa de Cangyuan]
DYWJBW	Dangdai yunnan wazu jianshi bianji weiyuanhui [Comité éditorial de la brève histoire contemporaine des Wa du Yunnan]
Enr.	Enregistrement audio
RPC	République populaire de Chine
UNESCO	Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture
WJB	Wazu jianshi bianxiezu [Equipe de rédaction de la brève histoire de la nationalité wa]
XWZGB	Ximeng wazu zhizhixian gaikuang bianxiezu [Equipe de rédaction de la vue d'ensemble du district autonome wa de Ximeng]
YSB	Yunnan sheng bianjizu [Equipe de rédaction de la province du Yunnan]



Carte 1 Localisation de la province du Yunnan en République populaire de Chine (fond de carte : wikimédia ; auteur Sarah Coulouma)



Carte 2 Localisation du bourg principal du district autonome wa de Cangyuan, Mengdong dans le Yunnan (fond de carte : wikimédia ; auteur Sarah Coulouma)



Carte 3 Localisation de la commune de Wengding, située dans le district autonome wa de Cangyuan (fond de carte : Google map ; auteur Sarah Coulouma)


Carte 4 Village de Wengding. Vue aérienne (Google map)

INTRODUCTION

Assise à la terrasse ombragée d'une maison du village de Wengding, situé à l'extrême sud-ouest de la Chine, je discute avec deux villageois de choses et d'autres tout en dégustant des verres de thé. Lorsqu'un groupe de touristes chinois arrivent à l'entrée du hameau, à quelques dizaines de mètres de nous, l'un des villageois fait un signe de la tête dans leur direction et me dit sur un ton ironique : « Regarde ! Ils viennent voir la tribu primitive ! »[1]. Son ami et une villageoise, à l'ouvrage sur son métier à tisser à quelques mètres de nous, se mettent alors à rigoler. Nous sommes en mai 2013, quelques heures seulement après mon arrivée dans le village. Loin d'être une simple plaisanterie, ce trait d'esprit, tout comme la réaction qu'il a suscitée, reflète de manière saillante la perception, la compréhension et la critique par ces villageois d'une situation touristique particulière. Il révèle que loin d'être passifs et résignés devant la mise en tourisme de leur espace de vie, ces derniers ont un point de vue critique et l'expriment.

Ce travail de thèse s'attache à réfléchir aux positionnements et aux stratégies mises en place par les membres de la communauté paraok de Wengding, face à l'exploitation touristique de leur village depuis une quinzaine d'années. Par une double approche, ethnologique et historique, j'analyserai la construction des représentations et des imaginaires nationaux, révélés et entretenus par les mécanismes de cette mise en tourisme, vis-à-vis de la nationalité minoritaire wa de Chine (*wazu* 佤族). En me focalisant sur l'analyse des pratiques des villageois, j'explorerai également les processus de changements sociaux et culturels parcourant la société locale, qui, si elle n'est pas à l'initiative de ce projet, est au cœur de l'arène touristique.

1. Contextualisation de la recherche

La genèse du projet de recherche

Tout a commencé lors d'un séjour linguistique en août 2008 à Kunming, capitale de la province du Yunnan située au sud-ouest de la République populaire de Chine (RPC). Dans le cadre d'une excursion organisée par mon institution d'accueil, je découvrais le parc touristique appelé « Village des nationalités du Yunnan » (*Yunnan minzu cun* 云南民族村).

[1] Traduit du mandarin : « 你看！他们来看原始部落！».

Intriguée et intéressée par cette structure, construite sous l'égide et avec un financement du gouvernement provincial, je décidais d'en faire mon objet d'étude dans le cadre d'un Master. La recherche engagée se focalisait alors sur une analyse holistique de ce parc et des politiques muséographique, patrimoniale et de préservation qui y sont mises en œuvre.

Ouvert au public en février 1992[2], le parc se compose de vingt-sept micro-villages reconstitués, chacun présentant l'une des vingt-six nationalités reconnues officiellement et présentes sur le territoire de la province du Yunnan (les Han et vingt-cinq nationalités minoritaires), auxquels s'ajoute le micro-village des « Mosuo » (*mosuo ren* 摩梭人), sous-groupe de l'une des nationalités[3]. Dans chaque village composé d'une ou plusieurs maisons reconstituées, des activités journalières sont animées par des personnes de la nationalité concernée[4]. Les objectifs officiels de la structure sont de protéger et de transmettre les cultures des nationalités de la province, mais aussi de faciliter l'accès à leur découverte en un seul lieu, proche de la capitale provinciale[5].

Dans le micro-village de la nationalité minoritaire wa aux allures de musée vivant, sont accrochés, aux portants des maisons reproduites, de nombreux bucranes. Des panneaux indiquent qu'ils représentent la pratique du sacrifice de bovidés, animaux « totems » des Wa (*tuteng* 图腾 en mandarin). Plusieurs fois par jour, des employés originaires de divers villages wa de la province y réalisent une performance artistique pour les visiteurs : aux sons des battements de grands tambours de bois monoxyles, une dizaine d'hommes et de femmes dansent énergétiquement. Parés de « costumes » aux couleurs rouge et noire, ils font virevolter leurs longues chevelures en secouant leurs têtes d'avant en arrière et de droite à

[2] À sa suite, le 28 juin 1994 est ouvert à Pékin un complexe comprenant le Musée des nationalités de Chine 中国民族博物馆 (*Zhongguo minzu bowuguan*) et le Parc des cultures ethniques chinoises 中华民族园 (*Zhonghua minzu yuan*). L'écomusée de Suoga est ouvert dans la province du Guizhou en octobre 1998. Il y a également le Village de la culture folklorique de Chine à Shenzhen 深圳中國民俗文化村 (*Shenzhen zhongguo minsu wenhua cun*) dans le Guangdong, le Musée Sam Tung UK Museum de Hong-Kong 三栋屋博物馆 (*San dong wu bowuguan*) ou encore le Musée des maisons de Taipa (Taipa Houses Museum) à Macau. Le Village des nationalités du Yunnan a été racheté par une entreprise privée fin 2008 (Huang, 2008).

[3] En voici la liste : Achang 阿昌, Bai 白, Bulang 布朗, Buyi 布依, Dai 傣, De'ang 德昂, Dulong 独龙, Hani 哈尼, Hui 回, Jingpo 景颇, Jinuo 基诺, Lahu 拉祜, Lisu 傈僳, Man 满, Miao 苗, Naxi 纳西, Nu 怒, Pumi 普米, Shui 水, Wa 佤, Yao 摇, Yi 彝, Mongol ou Menggu 蒙古, Tibétain ou Zang 藏 et Zhuang 壮. Le peuple Mosuo est officiellement rattaché à la nationalité minoritaire naxi (Cai, 2000).

[4] D'après une responsable administrative interrogée, le parc employait environ six cents personnes en 2009 (entretien du 24/11/2009).

[5] La visite de ce parc est incluse dans la plupart des programmes de circuits touristiques au Yunnan proposés par les agences de tourisme en Chine (pour plus d'informations, voir le site internet http://www.ynmzc.cc/). Le lecteur pourra aussi se référer à l'article de Béatrice David (2007) présentant une étude d'un complexe similaire situé à Shenzhen 深圳.

gauche. Cette « danse des cheveux secoués » (*shuaifa wu* 甩发舞) est depuis plusieurs années promue par les autorités chinoises et les entreprises touristiques comme un emblème de la « culture wa » (*wazu wenhua* 佤族文化), tout comme le sacrifice de bovidés et les tambours de bois.

Cette première rencontre avec la « culture wa » et les employés wa du parc, est à l'origine de mon intérêt plus particulier pour cette population, ou plutôt pour les populations auxquelles cette « culture » est associée. À la suite de quelques chaleureux échanges, ils m'avaient invitée à aller voir par moi-même de « vrais » (*zhende* 真的) villages wa dans les districts autonomes wa de Ximeng et de Cangyuan, d'où la plupart étaient originaires. Certains m'avaient aussi expliqué qu'auparavant, dans leurs villages respectifs, les tambours de bois n'étaient frappés que lors de cérémonies rituelles. Leurs discours mettaient ainsi en relief le caractère folklorique des performances et des objets mis en scène dans le micro-village du parc, ainsi que la décontextualisation de leurs usages.

Les principaux résultats de la recherche ont montré d'une part que les interactions entre les visiteurs (majoritairement Han) et les employés du parc – principaux interlocuteurs et représentants de leur propre « culture ethnique » (*minzu wenhua* 民族文化) – restaient cantonnées à des échanges économiques (consommation de « produits ethniques », *minzu chanpin* 民族产品) ; d'autre part, que les choix muséographiques faits au sein de la structure reflétaient le caractère éminemment politique, voire idéologique, des processus de patrimonialisation relatifs à ces cultures.

Pour mener ma recherche, j'avais par ailleurs entamé un second Master en gestion touristique, à l'Université du Yunnan de Kunming, achevé en 2012. Les enseignements suivis et la recherche menée dans ce cadre m'ont permis d'approfondir ma connaissance des dynamiques institutionnelles et économiques caractérisant les projets de développement touristique dans la province.

Forte de ces deux expériences académiques, je souhaitais poursuivre mes explorations dans le cadre d'un doctorat, mais en changeant d'angle d'approche. J'ai choisi de privilégier une étude de type monographique pour être pleinement en mesure d'identifier, de comprendre et d'analyser les différentes façons dont les membres d'un petit groupe de population – une communauté villageoise – font face à l'implantation d'un projet touristique basé sur l'exploitation de « ressources culturelles » identifiées officiellement (*wenhua ziyuan*

文化资源). Je souhaitais comprendre comment les villageois se confrontent, acceptent, s'opposent, réagissent ou participent à un tel projet.

Dans cette perspective, lorsque j'ai commencé ma thèse au printemps 2013, je me suis mise en quête d'un lieu d'investigation. J'ai choisi le village wa-paraok de Wengding en suivant les conseils de mes directeurs de mémoires, le professeur Deng Yongjin de l'Université du Yunnan et Chantal Zheng d'Aix-Marseille Université. J'avais moi-même développé un intérêt certain pour les Wa et l'état des lieux des recherches faites sur ce groupe, relativement rares (j'y reviendrai), avait confirmé l'intérêt scientifique d'un tel projet.

En mai 2013, j'entrepris donc mon premier voyage jusqu'à Wengding. Pour accéder à ce village, situé à une trentaine de kilomètres de la frontière birmane, à une altitude de 1500 mètres, je transitai depuis Kunming par le bourg principal du district autonome wa de Cangyuan, Mengdong. Là, je contactai par téléphone l'un des responsables du Bureau du tourisme de la localité, Mr Jun. Il me transmit les coordonnées d'un villageois qui, descendant chaque jour au marché en voiture, était susceptible de m'emmener à Wengding. C'est ainsi que le lendemain matin, je partis à la rencontre de Yang Hu (杨虎). Âgé d'une cinquantaine d'années, AiKa – son prénom en paraok – arriva vers dix heures au marché du bourg, avec d'autres villageois. Nous patientâmes jusqu'en milieu d'après-midi que ces derniers finissent leurs achats. Puis nous partîmes dans son pick-up, en direction de **Omding** – nom du village en langue vernaculaire. Quelques trente kilomètres parcourus et une heure de route sinueuse en montagne plus tard, nous franchissions la porte du village. En chemin, j'avais demandé à AiKa s'il était possible de loger sur place. C'est ainsi qu'il me déposa devant sa maison, située en contrebas de la grande place supérieure du village, où je rencontrai son épouse, AmMeung. Sans encore saisir le système de dénominations employées par les villageois ni arriver à prononcer convenablement le nom du village en paraok, je compris qu'ici, à Wengding, je n'étais *plus seulement* en République populaire de Chine, mais *aussi* dans un village wa.

Comme je l'ai annoncé, cette recherche a pour objectif de saisir les dynamiques sociales et culturelles animant la société villageoise de Wengding, dans le contexte du développement touristique du village. Afin de justifier les approches méthodologiques que je mobiliserai, il faut, me semble-t-il, exposer succinctement le cadre plus général –

historique, géographique, démographique et politique – dans lequel prend place ce projet touristique.

De la nation chinoise et de ses populations : quelques précisions

Le territoire de l'actuelle République populaire de Chine (RPC) est le résultat de conquêtes expansionnistes – plus ou moins brutales, plus ou moins continues – qui se sont étalées sur plusieurs siècles. Loin d'être uniformes et bilatérales, les relations entre les différentes populations évoluant sur ce territoire ont parfois été conflictuelles, parfois consensuelles. Beaucoup de travaux universitaires dirigés ou écrits par des chercheurs occidentaux mettent l'emphase sur les mécanismes d'« ethnification » et le concept d'ethnicité appliqué à la Chine (Chiao et Tapp, 1989 ; Dikötter, (1992)2015 ; Gladney, 1994 ; Hansen, 1999 ; Schein, 1997, ; Blum, 2001 ; Harrell, 2001). Ils expliquent que la nation chinoise s'est formée et continue de s'élaborer à partir d'une dichotomie entre centre-civilisation han (majoritaire) et périphéries-nationalités minoritaires, ou « populations des confins » pour reprendre l'expression de Joseph Siguret (1937, 1940), Consul général de France en Chine de 1926 à 1953. D'autres mettent l'accent sur les interactions historiques et contemporaines, ces populations étant « intégrées dans une nation dont elles partagent la culture. » (Gros, 2001 : 26 ; voir également Mackerras, 1994, 1995 ; Rack, 2005 ; Crossley et al., 2006).

À partir de la dynastie Qing (1644-1912) [6], le territoire chinois acquiert progressivement les frontières qu'on lui connait aujourd'hui (carte 1). Après l'avènement de la République de Chine (1912), le régime de Tchang Kaï-chek **(**Jiang Jieshi 蒋介石) prône l'unité nationale du pays, foyer du « peuple chinois » *Zhonghua minzu* 中华民族. Parallèlement, un autre discours émerge parmi les chercheurs ethnologues et linguistes chinois, réimaginant une Chine constituée de plusieurs dizaines de groupes ethniques, termes également traduits par *minzu* 民族. Puis, à la suite de la fondation de la République populaire de Chine (1949), les communistes chinois s'approprient cette idée (Mullaney, 2011 : 2). Sous l'égide du gouvernement de Mao Zedong (毛泽东), le projet d'« identification

[6] Les repères historiques sont ceux de la chronologie établie par Jacques Gernet (2003 : 607-641). Pour un tableau récapitulatif des dates de chaque dynastie chinoise, voir l'annexe 1.

ethnique » (*minzu shibie* 民族识别) est lancé[7]. Entre 1950 et 1954, première phase du projet, des groupes de scientifiques – ethnologues et linguistes principalement – sont envoyés aux quatre coins du territoire chinois pour identifier, nommer, regrouper et classer les groupes de populations qui l'habitent[8]. L'objectif de l'ensemble des opérations est de « déterminer une fois pour toutes la composition ethnonationale précise du pays, afin que les différents groupes puissent être intégrés dans un régime politique centralisé et territorialement stable » (Mullaney, 2011 : 3). Les critères classificatoires se basaient sur une grille empruntée au modèle ethnologique soviétique ou modèle stalinien (Vermander, 2007 : 30). Retenons pour l'instant que cette politique d'identification et de classification aboutit à une liste de cinquante-six nationalités (*minzu* 民族), dont cinquante-cinq nationalités minoritaires *shaoshu minzu* (少数民族) et une nationalité majoritaire, les Han (汉)[9]. Chacun de ces groupes de population est ainsi officiellement reconnu comme appartenant à la nation chinoise, « pays multinational unifié » (*tongyi de duo minzu guojia* 统一的多民族国家)[10].

Depuis la mise en place de ce régime, les politiques de développement dirigées vers ces populations ont pour objectif principal leur inclusion dans la nation chinoise et, pour ce faire, une élévation vers la représentante du stade le plus élevé, la civilisation chinoise[11].

Parallèlement, les autorités nationales et locales s'appuient précisément sur les caractéristiques des pratiques culturelles de ces populations, et les exploitent à des fins économiques, par l'entremise de l'industrie touristique. Finalement, et comme Stéphane Gros en fait l'analyse dans son travail sur les Drung du Yunnan (rattachés à la nationalité dulong 独龙族) :

> « La représentation des minorités en Chine permet non seulement de conforter la modernité et l'homogénéité de la majorité han, mais elle crée aussi l'image de groupes auxquels est assignée une prétendue fixité de leur

[7] Je reviendrai sur le terme de *minzu* et les notions ou acceptions auxquelles ils renvoient en Chine dans le premier chapitre, ainsi que sur le projet d'« identification ethnique ».
[8] Ces groupes sont appelés les Équipes d'enquêtes (ou de visites) des nationalités, *minzu fangwen tuan* 民族访问团. Le premier groupe dirigé par l'ethnologue Xia Kangnong passa un an à récolter des données dans la province du Yunnan (Mullaney, 2011 : 31). Le célèbre sociologue chinois Fei Xiaotong y prit également part.
[9] Plusieurs auteurs ont insisté sur le caractère « fictif » et construit idéologiquement de ces ensembles de populations appelées et rattachées à une même nationalité minoritaire. Pour une analyse critique des critères employés lors des campagnes de classification ethnique, voir par exemple Benoit Vermander (2007 : 31-33). J'aurai l'occasion d'y revenir.
[10] Voir par exemple la note, à l'intitulé identique, publiée sur le site officiel du gouvernement chinois, en 2005 (http://www.gov.cn/test/2005-06/24/content_9200.htm, consulté le 16/07/2018).
[11] C'est par exemple le cas des politiques éducatives et culturelles (les langues vernaculaires ne sont pas enseignées dans les écoles primaires, voire y sont proscrites).

identité culturelle » (Gros, 2012 : 25).

Le tourisme ethnique en Chine

Le tourisme est identifié par beaucoup d'États d'Asie et du Pacifique comme un levier de développement économique des régions rurales (Connell et Rugendyke, 2008b : 1). En Chine, l'aménagement de sites touristiques représente aujourd'hui, pour le gouvernement central chinois, un outil de développement et de croissance économique majeur, mais aussi un instrument de déploiement des politiques culturelles, patrimoniales et nationalistes, en particulier dans les régions rurales et excentrées (David, 2007 ; Sofield et Li, 1998 ; Sheperd et Yu, 2012 ; Swain, 1990). Pour accompagner la croissance des flux touristiques, les structures d'accueil se multiplient[12], tout comme les projets de conservation et de préservation de « patrimoines culturels » (*wenhua yichan* 文化遗产) « matériels » (*wuzhi* 物质) et « immatériels » (*feiwuzhi* 非物质), deux phénomènes qui sont largement liés. Dès la période politique de réformes et d'ouverture entreprise à partir de 1978 par le président Deng Xiaoping, les mesures destinées à la préservation des biens culturels se sont multipliées. Elles s'intègrent depuis 1985 au mouvement mondial amorcé par l'UNESCO et les pays occidentaux, avec pour objectif d'offrir un cadre international pour la sauvegarde des patrimoines culturels de l'humanité[13]. En s'inspirant des premières conventions internationales touchant à ces domaines, reflets d'une conception particulière de ce qu'est le patrimoine dans les sociétés occidentales, la Chine a modelé son propre système juridique et

[12] Par structures d'accueil, j'entends aussi bien les aménagements des espaces, le développement et la création d'infrastructures (transports, hôtellerie, etc.), ou l'organisation de festivals et de performances artistiques, etc. Sur ce dernier type de structures, nous pouvons dès à présent introduire quelques évènements organisés par différentes unités gouvernementales. Depuis environ une décennie, plusieurs festivals sont instaurés pour valoriser la diversité culturelle chinoise : par exemple, le Festival international du patrimoine culturel immatériel s'est déroulé à Chengdu du 23 mai au 10 juin 2007 ; le Festival pan-asiatique d'art et de culture du lac Dianchi a été organisé à Kunming du 25 au 31 juillet 2010, etc.

[13] En décembre 1985, la RPC ratifie la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel, existante depuis 1972 et définissant un ensemble de catégories d'objets appartenant au patrimoine mondial culturel et naturel (sous-divisé en trois catégories : monuments, ensembles de constructions, et sites). Pour plus de détails, se référer à l'article 1 de la Convention (en ligne : http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, consulté le 21/03/2018). En 2004, le gouvernement chinois ratifie également la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, défini comme « les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel » (article 2.1). En 2007, l'État chinois ratifie la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles. Pour des analyses critiques de ces conventions, voir par exemple Bortolotto (2015), Ciarcia (2010), Duvignaud et al. (2004), Smith et Akagawa (2009).

administratif pour identifier, classer (ou ne pas classer), préserver (ou ne pas préserver) des pratiques et des objets, des « patrimoines » *yichan* 遗产[14].

Parallèlement, l'industrie touristique chinoise connaît une véritable explosion en termes d'arrivées de touristes étrangers, de départs de touristes chinois vers des destinations internationales, ainsi qu'avec l'accroissement des mobilités de touristes nationaux (classe moyenne émergente)[15]. La province du Yunnan, sur le territoire de laquelle vivent vingt-six nationalités minoritaires, s'appuie officiellement sur le développement des activités touristiques comme levier de développement économique. Depuis une vingtaine d'années, une multitude de projets touristiques ont vu le jour dans cette région. Certaines destinations sont aujourd'hui mondialement connues, comme Lijiang, Dali, Shangrila, la région du Xishuangbanna, la vallée de la Salouen ou des villages plus petits tels que Zhaoxing. La grande majorité de ces projets reposent sur l'exploitation, la mise en scène et la préservation des ressources culturelles des populations locales et des cadres naturels qu'offrent la diversité des écosystèmes de la province. Les configurations de leur mise en tourisme ont pour objectif de développer leur pouvoir attractif sur les touristes (principalement nationaux, mais aussi internationaux) et renvoient le plus souvent l'image de peuples « confinés dans leurs attributs culturels » (Gros, 2001 : 49). Les populations locales – leurs « cultures traditionnelles » (*chuantong wenhua* 传统文化), leurs « us et coutumes » (*minsu* 民俗), dans tout ce qu'elles ont de différent et d'exotique – font partie intégrante de ces « attraits », sans pour autant que les sociétés locales soient les instigatrices de ces projets[16]. Leurs commanditaires et leurs gestionnaires sont, le plus souvent, des groupements d'administration publique et d'investisseurs privés, conseillés par des professeurs d'université et des chercheurs[17].

---

[14] Pour une discussion sur sa distinction d'avec le terme français, voir André Guillerme, « Zhang Liang, La Naissance du concept de patrimoine en Chine, XIXe-XXe siècles », Documents pour l'histoire des techniques [En ligne], 14 | 2e semestre 2007, mis en ligne le 03 novembre 2010, consulté le 18/01/2018. URL : http://journals.openedition.org/dht/1128, consulté le 14/12/2013). Les caractères employés pour désigner cette notion en chinois signifient : pour le premier *yi* 遗, perdre chose perdue, mais aussi léguer, laisser après soi ; le deuxième *chan* 产 peut avoir les sens de accoucher, produire (forme verbale), et produit, biens, propriétés (forme nominale). *Yichan* 遗产 se traduit le plus souvent par héritage ou patrimoine.

[15] En 2010, le nombre de déplacements touristiques intérieurs (c'est-à-dire des résidents voyageant dans les limites du territoire de la RPC) atteignait 2103 millions, et 4440 millions en 2016, soit une augmentation de 111 % en 6 ans (China Statistical Yearbook 2017, www.stats.gov.cn/, consulté le 14/07/2018).

[16] De nombreux chercheurs questionnent les relations entre tourisme, imaginaire et exotisme (voir par exemple Amirou, 2001 et Salazar, 2009). Sur le terrain chinois, voir Fiskesjö (2015), Cornet (2002) ou encore Notar (2006). En Thaïlande également, Erik Cohen (1989) et Olivier Evrard (2006) se sont intéressés à cette question.

[17] Tous mes professeurs de Master à l'Université du Yunnan étaient engagés dans la planification ou la mise en œuvre de projets touristiques, parallèlement à leurs activités de recherche et d'enseignement.

D'une manière dialogique, les projets de type tourisme ethnique[18] se développent en résonance aux représentations et aux relations historiquement construites entre le centre et les espaces du lointain. Ils répondent par ailleurs à une demande de plus en plus prononcée des touristes nationaux, majoritairement des citadins han, en termes de loisirs et de découvertes – phénomène qu'Élisabeth Allès a appelé « un orientalisme intérieur populaire » (2011 : 250). Les caractéristiques des projets de développement touristique dans les provinces des marges et les politiques culturelles et patrimoniales ciblant les cultures des populations qui y vivent alimentent cette demande.

La forme de tourisme développé dans le village wa de Wengding s'inscrit dans ce contexte particulier.

Les Wa : une brève introduction

La grande majorité des Wa, **Vax**, vivent sur un territoire partagé entre les États nationaux chinois et birmans. Appelés Wa en Birmanie (« wạ » o), les habitants de Wengding s'intègrent en RPC dans l'ensemble de populations désignées par le terme nationalité wa (*wazu* 佤族) depuis 1963. Le groupe ethnolinguistique wa (rattaché à la famille austro-asiatique) comprend trois sous-groupes et trois langues (auxquelles sont rattachées de multiples dialectes) : Awa, Wa Vo et Wa Paraok (également orthographié Parauk ou Baraog). Les habitants de Wengding parlent une forme locale du paraok.

En Birmanie, les locuteurs des langues wa sont estimés entre 600 000 et 800 000 personnes[19]. Ils se concentrent dans l'État Shan et le nord-est de l'État Kachin de ce pays. Une dizaine de milliers de Wa habiteraient également en Thaïlande, principalement dans les provinces du nord (Watkins, 2002 : 6)[20]. En RPC, selon le dernier recensement national

[18] Le tourisme ethnique est défini par Erik Cohen (2001 : 27) comme « un type de pratique touristique qui cible des groupes qui n'appartiennent pas complètement, culturellement, socialement ou politiquement, à la majorité de la population d'un État dans lequel ils vivent, et qui sont, d'un point de vue touristique, « marqués », par leur prétendue attache à l'écologie, leur distinction culturelle, leur caractère unique, ou leur altérité ». Selon Valene L. Smith (1989b : 2), le tourisme ethnique se caractérise par la « commercialisation de coutumes originales (« quaint » dans le texte) de peuples autochtones et souvent exotiques pour la consommation touristique ». En Chine, cette forme de tourisme est appelée *minzu lüyou* 民族旅游.

[19] Le premier chiffre, datant des années 2000, était donné par les dirigeants du United Wa State Party (Fiskesjö, 2000 : 53). Le deuxième chiffre plus récent, est tiré de Mae Sot, « Myanmar's ethnic problems », paru le 29/03/2012, sur le site http://www.irinnews.org/report/95195/briefing-myanmar%E2%80%99s-ethnic-problems, consulté le 20/09/2016. Les 800 000 Wa de Birmanie représentaient alors environ 0.16% de la population du pays.

[20] Sur la répartition géographique des Wa en Thaïlande, voir la carte dans Bruneau (1974 : 358).

réalisé en 2010, 429 709 personnes sont rattachées à la nationalité wa, dont 403 800 vivent dans la province du Yunnan (soit 93,97 %)[21]. Toujours selon cette source, le district autonome wa de Cangyuan comptait alors 142 820 Wa (soit 33,24 % du total des Wa du pays) et le district autonome wa de Ximeng en comptait 63 888 (soit 14,87 %).

D'un point de vue géographique, la région habitée par la majorité des populations wa se situe dans la partie septentrionale de ce que Gérard Diffloth appelle « le corridor des langues Waic » (1980 : 5). Cette région montagneuse est encadrée par deux grands fleuves, la Salouen à l'Ouest et le Mékong à l'Est. D'un point de vue administratif, la démarcation de la frontière entre la Birmanie et la RPC scinda définitivement ce territoire en deux parties en 1961.

Une esquisse du contexte local : Wengding et le tourisme

Le village administratif de Wengding, *Wengding xingzheng cun* 翁丁行政村, regroupe quatre unités villageoises : le Grand village de Wengding (翁丁大寨), le Village du Bas de Wengding (翁丁下寨), le Village de Xinya (新牙寨) et le Nouveau petit village de Xinya (新牙小寨)[22]. L'ensemble, que j'appellerai commune de Wengding, pour le distinguer des entités qui le composent, est rattaché au canton des nationalités dai, yi et lahu de Mengjiao (勐角傣族彝族拉祜族乡)[23]. La commune est située à une trentaine de kilomètres du bourg principal – Mengdong 勐董 – du district autonome wa de Cangyuan (*cangyuan wazu zizhixian* 沧源佤族自治县). Toutes ces composantes administratives sont sous la juridiction de la municipalité de Lincang (*lincang shi* 临沧市) (voir carte 2 et 3). Les quatre entités de la commune de Wengding sont également appelées des « villages naturels » (*ziran cun* 自然村). La population totale de la commune comptait 1094 personnes en 2003[24], réparties en six groupes de villageois (*cunmin xiaozu* 村民小组) :

[21] En ligne sur le site du Bureau national des statistiques de RPC (China Statistical Yearbook 2010, http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/6rp/indexch.htm, consulté le 04/09/2018). Hu Xingdong et Guo Rui (2014 : 109-110) reprennent ces chiffres.

[22] Le terme *zhai* 寨 signifie littéralement forteresse ou camp, mais je fais le choix d'appeler « village » chacune de ces unités.

[23] On trouve également l'appellation « Mengjiao minzu xiang (勐角民族乡) », canton de nationalités de Mengjiao.

[24] « Canton autonome dai, yi, lahu de Mengjiao », note publiée sur le site des Divisions administratives de Chine (en ligne : http://www.xzqh.org/html/show/yn/19051.html, consulté le 10/08/2018).

- les équipes 1 à 4 sont formées uniquement par les villageois du Grand village de Wengding, qui compte un total de 103 unités d'habitation ou maisons ;
- l'équipe 5 est composée des villageois habitant le Village de Xinya et le Nouveau petit village de Xinya ;
- l'équipe 6 rassemble les villageois du Village du Bas de Wengding.

Mon travail de thèse se concentre sur le Grand village de Wengding, principale unité villageoise concernée par des aménagements touristiques et muséographiques. Pour plus de convenance, je désignerai dorénavant le Grand village de Wengding par les termes village de Wengding, ou simplement Wengding (sauf précisions apportées). Wengding est donc habité officiellement par un peu moins de cinq cents personnes, réparties dans une centaine de maisons. En réalité, en dehors de la période du Nouvel An du calendrier lunaire, ce chiffre est sensiblement inférieur, car, comme dans beaucoup d'autres zones rurales des régions de l'Ouest, une grande partie de la jeunesse – entre 16 et 25 ans en moyenne – s'exile vers les provinces orientales pour trouver du travail dans des manufactures.

Sans rentrer dans les détails du projet touristique local, l'une de ses caractéristiques révèle l'intérêt de son étude. La revue chinoise *Zhongguo guojia dili* 中国国家地理 a publié en septembre 2006 un article de Gao Hong 高虹, intitulé « Lointaines montagnes Wa » (*yuanqu de washan* 远去的佤山). Dans cet article, l'auteur qualifiait le village de Wengding de « dernière tribu primitive de Chine » (*zhongguo zuihou de yuanshi buluo* 最后的原始部落). Depuis, cette caractérisation a été adoptée et mobilisée par l'industrie touristique et les autres acteurs de la promotion du village. Le village de Wengding est ainsi présenté aux touristes comme une réminiscence d'un passé lointain, et ses habitants sont explicitement désignés comme une communauté partageant des croyances ou superstitions (*mixin* 迷信) et des pratiques culturelles originales et… primitives.

D'après un article publié sur le site internet de l'agence Xinhua 新华 en 2018, et repris par différents sites officiels, dont celui du gouvernement de la RPC, le village de Wengding a accueilli en 2017 plus de 220 000 visiteurs[25]. Plusieurs dispositifs de promotion du site jouent un rôle important quant à la célébrité de ce village. Mais ce succès repose

[25] Article de Yin Shijie et Xue Tao, 23/03/2018, « Cangyuan Yunnan : mettre à jour les spécificités de la nationalité wa, développer le tourisme rural » (en ligne : http://www.yn.xinhuanet.com/reporter/2018-03/23/c_137060129.htm, consulté le 16/07/2018).

avant tout sur les caractères unique, primitif, et original qui lui sont assignés. Ces aspects sont maintenus par la principale mesure, prise dans le cadre du projet officiel, qui vise à préserver un ensemble villageois constitué de maisons aux schémas architecturaux identifiés comme spécifiquement « wa », c'est-à-dire des maisons sur pilotis aux couvertures en chaume.

Le caractère relativement récent du développement du tourisme à Wengding offre, par ailleurs, l'opportunité d'analyser les enjeux de sa mise en œuvre et les négociations dont il est le théâtre, tant dans le domaine des politiques patrimoniales et idéologiques que des dynamiques identitaires et de changement social.

2. État des lieux de la recherche sur les Wa de 1950 à nos jours

Les caractéristiques topographiques des territoires habités par les populations wa, difficiles d'accès, expliquent en partie le développement plutôt récent des études les concernant. Située aux extrêmes limites des territoires des États et empires voisins, la zone centrale du territoire habité par les Wa n'a pas été l'objet de campagnes structurées d'assimilation jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle. Les communautés Wa n'ont pas vécu en autarcie, mais la caractéristique longtemps attribuée à leur situation est « la persistance d'un centre autonome wa, qui était « politiquement et économiquement indépendant » » (Fiskesjö, 2000 : 49 ; citant Fang Guoyu, (1943)2012). Ces populations ont maintenu, pendant plusieurs siècles, une autonomie politique, tout en entretenant des contacts et des relations commerciales avec leurs voisins (Fisjesjö, 2013b : 2). Entouré d'une périphérie wa sous un contrôle plus ou moins direct de sociétés à systèmes politiques centralisés, l'ensemble de ces régions est de nos jours désigné en Chine par les termes « montagnes Wa » (*washan* 佤山) ou « montagnes Awa » (*awa shan* 阿佤山), ce qui leur confère une certaine unicité. Des échos de leur société filtraient principalement à travers les récits que rapportaient les rares explorateurs s'aventurant sur leur territoire. Les Wa vivant au centre de cette région étaient ainsi connus pour avoir pratiqué par le passé la chasse aux têtes, et furent longtemps considérés comme les plus sauvages des populations vivant aux confins des territoires de Chine et de Birmanie[26].

[26] Je reviendrai de manière détaillée sur ce point dès le premier chapitre de la thèse. Notons dès maintenant la source principale que représente les écrits de James George Scott (1851-1935) qui fut un administrateur colonial des États shan sous le régime colonial britannique en place en Birmanie de 1824 à 1948. La *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States* (1900-1901), écrite avec John Percy Hardiman, en est la principale oeuvre.

Comme Magnus Fiskesjö le souligne, pour comprendre l'histoire et la culture des Wa, les sources les plus importantes sont les Wa eux-mêmes. Cependant, leurs langues n'ont pas fait l'objet d'une convention d'écriture systématique (ni idéographique ni phonétique) jusqu'au début du XX^{e} siècle. Il n'existe donc pas de corpus de sources historiographiques écrites, dans cette langue, par les Wa.

Aujourd'hui, deux systèmes alphabétiques existent. Le premier fut inventé par des missionnaires baptistes, à l'initiative de Marcus Vincent Young, pour aboutir à la traduction du Nouveau Testament en 1938[27]. Le système d'orthographe wa officiel, utilisé en Birmanie, est fondé sur cette base, révisée à plusieurs reprises. En 1957, une autre convention est créée par les linguistes chinois, utilisant également l'alphabet latin, mais de manière à coïncider le plus possible avec le système de transcription alphabétique du mandarin, le *pinyin* (Renard, 2013 : 148 ; Fiskesjö, 2000 : 412-413). Cette convention se base sur la langue parlée à Yanshuai, ou Aishuai, 岩帅, rattachée au groupe linguistique wa-paraok[28]. Le système de transcription chinois du wa (*xin wawen* 新佤文) est utilisé dans la traduction des toponymes, sur les panneaux de signalisation ou d'affichage, dans les districts autonomes wa de Ximeng et Cangyuan, mais la majorité des Wa que je connais ne savent pas le déchiffrer. Le système de transcription du wa n'est d'ailleurs enseigné que dans de très rares écoles. À Wengding, seuls quelques hommes savent écrire leur nom en l'utilisant. Si, en Chine, les locuteurs des langues wa sont très rares à maitriser les transcriptions alphabétiques de leur langue, quelques ouvrages ont cependant été publiés depuis les années 1990 en « écriture wa », dont certains par des chercheurs wa (Nyi Ga, 1988 ; Chen Weidong et Wang Youming, 1993 ; Zhao Furong, 1994)[29]. Des centres de recherche spécialisés sur les études de cette nationalité ont également vu le jour. C'est par exemple le cas du Centre de recherche sur la culture wa de Chine du district autonome wa de Cangyuan (*cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu zhongxin* 沧源佤族自治县中国佤文化研究中心) situé à Mengdong, que j'ai eu l'occasion de visiter à deux reprises et où travaillent une dizaine de chercheurs, en majorité wa.

[27] La famille Young travaillait dans leur mission établie dans l'actuel canton de Nuofu 糯福乡 du district de Lancang 澜沧县.
[28] Le bourg du même nom se situe à l'Est du district de Cangyuan. Pour plus de détails sur ces conventions et leur histoire, voir également Watkins (2002) et l'introduction de son dictionnaire (2013a).
[29] Le lecteur pourra également consulter la bibliographie réalisée par Justin Watkins, accessible en ligne sur http://www.humancomp.org/wadict/ (consulté le 19/06/2018).

La rareté des sources écrites en langues wa est compensée par la richesse des traditions orales de leurs locuteurs. Des récits mythologiques, historiques et légendaires continuent de circuler dans les communautés villageoises. Ils traduisent, comme d'autres expressions culturelles, un rapport et une écriture de leur propre histoire particuliers. Un chapitre y sera en partie consacré dans la thèse.

Magnus Fiskesjö (2013b : 17) et Ronald Renard (2013 : 143) notent, dans leurs articles respectifs du numéro spécial de la revue *The Journal of Burma Studies* (vol.17, n° 1), qui visait précisément à pallier ce vide, que très peu d'études ont été menées sur les Wa de Birmanie, de Chine et de Thaïlande avant les années 1990, en comparaison avec d'autres populations vivant dans les régions montagneuses d'Asie du Sud-Est et du Sud de la Chine. Ma recherche espère ainsi participer au développement des recherches menées sur les Wa depuis une vingtaine d'années. Mais avant de développer ses ancrages méthodologiques et théoriques, je propose une revue plus détaillée des travaux académiques publiés sur ces populations depuis le milieu du XX^{e} siècle. Ces travaux s'inscrivent dans divers champs des sciences sociales : anthropologie, linguistique, archéologie et histoire. Pour la réaliser, je m'appuie sur les revues de la bibliographie existante que je complèterai : celles de M. Fiskesjö (2000 : 432-487) et de J. Watkins (2006), auxquelles s'ajoutent les références mobilisées par les différents contributeurs du *The Journal of Burma Studies* déjà cité[30]. En langue chinoise, les articles de Li Guoming et Yang Baokang (2006) proposent une revue des travaux et recherches faits en Chine sur les Wa entre 1990 et 2005, celui de Zhang Shufeng (2015) sur l'état des recherches faites en dehors de la RPC et enfin celui de Zhou Jiayu (2008) met l'accent sur les études menées au cours des vingt dernières années sur les formes religieuses wa.

Parmi l'ensemble des travaux académiques sur les populations wa, ceux de Magnus Fiskesjö sont les plus prolifiques (1999, 2000, 2002, 2009, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b, 2013a/b/c, 2015, 2017). Dans sa thèse de doctorat intitulée *The Fate of Sacrifice and The Making of Wa History* (2000), pour laquelle il mobilise des données ethnographiques recueillies dans le district autonome wa de Ximeng et des archives historiques, il propose une analyse des pratiques du sacrifice et montre que son principe repose sur celui d'un

[30] Par ordre d'apparition dans le numéro : Fiskesjö, p. 21 à 27 ; Watkins, p. 60 ; Yamada, p. 78-79 ; Ma, p. 116-119 ; Formoso, p. 138-139 ; Renard, p. 177-180 ; et Raymond, p. 239-241. La note introductive de Magnus Fiskesjö rappelle les principaux types de sources existantes (p. 3-20).

renoncement (« abandonment ») face aux autres pouvoirs évoluant dans leurs environnements, dont celui des ancêtres (2000 : 403). Il démontre également que la chasse aux têtes – comme forme de guerre – était une pratique rituelle « fermement encadrée », et servait l'autonomie des communautés (*ibid.* : 407). Il confronte et analyse enfin deux régimes d'historicité, celui des Wa vis-à-vis de leur propre territoire, central, et celui de la civilisation chinoise, vis-à-vis de cette périphérie dont la violence est expliquée par une simple « question de destinée » (*ibid*. : 408).

Citons également les travaux de Diffloth (1977, 1980), Sidwell (2009), Yamada (2008) en linguistique, ainsi que l'impressionnant dictionnaire wa / chinois / anglais / birman de Justin Watkins (2013a) et son article présentant des proverbes et expressions de cette langue (2013b). Bernard Formoso a publié trois articles à partir d'une enquête menée dans le canton de Xuelin, du district autonome lahu de Lancang (2001a, 2004a, 2013b[31]). Dans le premier (2001), il propose une explication à l'apparition de motifs géométriques tissés sur les sacs de villages du canton de Xuelin : ces motifs, qui représentent des tambours de bois monoxyles et symbolisent des rites disparus et leurs finalités, sont analysés comme une forme de « résistance silencieuse » à la répression des cultes, menée dans la région par le gouvernement chinois, dans les années 1960. Ses deux autres articles (2004a, 2013b) proposent une analyse des liens entre les tambours de bois monoxyles, la scénographie de cérémonies au cours desquels ils étaient frappés, et un mythe d'origine des lignages qui relate la formation du corps social à partir du partage de la chair d'un serpent.

La contribution de Liu Tzu-kai (Zikai) dans l'ouvrage *Cultural Heritage Politics in China* (2013 : 161-184) concerne directement le village de Wengding[32]. Il y retrace les politiques locales successives de gestion patrimoniale et les grandes lignes du projet de développement touristique.

Notons également le travail de Obayashi Taryo (1966) qui compare différents mythes anthropogoniques des Wa de Chine, les travaux de Ma Jianxiong (2011, 2013, 2014)[33] qui

[31] L'ouvrage de 2013 publié en anglais reprend les analyses présentées dans celui de 2004, publié en français.
[32] Le titre de sa contribution est « Re-constructing Cultural Heritage and Imagining Wa Primitiveness in the China/Myanmar Borderlands ».
[33] Dans le champ non académique, relevons les ouvrages *Burma Headhunters: the History and culture of the ancient Wa, a mountain tribal people* écrit par le défunt Harold Mason Young et édité par l'une de ses petites filles (Young et Chase, 2014), *The shore beyond good and evil: a report from inside Burma's opium kingdom* de l'aventurier japonais Takano Hideyuki (2007), ainsi qu'une contribution de Jeremy Milsom, expert de l'Office des Nations Unies contre la drogue et le crime, sur la situation de communautés wa confrontées aux opiacées (2005).

s'intéresse à l'histoire politique et sociale de la région, tout comme Ronald Renard (2013), Tom Kramer (2007), ou encore Sylvie Pasquet (1989a/b).

Dans les études embrassant des ensembles territoriaux d'échelles plus ou moins vastes – Yunnan, Birmanie, Sud-Ouest de la Chine, Asie du Sud-Est –, les Wa sont souvent absents, même si quelques-unes (historique, ethnologique) en font mention (Chit, 2009 ; Giersch, 2006 ; Lemoine, 1987 ; Formoso, 2013a).

Il n'existe pas, à ma connaissance, de travaux académiques en sciences sociales publiés en Chine avant les années 1930. Les sources historiographiques chinoises anciennes (c'est-à-dire les sources produites par les historiens officiels de la dynastie Han (-206+220) à celle des Qing (1644-1912)), seront principalement exploitées pour étayer deux points au cours du travail : le souci de classification et la portée herméneutique des terminologies utilisées pour désigner les populations de la région qui nous intéresse à différentes époques ; et les caractéristiques attribuées à ces populations dans ces textes.

Certains des rapports, des articles et des ouvrages produits depuis l'avènement de la République de Chine jusqu'à nos jours seront également traités comme des produits, mais aussi des relais de l'idéologie nationaliste chinois. Toutefois, plusieurs travaux de chercheurs chinois sur les Wa enrichissent les connaissances de ces populations.

Notons les travaux réalisés par les membres des équipes de chercheurs mobilisées pour le projet d'« identification ethnique », déjà évoqué : Zhou Zhizhi (1984), Yan Qixiang et al. (1981) sur la linguistique ; Fang Guoyu ((1943)2012, 1982, 1992), Fei Xiaotong (1955), Luo Zhiji (1985, 1991, 1995) et Tian Jizhou (1983) par exemple pour les études sociohistoriques. Ils font apparaitre pour la première fois le terme chinois *buluo* 部落, que l'on peut traduire par tribu en français, utilisé pour le terme wa « jaig'qee », auquel M. Fiskesjö préfère la traduction de cercle (2000 : 233-234). De la série d'enquêtes sociologiques menées au cours des années 1950 dans les régions frontalières, des rapports furent publiés dans les années 1970-1980. À chaque nationalité identifiée correspond ainsi une série de publications, comme les rapports *Enquête sur l'histoire et la société de la nationalité wa* (*Wazu shehui lishi diaocha* 佤族社會歷史調查), composés de quatre volumes (vol.1, 2, 3 et 4) publiés entre 1983 et 1986. Le troisième numéro concerne plus précisément le district de Cangyuan auquel est rattaché le village de Wengding.

À partir des années 1980, un florilège d'articles et d'ouvrages académiques sont publiés en Chine, qui, comme Jason Shaw l'a souligné, marque un tournant dans l'approche des études sur les nationalités minoritaires :

> « De nos jours, un nouveau tournant est pris dans les sujets des recherches ethnologiques de Chine – passant de l'étude des diverses formations sociales pré-capitalistes existantes dans la société des nationalités minoritaires, à l'étude de la culture traditionnelle de toutes les nationalités » (1989 : 50)

Pour cet auteur, il s'agit cependant seulement d'un changement de focale, ces études des « cultures traditionnelles » restant intimement liées à celles plus anciennes (*ibid.*). Effectivement, nombre de ces ouvrages et de ces articles reproduisent une approche particulière de la présentation et de l'analyse de la culture « *wenhua* 文化 » et de l'histoire de ces populations, et se basent le plus souvent sur les premiers rapports édités dans les années 1980. Les principaux auteurs mobilisés au cours de ce travail ont une production souvent prolifique, et contribuent régulièrement aux ouvrages collectifs et actes de colloque concernant la nationalité Wa. Citons parmi eux Bi Dengcheng et Sui Ga (2008, 2009, 2013, 2014), Wang Ningsheng (1980, 1982, 1985a/b, 2010), Yuan Zhizhong (2011, 2012a/b, 2015), Zhao Chunmei (2012), Zhao Furong (1994, 2005, 2008) et Zhao Mingsheng (2004, 2008a/b, 2014).

Enfin, depuis les années 1990-2000, la production de sources moins académiques sur la nationalité wa foisonne également (CD, site web, documentaires et films, articles grand public, etc.). Comme Magnus Fiskesjö le note, leurs contenus, tout comme le « torrent de représentations et de spectacles » donnés lors de différentes manifestations, sont intimement liés à l'industrie touristique, stimulant l'attrait des touristes nationaux pour ces populations, toujours présentées comme exotiques, primitives, non civilisées (2013a : 12-13).

Dans ce paysage académique, mon travail a pour ambition d'apporter de nouveaux éclairages sur les populations locutrices des langues wa, leurs modes de vie, et leur intégration à la société contemporaine chinoise.

3. Une ethno-histoire du village touristique de Wengding : approches méthodologiques

L'anthropologie du tourisme : la constitution d'un champ de recherche à part entière

Cette thèse s'inscrit, entre autres, dans le champ de l'anthropologie du tourisme, un domaine d'étude longtemps méprisé par les anthropologues qui considéraient que cette industrie polluait ou détruisait les façons de vivre des sociétés qu'ils étudiaient. Les premiers chercheurs en sciences sociales à s'être saisis du tourisme comme un objet d'étude à part entière sont les géographes, à l'image de George Cazes (1992) (voir également Cazes et Reynaud, 1973 ; plus récemment, voir par exemple Connell et Rugendyke (2008a) pour la région Asie-Pacifique, et Chow (2005) pour le Yunnan). Dans leur sillage et à partir des années 1970, les anthropologues ont progressivement appréhendé les problématiques soulevées par les phénomènes touristiques dans leurs recherches, en particulier dans les domaines sociaux de l'économie (Michaud, 1994 ; White, 2010), de l'artisanat (Graburn, 1976 ; Cohen, 1989, 2001 ; Adams, 2006), des relations de sexe et du genre (Pritchard et al., 2007), du foncier, de l'environnement, etc. Beaucoup s'intéressent également aux relations et aux interactions qui se produisent dans l'arène touristique entre ses différents acteurs : relations entre touristes ou visiteurs et sociétés locales, relations entre sociétés locales et administrateurs des projets, etc. (voir par exemple plusieurs des contributions dans Smith, (1977)1989a). Plusieurs études menées jusqu'aux années 1980-1990 continuaient de développer une critique de ce phénomène, privilégiant une approche de l'incidence et de la conséquence – quels *impacts* a le tourisme *sur* les sociétés locales (voir par exemple Cohen 1988, 2000 ; plus récemment Ishii, 2012). Deux types de conclusion en ressortaient alors : l'induction d'une dépendance et d'une perte de culture, ou l'opportunité d'une préservation, voire d'un renouveau des pratiques culturelles. Progressivement, les travaux s'écartent de cette problématique et d'une vision dichotomique du tourisme, et l'appréhendent comme un phénomène au cœur des arènes sociales locales ou globales (par exemple Esman, 1984 ; Picard 1990). Ce faisant, le tourisme n'est plus considéré comme un « épi-phénomène » (Michaud, 1994 : 21), mais comme un système complexe dont les composantes ne sont pas isolées, et qu'une approche multidisciplinaire permet de penser (Burns, 1999 : 29). En tant qu'industrie, le tourisme est compétitif (Connell et Rugendyke,

2008b : 30), et chaque destination doit, pour attirer des touristes, créer ses propres images et représentations marketing des populations et des lieux, qui sont, dans ce processus, « continuellement (ré)inventés, (re)produits et (re)créés » (Salazar, 2009 : 49 ; voir également Comaroff et Comaroff, 2009). Ce qui renvoie à ce que certains auteurs ont nommé la « touristification » des espaces et des gens, terme auquel Noël Salazar préfère celui de « tourismification », qui ne renvoie pas seulement à l'arrivée de touristes, mais à tous les processus de mise en tourisme de ces lieux.

L'émergence d'une société dite de consommation et le contexte de mondialisation caractérisant le XXI^e^ siècle, entraînent de profonds et rapides changements dans toutes les sociétés. Jean-Marie Furt et Franck Michel soulignent le rôle du tourisme dans ces processus :

> « De nos jours, partout sur la planète – devenue un village globalisé ancré dans un terroir mondial en voie de construction et en quête de stabilité – l'identité contribue au développement touristique autant que le tourisme contribue, pour sa part, à la refondation des identités. » (2006b : 7).

Si l'état des lieux ainsi posé s'applique à l'ensemble de la planète, les angles d'approche d'un grand nombre de recherches menées dans le champ du tourisme en Asie attestent de la relation inextricable entre les politiques centrales des États nationaux, le développement de l'industrie touristique, et les questions d'élaboration des identités et des ethnicités (voir Picard et Wood, 1997 ; Tan et al., 2001 ; Notar, 2006 ; Yoshino, 1999 ; Hitchcock et al., 2009 ; Sheperd et Yu, 2012 ; Yang et Wall, 2016 ; Maags et Svensson, 2018). La quête d'objets et de façon de vivre « authentiques », « traditionnelles », « originelles » existe aussi en Chine où les idéologies passées ont perdu pendant plusieurs décennies leur influence sur la société (A. Cheng, 2007). Les processus de muséification et de « marchandisation »[34] de pratiques culturelles particulières sont en partie liés à cette situation, et émergent parallèlement aux pratiques du tourisme culturel et ethnique, et des politiques de sauvegarde des patrimoines (voir par exemple, Hitchcock et al., 2010 ; Blumenfield et Silverman, 2013). Parmi les travaux s'intéressant à des arènes touristiques dans la Chine du Sud-Ouest, citons les contributions dans Harrell (1996), mais aussi An Xuebin (2008), Cornet (2002), Davis (2005), Deng Yongjin (2009), Feng Xianghong (2017),

[34] Ce mot renvoie à l'extension des domaines économiques librement accessibles aux marchés (Shepherd, 2002 : 183).

Guyader (2009), Ma Xiaojing (2000), Mitchell (ed.) (2003), Swain (1990), ou encore Yang Hui (2011). En ce qui concerne les études menées par des chercheurs chinois sur le tourisme ethnique ou le tourisme rural, beaucoup reproduisent et sont le relais de schémas et d'idéologies nationaux, mais certains auteurs portent une attention critique aux processus de mise en scène et de mise en tourisme. Feng Xianghong, par exemple, va jusqu'à employer les termes de « macdonaldizing village tours » (2017), tandis que d'autres s'inscrivent dans le champ des « études critiques du patrimoine » (critical heritage studies) (voir par exemple les travaux de Zhu Yujie, 2012a/b)[35].

La majorité de ces études soulignent par ailleurs la tendance générale, dans les formes que prennent les projets touristiques déployés à une échelle villageoise dans le Yunnan, d'une faible, voire inexistante, intégration des sociétés locales dans les processus de planifications et de décisions. Ainsi, ces sociétés, ces villages, leurs habitants seraient, dans ce cadre, réduits au statut de « tourés » – locaux observés par les touristes (Cohen, 1988 : 374), « sujets de la quête des touristes ethniques » (Van den Berghe, 1992 : 236) – plutôt que celui d'« hôtes » – c'est-à-dire des locaux qui accueillent et interagissent avec les touristes (Smith, 1989b). Pourtant, les populations locales restent les acteurs centraux des interactions qui se jouent dans ces arènes touristiques.

À la lumière de ces travaux, des problématiques soulevées dont ils se saisissent, et désirant appréhender les dynamiques de recomposition des pratiques et des représentations dont les habitants de Wengding sont des protagonistes, je mobiliserai la notion d'espace social, employée par George Condominas pour désigner l'espace « déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique d'un groupe donné » (1980 : 14). Dans un premier temps, je tenterai de saisir les spécificités de l'espace social restreint villageois. Puis, les activités touristiques à Wengding imprégnant le quotidien de ses habitants, je proposerai une analyse de cet espace, élargi, dans lequel sont enchâssées des relations nouvellement induites par le tourisme. Il s'agira alors d'explorer les négociations résultantes de la confrontation de deux rapports à l'histoire, entre la communauté et les autres acteurs impliqués dans le projet touristique de Wengding.

[35] Ce champ de recherche a pris son essor parallèlement à l'augmentation, dans tous les pays du globe, des politiques d'identification et de sauvegarde patrimoniales, et des projets et processus de la patrimonialisation. Les chercheurs, dont beaucoup sont affiliés à l'Association of Critical Heritage Studies, s'attachent à développer une approche critique de ces phénomènes.

Historicités plurielles et tourisme ethnique en Chine : de l'intérêt d'une ethno-histoire pour expliquer la situation touristique locale

L'objectif principal de cette thèse est, on l'aura compris, d'analyser une situation touristique contemporaine. Mais, pour identifier et comprendre les processus qui ont conduit à la configuration touristique étudiée et les enjeux qu'elle soulève, inclure l'étude de l'histoire des relations entre centre chinois et périphérie, et celle de l'ethno-histoire des Wa est indispensable. Pour Brigitte Baptandier (2001a : 24), le dialogue entre l'anthropologie et l'histoire en tant que disciplines est d'autant plus important dans le contexte d'une étude au cœur de la nation chinoise. Les relations actuelles entre l'État chinois et les populations très diverses qui habitent son territoire ne peuvent être appréhendées dans toute leur complexité qu'à la lumière du passé. Une ethno-histoire des Wa – c'est-à-dire l'étude de leurs sociétés sur la base de documents écrits ('historiques', en l'occurrence produits par des autorités exogènes à la société) et d'une ethnographie (méthode propre à l'anthropologie) (Gruzinski, 2002 : 90-91) – permettra de saisir toute l'épaisseur des enjeux soulevés par le développement touristique de Wengding et ses caractéristiques. Elle éclairera également la diversité et la complexité des stratégies identitaires et mémorielles, les dynamiques de changement social et culturel qui parcourent la communauté villageoise. Le *traitement* qu'il est fait aujourd'hui des « ressources culturelles » des nationalités minoritaires du Yunnan dans le cadre de projets touristiques et de projets de préservation initiés par les instances administratives et politiques, régionales et nationales ne peut se comprendre sans une approche diachronique de leurs relations.

De manière plus générale, la diversité des populations de la région du grand Mékong (ou massif montagneux de l'Asie du Sud-Est) est aussi importante que les formes de relations (économiques, politiques, de dépendance, de conflit, etc.) qui ont pu s'y établir, se défaire et se configurer : entre ces populations mêmes, entre celles des montagnes et celles des plaines, et entre des entités politiques ou des formes de pouvoir mouvantes et plus ou moins centralisées. Les travaux anthropologiques et historiques sur cette région apporteront des éclairages contextuels, mais aussi théoriques sur la compréhension des interactions et des réseaux d'échanges qui ont existé au fil des siècles entre les populations vivant dans les territoires les plus élevés et celles des plaines. Si les histoires politiques des États nations d'Asie du Sud-Est diffèrent de l'histoire chinoise, beaucoup ont été caractérisées par des

relations hiérarchiques entre plusieurs groupes de population, relations diverses et évolutives au cours du temps. Les études des dynamiques migratoires dans ces régions à différentes échelles ont montré l'impermanence des systèmes culturels et sociaux composés, détruits et recomposés au gré des contextes politiques locaux, régionaux, voire nationaux. Parmi les nombreux travaux existants, citons ceux de Bouté (2011), Condominas ((1957)2003), Evrard (2006), Formoso (2006, 2010), Guérin et al. (2003), Leach (1972), Robinne (2007), Scott (2013), Sellato (1987, 1992). En ce qui concerne les Wa et leurs relations aux sociétés voisines, le travail académique de référence sera la thèse et les travaux ultérieurs de Magnus Fiskesjö, cité précédemment ; mais notons également les contributions de Chit (2009) et Stuart-Fox (2003).

Afin de traiter plus précisément les questions de perceptions, d'identifications et de représentations entretenues par leurs voisins sur les Wa – qui sont des questions soulevées par la mise en tourisme de Wengding, « la dernière tribu primitive de Chine » –, une partie de mon travail à consister à travailler sur différents types de documents :

- des rapports de voyageurs et des textes à caractère historiographique produits par les administrations centrales chinoises au cours de l'histoire du pays (en langue originale ou en traduction), pour l'identification desquels la thèse de M. Fiskesjö (2000) a été d'un grand recours ;
- des travaux académiques (rapports, articles, ouvrages, films et photographies) d'ethnologues chinois ;
- des archives, rapports, articles, cartes, et photographies, résultats d'explorations menées dans cette région par des voyageurs, des chercheurs et des administrateurs, sous l'égide des puissances colonisatrices britannique (implantée en Birmanie) et française (en Indochine) entre la deuxième moitié du XIX^{e} siècle et le milieu du XX^{e} ;
- des archives des Missions étrangères de Paris (MEP) où sont conservés les lettres et rapports des missionnaires envoyés sur le territoire chinois.

Ces documents révèleront comment les sociétés wa étaient perçues, considérées, traitées par leurs voisins, à différentes époques, et quelles places elles occupaient dans et sur l'échiquier régional. Ils renseigneront d'autre part le contexte dans lequel les politiques touristiques particulières mises en œuvre à Wengding s'expriment, traduisent et entretiennent des représentations et des images envers la communauté villageoise actuelle,

appréhendée par ces institutions comme les directs descendants des chasseurs de têtes Wa, si lointains et si sauvages. Je pense en particulier aux images ou aux pratiques qui leur sont souvent associées (primitifs, animistes, rituels sacrificiels (buffles ou hommes), vie authentique au plus proche de la nature, etc.), et qui sont les principaux éléments à partir desquels, nous le verrons, est pensée la mise en scène touristique du village, et dont les premières pages de cette introduction ont dressé un aperçu. À quelles pratiques font référence ces images persistantes ? d'où viennent-elles ? renvoient-elles à des « réalités » dans la société contemporaine étudiée ? Certains de ces documents constitueront aussi des ressources pour apporter des éléments de réponses à ces questions. Cependant, elles n'offrent à l'étude qu'une histoire construite dont la production – c'est-à-dire l'écriture et la publication – est exogène aux Wa eux-mêmes.

Pour compléter ce travail et rendre compte d'une forme de rapport au passé de leur propre perspective, il faut s'intéresser à l'histoire orale (ou tradition orale). Elle est entendue ici comme la mise en récits oraux de certains évènements, qui sert « de matrice aux expériences subjectives, à la conscience historique des acteurs » (Naepels, 2010 : 881). Dans cette perspective, j'ai recueilli et analysé plusieurs récits de villageois de Wengding. Ce travail entend donc faire dialoguer l'histoire orale locale avec l'histoire écrite chinoise contemporaine – deux histoires construites, et dont les sens changent selon les perspectives (Beaudry, 1999 : 81) –, pour mettre en lumière le caractère dynamique de la société étudiée tout autant que les tensions induites par la rencontre de ces deux rapports à l'histoire dans le cadre de la mise en tourisme du village de Wengding. Tel que Michel Naepels le souligne :

> « Plus que la simple considération du passé, c'est la prise en compte, d'une part, de dynamiques sociales internes aux groupes considérés et, d'autre part, de régimes variables d'historicité qui devient […] nécessaire. » (2010 : 877)

C'est pourquoi j'ai choisi à la fois de travailler sur l'ethno-histoire du groupe, mais aussi de réaliser une ethnographie villageoise.

L'ethnographie villageoise

L'ethnographie du village de Wengding, dans sa démarche initiale du moins, est une ethnographie de l'arène touristique locale. Celle-ci s'appuie sur mes observations et ma participation aux activités villageoises pendant sept mois, non consécutifs, passés au village de Wengding (avril 2013 ; mi-aout à mi-septembre 2014 ; mi-septembre à mi-octobre 2014 ;

mi-octobre à mi-novembre 2014 ; juillet et août 2015 ; mi-décembre 2016 à mi-janvier 2017).

L'accès au terrain en Chine

> « (…) de nos jours, notre manière de pratiquer l'ethnologie — aller au fait, à l'origine, observer par nous-mêmes, chercher l'implicite, l'ordre du discours, et par là même, inévitablement, démolir les constructions préétablies pour en construire d'autres — ne peut qu'être mal acceptée. Elle révèle occasionnellement le non-conforme, elle découvre ce qui avait été caché, ce qui n'est pas assimilé par le pouvoir, dont elle révèle l'insuffisance et l'échec. Elle présente par ailleurs une image du pays réel qui est presque un outrage à l'égard des structures d'État, là où l'ethnologie est vécue par tous comme une entreprise politique soumise à l'idéologie officielle. » (Baptandier, 2001a : 15).

On l'aura compris, l'ethnologue et sinologue Brigitte Baptandier parle de la Chine. Mais loin d'entendre que pratiquer l'ethnologie en Chine est impossible, elle incite au contraire à poursuivre le travail engagé depuis l'ouverture du pays dans les années 1980 (*ibid*. : 25).

Cet extrait soulève, malgré tout, la question de l'accès au terrain. Certains chercheurs étrangers au pays font les démarches officiellement nécessaires quoique particulièrement contraignantes pour obtenir un visa de recherche auprès des services consulaires. Pour ma part, je reconnais n'avoir pas souhaité soumettre mon sujet d'étude à la discrétion de ces services et des institutions étatiques nationales. Je doute par ailleurs fortement de son acceptation pour la simple raison que le district de Cangyuan est identifié comme une zone sensible, car beaucoup de commerces et de trafics illicites[36] y ont cours.

Pour chacun de mes séjours, je me suis donc rendue sur le territoire chinois avec un visa de tourisme. Les conséquences de ce choix furent d'abord techniques, la durée des visas touristiques pour ce pays étant de plus en plus réduite. Mais elles eurent aussi un impact sur les conditions d'ethnographie au village, mon plus long séjour sur place n'ayant pas dépassé deux mois consécutifs[37]. Malgré cela, je dois reconnaitre que je fus plus que chanceuse, car

[36] La région fait partie de ce qui est appelé le « triangle d'or », où continuent d'avoir lieu des trafics d'opium principalement, mais aussi de pierres précieuses ou encore de personnes (voir par exemple Chouvy, 2013).
[37] Je dus, pour le plus long des terrains entrepris – cinq mois – effectuer deux allers-retours à Hong-Kong : le premier après deux mois sur le territoire national pour renouveler le visa, et le deuxième pour en obtenir un nouveau. Je pensai alors obtenir une autorisation pour deux mois supplémentaires mais les services consulaires s'y opposèrent. Je dus donc me plier à ces restrictions, limitant les dégâts en obtenant un visa d'un mois supplémentaire, et passant le dernier mois de mon terrain à Hong-Kong même, hébergé par le centre EFEO

à aucun moment, ma présence à Wengding ne fut questionnée ni restreinte par les services locaux de police ou par les services administratifs du district.

Une ethnographie morcelée

Le terrain ethnographique privilégie usuellement le temps long, permettant entre autres d'acquérir un niveau de langue vernaculaire suffisant pour comprendre les conversations entre villageois, et parler avec eux dans cette langue. Pour ma part, je ne maitrise que quelques mots de paraok et quelques phrases du quotidien. Cependant, un retour sur mes carnets de terrain et mes ressentis personnels à chacun de ces séjours – d'autant plus précieux qu'ils étaient courts et rares – montrent que la configuration de mon enquête ethnographique a aussi été une force : je me suis rendue une fois au village, je l'ai *quitté* six fois, et j'y suis *revenue* cinq fois. Chaque retour marqua une étape importante dans l'évolution des liens que je nouais avec les villageois, et de ceux qu'ils nouaient avec moi. Je suis également persuadée que mes *retours* au village ont joué un rôle important dans le passage de mon statut, du point de vue des villageois, de visiteur-touriste à chercheuse, et jusqu'à membre de leur communauté. Par ailleurs, mes aptitudes linguistiques en chinois m'ont permis d'entretenir de longues discussions avec mes hôtes qui, pour la grande majorité, en maitrisent l'usage ; ainsi que de saisir les échanges entre ces derniers et les touristes, majoritairement entretenus en mandarin.

L'entourage du terrain

L'enquête a été réalisée dans le plus grand des quatre segments villageois composant administrativement la commune de Wengding, principale cible du projet touristique. J'ai résidé – ou devrais-je dire vécu – avec la même famille à chacun de mes séjours : celle de AiKa et AmMeung. Ce choix, intuitif et contextuel lors de ma première visite, ne fut jamais remis en question par les membres de ma famille d'accueil[38]. Et si la question d'un

local (qui finançait par ailleurs mon séjour par une allocation de terrain). Le terrain au village fut amputé d'un mois mais les semaines passées dans ce cadre à Hong-Kong me permirent d'une part de recueillir des dizaines d'articles publiés dans les revues nationales par des chercheurs chinois, et d'autre part, de commencer le travail de traitement des données recueillies.

[38] A la fin de chacun de mes séjours, j'ai donné une compensation financière à AmMeung. Les deux premières fois, la somme équivalait au prix de la nuitée, fixée de manière collégiale au village (soit 60 yuans, environ 10 euros), multipliée par le nombre de nuits. Puis progressivement, AmMeung a refusé que je la paie. J'ai toutefois continué à laisser de l'argent à mes départs, pour rembourser les frais de nourriture, et participer à une réserve d'argent constituée pour les futurs frais de scolarité de leur petite-fille, YexKap.

changement de famille après mon premier séjour a émergé dans mes réflexions, je n'en avais pas envie et n'y trouvais qu'un intérêt limité au vu de leur période restreinte. C'est bien le temps passé avec cette famille, et mon ancrage dans la maisonnée, qui, me semble-t-il, ont donné un cadre à mon intégration à la communauté villageoise, à la fois en tant que chercheuse, mais aussi en tant que personne. Par ailleurs, la taille du village, dont le tour peut être réalisé à pied en une vingtaine de minutes, et la proximité et l'enchevêtrement des maisonnées (du point de vue géographique, mais aussi de celui des liens de parenté) m'ont permis de tisser des relations avec beaucoup d'autres habitants.

Avant de revenir sur le déroulement de l'enquête ethnographique, une problématique réflexive doit être posée. Elle découle du fait que la famille qui m'a accueillie s'est avérée être l'une des plus aisées du village. Sans que ses membres ne l'affichent de manière ostentatoire, je l'ai compris très progressivement au cours des nombreuses discussions quotidiennes que nous entretenions avec AmMeung, qui s'est avérée être, par ailleurs, l'une des personnes les plus loquaces du village (de son propre aveu). Cette situation m'a probablement située au cœur de jeux de jalousies. Toutefois, à l'exception de quelques personnes avec lesquelles je n'ai échangé que des salutations, tous les autres villageois entretenaient des rapports chaleureux et accueillants avec moi. Par ailleurs, un avantage, qui s'est également révélé au fil du temps passé à Wengding, est le foisonnement de circulation dans et autour de notre maisonnée : par sa position géographique, en bordure de l'un des plus larges chemins du village – une artère Nord-Sud – mais aussi parce qu'elle abrite l'épicerie-droguerie la plus fournie du village, et enfin, parce qu'AmMeung y sert chaque matin des petits déjeuners.

Assez rapidement, j'ai également noué des liens avec sa fille cadette, OkRai, qui est devenue, au fil de mes séjours, une petite-sœur qui s'épanchait sur ses envies, ses frustrations, ses rêves, comme toute jeune fille d'une vingtaine d'années. Elle est également devenue progressivement une collaboratrice centrale pour mes recherches, m'introduisant à des parents, des personnes âgées du village, et parfois même allant recueillir de son côté des informations pour lesquelles elle connaissait mon intérêt. Les situations familiales de mes autres interlocuteurs principaux apparaitront au fil du texte.

En dehors de mes pérégrinations quotidiennes dans les allées et sur les places du village, qui étaient toujours des occasions d'entamer des discussions avec les villageois, j'ai participé à différentes activités au sein de ma famille d'accueil et d'autres maisonnées : travaux agricoles, travaux de rénovation des toits des maisons, cueillette du thé, nettoyage

des espaces domestiques et collectifs, accueil des touristes, etc. Enfin, j'ai plus particulièrement passé du temps au côté de tisserandes du village, les aidant lorsque je le pouvais, ou les accompagnant simplement dans leur ouvrage. Parmi elles, trois s'appellent AmKhuat. Pour les distinguer dans le texte, j'utiliserai un petit symbole : AmKhuat* désignera la plus proche voisine de ma maisonnée ; AmKhuat° habite une maison plus éloignée sur la place supérieure du village, elle est aussi la mère de IKa, l'une des guides du village régulièrement citée dans le texte ; enfin AmKhuat¨ est la tisserande qui gère la boutique au rez-de-chaussée du « Palais du roi wa ».

4. Le terrain à la source de la problématique et du plan de thèse

La problématique élaborée ainsi que l'organisation du texte de cette thèse ont émergé de l'enquête ethnographique. À partir de mes discussions avec les villageois, de leurs discours et de l'observation de leurs pratiques, j'ai identifié et choisi de mettre l'accent sur quatre domaines, étroitement liés :

- les récits oraux des origines
- les espaces physiques et sociaux villageois, leur composition et leur organisation ;
- les pratiques rituelles et les représentations de l'environnement auxquelles elles s'intègrent ;
- les tissus, de leur confection à leurs usages en passant par les savoir-faire techniques et les relations qu'ils agrègent.

Chacun de ces champs cristallise des problématiques soulevées par le développement du tourisme à Wengding. Et tous sont des espaces de négociations.

L'espace villageois, tout d'abord, est au cœur des processus de mise en tourisme du village d'un point de vue muséographique et patrimonial, tandis que son organisation traduit, d'un point de vue émique, des conceptions cosmologiques particulières. Il est également tout autant le lieu de vie des villageois que le lieu de déambulations des touristes. Enfin, les nouveaux aménagements spatiaux, à une échelle globale, mais aussi domestique, jouent un rôle dans les circuits économiques locaux.

En ce qui concerne les tissus, il faut dire qu'ils sont les principaux produits artisanaux réalisés localement pour la vente aux touristes. Ils occupent une place centrale dans le quotidien et dans l'économie des maisonnées. Ils sont par ailleurs sujets à des processus de

recomposition, touchant aux techniques et aux savoir-faire que leur confection mobilise, aux motifs qui les ornent et à leurs usages.

Enfin, à Wengding, les pratiques rituelles sont foisonnantes. Plusieurs types de rituels sont réalisés tout au long de l'année, pour des raisons et à des fins variées, mais tous entrent dans un système de relations à l'environnement particulier. Dans le cadre du développement touristique, les va-et-vient répétés des touristes inquiètent l'équilibre villageois. Tandis que par ailleurs, comptant parmi les activités proposées à ces derniers, un rituel est « mis en scène » ponctuellement, questionnant les limites du sacré et du séculier.

Chacun de ces domaines, tout en étant ancré dans le système de relations – l'espace social – propre au village, est le théâtre de reconfigurations initiées par les individus composant la communauté, et pour la communauté, en particulier dans le cadre de la « tourismification » de Wengding.

Pour étudier les dynamiques qui animent ces différentes pratiques, il faudra s'intéresser, comme les contributeurs d'un *Thema* de la revue *Techniques & Cultures* (n° 51), l'ont fait

> « aux « dessous » de l'expression, il faut l'avouer un peu vague, de « dynamiques culturelles » et cela, en en cherchant des configurations stabilisées, des évolutions dans le temps, des déplacements dans l'espace, des changements de formes et fonctions, en fait, toutes sortes de configurations qu'analysaient autrefois, de façon séparée, anthropologues et historiens. » (Joulian, 2009 : 5-6).

L'étude des pratiques, y compris discursives, est donc seule à même de renseigner les relations et les modalités de leurs recompositions. Pierre Mayol et Luce Giard soulignent par ailleurs, à propos des pratiques culturelles, dans le tome 2 de *L'Invention du quotidien* que :

> « Est « pratique » ce qui est décisif pour l'*identité* d'un usager ou d'un groupe, pour autant que cette identité lui permet de prendre place dans le réseau des relations sociales inscrites dans l'environnement. » (Certeau et al., 1994 : 18)

Aussi, par le biais de l'étude de la narration de récits d'origines, de pratiques rituelles, de pratiques du tissage et de pratiques de l'espace, l'analyse s'intéressa à leurs rôles, aux représentations qui leur sont associées, aux dynamiques culturelles qui les animent, mais aussi à celles, identitaires, qu'elles expriment.

Afin d'identifier, d'analyser et de comprendre les dynamiques parcourant les pratiques et les relations qu'agrège l'espace villageois, les tissus et les rituels à Wengding quand le tourisme s'intègre à l'espace social, la réflexion développée dans cette thèse suivra une trajectoire composée de sept chapitres. Cette organisation, quoique fixée par et dans l'écriture, reste néanmoins d'un caractère arbitraire, tant les données comme les analyses présentées à chaque chapitre sont enchâssées les unes aux autres à l'image des champs étudiés.

Le premier chapitre propose un cadrage historique, indispensable à la compréhension des phénomènes contemporains étudiés. Il revient sur le détail de la constitution de la nationalité wa, au cœur des processus d'intégration engagés par la nation chinoise moderne, mais liée à la longue histoire des relations entre les autorités centrales et le territoire des confins que représentaient, jusqu'à récemment, les espaces de vie des populations wa. Le deuxième, le troisième et le quatrième chapitre mettent en évidence des relations constituantes de l'espace social restreint de la communauté villageoise de Wengding. Les récits d'origine recueillis au village éclaireront, dans le chapitre deux, la compréhension de l'organisation territoriale et sociale du village. Leurs analyses me permettront de montrer comment la société construit un rapport au territoire et à une histoire particulière, que la mémoire des villageois et leurs pratiques alimentent. Le troisième chapitre, prolongeant, le deuxième, s'intéresse aux relations qu'entretiennent ces derniers avec diverses entités spirituelles évoluant dans leur environnement, au travers de multiples activités rituelles. Il poursuit l'étude de l'espace villageois et permettra de souligner l'importance des échanges, dont ces activités sont le théâtre, pour son renouvellement. Le quatrième chapitre s'intéresse aux tissus circulant dans le village et dans les maisonnées, il mettra en évidence les savoir-faire techniques et les réseaux que leur confection mobilise. Enfin, il achèvera de montrer que les villageois s'inscrivent dans des relations au monde environnant particulières, et que leurs pratiques assurent la prospérité et la reproduction de la société locale.

Ces points établis, le chapitre cinq explore les processus et les caractéristiques du développement touristique de Wengding. Les aménagements de l'espace villageois, et des activités des villageois par et pour l'industrie touristique, exemplifient d'une part les modalités du traitement des nationalités minoritaires par l'État, et plus particulièrement celle de la « culture de la nationalité wa », mise en scène, exploitée, et réifiée dans ce cadre ; d'autre part, ils mettent en lumière la contradiction inhérente à un tel projet qui, par des mesures conservatrices et muséographiques particulières, crée un espace déconnecté de la

vitalité sociale locale, du moins dans la (re)présentation que ces aménagements en font aux touristes. Le chapitre six propose précisément de mettre en lumière cette vitalité, par l'étude des dynamiques qui parcourent le travail des fils, les tissus étant devenus des marchandises avec l'opportunité commerciale touristique. Les villageoises tisserandes créent, innovent et réinventent dans ce cadre leurs rapports aux tissus et leurs relations au tissage et aux savoir-faire qu'il agrège. Finalement, le dernier chapitre s'attachera à montrer comment les villageois se positionnent et composent face à la mise en tourisme de leurs espaces de vie. Une première section dévoilera les négociations entre acteurs locaux et agents extérieurs, dans le champ des pratiques rituelles et montrera que la communauté trouve les moyens de rendre viable l'espace villageois remodelé tout en s'opposant à des reconfigurations radicales, telles que le déménagement de la communauté dans un nouveau village. La dernière section du chapitre rendra compte des dynamiques identitaires locales qui se révèlent dans la confrontation de la mise en scène touristique du village – représentative d'un régime d'historicité national –, et de la mémoire sociale des individus, exprimée dans les traditions orales locales.

CHAPITRE I

LES WA : PRECIS HISTORIQUE

La plus grande partie des populations rattachées au groupe ethnolinguistique Wa vit dans un massif montagneux encadré par deux des grands fleuves d'Asie, le Mékong et la Salouen. Les objectifs de ce chapitre seront de déterminer, dans un premier temps, à quelles réalités historiques, politiques et sociales sont rattachées les populations désignées par l'ethnonyme « Wa », puis, dans un deuxième temps, de saisir les processus d'identification et de dénomination des Wa qui ont mené, en Chine, à la genèse de la « nationalité wa » (*wazu* 佤族).

Dans cette perspective, je m'appuierai sur les recherches effectuées dans différents champs disciplinaires (linguistique, archéologie, géographie, histoire et anthropologie) pour discuter le caractère autochtone de ces populations. Par ailleurs, les langues waic étant des langues orales, il n'existe aucun document à caractère historiographique, écrit par des Wa en langue wa. Toutefois, si leur territoire constitue un espace aux extrêmes confins, il n'en a pas moins suscité les convoitises des forces politiques voisines : j'aurai donc recours à des sources historiographiques chinoises, anglaises et françaises produites par les administrations et les chercheurs de ces différents pays pour retracer une brève histoire de ce territoire et de ses populations. Je m'appuierai également largement sur les travaux d'historiens spécialistes de ces questions. Après être revenue sur les identifications et les caractérisations historiques des populations Wa, je décrirai enfin la genèse de la « nationalité wa » de Chine, et les politiques des autorités centrales de ce pays menées à son égard depuis le milieu du XX^{e} siècle. Cette histoire des territoires habités par les Wa, de leurs relations et de leur intégration aux États-nations voisins, en particulier à la RPC, posera les fondements nécessaires à la compréhension des leurs relations actuelles.

1.1 Territoires et peuplement du corridor Mékong-Salween. Wa autochtones ?

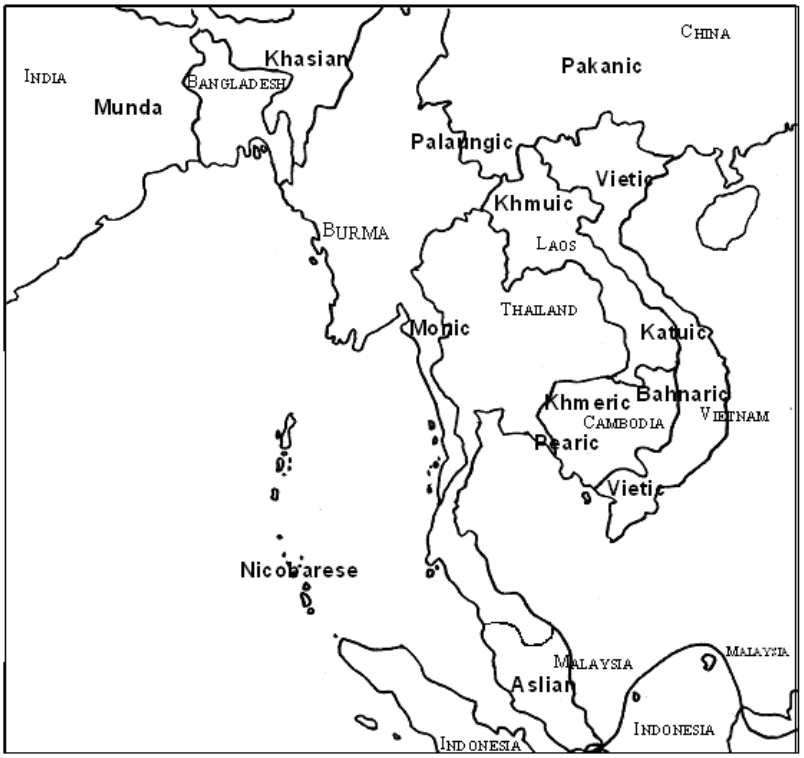
1.1.1 Peuplement et groupes ethnolinguistiques

La famille linguistique austro-asiatique (en chinois *nanya yuxi* 南亚语系) compte plus de 150 langues. Deux groupes principaux la constituent : le groupe môn-khmer (*menggaomian yuzu* 孟高棉语族) et le groupe munda. Les locuteurs de ces langues se répartissent :

- sur les côtes, les terres intérieures orientales et méridionales de l'Asie du Sud-Est[39], la Malaisie, les îles Nicobar, et le sud-ouest de la Chine pour les premières ;
- au Bangladesh et au nord-est de l'Inde pour les secondes.

Le Wa est aujourd'hui identifié comme une langue du groupe waic de la branche orientale du Palaungic, classée dans les langues môn-khmer du nord, famille austro-asiatique. La majorité des locuteurs des langues palaungic se répartissent aujourd'hui sur des territoires limitrophes de la frontière sino-birmane (carte 2). Si cette classification est généralement acceptée, elle est le résultat d'une succession de découvertes et de recherches menées depuis plusieurs siècles dans les domaines de l'archéologie, de la linguistique, de l'histoire et de la génétique. Elles ont permis de formuler des hypothèses sur l'histoire du peuplement du continent asiatique, et en particulier du sud-ouest de la Chine continentale. Plusieurs schémas de migrations et d'implantations des populations de l'Asie de l'Est et du Sud-Est sont défendus, mais tous font remonter la présence de populations austro-asiatiques en Asie du Sud-Est il y a plus de 3000 ans (Sagart et al., 2005 : 3). Je vais présenter rapidement ces recherches, dont les résultats permettent, à l'heure actuelle, de légitimer l'usage du terme autochtone pour qualifier les Wa peuplant la zone frontalière entre la Chine et la Birmanie.

[39] Principalement en Birmanie, au Laos, au Vietnam et au Cambodge.

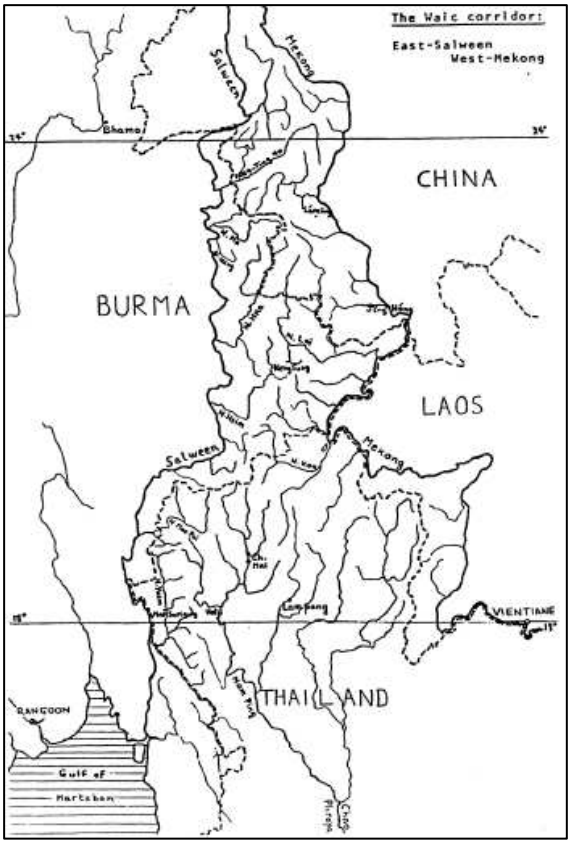


Carte 5 Répartition de chaque branche linguistique des langues môn-khmer en Asie du Sud-Est (source : http://www.humancomp.org/wadict/maps)

Apports des études comparées en linguistique

Dans l'ouvrage *The peopling of East Asia…* paru en 2004, Peter Bellwood (pp.17-30) et Gérard Diffloth (pp.77-80) proposent « une distribution approximative » des cultures néolithiques de l'Asie de l'Est. Dans leur schéma, les ancêtres des populations de la branche austro-asiatique occupaient les côtes du sud-est de l'actuelle Chine et du nord-est du Vietnam, jusqu'aux vallées à l'ouest du cours moyen du Mékong et le long de l'Irrawaddy en Birmanie. D'après Stanley Starosta (2005), les ancêtres du groupe austro-asiatique auraient migré depuis le plateau du Yunnan vers le sud, le long du Mékong et d'autres cours d'eau, et vers l'ouest, jusqu'à l'Assam en Inde, formant ainsi les deux grands groupes de cette famille, Môn-Khmer et Munda, probablement au moment de la « colonisation agricole » de l'Asie du Sud-Est continentale à partir du sud de la Chine, environ 3000 ans av. J.-C. (Higham, 2004 : 21-22). Puis, ils se seraient divisés pour former différents sous-groupes linguistiques. Une autre hypothèse évoque la présence de leurs ancêtres dans ces régions avant le néolithique. Dans ce cas, la maitrise de la culture du riz aurait été empruntée à des groupes de populations de la famille linguistique Miao-Yao peuplant des territoires plus septentrionaux (Bellwood et Glover, 2004 : 11). Pour Geoffrey Benjamin (2013 : 6), le groupe Môn-Khmer se serait différencié des autres groupes linguistiques Austro-Asiatiques

il y a environ 6000 ans dans le nord de l'Asie du Sud-Est. Jean-Claude Courdy (2004 : 23-24) soutient que les premiers habitants de cette région, les Môn (rattachés à la branche Môn-Khmer comme les Wa) se seraient installés en Birmanie centrale entre 2500 et 1500 av. J.-C., « en possession de la plus ancienne culture mégalithique », avant de se disperser jusqu'à l'île de Sumatra vers le IV^{e} siècle av. J.-C. Selon le linguiste Robert Blust (1994 ; 1996), les locuteurs des langues austro-asiatiques se seraient installés dans le bassin du cours moyen de la Salouen à environ 7000 à 8000 ans av. J.-C. : ces langues sont plus anciennes que les langues austronésiennes, tai-kadai et miao-yao.



Carte 6 Le corridor des langues Waic (source : Diffloth, 1980 : 5).

En ce qui concerne plus précisément le sous-groupe linguistique Palaungic, aussi appelé Palaung ou Palaung-Wa, il faut noter plusieurs études importantes en linguistique comparée :

- celles de Gérard Diffloth (1980), qui s'est inspiré de la collection de données de Mitani (1966, 1972) pour réaliser son travail de recomposition du Proto-Waic et

établir une classification des langues austro-asiatiques, restent encore aujourd'hui des travaux de référence[40] ;

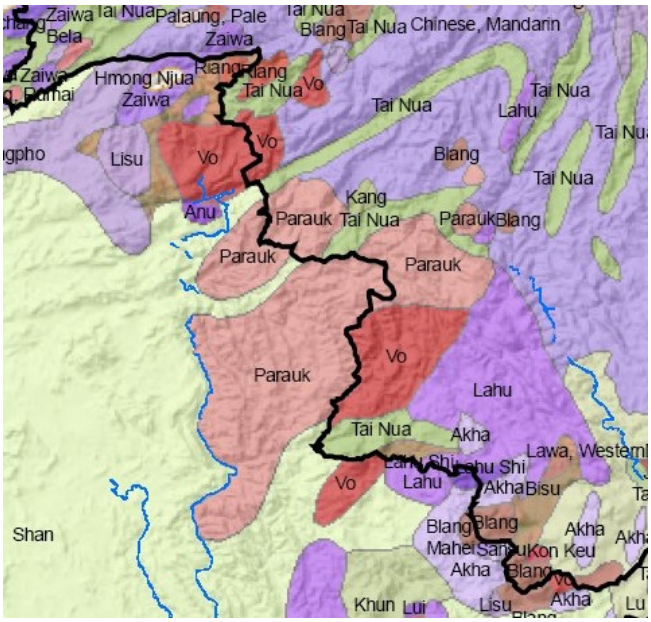
- les travaux des chercheurs chinois qui, à partir des années 1980, ont publié des dictionnaires et des études grammaticales du Wa (Yan Qixiang et al., 1981 ; Zhou Zhizhi et Yan Qixiang, 1984 ; Zhou Zhizhi et al., 2004 ; Wang Jingliu, 2014) ;
- les travaux de Ilia Peiros, qui a comparé cinq langues, dont le Wa (1998) [41] ;
- enfin, ceux de Justin Watkins se concentrent plus précisément sur le Wa[42] (1999, 2002, 2013a/b/c).

Plus récemment, Paul Sidwell (2009 ; 2013) propose une nouvelle répartition de ces langues en douze puis treize branches[43] dans laquelle il divise le Palaungic en deux sous-branches : la branche Danaw (parlé dans l'État Shan de Birmanie), et une deuxième branche composée de quatre sous-groupes, Palaung-Riang, Waic, Angkuic and Lametic. Quant au consortium de chercheurs à l'origine de l'ouvrage *Ethnologue. Languages of the World*, déjà réédité 17 fois, il propose une classification des 167 langues austro-asiatiques en deux branches, Mon-Khmer et Munda, la première étant composée de neuf sous-branches dont celle, appelée Mon-Khmer du Nord, comporte quatre groupes : Khasian, Khmuic, Mang et Palaungic. Ce dernier comprend à son tour deux branches, dont le Palaungic de l'Est dans lequel est classé le Waic. Ce groupe est constitué des langues bulang (ou blang), lawa et wa (Lewis et al., 2016).

Les trois langues principales rattachées au Wa sont le Awa, le Wa Vo et le Wa Paraok. Ce dernier, parfois écrit Parauk, Praok ou Baraog (du chinois baraoke 巴绕克[44]) est le dialecte le plus parlé et le plus largement distribué (Yamada, 2013 : 62 ; voir également la carte 7). C'est la langue parlée à Wengding et très majoritairement dans le district de

[40] Dès 1977, Diffloth réalise une classification des dialectes palaung et propose de distinguer un sous-groupe, le Palaung-Riang. En 1880, il rattache six branches au groupe palaungic : les langues waic (Wa, Lawa, Samtao (ou Bulang) et autres), les langues rumai (Palaung, Pale, Darung, Deang), le Riang, les dialectes lamet et angku, et le Danaw/Danau (Diffloth, 1980 : 15). Pour les schémas récapitulatifs, voir Sidwell (2009 : 150).
[41] Elle propose une classification des langues Austro-Asiatiques en six groupes distincts : Central (Bahnaric: Jeh, Bahnar, Chrau ; Katuic: Kui ; Aslian: Semai ; Monic: Mon, Nyakur), Vietic (Vietnamese, Rue), Northern (Palaung-Wa: Wa, Deang ; Khmuic: Khmu, Ksinmul), Khmer, Khasi et Munda (Mundari) (Peiros, 1998 : 113).
[42] Le Wa Dictionary Project, soutenu par la SOAS (et hébergé sur le site http://www.humancomp.org/) offre de nombreuses informations dans les domaines de la linguistique, et propose une très riche bibliographie des documents concernant aussi bien les pratiques culturelles que les langues et dialectes des Wa.
[43] Aslian, Bahnaric, Katuic, Khasian, Khmer, Khmuic, Monic (Mon et Nyah Kur), Munda, Nicobaric, Palaungic, Pearic, Vietic et Mangic/Pakanic.
[44] On trouve également les caractères *baraoke* 巴饶克 ou le terme *buraoke* 布饶克.

Cangyuan[45]. Tous les travaux évoqués s'inspirent d'analyses linguistiques et lexicologiques, en particulier sur le champ lexical du riz[46]. Comme le montrent les différentes propositions de classement des langues du groupe austro-asiatique, la discussion semble rester encore ouverte[47].



Carte 7 Au centre en rose pâle, la distribution des locuteurs du parauk (paraok) (zoom de la carte « Wa in sea linguist context – Huffman, en ligne sur http://www.humancomp.org/wadict/maps)

Données archéologiques

Parallèlement aux études linguistiques, des découvertes archéologiques ont été faites sur le territoire habité actuellement par les Wa à la frontière sino-birmane. Elles concernent principalement des grottes dans lesquelles des peintures rupestres ont été découvertes et étudiées[48]. En Birmanie, sur le site de Padah-lin situé dans l'actuel État Shan, une culture néolithique a été attestée à partir de la découverte d'outils, d'ossements humains et animaux, et de peintures (Thaw, 1971). Dans le district autonome Wa de Cangyuan, au Yunnan – à quelques kilomètres de mon terrain de recherche –, une dizaine de sites ont également été

[45] Pour plus d'informations sur les caractéristiques de ce dialecte, voir Zhou et al. (1984), Watkins (1998), Yamada (2008).
[46] Ils s'inspirent et étayent les travaux plus anciens de Luce (1985), Peiros et Shnirelman (1998), et Peiros (1998). Les travaux récents confirment les liens existants entre les terminologies du riz ou encore de la faune (Diffloth, 2004 : 78), la maitrise de la culture du riz et les migrations de ces populations.
[47] Voir l'article de Bellwood et Glover (2004). Plus récemment une étude génétique menée sur des groupes de populations indiennes rattachés à la famille Austro-Asiatique soutient l'hypothèse que ces populations seraient originaires d'Inde d'où elles auraient migré vers l'Asie du Sud-Est (Kumar et al., 2007 : 47).
[48] En tout, environ 1500 peintures rupestres néolithiques ont été découvertes dans le sud-ouest du Yunnan, réparties sur 23 sites (Wang Ling, 2007 : 155).

identifiés[49]. Sur leurs parois rocheuses, des peintures au pigment rouge ont été réalisées il y a environ 3000 ans (Bi Dengcheng et Sui Ga, 2008 : 33). Un peu plus de neuf cents motifs y ont été répertoriés. Ils représentent des pâturages, des villages ou encore des scènes de chasse, de cueillette, de sacrifice et de danse (CWZB, 1998 : 914). Des chercheurs comme Wang Ninsheng (1985a/b) ou Bi Dengcheng et Sui Ga (2008 : 33) soutiennent l'idée que les auteurs de ces peintures sont les ancêtres de la nationalité wa. Wang Ling (2007) voit dans certains des motifs des correspondances avec le mode de vie des Wa du début du XX^{e}, en particulier dans la pratique de la chasse aux têtes, mais aussi dans les danses accompagnant des activités particulières[50] (figure 1).



Figure 1 « Peintures de falaise de Cangyuan, danse avec des plumes liée à la chasse au buffle, section 3, site 6 », extrait de Wang Ling (2007 : 158)

Il est d'ores et déjà intéressant d'évoquer la tendance des organismes de développement touristique dans la région de Cangyuan à reprendre largement dans leurs brochures l'idée selon laquelle ces peintures rupestres ont été réalisées par les ancêtres des Wa[51]. De manière plus générale, des références multiples y sont faites dans des articles et des productions audiovisuelles de vulgarisation sur les Wa et leur société[52].

[49] Ces sites, découverts entre 1965 et 1990, se répartissent sur les parois d'une vallée où coule la rivière Mengdong 勐董, située entre les Monts Nuoliang 糯良山, Bankao 班考大山 et Gongnong 拱弄山, sur une vingtaine de kilomètres d'est en ouest, entre 1000 et 1700 mètres d'altitude (Wang Ling, 2007 : 155 ; CWZB, 1998 : 914).

[50] Concernant les peintures rupestres évoquées et les ressemblances des motifs avec certaines pratiques culturelles ou artistiques des Wa, les mêmes auteurs admettent également des correspondances avec les pratiques culturelles des nationalités dai et lahu, et en ce qui concerne les danses en cercle celles des Naxi et des Yi, rattachées au groupe linguistique sino-tibétain.

[51] L'une des pages d'un fascicule consulté, qui présente les activités touristiques du district de Cangyuan, est consacrée aux différents sites archéologiques qui se visitent (12 au total).

[52] Voir par exemple le documentaire « Légende de Sigangli. Nationalité wa de Cangyuan » diffusé les 16 et 17 mars 2011 sur une chaîne télévisée nationale (en ligne : http://tv.cctv.com/2012/12/15/VIDA1355566306945586.shtml, consulté le 06/09/2018).

Le célèbre sociologue chinois Fei Xiaotong supposait que les populations rattachées aux nationalités wa, de'ang, et bulang avaient migré jusqu'en Chine depuis des territoires extérieurs (2015 : 102). Depuis, les recherches ont avancé et il est aujourd'hui généralement admis dans les ouvrages scientifiques publiés en Chine, que les ancêtres de la branche Palaungic étaient présents sur le territoire au sud-est du plateau tibétain, entre les vallées du cours supérieur du Mékong et de la Salouen, avant les premières migrations des populations des groupes sino-tibétain et tai-kadaï (CWZB, 1998 : 73 ; Guo Jing et al., 1999 : 377 ; Jiang Yingrong et al., 2003 : 12). Gao Jinhe (2014) soutient l'idée que les Wa furent les premiers habitants de la zone montagneuse surnommée « (zone des) montagnes Awa » (*awa shan* (*qu*) 阿佤山(区)) en s'appuyant sur trois données : la découverte des peintures rupestres à Cangyuan, d'une culture néolithique dans la grotte Shifo 石佛洞 au sud du district de Gengma 耿马县, et l'usage du terme « La » (transcrit 腊 ou 拉 en caractère chinois) en langue dai, qui désignerait les ancêtres des populations Mon-Khmer comme les premiers habitants de cette région (2014 : 119 ; voir également WJB, 1986 : 4)[53].

Un certain crédit est par ailleurs attribué dans les recherches chinoises récentes au mythe cosmogonique wa *Sigangli* 司岗里 (Bi Dengcheng et Sui Ga, 2013 ; Jiang Yingrong et al., 2013 ; Yuan Zhizhong, 2011, 2012b). Dans l'une des versions de ce récit, l'origine de l'humanité est située dans une zone au cœur du massif des montagnes Awa, ce qui refléterait la présence des Wa dans ces montagnes « depuis très longtemps » et le fait qu'ils en étaient « les premiers habitants » (WJB, 2008 : 7). Même sur le site internet officiel du gouvernement chinois, on peut lire dans l'article concernant les Wa (section histoire), juste après l'évocation du mythe *Sigangli* :

> « Ceci montre que le peuple de la nationalité wa habite les montagnes Awa depuis très longtemps, ou bien qu'ils sont les premiers habitants de la région »[54].

[53] J'aurai l'occasion d'y revenir au cours de ce chapitre. Pour des détails sur la grotte Shifo, voir notamment Yuan Zhizhong (2012b).

[54] Traduit du mandarin : « 這説明佤族人民在阿佤山居住已有久遠的歷史，或者就是當地的最早居民 ». Tiré de la page consacrée à la nationalité Wa « Wazu 佤族 » sur le site de la Commission des affaires ethniques d'État de RPC (en ligne : http://www.seac.gov.cn/col/col535/index.html, consulté le 9/03/2018).

Plus récemment, dans l'ouvrage codirigé par Zhao Mingsheng, les auteurs avancent que les ancêtres des Wa ont eu pour tout premier foyer le Yunnan, « un lieu peuplé il y a plus de 1 700 000 d'années par les singes-hommes Yuanmou (*yuanmou yuanren* 元谋猿人), époque qui marque la première page de l'histoire de Chine » (DYWJBW et Zhao, 2015 : 10 ; voir également Wang Ningsheng, 1980). Ces différentes données indiquent que les chercheurs, tout comme le gouvernement chinois, reconnaissent aux Wa une forme d'autochtonie tout en les inscrivant dans la nation chinoise par l'usage systématique de la dénomination classificatoire « nationalité », notion sur laquelle je reviendrai.

En résumé, si les locuteurs des différentes branches du groupe ethnolinguistique Austro-Asiatique vivent aujourd'hui dispersés dans une grande partie de l'Asie du Sud-Est et jusqu'à l'Inde, le recoupement des différents travaux scientifiques permet d'avancer qu'il y a environ 6000 ans, leurs ancêtres peuplaient massivement le Yunnan, la Birmanie et le nord de la Thaïlande. Pour Wang Ling (2007), l'hypothèse la plus probable d'expansion de ces populations est qu'un ou plusieurs 'groupes mères' – les ancêtres des populations actuelles – se soient divisés, au cours des siècles, en sous-groupes distincts qui partagent encore aujourd'hui certaines caractéristiques culturelles. Parmi ces groupes, les locuteurs du groupe palaung sont les seuls à habiter encore des territoires où auraient vécu leurs ancêtres il y a plus de 6000 ans. Ainsi, comme Jiang Yingrong, Li Xiangyun et Li Jie l'écrivent, « la nationalité wa est l'une des nationalités autochtones (*tuzhu* 土著) de la province du Yunnan » (2003 : 12 ; voir également DYWJBW et Zhao, 2015 : 9, 68). Toutefois, l'autochtonie doit être avant tout entendue comme une construction historique, sociale et identitaire, et ne présume pas d'« un hypothétique « fond autochtone » ou « substrat » […] comme si elles avaient réussi à perpétuer de manière inchangée des pratiques issues du fond des âges. » (Schlemmer, 2012 : 6). Les populations rattachées au groupe ethnolinguistique wa n'ont pas vécu isolées du monde environnant, et leurs pratiques n'ont sont pas plus figées.

1.1.2 Territoires et organisation sociale des sociétés wa

Toponymes et relations interethniques

Les locuteurs des langues wa sont de nos jours répartis à l'intérieur et autour du territoire appelé « montagnes Awa » ou pays central des Wa :

- ceux qui se désignent Paraok vivent principalement dans les districts de Lancang et de Cangyuan, où se situe Wengding ;
- ceux, plus rares, qui s'appellent Wa, vivent dans la région de Zhengkang au nord de Cangyuan[55] ;
- et enfin les Awa sont présents dans les districts de Ximeng et de Menglian (Watkins, 2002 : 9).

Le toponyme « montagnes Awa » ou « montagnes Kawa » donné à la région montagneuse locale (figurée au centre sur la carte 8), apparait quant à lui dans les années 1930. Cette zone correspond à ce que Magnus Fiskesjö appelle le pays central wa (« central Wa country », ou terres centrales wa « Wa central lands ») (2000), que les colons britanniques avaient identifié comme le territoire des Wa chasseurs de têtes (Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 512). Ce territoire s'étend des préfectures autonomes Dehong 德宏 et Baoshan 保山 au nord jusqu'à Chiangmai en Thaïlande et Kengtung en Birmanie à l'ouest (WJB, 2008 : 8 ; WJB, 1986 : 6-7).

À la fin du XIX[e] siècle, Scott et Hardiman relèvent que les Wa eux-mêmes « déclarent avoir habité le pays où ils se trouvent maintenant depuis le commencement du monde » (*ibid.* : 496). Leurs proches voisins à l'époque leur reconnaissaient également une ancestralité territoriale :

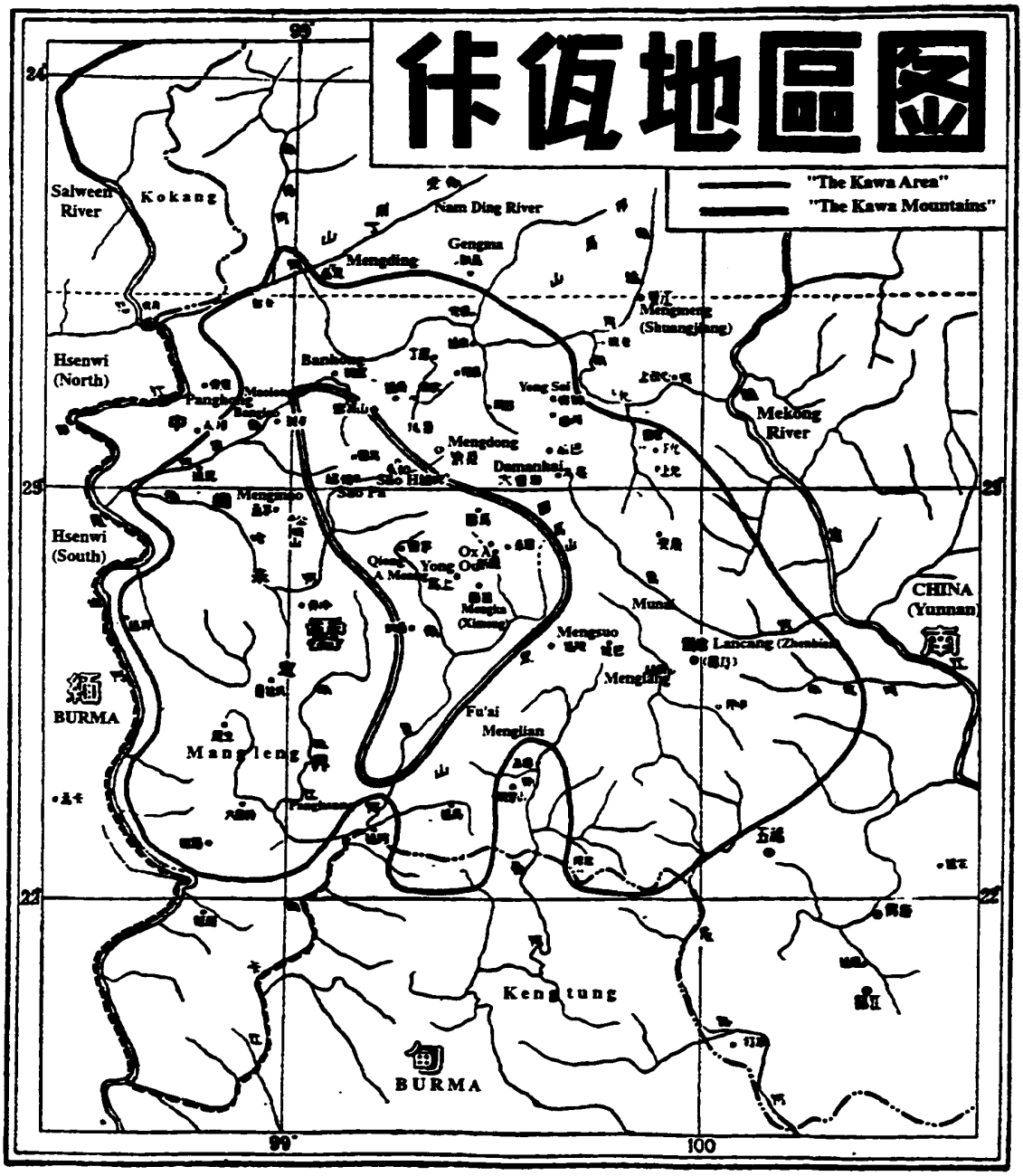
> « Les Wa et Lawa de Kengtung […] disent, et sont dits par leurs voisins, avoir été les aborigènes de tout ce pays et du territoire s'étendant jusqu'à Chiengmai » (*ibid.* : 495).
>
> « […] [les Lawas] sont considérés par les Shan comme les vestiges sauvages des habitants autochtones. » (Yule, 1958 : 294)

Ainsi, à la différence des Wa, ces « voisins », Shan ou Lahu, étaient conscients d'être des « nouveaux venus » dans ces territoires tandis qu'ils reconnaissaient aux premiers une présence antérieure (Fiskesjö, 2000 : 82 ; 2010a : 242-243).

De nos jours, les Wa continuent de se considérer comme les grands frères de l'humanité et les plus anciens habitants des territoires sur lesquels la majorité d'entre eux continuent de vivre (voir également le chapitre II). M. Fiskesjö note à ce propos l'analogie

[55] Les communautés chinoises implantées dans cette région et dans les districts plus septentrionaux de Shunning 顺宁 et Yongde 永德 emploient les termes « *benren* » 本人 pour désigner les locuteurs wa du territoire (Fiskesjö, 2009 : 163).

entre cette représentation de l'aîné restant sur le territoire d'origine de l'humanité et la coutume qui veut que l'aîné d'une fratrie reste vivre dans la maison de ses parents et au village, tandis que les plus jeunes frères peuvent en partir (2000 : 232).



Carte 8 « "Carte de l'aire des Kawa" montrant l'estimation chinoise de l'extension du pays wa central (les "Montagnes Kawa"), dans les années 1950. Adapté avec des noms de lieux supplémentaires de Fei Xiaotong 1955, p.105 », extrait de Fiskesjö, 2000 : 419.

L'ensemble de ces données montrent que la majorité des Wa évolue sur un ensemble territorial relativement compact depuis plusieurs siècles, mais cela ne veut pas dire que l'existence et l'emplacement des différents ensembles établis de nos jours (villes, bourgs ou

villages) soient aussi anciens. Par ailleurs, une grande diversité de populations (Lahu, Palaung et Blang, ou Bulang, et Tai) vit dans cette grande région encadrée par les fleuves Mékong et Salouen. Comme nous allons le voir, les villages Wa sont le résultat d'un essaimage des populations.

Organisation territoriale et unités sociales

Les sociétés wa du pays central s'organisaient autour de plusieurs villages principaux ou villages-ancêtre et de manière concentrique, formant ce que les Britanniques ont nommé des cercles (« circles »), et les Chinois plus récemment des tribus (*buluo* 部落) (Fiskesjö, 2000). Dans sa thèse, Magnus Fiskesjö décrit leur formation et leur composition :

> « Dans un passé récent, lorsque des terres étaient toujours disponibles, le cours normal des affaires dans la société wa était précisément celui-ci : d'anciens villages en créaient de nouveaux, fondés, par des fils entreprenants, de sorte que chaque village se dispersait et formait dans l'idéal ce que les Britanniques appelaient « cercles » et les Chinois plus récemment appelés « tribus ». Lorsque l'entreprise était couronnée de succès, les cercles pouvaient comprendre plus de cinquante villages avec un total de plusieurs milliers d'habitants, qui pouvaient former des alliances avec d'autres cercles et s'unir contre des ennemis extérieurs. Je dis « avec succès », car il pouvait bien sûr y avoir des migrations qui n'aboutissaient pas à une expansion sur le territoire. Ceux qui ont réussi, et qui l'ont fait, disons, autour du début du XX^{e} siècle ou plus tôt (il n'y a pas de données historiques sur cela), se sont depuis regroupés en unités territoriales aux frontières plus ou moins fixes, frontières qui ne devaient pas être enfreintes, imposant ainsi une limitation jusque-là absente à l'expansion dans ses formes traditionnelles. » (2000 : 232-233)[56].

Une demi-dizaine de cercles wa étaient identifiés par les Britanniques dans les « États wa non administrés » (équivalent au pays central wa) habités par ce qu'ils appelaient les « Wild Wa », Wa sauvages (Scott, 1896 : 139 ; Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 497) par opposition aux « Tame Wa », Wa apprivoisés, habitant les périphéries du pays wa central.

À Wengding, les villageois font remonter la fondation de leur village à environ quatre siècles. Il se situent par ailleurs dans une relation avec le cercle de **Yaong` Soi** (*yanshuai* ou

[56] Scott et Hardiman notaient à propos des Wa qu'ils étaient organisés « en une série de communautés villageoises, pour la plupart indépendantes les unes des autres, mais liées par certaines alliances et des accords indéfinis pour un respect réciproque des chefs » (1900, vol.1 : 508).

aishuai 岩帅). Le village se compose aujourd'hui de sept lignages principaux dont les lignages Xiao et Yang seraient les « parents ». Leurs représentants actuels sont les plus nombreux au village et gardent la mémoire de leur ancestralité. Un villageois du lignage Xiao me dit ainsi un jour :

> « Nous sommes les vieux ancêtres (*zuxian* 祖先) d'ici. Toutes nos générations antérieures se sont succédé dans ce village. »[57] (28/06/2015, enr.41).

Notons que si les villages wa s'organisaient traditionnellement autour de, et en relation avec, un village-ancêtre dans les territoires centraux wa, l'unité villageoise **yaong`** était l'unité sociale la plus importante (Fiskesjö, 2002 : 207), j'aurai l'occasion d'y revenir au cours de la thèse.

Dans ces configurations, le village de Wengding se situait probablement à sa fondation dans ce que M. Fiskesjö appelle la périphérie du pays wa central, une zone « intermédiaire » entre ce territoire central composé des cercles wa et les principautés ou états shan l'entourant (2000 : 70), qui elles-mêmes entretenaient des relations commerciales et politiques plus ou moins pacifiques avec les administrations et les régimes politiques des pouvoirs chinois et birmans.

En conclusion, un consensus scientifique établit donc que les Wa peuplent depuis plusieurs siècles la zone frontalière entre la Chine et la Birmanie (Fiskesjö, 2000 : 27). Même si les contours de leur territoire ont évolué au cours du temps sous des pressions d'ordres démographique, politique ou culturelle, l'usage du terme « autochtone » pour les désigner semble adéquat. De manière assez générale en Asie du Sud-Est, peu de populations sont caractérisées par les termes autochtones, car de nombreuses de recherches ont montré le foisonnement des phénomènes migratoires dans cette région du monde. Mobilisé ailleurs par différents types d'acteurs, ce terme est d'autre part souvent lié à des revendications autonomistes. Pourtant les Wa, par leur propre positionnement exprimé et transmis dans les traditions orales, ainsi que leur façon de nommer et de situer les individus dans des histoires lignagères, migratoires et territoriales particulières, ont développé un rapport d'autochtonie à leur terre, relation aujourd'hui reconnue par les chercheurs en sciences sociales : ce terme reste ainsi « le plus représentatif de ce que ces populations souhaitent représenter […] »

[57] Traduit du mandarin : « 我们是这里的老祖宗。我们的全前辈辈就是在这个寨子生存下来。»

(McCaskill et Kampe, 1997b : 3). Bien sûr, ni les ancêtres de cette population ni les locuteurs contemporains de la langue wa n'ont vécu ou ne vivent cloisonnés et coupés du reste du monde. Leur société n'a pas été et n'est pas immobile : depuis toujours, ces populations évoluent, se déplacent et sont impliquées dans des réseaux d'échanges avec les populations voisines montagnardes, mais aussi avec celles habitant les basses vallées et les plaines. Et ce, d'autant plus pour une partie d'entre eux depuis l'accélération de leur intégration dans l'État chinois. De la fin du XIX^{e} siècle jusqu'à la deuxième moitié du XX^{e} siècle, les territoires wa sont en effet au centre d'enjeux géopolitiques entre les régimes chinois et britanniques puis birmans, enjeux relatifs à la délimitation de leur frontière partagée et à l'incorporation de ce territoire.

1.2 L'histoire politique des territoires des Wa : une intégration progressive et partielle

Afin de comprendre les situations contemporaines démographiques et politiques des principales régions habitées aujourd'hui par les Wa, il faut d'abord préciser les grandes étapes de l'intégration à des degrés variables du pays central wa et de ses périphéries dans ceux des nations modernes chinoise et birmane.

1.2.1 Précis de l'histoire politique des régions wa avant 1900

Migrations, commerces et relations

Plusieurs recherches en sciences humaines, principalement dans les disciplines anthropologique et historique, ont montré la grande porosité du massif montagneux s'étendant des frontières méridionales de l'Himalaya jusqu'aux plaines des États nationaux d'Asie et d'Asie du Sud-Est (Birmanie, Thaïlande, Laos, Vietnam et RPC). Plusieurs de ces populations ont la caractéristique d'avoir, pendant longtemps et encore aujourd'hui, été dans un rapport de vassalité vis-à-vis de systèmes politiques ancrés dans les plaines qui cherchaient à les englober et les faire « entrer dans la carte » (Formoso, 2010 : 322)[58]. En ce qui concerne les Wa, deux ensembles territoriaux se distinguent : un territoire central dont

[58] Voir également les travaux de Bouté (2011), Fiskesjö (2000, 2010a), Formoso (2006, 2010), Giersch (2006), Gros (2012), Guérin et al. (2003), Leach (1972), Ma J. (2013, 2014), Robinne et Sadan (2007), Scott (2013), etc.

l'autonomie perdura jusqu'au milieu du XX^{e} siècle – le pays wa central – ; et ses périphéries dont les populations étaient largement bouddhisées et sous le contrôle de principautés shan, elles-mêmes intermédiaires politiques et économiques entre les populations « tribales » des montagnes et celles des basses plaines « civilisées » rattachées à un système politique centralisé (Chit, 2009 : 18 ; voir également Giersch, 2006)[59]. Tout au long de l'histoire, les rapports entre les Wa et leurs voisins – Tai (ou Shan), Birmans ou Chinois – n'ont cessé d'évoluer. Suivant les époques et les régions, ils étaient indépendants, sous contrôle direct ou bien partiellement assujettis aux gouvernances locales et nationales environnantes (Kramer, 2007 ; Fiskesjö, 2000). Par ailleurs, avec les différentes vagues de migrations des populations han ou tai, leurs territoires d'occupation se sont régulièrement modifiés.

Les populations rattachées à la branche ethnolinguistique môn-khmer furent progressivement repoussées au cours des siècles dans les montagnes par les vagues migratoires successives de populations tai, depuis le Sichuan vers la Birmanie et la Thaïlande, puis par des migrations de Han vers leurs territoires, en particulier sous le règne mongol[60]. Sous la pression démographique et politique du royaume de Nanzhao 南诏 (738-937), et du pouvoir économique grandissant des chefferies tai, les groupes de population Wa ont vu la démographie de leur territoire évoluer : certains groupes se sont mélangés avec les nouveaux arrivants tandis que d'autres se sont déplacés, principalement en direction de la zone centrale des montagnes Awa (Fiskesjö, 2000 : 11 ; 2013 : 2). À partir de la dynastie des Tang, les territoires des Wa accueillent d'autres groupes migrants de population, principalement des Taï, des Lahu et des Han (WJB, 2008 : 9 ; Kiersch, 2006 : 24). Sous la dynastie mongole des Yuan, le pouvoir de l'empire s'étend largement au sud du Sichuan. Les campagnes successives de conquêtes territoriales ouvrent alors la voie à des mouvements migratoires plus denses des Han vers le Yunnan, mais aussi vers le Guizhou et

[59] Par les termes « tribe » et « tribal », H. Chit (F. K. Lehman) désigne toutes sortes de formations socio-politiques sans état, « sans distinction entre chefs et sujets » (2009 : 26). Le terme « shan » désigne des populations rattachées à la branche tai de la famille ethnolinguistique tai-kadai. C'est un terme inclusif : parmi les Shans, les Tai Yai vivent principalement au nord-est de la Birmanie, les Tai Lü dans la région du Xishuangbanna, etc. Pour des travaux académiques sur ces populations, voir par exemple Chit (2009), Giersch (2006), Formoso (1996b, 2002, 2008), Grabowsku (2008), Ting (2016). Les premières principautés tai se seraient formées dès le début du XIIIe siècle dans le sud de la Chine, au nord de la Thaïlande, au nord-est de la Birmanie et jusqu'en Assam à l'Ouest selon Stuart-Fox (2003 : 65).

[60] De manière plus générale en Asie du Sud-Est, beaucoup de groupes de populations, aujourd'hui qualifiées de « minoritaires » (car ne formant pas la majorité de la population dans les États où ils vivent), ont suivi ce schéma de migration en altitude, repoussés par l'arrivée plus ou moins massive d'autres populations dans les basses terres (voir par exemple Culas et Michaud, 1997 ; Formoso, 2006 ; Scott, 2013 ; Boonwanno, 2014). Sur les mouvements migratoires plus récents dans les zones frontalières de cette région, voir Ivanoff (2010).

le Guangxi (Lee, 1982 : 281-283). Les populations locales, sous la pression démographique et culturelle, devaient alors choisir entre une assimilation progressive ou des déplacements vers d'autres territoires plus au sud ou à l'ouest, et souvent vers les zones montagneuses (Lee, 1982 : 288 ; Stuart-Fox, 2003 : 66). Toujours en augmentation sous les Ming[61], les mouvements migratoires des Han vers les territoires du sud-ouest chinois s'intensifient fortement sous les Qing, après la fin d'une période de guerre avec la dynastie birmane de Konbaung ou Alaungpaya (1765-1769) (Kramer, 2007 : 6 ; Ma, 2011)[62]. Les vagues migratoires de grande envergure ont cessé depuis le milieu de la dynastie Qing (WJB, 2008 : 9, 11).

Les plus gros afflux de migrants han dans la région sous les Qing s'expliquent entre autres par l'intérêt du gouvernement dynastique pour l'exploitation des minerais, en particulier l'argent (mais aussi le cuivre et l'étain), dont les territoires des Wa et leurs périphéries regorgeaient (Fiskesjö, 2000 : 32, 2010a ; Ma J., 2014 ; Lee, 1982 : 299 ; WJB, 2008 : 9-10 ; Pasquet, 1989a/b). L'abondance des ressources minières de la région du Yunnan était connue depuis la dynastie Han (Yang Bin, 2009a : para. 552)[63]. Dès le milieu du XVII^{e} siècle, des mines d'argent sont exploitées dans les territoires centraux et périphériques wa. C'est par exemple le cas des mines situées à Maolong ou Bawdwin, mais aussi celles de Munai ou de Xinchang (Fiskesjö, 2010a : 246-247). De manière plus générale, le pays wa central était perçu comme un territoire aux ressources plutôt abondantes, et d'une certaine richesse en comparaison avec d'autres régions montagnardes d'Asie du Sud-Est, comme le notèrent les colons anglais découvrant leur territoire (Harvey, 1933 : 91 ; voir également Fiskesjö, 2000 : 142-169 ; 2010a : 241)[64]. Plus tard avec le développement de la

[61] Il est difficile d'établir la proportion exacte de ces migrants (principalement des militaires et leur famille, mais aussi des commerçants) au sein de la population des territoires du Yunnan d'alors, car les registres ne comptabilisaient pas au moins la moitié des populations autochtones (Lee, 1982). Yang Bin estime la proportion des descendants des militaires migrants dans l'actuelle population de la province à un huitième (2009a : para. 51).

[62] Les estimations démographiques donnent une augmentation de la population totale du Yunnan sous les Qing de cinq à vingt millions entre 1700 et 1850 (Bello, 2005 : 287). Par ailleurs, cette vague expansionniste n'a pas seulement concerné les régions du sud-ouest de la Chine mais également une grande partie des territoires de l'actuel Xinjiang, Kham (Est du Tibet) et Mongolie (Giersch, 2006 : 10). Pour une discussion sur les vagues migratoires du centre chinois vers le sud-ouest de la dynastie Yuan à celle des Qing, voir Lee (1982).

[63] Au XIII^{e} siècle, Ma Duanlin écrit dans sa description du royaume d'Ailao : « Il renferme des mines de cuivre, de fer, de plomb, d'étain, d'or et d'argent. » (Ma Duanlin, 1876, vol. 2 : 178). Yang Bin (2009a) revient en détail sur le système économique et administratif de l'exploitation des ressources minières de la région sous les dynasties Ming et Qing (chapitre 6 : para. 549-663). Ma Jianxiong note par ailleurs que dès le début du XVIII^{e}, les besoins en argent et en cuivre des empires chinois sont comblés en grande partie par les extractions faites dans les mines du Yunnan (2011 : 74).

[64] Le coton était également cultivé et faisait partie des produits échangés entre les villages wa et les États shan (Colquhoun, 1885 : 122 ; Fiskesjö, 2000 : 184-188).

culture de l'opium, ces derniers continuent d'être convoités par les commerçants et les régimes politiques asiatiques et coloniaux[65].

Par ailleurs, si le territoire de l'actuel Yunnan ne fut rattaché et directement administré par la Chine que tardivement, ses populations (Wa, Lahu, Tai, Han, etc.) ont une longue histoire « d'échanges politiques, culturels et commerciaux » avec leurs voisins (Giersch, 2006 : 29), favorisés par de très anciens réseaux d'échanges (Ma J., 2011 : 69). Rappelons en effet, que d'importantes routes commerciales (comme la route du thé et des chevaux, *cha ma dao* 茶马道) passaient par Pu'er, Yunchang, Tengyue et jusqu'à Bhamo (CWZB, 1998 : 907)[66]. Si elles contournaient le pays wa central (Fiskesjö, 2002 : 81), ces routes commerciales tout comme les mouvements migratoires ont joué un rôle dans les dynamiques de syncrétisme culturel, dans des registres aussi variés que les pratiques religieuses ou les modes de production agricole (Ma J., 2011 : 65, 75 ; Giersch, 2006 : 126).

Les Wa-Paraok des territoires de l'actuel district de Cangyuan, auquel est aujourd'hui rattaché le village de Wengding, seraient arrivés dans ce district il y a six cents ans, depuis les montagnes Awa (CWZB, 1998 : 73). Ils faisaient alors probablement encore partie du pays central wa, résultant d'un essaimage de populations à partir de villages-ancêtres de cette zone. Dès le milieu du XV^{e}, des populations shan vivant dans des principautés situées plus au nord migrent vers cette région sous la pression des campagnes militaires menées par les Ming. Progressivement le territoire appelé **Kaung` Tum**[67] en paraok – c'est-à-dire « la terre du **tum** » – se transforme en un petit État shan, zone intermédiaire entre le pays wa central et les régions sous un contrôle plus direct des empires chinois, comme celle de l'actuel district de Gengma 耿马县 (Fiskesjö, 2000 : 63, 70, 187, 349-350). D'abord renommé « **Siam Tum** » par les Wa, c'est-à-dire « la terre des Siam » (qui est le nom donné aux populations tai par les Wa), le nom actuel du bourg principal du district, Mengdong 勐董,

[65] La production et le commerce de l'opium explosa à partir du milieu du XIX^{e} siècle (suite à la rébellion de Panthay au Yunnan qui aboutit à des perturbations dans les commerces de minerais). Il devient après cela la principale culture tant dans le pays wa central que ses vallées périphériques à la fin du siècle (Fiskesjö, 2000 : 192 ; sur la situation contemporaine, voir par exemple Chouvy, 2013 : 1-32).

[66] Réputé pour ses difficultés topographiques (Little, 1904 ; Gill et Yule 1880 : 343-346 ; Stout, 1912 : 11, 13) et l'hostilité des populations locales (Stout, 1912 : 11 ; Yule, 1858 : 90), cet itinéraire était emprunté par les caravanes commerciales et les ambassades circulant entre les cours impériales chinoises et les royaumes de l'ancienne Birmanie depuis des siècles (Garnier, 1873 : 521 ; Huber, 1904, Pasquet, 1989a/b ; Stout, 1912 : 5 ; Coryton, 1875 : 229 ; Yule, 1858 : 33). Pour un croquis de cette route, voir Fitzgerald (1940 : 163).

[67] Le terme **kaung`** (ou **gaeng**) signifie rizière, mais est aussi utilisé pour désigner des zones de plus ou moins grande envergure. Il est aussi employé dans les toponymes des villes et districts de la Région spéciale 2 de Birmanie.

est composé d'une première partie *meng* dérivant des termes de langue tai « muong », « mueang », « mong » (« **meung** » en paraok) qui désignent une unité administrative et politique, et d'une deuxième partie dérivée du mot wa **tum**[68]. L'histoire rapportée par M. Fisjeskö à propos de ce territoire est tout à fait révélatrice des enjeux de pouvoir, des relations et des échelles d'autonomie entre les principautés shan des vallées, les villages wa des montagnes sous leur administration et la place de ces derniers comme « périphéries » :

> « le **tum** lui-même était, comme l'histoire wa le dit, un énorme arbre, au sommet duquel était perché un aigle incroyablement grand et qui de temps en temps descendait et attaquait les gens, arrachant leurs enfants pour s'en nourrir. On dit que les Wa vivant là se préparaient à abattre l'énorme arbre (manifestement une métaphore pour l'appropriation, la domestication et l'usage de terres sauvages). Ayant entamé ce travail, ils furent interrompus par l'arrivée des Siam [Shan] sur le lieu. Les Siam s'installèrent d'abord à proximité, et l'une des femmes wa, Qaong Leang, appréciant les nouveaux voisins, se maria à l'un d'eux. Après être entrée par mariage dans leur peuple, elle contribua à la tromperie de ses parents Wa (par-dessus tout, ses deux propres frères), en abandonnant la bonne et fertile terre de Gaingtum [**Kaung` Tum**]. Alors que les Wa se remettaient à couper l'énorme arbre **tum**, elle les invita à se reposer et à manger chez elle. Les Siam, pendant ce temps, finirent le travail d'abattage et défrichèrent la terre pour leur propre usage (l'acquérant par conséquent). Malgré le désarroi (et peut-être comme un dédommagement), les frères Wa acceptèrent les grains de riz que Qaong Leang leur offrit en cadeau, pour qu'ils les sèment. Mais, ces grains étaient cuits, et ne poussèrent pas, et seulement lorsque les Wa revinrent se plaindre, Qaong Leang leur donna des grains crus. Elle leur dit que ces semences devaient être cultivées sur les collines (et alors, ils durent abandonner la vallée fertile à ses propres nouveaux maitres [les Shan]). » (Fiskesjö, 2000 : 351)

Cette histoire illustre les dynamiques de migration et de répartition des terres entre Shan et Wa. Tandis que les vagues migratoires des premiers sous la pression d'entités politiques fortes et structurées (pouvoirs chinois et birmans) entrainaient des mouvements des Wa (et d'autres populations locales) vers les territoires montagneux, les relations politiques et économiques entre ces différents groupes de populations changeaient.

[68] D'après M. Fiskesjö, Mengdong était un état shan dont le contrôle s'étendait sur neuf plus petits « meng » et treize « ken » c'est-à-dire des cercles de villages montagnards, principalement, dans cette zone, habités des locuteurs d'une langue waic (Fiskesjö, 2000 : 70 note 90). Plusieurs travaux académiques détaillent les formes d'organisation d'un « müang » ou « muong », état ou principauté qui était l'unité territoriale de base des systèmes politiques taï, sous l'autorité d'un chef résidant dans sa capitale (Bruneau, 1991 : 102 ; Bouté, 2011 : 58).

Comme cela a été évoqué, le pays wa central n'était pas sous le contrôle direct de l'administration chinoise jusqu'au milieu du XX^{e} siècle (Fiskesjö, 2000 : 54). Du côté birman, les régions habitées par les Wa, comme d'autres groupes de populations du pays, sont restées relativement indépendantes des pouvoirs shan allogènes des vallées et birman des plaines, et ce jusqu'à l'arrivée des Britanniques au XIX^{e} siècle (Kramer, 2007 : 6). En effet, c'est seulement en 1886 que l'Angleterre a annexé la Haute Birmanie (Upper Burma), après avoir vaincu en 1885 la dynastie birmane Konbaung qui régnait depuis 1752. D'un point de vue administratif, cette région fut rattachée aux Indes britanniques en 1886, mais seulement en 1890 réellement « pacifiée » (Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 175, 313). Les États shan sont eux définis dans l'« Upper Burma Laws Act » à partir de 1887 (*ibid.* : 313). Toutefois, après l'annexion de la Birmanie centrale par les Britanniques, les régions montagneuses à la périphérie du territoire restèrent dirigées par des chefs locaux intermédiaires entre les populations locales et les pouvoirs coloniaux (Kramer, 2007 : 8). Quant aux périphéries du pays wa central, elles étaient dans un rapport de subordination économique vis-à-vis des principautés shan : les Wa comme les autres populations non shan vivant à leurs abords leur payaient un tribut en grains ou en monnaie. Distingués des Shan eux-mêmes par les administrations de ces principautés, ils étaient appelés « kha », esclaves, par ces dernières et leurs territoires considérés comme des « satellites » (Fiskesjö, 2000 : 70). Ainsi, plusieurs types d'espaces coexistaient :

- le pays central wa indépendant ;
- les zones montagneuses périphériques habitées par des Wa et d'autres populations locuteurs des langues mon-khmer, sous la tutelle des principautés shan ;
- les vallées colonisées, habitées par des Shan et administrées par ces mêmes principautés, elles-mêmes sous la pression (territoriale et autoritaire) des régimes chinois et birman avec lesquels leur système politique était intriqué (*ibid.* ; Ma J., 2011 : 67)[69].

[69] À ces différentes zones, rajoutons les deux exceptions qu'ont formé historiquement les régimes politiques bouddhistes de Banhong et de Mangleng (respectivement au nord et au sud du pays wa central) reproduisant le système des principautés shan (Fiskesjö, 2000 : 145).

Les politiques successivement mises en place par les pouvoirs et les administrations chinoises concernant les territoires et les populations de ces confins éclairent les rapports historiques et actuels entre les territoires wa et la Chine[70]. On peut distinguer plusieurs périodes : la première va de 221 avant notre ère jusqu'en 1253 ; la seconde de 1253 au déclin de l'empire et la fondation de la République de Chine (1912) ; la suivante de 1912 à 1949, date de la fondation de la RPC (1949) ; et enfin de cette fondation à nos jours. Pendant la première période, le gouvernement central de chaque dynastie a mis en application une politique de contrôle indirect des populations vivant aux marges de leur territoire à travers un système de délégation des pouvoirs à des figures d'autorité ou à des élites locales. Sous chaque dynastie, pour tout territoire nouvellement conquis, c'est-à-dire une fois que les chefs indigènes se soumettaient à la Cour et qu'ils la reconnaissaient souveraine, le gouvernement central leur octroyait un titre héréditaire et les laissait maîtres de leur territoire, libres d'y régner comme ils le souhaitaient. Ainsi, la domination du gouvernement central sur ces peuples ne s'exerça d'abord que par l'intermédiaire des chefs territoriaux ou *tusi* 土司 (Bruneau, 2002 : 99). Sous les dynasties Tang 唐朝 (618-907) et Song 宋朝 (960-1279), plusieurs décrets établissent officiellement des préfectures dans les régions aux marges du pays et règlementent la transmission du pouvoir des *tusi*, permettant ainsi au gouvernement central d'affirmer son contrôle sur les provinces limitrophes. À partir de la dynastie mongole Yuan 元朝 (1279-1368), marquée par de vastes et nombreuses conquêtes territoriales[71], une politique de partage du pouvoir entre des mandarins de l'empire envoyés dans les régions concernées pour les administrer et les chefs locaux est progressivement mise en place, constituant ainsi des « unités politiques durables » (Gernet, 2003 : 320)[72]. À partir du XIII^{e} siècle, le Yunnan devient officiellement une unité administrative de l'empire chinois (Zhang Qiyun, (1933)1947 : 3 ; Giersch, 2006 : 29). La dynastie Qing 清朝 (1644-1911), elle-même fondée par les élites d'une population exogène, les Mandchous, instaure une politique plus

[70] Je m'appuie ici essentiellement sur des travaux d'historiens (Poulin, 1984 ; Bergère, 2002 ; Gernet, 2003 ; WJB, 2008) mais aussi de sociologues ou d'anthropologues ayant étudié les populations du sud de la Chine (Harrel, 1995, 2001 ; Grenot-Wang, 2005 ; Gros, 2012 ; Vermander, 2007). Je rappelle qu'un tableau présenté en annexe 1 rappelle les dates de gouvernance des dynasties chinoises successives.

[71] La campagne militaire menée en 1253 a pour résultat l'annexion du royaume de Dali 大理国 (937-1253) qui avait lui-même succédé du royaume de Nanzhao 南诏 (734-902) (Herman, 2009 : 272).

[72] Une nouvelle série de décrets réglemente alors la nomination, la promotion, et la transmission du pouvoir des *tusi*, même si leur application varie suivant les régions. D'autre part, le système de gouvernance mongol institue une discrimination forte entre les différentes populations : un régime de « castes héréditaires », s'appliquant à l'ensemble de la société, s'installe (Gernet, 2003 : 323).

sévère afin de mieux contrôler les autres populations. Ils restreignent par exemple le pouvoir des *tusi* tandis que les troupes de leur armée mènent des campagnes expansionnistes vers le sud-ouest, dans les années 1660, puis dans les années 1720 et 1730 (Giersch, 2006 : 14)[73]. Ces campagnes militaires s'accompagnent de l'implantation de villes et villages chinois et d'une forte immigration comme précédemment évoqué. Toutefois, ce contrôle renouvelé et endurci ne s'étend pas, vers l'Ouest, au-delà du Mékong, et ce jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, régions qui continuent d'être gérées, du moins en partie, par des figures d'autorité locales (Formoso, 2008 : 150-151). Dans le pays wa central et à ses alentours, l'organisation centre autonome et périphéries sous tutelle de principautés shan perdure jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle.

1.2.2 Du partage du territoire des Wa

La zone située entre le Mékong et la Salouen prend toute son importance stratégique au fur et à mesure que ses ressources minérales sont identifiées puis, plus tard, lorsque les pouvoirs centralisés chinois à l'ouest, britanniques puis birmans à l'est, cherchent à délimiter définitivement (et relativement tardivement) leur frontière commune, entre la fin du XIX^{e} siècle et le milieu du XX^{e} siècle (Giersch, 2006 : 13).

À l'époque où le territoire des Wa et la frontière sino-birmane n'avaient pas encore les délimitations qu'on leur connait de nos jours, l'Angleterre mène sa campagne colonisatrice en Birmanie. Les administrateurs britanniques multiplient dans ce cadre le lancement d'expéditions sur la frontière orientale du Yunnan, soit par la route connue reliant Bhamo à Dali par Tengyue (Stout, 1912 : 11) ; soit en essayant de développer la route passant par Kunlong, le long de laquelle ils projetaient la construction d'une ligne de chemin de fer qui aurait relié Mandalay à Simao, tandis que la ligne ferroviaire française allait, elle, relier

[73] Le gouvernement central réaffirme les frontières de son territoire afin d'empêcher des expansions, établit des postes de surveillance aux lieux de passage et après avoir remplacé les chefs locaux en place par de nouvelles élites, leur interdit, ainsi qu'aux populations locales de quitter le territoire sans permis officiel. Plus précisément, en 1726, une campagne est lancée qui vise à remplacer à l'échelle nationale les chefs indigènes par des mandatés extérieurs aux populations locales, sans pour autant réussir à briser leur structure sociale et politique : ce système déclencha plusieurs rébellions dans des régions où il fut appliqué (Cai, (1997)2000 : 54). Par ailleurs et en réaction à une tentative d'expansion du territoire birman par la dynastie Konbaung à la fin du XVIII^{e} siècle vers les territoires des principautés shan de l'Ouest du pays, le long de la frontière alors très flottante avec le Yunnan, la Chine envoie des troupes attaquer la capitale de la dynastie, déplacée à Ava (Stuart-Fox, 2003 : 113).

Kunming à Hanoï[74]. En 1886 (date de l'annexion de la Haute Birmanie), la première tentative de délimitation de la frontière est lancée (Norins, 1939 : 70), mais elle se conclut par un échec[75]. Les tentatives seront nombreuses avant qu'un accord ne soit trouvé (Ma J., 2011 : 65). Pour Martin Norins, en dehors des tensions diplomatiques entre l'Empire britannique et les pouvoirs chinois centraux, les principales difficultés rencontrées résultaient à la fois des imprécisions des toponymes et des nomenclatures utilisées pour délimiter les espaces convoités, mais aussi de la diversité et de l'enchâssement local de différentes divisions territoriales entre des royaumes ou domaines tribaux (Norins, 1939 : 71-73). Les objectifs de ces missions étaient en réalité multiples : déterminer pour chacune des régions visitées dans le nord des États shan si elles étaient plutôt tributaires de la Chine ou de la Birmanie ; mesurer le contrôle par des entités politiques locales sur les territoires et les populations au nord-est des États shan ; et identifier les potentiels de développement commercial de ces régions connues pour leurs nombreuses ressources en minerais (Kramer, 2007 : 8)[76].

Les Wa, dont les territoires se situaient au centre des zones à délimiter, furent dans ce cadre largement décrits. En 1891, Hugh Haly, alors Superintendent of Northern Shan States, mène la première expédition anglaise dans les territoires wa et décrit la population « nue, à la peau noire, sale, pauvre et sauvage » (Harvey, 1993 : 6). De manière générale, Scott et Hardiman notent que les officiers birmans n'avaient pas d'autorité au-delà de la vallée de Lashio (1900, vol.1 : 298), et plusieurs rapports de l'administration britannique attestent que les Wa rencontrés n'étaient les « sujets de personne » (Harvey, 1933 : 32) :

> « Les Birmans n'ont jamais exercé de souveraineté sur nos Wa actuels non administrés, mais les connaissaient parce que leurs territoires s'étendaient

[74] La ligne de chemin de fer britannique ne fut pas achevée malgré un investissement financier important. Débutée en décembre 1895, cette voie représentait une véritable opportunité pour les Britanniques d'étendre leur hégémonie en Asie du Sud et en Asie du Sud-Est en reliant la Chine à l'Inde (Little, 1904 : 13-14 ; Stout, 1912 : 1, 21). Elle aurait emprunté un itinéraire traversant les pays shans, et la Salouen au niveau du ferry de Kunlong, pour relier du côté chinois la ville de Simao. Cette ligne de chemin de fer permettait aussi d'améliorer et d'augmenter la production et le transport de minerais depuis le nord-est de l'État shan qui en regorgeait : les mines de la vallée Nam Hka dans le pays wa étaient connues pour leurs ressources en argent par exemple (Scott et Hardiman, 1900, vol.2 : 278). Pourtant, pour des raisons de grandes difficultés topographiques et un intérêt économique relatif au vu de l'engagement financier nécessaire, le choix de la route par Bhamo et Tengyue fut privilégié même si là aussi le projet ne fut pas terminé (Dautremer et Scott, 1916 : 207-208 ; Little, 1904 : 13 ; Ward, 1913 : 1). Aujourd'hui, les trains de la ligne qui aurait dû atteindre Simao s'arrêtent à Lashio. Le chemin de fer reliant Hanoï à Kunming a été terminé en 1910.

[75] En 1903, la première ligne de démarcation proposée dans un rapport de l'officier consulaire britannique G. J. L. Litton n'est pas reconnue par les autorités chinoises (Norins, 1939 : 70).

[76] Dès le milieu du XIX^{e} siècle, les autorités britanniques sur place avaient identifié des gisements miniers, comme le montre cet extrait : « Dans le territoire de ce pays, je crois, doit se trouver la grande mine d'argent (Bau-dwen-gyi), dont la position a été jusqu'ici indiquée sur les cartes à l'ouest de la Salouen […] » (Yule, 1858 : 300).

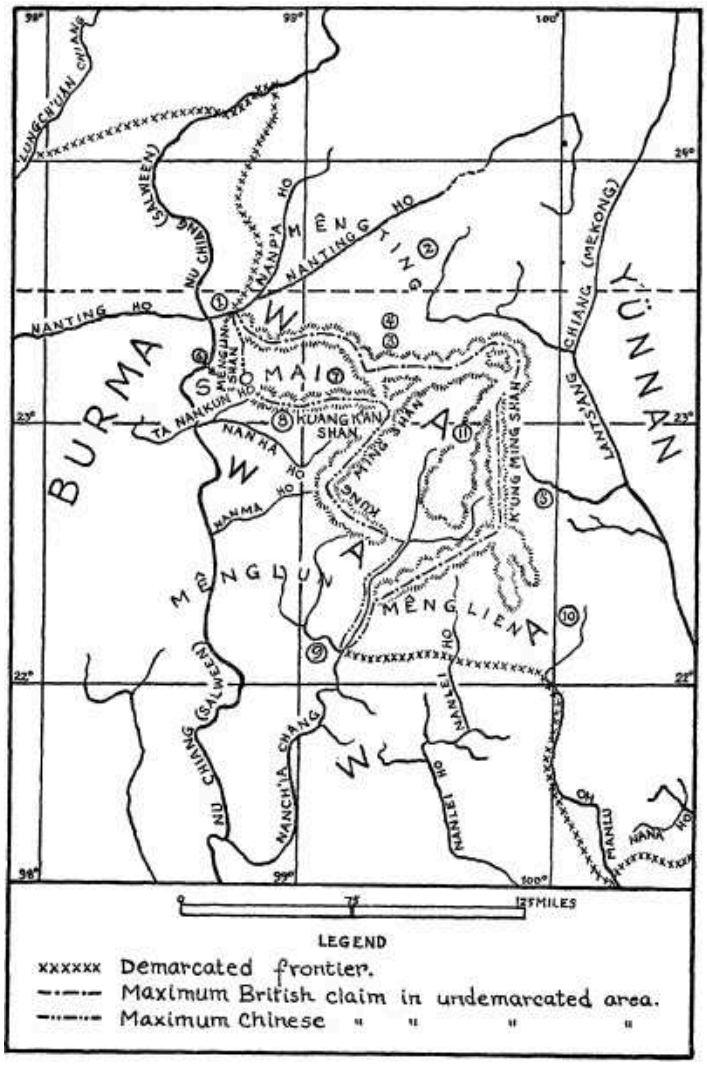
au-delà des Wa, qui vivaient dans des enclaves de collines sauvages, au fin fond dans terres birmanes. » (*ibid.* : 1-2)

En 1893, James George Scott conduit à son tour une expédition jusque dans les territoires des « Wa sauvages », Wild Wa, à l'est de la Salween (Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 497), composés de « […] multiples états wa et de communautés d'autres races qui se maintiennent ici et là parmi eux. » (*ibid.* : 314). Si, en 1922, l'administration coloniale crée la Fédération des États shan incluant les territoires habités par des « Wa apprivoisés », la région des « Wa sauvages » reste largement indépendante et isolée jusqu'aux années 1950, époque de négociations pour l'indépendance du pays et la délimitation des frontières. En effet, après une première série de tentatives initiées en 1898 qui échoua (Fiskesjö, 2002 : 82), une autre tentative de démarcation de la frontière est lancée à la fin des années 1920. Les Britanniques cherchent alors activement à amplifier l'exploitation des ressources minières, et plus particulièrement à mettre la main sur des mines d'argent près de Banhong. Mais les populations locales s'y opposent, tout comme les autorités chinoises. La tentative se solde par un échec après les affrontements entre les forces britanniques et chinoises, évènements connus sous le nom d'« incident de Banhong » (pour des détails, voir Fiskesjö, 2000 : 157-161). Les années suivantes, le projet passe après les préoccupations engendrées par la guerre sino-japonaise (Norins, 1939 : 67). De son côté, la Chine, après plusieurs années de guerre civile, doit faire face aux velléités expansionnistes du Japon sur ses territoires orientaux. En parallèle, elle accentue ses prospections et son investissement sur ses territoires occidentaux pour mieux y asseoir son autorité, en particulier après la perte de la Mandchourie.

Finalement une troisième campagne pour la délimitation de la frontière sino-birmane est lancée entre 1935 à 1937. L'enquête, conjointement entreprise par le gouvernement nationaliste de la République de Chine et les colons britanniques sous la tutelle d'une commission de la Société des Nations, et au cours de la laquelle des chefs locaux sont entendus et différents documents examinés, participe largement au tracé de la frontière sans toutefois la terminer définitivement (Fiskesjö, 2002 : 81, 86 ; Norins, 1939 : 77)[77]. Un premier traité est signé à Chongqing en 1941. Puis, en 1947, à l'issue de la conférence de Panglong, l'accord de Panglong est signé entre le gouvernement intérimaire birman et plusieurs représentants de groupes ethniques minoritaires (Kramer, 2007 : 9). Cet accord,

[77] La « commission » est rejoint par une expédition envoyée dans le Yunnan par l'Academia Sinica pour mener des recherches scientifiques (Norins, 1939 : 78).

qui ouvrait la voie à l'indépendance du territoire birman (4 janvier 1948), transformait la Fédération des États shan en une nouvelle entité, l'État shan[78], comprenant une grande partie des territoires habités par les Wa (Kramer, 2007 : 11).



Carte 9 Portions de frontières démarquées et non démarquées avec les territoires revendiqués par les autorités britanniques et chinoises (extrait de Norins, 1939 : 68)

Finalement, le 1er octobre 1960, le « Boundary Treaty between the People's Republic of China and the Union of Burma » est cosigné par le Premier ministre chinois Zhou Enlai

[78] De manière analogue aux six autres « États » (Chin, Kayah, Kachin, Karen, Môn et Rakhine) du pays, l'État shan de Birmanie est nommé d'après le groupe de population formant la majorité de ses résidents, à savoir les Shan. Cependant, plusieurs groupes de populations cohabitent au sein de chacun de ses états.

et le Premier ministre birman Nu, à Beijing (Pékin), scindant officiellement en deux parties la principale zone d'habitation des populations wa[79].

1.2.3 Démographie et répartition actuelles

Si certaines des populations montagnardes d'Asie du Sud-Est se sont dispersées ou disséminées, les locuteurs des langues wa continuent de vivre de nos jours sur un espace territorial relativement concentré, quoique scindé par une frontière entre deux États-nations.

La Région Spéciale Wa 2 : scission et autonomie dans l'État shan

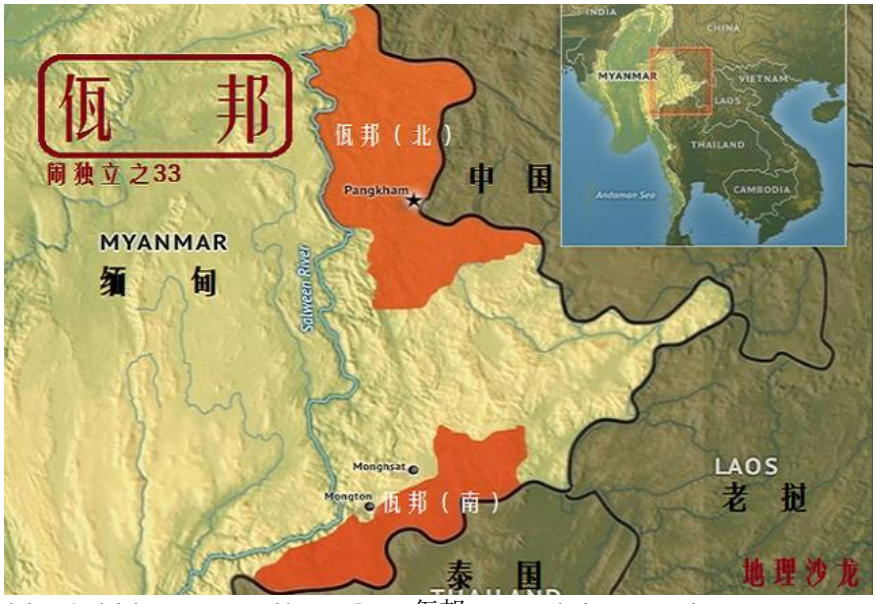
Le 18 mai 1989, la « Région spéciale wa 2 » est fondée dans la partie septentrionale de l'État shan de Birmanie, dans le cadre d'un accord de cessez-le-feu entre les leaders wa et le gouvernement birman (Renard, 2013 : 149). L'année suivante, l'Armée de l'État wa unifié (United Wa State Army) et le Parti de l'État wa unifié (United Wa State) sont créés. En réalité, le contrôle territorial exercé par les autorités wa dépasse les frontières de la « Région spéciale wa 2 » (*idib.*) : il s'étend également sur une région appelée « Aire de commande du Sud » (Southern Command Area), le long de la frontière entre la Birmanie et la Thaïlande (*ibid.* : 148 ; voir carte 10)[80]. Toujours selon Ronald Renard (*ibid.* : 147), la période de 1971 à 1989 a été décisive pour la région wa car, pour la première fois, plusieurs groupes distincts commencèrent à se penser comme un ensemble. Cet auteur note également que les chasses aux têtes, continuant à y être perpétuées jusque dans les années 1970, et, ensuite, les vifs affrontements qui y eurent lieu dans le cadre de la résistance au gouvernement central birman (jusqu'au cessez-le-feu de 1989), maintinrent l'isolement de la zone (*ibid.* : 164).

Les données démographiques pour l'État shan de Birmanie sont rares : lors du dernier recensement réalisé en 2014 par le gouvernement birman, les zones habitées par les Wa (principalement dans cet État) n'ont pas été convenablement enquêtées tandis que lors du précédent recensement, en 1983, la zone avait été complètement exclue pour des raisons de sécurité (Ferguson, 2015 : 18). Dans la région spéciale Wa de l'État shan, les Wa

[79] Le document est, aujourd'hui, dans le domaine public, consultable sur le site de la CIA, https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP08C01297R000100190005-8, consulté le 15/08/2018.

[80] La présence des Wa sur ce territoire se résumait au départ au corps d'une milice armée, puis quelques groupes y ont migré. Cependant, les Wa de cette région restent minoritaires en nombre par rapport à ceux de l'État shan.

représenteraient environ 70 % de la population (Milsom, 2005 : 65). En Birmanie, ils sont estimés à environ 0,16 % de la population soit environ 800 000 personnes[81].



Carte 10 La Région Spéciale Wa 2, appelée Wa Bang 佤邦 en mandarin, au nord en orange, avec au sud la zone plus récente « Southern Command Area » contrôlée par les Wa (source : http://www.sohu.com/a/234151241_794891)

Les Wa en Chine

Selon le sixième recensement national effectué en 2010, la nationalité wa de Chine compte 431 902 personnes, dont 97 % vivent dans la province du Yunnan (DYWJBW et Zhao, 2015 : 1). Les 3 % restant se répartissent dans les vingt-cinq autres provinces, villes et régions autonomes chinoises.

Entre 1954 et 1985, plusieurs districts et cantons autonomes sont créés dans lesquels leur représentativité est importante : le district autonome des nationalités Dai, Lahu et Wa de Menglian (*menglian daizu lahuzu wazu zizhixian* 孟连傣族拉祜族佤族自治县), le district autonome des nationalités Dai et Wa de Gengma (*gengma daizu wazu zizhixian* 耿马傣族佤族自治县), le district autonome Wa de Cangyuan (*cangyuan wazu zizhixian* 沧源佤族自治县) créé en 1964 (Jiang Yingrong et al., 2003 : 7), le district autonome Wa de Ximeng (*ximeng wazu zizhixian* 西盟佤族自治县), le district autonome Lahu, Wa, Bulang et Dai de Shuangjiang (*shuangjiang lahuzu wazu bulangzu daizu zizhixian* 双江拉祜族佤

[81] MAE Sot, 29/03/2012, « Myanmar's ethnic problems » (article de presse en ligne : http://www.irinnews.org/report/95195/briefing-myanmar%E2%80%99s-ethnic-problems, consulté le 20/09/2016).

族布朗族傣族自治县) ; les trois cantons wa de Wendong (*wendong wazu xiang* 文东佤族乡), Ankang (*ankang wazu xiang* 安康佤族乡) et Xuelin (*xuelin wazu xiang* 雪林佤族乡) dans le district autonome lahu de Lancang 澜沧, le canton wa de Menggong (*menggong wazu xiang* 勐汞佤族乡) dans le district de Yongde 永德 ; et enfin les cantons ethniques de Hehua (*hehua minzu xiang* 荷花民族乡, Desili (*desili minzu xiang* 德思里民族乡), Junsai (*junsai minzu xiang* 军赛民族乡) et Zhulin (*zhulin minzu xiang* 竹林民族乡) dans le district de Tengchong 腾冲, où vivent également des Dai, des Yi, des Lahu, des Lisu et des De'ang (Zhou Benzhen, 2014 : 109-114). Les centres de l'aire géographique habitée par les Wa en Chine sont les districts de Ximeng et de Cangyuan (voir également la carte présentée en annexe 2).

Dans le cadre de leur intégration à ces deux États-nations, les populations habitant ce territoire ont été l'objet de descriptions et de caractérisations. Dans la dernière partie de ce chapitre, je vais donc revenir dans un premier temps sur ce que les sources historiques (chinoises et occidentales) produites avant le milieu du XX^{e} siècle « disaient » des Wa, afin de comprendre comment ils étaient identifiés, désignés, et considérés par leurs voisins plus ou moins proches. Puis, je m'attarderai plus particulièrement sur les dénominations et les classifications employées plus récemment par le gouvernement communiste chinois dans l'édification de la nation chinoise unifiée, mais multinationale.

1.3 Identifications et descriptions des Wa dans les sources exogènes

Les sources produites d'un côté par les administrations des régimes dynastiques et de l'autre par les puissances occidentales colonisatrices (principalement britannique, mais aussi française) offrent un aperçu des perceptions qu'ont entretenues, au cours du temps, les producteurs de ces sources vis-à-vis des ancêtres des Wa ou d'autres populations rattachées au groupe linguistique môn-khmer évoluant sur les mêmes territoires. L'analyse des caractérisations dont ces populations ont fait l'objet révèle des registres de distinction ou d'altérité particuliers construits au cours des siècles, ce que Magnus Fiskesjö appelle la

« xenology »[82] (1999, 2002). Après avoir brièvement rappelé les différents types de sources (dont certaines ont déjà été mobilisées dans les pages précédentes), je m'attarderai à présenter les régimes de catégorisation employés à l'égard des Wa avant de revenir sur l'histoire contemporaine de l'identification et de la classification des populations de Chine (Mullaney, 2011 : 5), l'ethnologie chinoise, et la situation de la nationalité wa au sein de la nation chinoise contemporaine.

1.3.1 Retour sur les ethnonymes des Wa dans les sources historiques chinoises

Dès la dynastie Han (-206+220), des sections des compilations des histoires officielles commencent à être consacrées aux populations qui peuplent les frontières de l'Empire chinois[83]. Aujourd'hui, plusieurs hypothèses sont défendues par les historiens et les anthropologues chinois sur les relations entre des dénominations et des réalités démographiques et géographiques des époques successives. Le tableau 1 récapitule leurs différentes propositions en ce qui concerne les Wa et les termes qui auraient désigné leurs ancêtres.

Les auteurs de la *Brève histoire contemporaine de la nationalité wa du Yunnan,* parue en 2015, relient les Jiaojiao (inclus parmi les gens d'Ailao) des documents dès la dynastie Qin (221-206 av. J.-C.) aux ancêtres des Wa, en s'appuyant sur la proximité phonétique du terme avec l'un des ethnonymes actuels *barao* 巴饶 (DYWJBW et Zhao, 2015 : 10). Pourtout, beaucoup de chercheurs s'accordent sur le fait que, jusqu'aux règnes dynastiques Sui 隋 (589-618) et Tang 唐 (618-907), les ethnonymes employés pour désigner les populations des territoires méridionaux et occidentaux de la Chine étaient génériques et peu précis. En recoupant les informations données sur leur répartition géographique dans les « Chroniques de Nanzhong »[84], plusieurs chercheurs chinois concluent cependant que les ancêtres des Wa étaient inclus parmi les *pu* 濮 : ce terme rassemblait, selon eux, les locuteurs des différentes langues palaung, groupes par ailleurs intégrés à un autre terme générique,

[82] Il la définit comme la « connaissance de l'autre » (Fiskesjö, 1999 : 140). Le terme, dérivé du grec xenos signifiant étranger, est employé avant lui par M. Harbsmeier (1985 : 273) pour désigner les façons dont différentes cultures ou civilisations se relient à d'autres, et « le genre de visions qu'elles tendent à avoir vis-à-vis d'autres formes d'existence que la leur ».

[83] C'est en particulier le cas dans les célèbres *Annales Historiques* 《史记》de Sima Qian 司马迁 : rouleau 116 « Biographie des Barbares du Sud-Ouest » 《西南夷列傳》 (voir Sima Qian, 1959, vol.9 : 2991).

[84]《南中志》 inclus dans les *Chroniques du royaume de Huayang*《华阳国志》) compilé sous la dynastie Jin (265-316) (vol.2, rouleau 4 à 6) (Chang Qu et Li Diaoyuan, 1809).

Ailaoren 哀牢人, c'est-à-dire les gens d'Ailao (WJB, 1986 : 17 ; WJB, 2008 : 8, 19-20 ; Yuan Zhizhong, 2015 : 151).

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Qin
Han
Jin
Dynasties du Nord et du Sud</td><td colspan="2">Sui
Tang</td><td colspan="2">Tang
Song</td><td rowspan="2">Yuan</td><td rowspan="2">Ming</td><td rowspan="2">Qing</td><td rowspan="2">Répu-blique de Chine</td><td rowspan="2">RPC</td></tr>
<tr><td colspan="2">Nanzhao</td></tr>
<tr><td>Pu
濮
Ailao
哀牢
Jiaojiao
僬侥</td><td>Yong-chang pu
永昌濮
Pu
濮</td><td colspan="2">Wangjuzi
望苴子
Puziman
朴子蛮
Wangmanwaiyu
望蛮外喻
Wuman
烏蠻</td><td colspan="2">Puman
蒲蛮
Shuman
熟蒲
Wangman
望满
Wangwaiyu
望外喻
Yuwa
喻瓦
Wa
瓦</td><td>Puman
濮蛮
Puren
蒲人
Puziman
朴子蛮</td><td>Hashe
哈社
Hawa
哈瓦
Hala
哈 剌
Gula
古剌

Apparition du terme « Kawa » au début du XVII^e siècle</td><td>Kawa
卡瓦
Hawa
哈瓦
Hala
哈剌
Gala
嘎喇</td><td>Kawa
卡瓦
Hala
哈喇
Gala
嘎喇</td><td>Wazu
佤族</td></tr>
<tr><td colspan="4">Relations discutées</td><td colspan="7">Consensus</td></tr>
</table>

Tableau 1 Liste des ethnonymes associés aux locuteurs des langues wa ou à de plus larges groupes de population du sud-ouest de l'actuel Yunnan dans les sources chinoises de chaque époque, depuis les Qin (221-201 av. J.C.) jusqu'à la RPC (1949 à nos jours) (tableau réalisé par l'auteure à partir de Fang Guoyu, 1982 ; You Zhong, 1982 ; Yuan Zhizhong, 2015 : 151 ; WJB, 1986 : 4, 10-25 ; WJB, 2008 : 11, 19-22).

Comme le souligne Charles De Harlez (1896 : 6) dans sa traduction commentée du *Carnet de voyage de Xiu Xiake* datant de la fin du XVI^e^ siècle, les appellations utilisées jusqu'à alors faisaient tantôt référence au « nom de leur race », tantôt au nom « du pays qu'elles habitent ». Les populations désignées par les termes *pu(ren)* peuplaient, de la dynastie Han jusqu'au Tang, un territoire s'étendant du nord du district actuel de Zhenkang 镇康, à l'ouest jusqu'à Tengchong 腾冲 et Lianghe 梁河, au nord jusqu'à Yongping 永平 et Baoshan 保山, à l'est jusqu'à 景东 Jingdong et les montagnes Wei 巍 (WJB, 2008 : 7-8). « Ailao » (désignant tout à la fois un royaume, les régions montagneuses où évoluaient ses populations, et ces dernières) s'étendait de l'actuel district de Yun 云县 (au nord de la préfecture de Lincang) jusqu'au Xishuangbanna. Pour l'historien You Zhong (1982 : 15), les populations de la zone appelée Ailao dans la « Biographie des barbares du sud et du sud-ouest » (Nanman xinanyi liezhuan 《南蛮西南夷列传》 du *Livre des Han postérieurs* 《后汉书》de Fan Ye (398-445)) étaient certainement locutrices de langues rattachées à la

branche mon-khmer. Selon d'autres historiens, les ancêtres des nationalités wa, bulang et de'ang seraient plus précisément identifiés dans les documents historiographiques des dynasties Sui et Tang sous les dénominations *puziman, puman* ou encore *wangjuzi(man)* (WJB, 2008 : 8, 19-20 ; CWZB, 1998 : 73). Les termes « *wuman* » et « *wangmanwaiyu* » sont utilisés dans le *Livre des barbares du sud*《蠻書》de Fan Zhuo, compilé en 863 (voir les rouleaux 1 et 4 dans Fan Chʿo, 1961 : 10, 42). Pour Ma Duanlin (*Wenxian Tongkao*, daté fin XIII^{e}-début XIV^{e}), les Wuman seraient les descendants des gens d'Ailao (1878 : 189), tandis qu'un demi-siècle plus tard, Fang Guoyu (1982 : 148) insiste sur le caractère inclusif du terme *wuman*, qui, pour lui, ne différenciait pas un groupe des autres. Enfin, les auteurs de la *Brève histoire de la nationalité wa* publiée en 1986 voient dans le terme *wang* 望 une proximité phonétique avec les ethnonymes « va », « vo », « vu » de groupes de population aujourd'hui rattachés à la nationalité wa (WJB, 1986 : 20). Cependant, pour You Zhong, ce terme renvoyait aux ancêtres de la nationalité yi 彝族 (1982 : 149).

Sous le règne de la dynastie Tang, les différentes populations désignées jusque-là par des termes inclusifs commencent à être distinguées, tandis que l'utilisation du terme *pu* se raréfie à partir du VIII^{e} siècle (Herman, 2009 : 249). Ma Duanlin, dans l'encyclopédie *Wenxian Tongkao* (fin XIII^{e}-début XIV^{e}) identifie six *pu* ou *bo* 卜 des territoires occidentaux de l'actuel Yunnan (1878, vol.2 : 189-227). Plus tard, les termes *gula* 古剌, *hala* 哈剌, *hawa* 哈瓦 et *hashe* 哈社, apparaissent dans les sources datant de la dynastie Ming (1368-1644) et du début de la dynastie Qing (1644-1911) : ils désigneraient alors des populations locutrices des langues wa (You Zhong, (1985)1994 : 402-405 ; voir également WJB, 1986 : 24).

Finalement, si l'on trouve des évocations de populations non Han dans les Annales, les Gazettes et d'autres documents produits par les régimes centraux dynastiques – bien que souvent présentées dans les derniers chapitres –, il est très difficile d'identifier de manière certaine les références aux ancêtres des Wa dans les documents produits antérieurement à la dynastie Ming (1368-1644). Les sinogrammes employés, comme *pu* 濮, *man* 蛮, *wang* 望 renvoient le plus probablement à des populations plurielles. Ces dénominations ont par ailleurs été multiples et non-linéaires au cours du temps. Pour Magnus Fiskesjö, il est difficile de statuer sur la réalité démographique à laquelle renvoyaient les termes utilisés dans les documents officiels chinois pré-Song, mais, écrit-il, « il y a une continuité historique

directe d'au moins un millénaire, des Puman [濮蛮] de la période Song-Yuan aux actuels Puman/Bulang/Wa, locuteurs des langues wa » (Fiskesjö, 2000 : 30).

L'ethnonyme Kawa commence à être utilisé à partir de la dynastie Qing, parallèlement aux usages des noms Gala et Hawa. Son usage perdure jusqu'au milieu du XX^{e} siècle. Le terme mandarin *ka* (卡, 佧) est une sinisation du mot employé par les Shan pour désigner les populations des montagnes qui leur étaient partiellement assujetties : pour eux, le mot tai « khā » signifiant esclave ou serviteur, désignait « les peuples ''primitifs'' non bouddhistes » (Fiskesjö, 2012 : 67)[85]. D'après Dautremer et Scott (1916 : 99), ce mot était employé par les Shan pour qualifier l'ensemble des populations montagnardes vivant entre la Birmanie et la Chine, et jusqu'au Laos. De la même manière, les sinogrammes *wa* (瓦,佤) et *la* (拉, 腊, 剌), qui apparaissent dans les sources chinoises à partir de la fin des Song (960-1279), dérivent probablement des ethnonymes que les Shan employaient à leur égard (« La », « Lua » ou « Wa ») (CWZZ, 1998 : 73 ; Fiskesjö, 2012 : 67 ; You Zhong, 1994 : 402).

Dans le cadre du projet d'identification ethnique lancé par le gouvernement communiste chinois au milieu du XX^{e} siècle, la détermination de l'ethnonyme « Wa » pose certaines difficultés, car les candidats regroupés pour former cette nationalité ont des endo-ethnonymes variés. Pour remplacer le terme Kawa donné jusque-là les autorités chinoises, trois noms furent discutés : Laka, Wa et Burao (Mullaney 2011 : 109). C'est finalement l'ethnonyme Wa qui fut recommandé par les chercheurs de l'équipe de recherche sur l'identification des nationalités de la province du Yunnan, et adopté par le Conseil d'État de la RPC dans les années 1960 comme référentiel unique pour désigner l'ensemble des populations locuteurs d'une langue wa (*ibid.* ; DYWJBW et Zhao, 2015 : 172).

De nos jours, le terme « Wa » employé en Chine, en Birmanie, mais aussi à l'international, est donc un terme inclusif dans la mesure où seulement une partie des personnes parlant l'une des langues wa se nomme eux-mêmes **Vax** (Watkins, 2002 : 9). Les différents groupes de Wa se désignent eux-mêmes et se différencient les uns des autres par les termes correspondant aux trois langues de ce groupe, à savoir Paraok (ou Parauk,

[85] Au Laos, le terme « kha » désigne également « les populations non taï au sens propre (selon l'acception de taï comme « homme libre ») et au sens ethnique (populations montagnardes de langue non taï et tributaires de populations taï). » (Bouté, 2011 : 308).

Baraog), Awa et Wa[86]. Mais que savaient exactement les autorités centrales chinoises des Wa ?

1.3.2 À propos des montagnes Awa et de la sauvagerie de ces habitants

Perceptions des Wa avant la fondation de la RPC

« Que la vertu des Han est immense !
Elle pénètre chez ceux qui ne viennent pas.
Après qu'on a passé les mont Po-nan,
Il faut passer encore le fleuve Lan-tsang [Mékong],
Et quand ce fleuve est franchi,
Alors on devient l'homme étranger. »
Ma Duanlin (1878, vol.2 : 177)

Comme je l'ai annoncé dans l'introduction de cette thèse, l'historiographie officielle chinoise produite par les administrations centrales des empires successifs offre un aperçu des connaissances, mais aussi des représentations qu'avaient ces institutions des populations vivant à la marge de leur territoire. C'est ce que Brigitte Baptandier appelle la « proto-ethnologie officielle » chinoise (Baptandier, 2001a : 9) :

> « Autrement dit, cette forme d'ethnologie — recueil de matériaux pour l'étude des populations dans leurs différences — est au moins aussi ancienne que l'empire à la nature duquel elle est totalement liée. » (*ibid.* : 14).

Dans ces textes transparait le souci de nomination, de classification et de caractérisation de ces Autres lointains. Les termes génériques qui servaient à les désigner (*man*, *yi*, *wang*, *pu* etc.) sont le plus souvent traduits en occident par « barbares » ou « sauvages ». Si l'identification des Wa sous un ethnonyme unique ne peut être prouvée avant les Song, les références qui leur sont faites postérieurement restent rares et discrètes dans la documentation officielle chinoise (Fiskesjö, 2000 : 30, 32). Par ailleurs, du fait de l'enclavement topographique dans lequel les Wa du pays central se sont progressivement retrouvés, et du fait de l'autonomie de leur organisation sociale et politique, peu d'émissaires des gouvernements impériaux et peu de rédacteurs des monographies locales (*difang zhi* 地

[86] D'autres ethnonymes sont notés par Fiskesjö (2000 : 54) : A Vax, A Vex, Ra Vex, La Vea, Lawa, Lua. Scott et Hardiman relevaient également les endoethnonymes Wü et Vü (1900, vol.1 : 494-495).

方志) se sont rendus en personne dans leurs territoires. Leurs notes sont ainsi souvent basées sur des documents plus anciens ou des réputations (*ibid.*).

Fei Xiaotong relevait que la région du Yunnan était considérée difficile d'accès jusqu'au milieu du XX[e] siècle. Il notait alors que :

> « puisque la distance suscite la méfiance, la croyance séculaire que le Yunnan était une région sauvage envahie d'aborigènes bestiaux était encore courante hier » (Fei et Chang, (1949) 2000 : 7).

Concernant la zone territoriale qui nous intéresse et parmi les documents chinois antérieurs au XX[e] siècle, quelques chapitres d'ouvrages contiennent des indications sur les populations locales. Les vingt-cinq derniers livres des *Recherches complètes sur les sources littéraires et documentaires* 文獻統考, une encyclopédie écrite par l'historien Ma Duanlin 馬端臨 (1254-1325), sont consacrées à la description historique et ethnographique des contrées aux confins de l'empire chinois. Ils ont été traduits et annotés par le marquis d'Hervey de Saint-Denys, éminent sinologue occupant une chaire au Collège de France de 1874 à 1892 (Ma Duanlin, 1872, 1876). Dans le *Nanzhao yeshi* 南詔野史, Yang Sheng 杨升 reprend ces informations et les complète. Cette histoire du royaume de Nanzhao, parue vers 1775, a été traduite par Camille Sainson au début du siècle dernier sous le titre *Nan-tchao ye-che, Histoire particulière du Nan Tchao : traduction d'une histoire de l'ancien Yan-nan…* (1904). Plus tard, le géographe et voyageur Xu Xiake 徐霞客 (1586-1641) livre les notes d'un voyage qui l'aurait mené jusqu'à un territoire situé entre la Chine et la Birmanie, encore non intégré aux deux régimes politiques et sous la tutelle d'un leader Tai Yai (Shan) (Giersh, 2006 : 19)[87]. Si les historiens chinois du XXe siècle considèrent que Zhang Chengyu fut le premier voyageur chinois à pénétrer au cœur des montagnes Awa dans les années 1890 (Fiskesjö, 2000 : 33), des commerçants d'opium, de sel, de minerais ou encore de cotonnades, des troupes militaires, et des mineurs évoluaient autour des territoires wa et côtoyaient les populations locales. Cependant, ils n'ont pas laissé d'archives écrites en dehors de missives ou de livrets concernant leur commerce même (Fiskesjö, 2002 : 83-84)[88].

[87] Ses notes sont compilées dès le milieu du XVI[e] siècle. Le *Journal de voyage de Xu Xiake* 徐霞客遊記, paru sous le nom d'auteur Xu Hongzu 徐弘祖 dans les années 1920, a depuis été de nombreuses fois réédité. Il comprend 20 rouleaux (*juan* 卷).

[88] Sur ces échanges et commerces divers, voir également Fiskesjö (2010a ; 2011a), Ma J. (2011), Siriphon (2007).

De manière générale, et jusque sous les Ming 明朝 (1368-1644), on apprend des descriptions des barbares du Sud que certains pratiquaient la cueillette, la chasse, l'élevage d'animaux domestiques, utilisaient des armes et des outils en fer (WJB, 1986 : 15-23 ; WJB, 2008 : 24-25). À partir de l'époque où l'identification des Wa est plus sûre (sous les termes *kawa*, *kala* ou *gala*), les premières évocations de la pratique de la chasse aux têtes voire de cannibalisme font leur apparition, comme le montre cet extrait du *Nanzhao yeshi* (époque Ming) :

	Nanzhao yeshi 南詔野史 (deuxième rouleau 下卷)[89]	Traduction par Sainson (1904 : 177-178)
Kawa 卡瓦	多在順寧、永昌二郡，辣蒜江外。貌（）〔醜〕性惡，獵人以祭。商賈出騰越州，入木邦者必經其地，呼為卡利瓦。有生熟二種，生者刼掠，熟者保路。	Il y en a beaucoup dans les deux préfectures de Yong-tch'ang et de Chouen-ning, au delà du La-souan-kiang. Leur visage indique leur naturel méchant. Ils font la chasse aux individus, afin de les offrir en sacrifice. Les marchands qui, venant de T'eng-yue-tcheou, vont à Mou-pang passent forcément par leur pays[90] ; ils leur donnent le nom de K'a-li-wa. Il y en a de deux sortes, les soumis et les insoumis. Ces derniers se livrent au brigandage, tandis que les premiers assurent la sécurité des routes.

Tableau 2 Description des Kawa sous la dynastie Ming.

L'extrait présenté ci-dessus éclaire un autre point important, à savoir l'usage des termes *sheng* 生 et *shu* 熟 dans la caractérisation de ces populations. Dès le règne mongol, les termes *shengpu* 生蒲 (ou *yepu* 野蒲) et *shupu* 熟蒲 sont utilisés pour distinguer les populations des confins suivant leur degré de « civilisation » ou de développement par rapport à la civilisation centrale chinoise (WJB, 2008 : 26). Le terme *shu* 熟 caractérise des populations plus proches du centre des régimes dynastiques et largement sinisées, à la différence de celles *sheng* 生, encore vierges de l'influence de la civilisation. L'absence de système d'écriture, de nourriture cuite et de vêtements plaçait ses populations aux confins – voire en dehors – de la civilisation chinoise. En ce qui concerne le Yunnan occidental sous le règne de cette dynastie, les *shengpu* ou *yepu* (barbares crus) vivaient autour de l'actuel

[89] Texte original reproduit par Vierthaler (2016), en ligne sur la platefor Harvard Dataverse, https://doi.org/10.7910/DVN/GDYFAG, consulté le 26/07/2018.

[90] « T'eng-yue-tcheou » correspond à la région autour de Tengyue 腾越, bourg aujourd'hui renommé Tengchong 腾冲. « Mou-pang » correspond à l'actuelle ville de Hsenwi (ou Theinni), située au nord de l'Etat shan de Birmanie (Fiskesjö, 2000 : 145).

Zhenkang et ses territoires méridionaux tandis que les *shupu* (barbares cuits) étaient dispersés autour de Baoshan, Shunning, Fengqing et Yunxian (WJB, 1986 : 23). Entre la fin des Qing et le milieu du XX^{e} siècle, les références aux Wa continuent de distinguer les « cuits » des « crus », désignant respectivement ceux sous la gouvernance des Chinois ou des Birmans, et ceux plus indépendants, au centre des territoires qu'ils peuplaient (Fiskesjö, 2000 : 93)[91].

Une dernière distinction existait entre les Da Kawa et les Xiao Kawa, littéralement les Grands et les Petits Kawa. Les premiers

> « désignent les Wa de Ximeng et alentours, dont le développement social est plutôt arriéré (*luohou* 落后) et qui pratiquent la chasse aux têtes »

tandis que les Petits Kawa sont

> « les Wa de Shuangjiang, Gengma, Cangyuan, Mengkian, Lancang etc., dont le développement social est plutôt avancé (*jinbu* 进步) et qui ont abandonné la pratique de la chasse aux têtes » (WJB, 1986 : 4).

Pour Magnus Fiskesjö, cette distinction était à l'origine utilisée par les marchands évoluant dans ces régions, marquant alors une distinction entre les sociétés des Grands Kawa, florissantes et autonomes, et celles des Petits Kawa, vivant dans la périphérie ou à proximité des principautés shan et, dans ce cadre, subjuguées à leurs pouvoirs (Fiskesjö, 2002 : 91 ; voir également Fei Xiaotong, 1955 : 104-105)[92].

Au cours du XIX^{e} siècle, plus de détails commencent à être connus sur cette pratique de certains groupes de Wa, ainsi que sur l'organisation des villages et des « cercles », sur les formes d'agriculture pratiquées, les pratiques religieuses, etc. Néanmoins, leurs descriptions restent empreintes de jugements de valeur, comme dans cet extrait :

> « Les Ha-La 哈喇 : La couleur des hommes et des femmes est d'un noir profond. Ils ne savent ni se laver la figure ni se peigner. Les hommes portent un vêtement en forme de sac en toile bigarrée ; les femmes se font une ceinture d'une dizaine de tours de rotin rouge et noir. Quand elles ont des enfants, elles les mettent dans un panier de bambou et les portent sur leur dos. Les hommes de Kou-la 古喇 sont plus noirs et leurs femmes

[91] A la fin du XIX^{e} siècle, les Britanniques adoptent le même type de distinction entre les « Wild Wa » et les « Tame Wa » (Fiskesjö, 2000 : 97), comme j'y reviendrai. Pour une analyse de l'origine de la distinction entre populations *shu* et *sheng*, voir Zhou (2017), Zhao et Dong (2017).

[92] Cette distinction est également attestée pour d'autres populations comme les ancêtres des populations aujourd'hui rattachées notamment aux nationalités bai et yi (Fiskesjö, 2000 : 99). Sur l'évolution des graphies des caractères désignant les barbares des confins en Chine et le remplacement de la clé de l'animal par la clé de l'homme dans leur composition, voir Fiskesjö (2012).

> encore davantage. Leur race descend des Ha-la, auxquels ils ressemblent beaucoup extérieurement ; ils habitent les montagnes. Ils ne sont pas capables de se comprendre entre eux ; c'est à peine s'ils ont l'apparence d'hommes. » (Shi Fan, (1808)1887, traduit par Soulié et Tchang, 1908 : 363).

Quant à la principale zone d'habitation de ces groupes, elle n'est identifiée de manière régulière, dans les différentes sources écrites existantes, seulement depuis le milieu de la dynastie Qing (1644-1912).

Finalement les dénominations attribuées aux populations des régions du sud-ouest de l'actuel Yunnan, les sinogrammes et les critères distinctifs employés à leur égard, tout comme leurs descriptions, rendent tout à la fois compte d'une réalité sociologique décrite dans la première section de ce chapitre, mais dévoilent également la conception et les représentations qu'avaient les auteurs de ces documents, et par leur entremise celle des pouvoirs dynastiques vis-à-vis de ces populations. Jusqu'à la veille de la fondation de la République populaire de Chine, les régimes centraux cherchent à intégrer ces populations et leurs territoires dans leur zone d'administration et de contrôle. Pour cela, il faut les civiliser, et comme le montre la citation suivante de Zhang Qiyun :

> « dans les vallées du sud-ouest [des hautes plaines du Yunnan et du Guizhou], il y a des millions de *manzu* (蠻族), qui n'ont pas encore fleuri » ((1933) 1947 : 3)

Dans ce cadre général, les Wa étaient l'une des populations considérées (imaginées ?) comme les plus sauvages.



Carte 11 Extrait de Shi Fan, 《滇繫》, rouleau 40 ((1808)1887 : 699) (en ligne : https://ctext.org/, consulté le 07/09/2018)

Les Wa dans les sources françaises et britanniques

Les premières descriptions des régions du sud-ouest de la Chine parviennent en Occident dès le XV^e^ siècle par le récit de Marco Polo, même si des doutes existent sur son voyage dans cette région. Ce n'est vraiment qu'à partir du XIX^e^ siècle que les Occidentaux, notamment les missions chrétiennes, s'implantent dans ce territoire. En effet, la province du Yunnan commence alors à être considérée comme une région incontournable pour le développement du commerce de marchandises entre l'Europe et l'Asie. Les grandes expéditions d'exploration des Occidentaux, principalement Français et Anglais, s'appuient sur les réseaux de transport déjà développés par les marchands, les pèlerins et l'armée de la dynastie mongole (Stuart-Fox, 2003 : 53-54)[93]. Un des principaux chemins empruntés relie Bhamo en Birmanie à Dali au Yunnan en passant par Tengyue, au nord du pays central wa. Mais paradoxalement, et comme l'étude des documents anciens le montre, ce dernier reste relativement peu visité. Les descriptions faites des sociétés wa jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, dans les ouvrages scientifiques ou de vulgarisation anglais et français, permettent de compléter les connaissances et les représentations qu'avaient les gouvernements chinois sur les Wa.

Les Français comme les Anglais cherchent dès les années 1830-1850, à étendre leur contrôle sur la province du Yunnan dont les richesses en minerais et autres ressources naturelles sont connues ou soupçonnées. Beaucoup d'expéditions lancées ont d'ailleurs pour principal objectif d'explorer les potentialités de ce territoire en matière de commerce de biens et de ressources naturelles[94]. Le Yunnan représente une opportunité d'expansion commerciale, mais est également perçu comme une zone décisive d'un point de vue géopolitique par les Anglais, les Français et les Américains, qui y voient une passerelle entre la Chine et l'Europe par l'Inde, alors sous autorité anglaise (Stout, 1912 : 1, 9 ; Dautremer, 1910 : 220-221). À partir des territoires limitrophes déjà annexés – la Birmanie pour

[93] Même si elles étaient moins importantes que la Route de la Soie traversant les plaines du nord-ouest de la Chine, les routes commerciales anciennes du sud-ouest de la Chine (Route du la soie du Sud 西南丝绸之路 ou 南方丝绸之路, et Route du thé et des chevaux 茶马道) sont largement utilisées pour faire transiter les marchandises et les hommes entre l'Inde et la Chine (Gros, 2012 : 51).

[94] Voir par exemple l'étude de ces ressources par l'officier de marine Francis Garnier dans le cadre de la mission d'exploration du Mékong, menée par le capitaine Ernest Doudart De Lagrée (1823-1868) (1873 (t.2) : 156-167, 217-233). Les objectifs de cette exploration étaient aussi scientifiques (données géographiques, topographiques, botaniques) et analysaient les possibilités d'implantation de missions d'évangélisation.

l'Angleterre et les protectorats du Tonkin et du Laos pour la France –, les expéditions se multiplient entre le début du XIX[e] et les années 1950[95].

La souveraineté des colons français en Cochinchine est reconnue sur les trois provinces du Sud par l'empereur d'Assam en 1862 (Stout, 1912 : 13). La construction du chemin de fer entre Hanoï et Kunming avait, entre autres, pour but de favoriser à la fois la vente des produits français dans l'Ouest chinois, mais aussi l'achat et l'export depuis la province du Yunnan de certaines de ses ressources naturelles brutes ou manufacturées, comme l'étain, le sel ou l'opium ou les cotonnades (Pichon, 1893). À l'origine, pour parvenir à ce développement commercial, l'administration française souhaite utiliser le cours du Mékong, qui se jette dans la mer au sud du Vietnam, comme voie d'acheminement principal (Doudart de Lagrée et al., 1873 (t.1,2 et atlas) ; Doudart de Lagrée, 1883 ; Dupuis, 1979). Mais les tentatives se soldent par un échec : la progression sur le fleuve est très laborieuse et la navigation à certains endroits trop dangereuse (Garnier, 1873 : 164-168). Les expéditions en bateau finissent sur la terre ferme, comme celle de Doudart De Lagrée et de Francis Garnier (1866-1867) qui furent les premiers Français à explorer le sud du Yunnan (de l'actuel Jinghong jusqu'à Simao et Pu'er) et dont une partie des membres réussit à rejoindre Dali (大理)[96].

Dans les différents documents écrits et publiés en français dans ce cadre, à partir du milieu du XIX[e] siècle et pendant un siècle, les populations Wa sont rarement directement évoquées. En ce qui concerne la Mission Doudart de Lagrée (1873), l'analyse des descriptions et des cartes concernant la partie du périple au plus proche des territoires wa indique qu'elle n'y pénétra pas[97]. Malgré tout, des populations sont évoquées dans le récit, dont les liens avec des ethnonymes actuels sont plus ou moins identifiables : « Khas Kouys », « Khas Khos » (t1 : 373-377)[98], « Pa-y », « Y-kia ou Pe Lolos », « He Lolos ou « Lolos

[95] Les Français cherchaient à ouvrir l'accès à la province par le sud et le sud-est contrairement aux Anglais qui cherchent à en faciliter l'accès par l'ouest (Stout, 1912 :13).
[96] Cette mission de grande envergure fut largement suivie dans la presse scientifique française de l'époque. Les articles sont nombreux dans les revues telles que le *Bulletin de la Société de géographie commerciale de Paris* (1878-1918) et les bulletins des autres sociétés de géographie du territoire, *La Géographie* (1900-1939), la *Revue historique* (Paris), la *Revue française de l'étranger et des colonies*, les *Annales de géographie*, etc.
[97] Le tome 1 relate le trajet suivi entre le Cambodge et Dali (« Ta-ly »), et incluant la traversée du Laos et passant par la région « Chip Song Panna » (aujourd'hui Xishuangbanna), et les villes de « Pou-eul » (Pu'er), et « Yun-nan » (Kunming) (Doudart de Lagrée, 1883 : carte non paginée).
[98] En ce qui concerne le terme « Khas », l'auteur précise que c'est le nom donné par les Laotiens aux populations de leur territoire. Pour lui, la terminologie « Khas » équivaut au terme « Lolos » employés par les chinois (Doudart de Lagrée, 1873, t1 : 373-377).

noirs » » les « Man-tse », les « Ka-to », les « A-ka et les Abors », les « Lissous » et les « Si-fan » (*ibid.* : 519).

D'après les cartes produites à l'époque et la description des trajets empruntés, il semble qu'aucune expédition française ne se soit aventurée dans les territoires montagneux à l'ouest du fleuve Mékong et au sud de la route de Bhamo, territoires à propos desquels l'un de ces explorateurs note n'avoir que peu d'informations :

> « Quant à la route de Moulmein à Se-mao [Simao] par les États Chans [Shans], la Mission lyonnaise n'a pas non plus de renseignements originaux sur elle ». (Brenier, 1898 : 117).

De son côté, le Prince Henri d'Orléans évoque après sa première expédition à travers le Yunnan, la tentation d'exploration de la région entre la Birmanie et le Mékong à laquelle il dut renoncer :

> « De Laïchau [Lashio en Birmanie], deux routes principales peuvent mener au Mékong ; l'une au nord, pénible, montueuse, longue, traverse durant vingt-huit jours les Sibsompanas [Xishuangbanna], et finit par atteindre Xien-Houng [Jinghong]. Cet itinéraire me semble bien tentant […] et peut-être aurais-je le moyen de pousser à l'ouest du grand fleuve jusqu'au passage de Kunlon [Kunlong en Birmanie] sur le Salouen et gagner la route de Theinni [Tengyue] à Bhamo. C'est bien à regret que je me vois forcé, par des circonstances indépendantes de ma volonté (la saison trop avancée, le manque de temps et surtout le défaut d'un bon interprète), de renoncer à ce projet. » (1892 : 37-38).

Ses évocations des populations de la région restent alors généralistes :

> « les Khas, au teint foncé, population inférieure et de petite taille, apparentées aux Penombs et aux Stiengs du Cambodge et du bas Laos, frères des Négritos d'Australie, semblent former l'élément le plus ancien, aborigène peut-être de l'Indo-Chine. » (*ibid.* : 34).

C'est finalement lors d'une deuxième expédition entreprise avec Émile Roux et George Briffaut qu'il rejoint Mandalay par la route de Bhamo. Sur leur chemin, ils rencontrent des « Lolos ou Chiantines » qui leur apprennent que :

> « Dans l'ouest il y aurait des Kawas ou Jékawas qui ressembleraient aux Païs. (Ce sont probablement des Chans ou Laotiens de la Haute-Birmanie). » (*ibid.*, 1898 : 91).

Le terme « Jékawas » est ici une transcription du terme chinois *ye kawa* 野卡佤, littéralement « Kawa sauvages » parfois utilisé pour désigner les populations du pays central wa, en remplacement de la qualification *shu* 熟.

Joseph Dautremer, diplomate et explorateur, évoque succinctement les populations de la Birmanie septentrionale :

> « On trouve encore aujourd'hui, au nord de la Birmanie, des tribus sauvages, tout en haut des montagnes, qui portent le même genre de vêtements (*sic* des feuilles d'écorces). » (1910 : 207)[99].

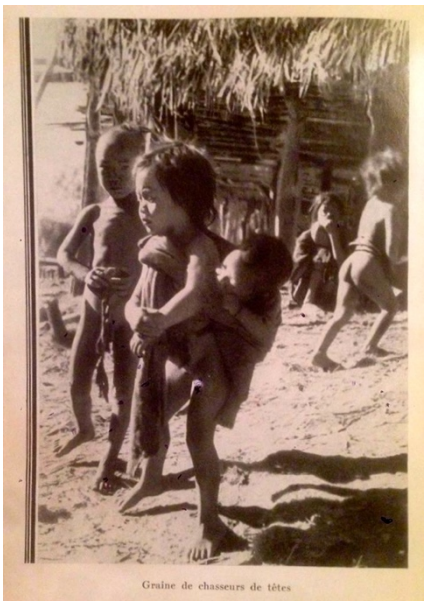


Figure 2 « Graines de chasseurs de têtes ». Photographie de William Prestre (1946 : sans pagination)

Pour finir, il faut noter le récit plus tardif de William A. Pestre, *La piste inconnue (au pays des chasseurs de têtes, avec vingt-neuf illustrations hors-texte et une carte sommaire dans le texte)*, publié en 1946. Cet aventurier suisse faisait partie de la délégation de la Société des Nations mandatée entre 1935 et 1937 pour délimiter la frontière sino-birmane.

[99] En 2004, Courdy présente les Wa avec des termes toujours très forts : « Les Wa […] des deux côtés de la frontière avec le Yunnan, elle compte parmi les ethnies les plus primitives du Myanmar, contrairement aux Palaung, aujourd'hui en voie d'assimilation aux Shan. Ce processus d'acculturation touche certes les Wa, mais à un moindre degré, car une partie d'entre eux, les Wild Wa ont gardé leurs coutumes ancestrales de sacrifice rituel du buffle et jusqu'à une époque récente de chasseurs de têtes humaines. Ils sont presque tous convertis au bouddhisme. Jusqu'à très récemment, leur économie était basée sur les revenus de la culture du pavot qui était leur unique culture commerciale. Cependant, pour leur subsistance, ils cultivent des variétés de fèves et de blé noir. Le riz de montagne n'est produit que pour la fabrication d'alcool. Les villages wa constituent des entités autonomes avec chacune un chef, ou kraw. Pour des raisons de défense existent quelques regroupements de trois ou quatre villages appartenant au même massif montagneux, sous l'autorité d'un chef coutumier appelé ramang. » (2004 : 25).

Si ses aventures de chasses sont au cœur du récit, il décrit les villages « ouas » qu'il traverse (1946 : 103-185 ; voir également la figure 2 présentant l'une de ses photographies). Il évoque avec détails un mythe d'origine local, des pratiques rituelles, des instruments de musique, ainsi que le retour d'une chasse aux têtes et les festivités villageoises qui s'en suivirent :

> « Ce fut une belle fête. […] Les femmes tournaient en chantant une mélopée très douce, presque plaintive que scandaient leurs mains jointes. En fin indienne […] les hommes marchaient gravement au son de leurs pipeaux. Et sur tous les visages on lisait cette même joie paisible que dispensait la tête. » (Prestre, 1946 : 115-116).

En ce qui concerne la documentation produite dans le cadre des missions d'évangélisation des territoires chinois, il ressort de mes recherches aux archives des Missions étrangères de Paris que contrairement à d'autres groupes de populations du Yunnan (comme les « Lolos », les « Man-t'se »[100], les « Miao-t'se » les « Lissous »), les Wa de Chine n'ont pas subi l'influence directe des missions françaises jusqu'aux années 1920[101]. Entre 1843 et 1919, il n'est pas fait directement mention des Wa ou Kawa par les missionnaires français et aucune mission ne s'installe au cœur de leur territoire[102]. Quelques passages relatifs à des populations rencontrées par des missionnaires au cours de leur voyage semblent faire référence à un ensemble dont les Wa faisaient vraisemblablement partie. Ces passages apparaissent dans les correspondances de la fin du XIX^{e} siècle, époque où les Anglais tentaient d'étendre leur maitrise du territoire birman et où plusieurs caravanes empruntaient avec ou sans succès la route reliant Bhamo en Birmanie à Dali au Yunnan[103]. Parallèlement, entre 1873 et 1893, les quelques missions installées en Birmanie lancent des expéditions pour rallier Bhamo en Birmanie, à Dali au Yunnan : dans les échanges de missives entre les

[100] Il est aussi parfois fait mention des « Y-jin » ou « Yi ren » associés aux Man-t'se (M. Fenouil à M. Legrégeais, avril 1861, inventaire MEP, « Yunnan », vol. 541 : 339-348).
[101] A la différence des missions françaises absentes de ces territoires, une mission chrétienne (baptiste) américaine s'installe à Kengtung à la fin du XIX^{e} siècle, dont William Marcus Young est en charge. Sur sa vie et celle de son fils, Harold Mason Young (1901-1975), voir Young et Chase (2014). Sur les missions catholiques en territoire wa, voir également Fiskesjö (2000 : 43).
[102] Inventaires des MEP concernant des correspondances de 1843 à 1900 pour le Yunnan ; de 1873 à 1919 pour la Birmanie septentrionale.
[103] Des détails sur cette route donnés par les membres d'une expédition sont relatés dans un courrier de Mgr Bourdon adressé à M. Pean, daté du 8 juin 1876 (inventaire MEP « Birmanie septentrionale », vol. 0935 : 99).

missionnaires français installés dans ces deux états[104], cette route est décrite comme un véritable espoir pour favoriser l'évangélisation de l'ouest du Yunnan[105].

Les sources écrites par les administrations, lettrés, corps expéditionnaires ou marchands britanniques en Chine et en Birmanie datent pour la plus grande partie de la période entre le XIX^e^ et XXI^e^ siècle. En effet, et comme cela a été évoqué plus tôt, les forces coloniales britanniques dans leur conquête du territoire birman ont mené de nombreuses expéditions dans les territoires aux abords de la Salouen et jusqu'au Mékong. La *Gazetter of Upper Burma...* (Scott et Hardiman, 1900) est sans conteste l'un des plus importants documents pour l'étude de l'histoire et de l'ethnohistoire des ancêtres des Wa. Plusieurs autres rapports de missions et relations de voyages contiennent des passages traitant des populations rencontrées dans ces territoires ou dont les explorateurs entendaient parler[106].

James George Scott (1851-1935), après quelques années de journalisme en Angleterre puis en Birmanie, est rattaché aux services administratifs coloniaux à la suite de la conquête de la Haute Birmanie (Upper Burma) par l'Empire britannique en 1886[107]. Il s'appliquera, au cours de son service, à déterminer la limite orientale maximale des frontières de la colonie, et dans ce cadre, s'intéressera de très près aux territoires wa qui étaient encore à l'époque une zone « non-réclamée » entre la Chine et la Birmanie (Fiskesjö, 2000 : 20). Dans un article publié dans la revue *Asiatic Quarterly Review*, il écrit :

> « Parmi ces tribus [vivant entre la Salouen et le Mékong, au nord et au nord-est des États shan], les plus attrayants par leur sauvagerie manifeste sont les Wa » (Scott, 1896 : 138).

[104] En janvier 1879, M. Bourgeois dans sa lettre à Mgr. Ponsot fait état de l'établissement par M. Terrasse d'un poste à la frontière de Birmanie, « situé à une bonne journée de nìn tchāng foù », sur la Route des Bhamo (ou Route des ambassadeurs) au nord du pays central wa (inventaire MEP « Yunnan », vol. 542, feuillet 21).

[105] Septembre 1863 Mgr Chaveau (inventaire Yunnan, vol. 541 : 570-572) ; septembre 1868 Mgr Ponsot (inventaire Yunnan, vol. 542 : 30-31) ; 24 mars 1883, lettre de M. Simon à M. Pean, Récit de son voyage en Chine par Bhamo ; juillet 1883 lettre de M. Simon à Mgr Bourdon, récit de son voyage de Bhamo à Tali-fou (inventaire Birmanie septentrionale, vol. 0935 : 270-282)

[106] Pour une revue détaillée des sources britanniques produites principalement entre le milieu du XIX^e^ siècle et le milieu du XX^e^ siècle, voir Fiskesjö (2000 : 39-42, 443-445). Comme dans les sources anciennes françaises consultées, la principale difficulté dans l'exploitation de telles sources est l'amalgame fréquent fait dans ces ouvrages entre différentes populations. Leur auteur en était conscient, comme le montre cet extrait : « The mountains in which this tract abounds are inhabited, as usual, by a number of more or less wild tribes, known under a variety of names. » (Yule, 1958 : 294 ; voir également Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 494). La variété des nomenclatures aurait tout autant joué dans ces confusions que les caractéristiques topographiques du territoire habité par les populations Wa dans les difficultés rencontrées pour la délimitation de la frontière (Norins, 1939 : 71).

[107] En 1826, à la fin de la première guerre anglo-birmane, les pouvoirs britanniques acquièrent les régions d'Arakan, Assam, Manipur et la côte méridionale de Tenasserim. Puis, en 1952, ils annexent le royaume de Pegu à la suite de la seconde guerre anglo-birmane (Panton, 2015 : xxv-xxix).

Au-delà de cette caractérisation, James Scott livre dans ses écrits beaucoup de détails sur les sociétés wa qu'il rencontre, sur leurs pratiques – comme la chasse aux têtes – mais aussi sur leur organisation sociale et les rapports qu'ils ont avec les autres populations de ces régions.

Scott et Hardiman notent par exemple que les Birmans et les habitants des États shan qui vivaient à proximité de l'actuelle Thaïlande appelaient les Wa « Lawa » (1900, vol.1 : 494-495), et que, tout comme les Chinois, les Shans distinguaient les Wa sauvages des Wa domestiqués :

> « Les Chinois semblent utiliser le nom général Hkawa pour eux [les Wa], mais dans le voisinage proche des clans, ils les distinguent selon Mr Warry[108]. Le nom Hkawa est alors réservé pour ceux que les Shan appellent Wa Hai, les Wa sauvages ou féroces/primitifs [109]; celui de Yet Hka-la (ou Hka-las sauvages) est appliqué à ceux qui sont très répréhensibles, mais qui ne sont pas hostiles à des rapports d'échange ; tandis que ceux qui apparaissent sur les marchés partiellement ou même parfois décemment vêtus, sont appelés Chia Hka-la, ou Hka-la domestiqués. » (*ibid.* : 493-494).

Tandis que les Shan défendaient une distinction entre les populations « Ka » et les populations « La », pour Scott et Hardiman, elle reposait uniquement sur des critères d'ordre religieux, les premiers étant des « adorateurs d'esprits » (« spirit-worshippers ») tandis que les seconds étaient convertis au bouddhisme (*ibid.* : 494). Ils notaient également la différence d'intégration entre ces deux groupes, les « La » se mélangeant facilement aux Shan à la différence des « Ka »[110]. Ils rapportent enfin l'existence de villages près de principautés shan de Chine où les habitants se nomment eux-mêmes « Parow (k) » (*ibid.*).

Dans la suite de l'ouvrage, la distinction qui prévaut est, pour eux, celle entre les « Tame Wa » (littéralement les Wa domestiqués ou apprivoisés) qui ne pratiquaient pas la chasse aux têtes et les « Wild Wa » (les Wa sauvages) qui la pratiquaient, reprenant celle établie par les Chinois entre les *shu* Kawa et les *sheng* Kawa (Scott, 1896 : 139 ; Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 498-504).

[108] Également officier de l'empire colonial, qui a participé aux premières expéditions dans la zone dans les années 1880 (Fiskesjö, 2000 : 33).
[109] Dans le texte : « wild or savage ». En anglais, chacun de ces termes recouvre les sens de barbare, bestial, féroce.
[110] Un demi-siècle plus tôt, Henry Yule notait que « … [les Lawas] sont perçus par les Shan comme les vestiges barbares des autochtones » (Yule, 1858 : 294).

Malgré les efforts, parfois même conjugués, des Britanniques et des Chinois pour parvenir à un accord de délimitation de la frontière commune, ce n'est qu'au milieu du XXe siècle que le territoire central des Wa est finalement partagé par une ligne de démarcation entre les deux États. Seulement quelques années avant, Norins relate les difficultés persistantes que rencontraient les Britanniques pour pénétrer et contrôler ce territoire :

> « Le territoire est celui des États Wa […]. Le terrain est montagneux, insalubre et en grande partie inaccessible. La plupart des habitants appartiennent aux tribus wa, qui sont relativement primitives dans leur culture, certains étant des chasseurs de têtes. Un témoignage chinois de 1933, qui les divise en tribus "sauvages" et tribus "civilisées", affirme qu'ils ont fait moins de rafles ces dernières années et que des marchands ont traversé leur pays. Depuis le début du siècle cependant, les Chinois et les Anglais ont peu avancé dans la pénétration de la région. En 1935, en effet, les Britanniques ont affirmé que chacune des marques de frontière qui auraient pu être installées aurait été détruite par les membres des tribus. » (Norins, 1939 : 69-70)

Aussi bien dans la langue chinoise que dans les langues occidentales, les centres ont toujours cherché à définir l'ailleurs et les autres pour mieux se regarder soi-même, souvent dans un rapport de hiérarchie. Que l'on considère les sources en langue française et anglaise ou celles en langue chinoise traitant du Yunnan, les Wa sont relativement peu mentionnés, à l'image d'autres groupes de populations vivant dans les régions montagneuses, mais à la différence de groupes vivant en majorité dans les plaines et avec qui les contacts furent plus nombreux. Le peu d'informations données participe du mystère planant autour des populations dont les ancêtres des Wa faisaient très probablement partie. Territoire sauvage que la « civilisation » n'avait pas encore atteint, parfois même qualifié de territoire inhabité, la topographie de la région explique en partie la rareté des informations le concernant[111]. D'ailleurs, les principales routes commerciales de la zone séparant la Chine des États d'Asie du Sud-Est contournaient leurs territoires (Fiskesjö, 2002 : 81-82). Mais cette spécificité du territoire et sa tardive intégration aux États birman et chinois en ont aussi fait l'une des terres de dangers et de violence la plus propice au fantasme et à l'imaginaire (*ibid.*).

[111] Ces différentes populations étaient décrites comme « isolées » du fait des caractéristiques géographiques de la région : « Le plateau du Yünnan chute brutalement […] dans les vallées du Mékong, de la Salween (Salouen), et de l'Irrawaddy à l'ouest et celle la Rivière Rouge au sud ; entrainant, dans chaque cas, des changements soudains […] (de) climat, auxquels les habitants de ce plateau (et inversement, ceux des territoires en bordure) sont incapables de résister : d'où l'isolation de ces peoples. » (Little, 1904 : pas de pagination).

Cet état des lieux contraste avec les nombreuses enquêtes et rapports publiés par des chercheurs chinois à partir de la seconde moitié du XXe siècle et jusqu'à aujourd'hui.

1.3.3 La classification des Wa comme nationalité minoritaire et leur intégration dans la nation chinoise contemporaine

Ethnologie et projet national

Après la chute de la dernière dynastie chinoise, la dynastie Qing, et avec la fondation de la République de Chine (1912), le mouvement nationaliste chinois s'engage dans l'édification d'un État-nation chinois unifié[112]. Dans ce cadre, une « re-conceptualisation » des marges et des frontières est nécessaire pour y intégrer leurs populations (Fiskesjö, 2002 : 92). Parallèlement, l'ethnologie chinoise prend son essor. Les travaux de Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) et de ses disciples fondent les bases de l'ethnologie chinoise comme discipline académique[113]. Il introduit en Chine le terme de *minzu xue* 民族学 pour désigner l'étude des peuples, des ethnies ou des nationalités (Baptandier, 2001a : 18). Le terme *minzu*, dérivé du japonais « minzoku » (Harrell, 1984 : 29), est mobilisé dès l'époque de la République de Chine (1912-1949). D'un côté, et alors qu'à la fin des Qing, plus de cent populations distinctes sont décrites dans les monographies locales du Yunnan, le gouvernement de Tchang Kaï-chek (Jiang Jieshi 蒋介石) soutient l'idée d'un seul « peuple chinois » *zhonghua minzu* (Mullaney, 2011 : 2[114]). De l'autre, le terme *minzu* est mobilisé

[112] Pour Giersch (2006 : 11), les politiques de la dynastie Qing confrontée aux puissances occidentales ont contribué à dessiner l'histoire chinoise moderne. Cependant, la prédilection historique revendiquée par les historiens du pays qui aurait inéluctablement menée à la constitution de la nation chinoise dont le peuple serait alors devenu « une entité nationale consciente » est une tendance qui « existe seulement dans les esprits et le travail » de ces historiens (Giersch, 2006 : 11, citant Fei Xiaotong, 1989b : 167). D'après Yang Bin (2009b : 742), il y a une certaine « continuité historique » en termes d'administration des frontières dans la Chine impériale et la Chine moderne. Sur ces questions, voir également Crossley et al. (2006).

[113] Les différents paradigmes anthropologiques – évolutionnisme et diffusionnisme – qui se succèdent dans le monde occidental, atteignirent tour à tour la Chine, mais le développement du courant fonctionnaliste marqua un tournant dans l'anthropologie chinoise moderne *renlei xue* 人类学. Sous la direction de Bronislaw Malinowski (1884-1942), Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005) est le premier à s'intéresser aux Han : il rédige une monographie d'un village de la province du Jiangsu, *Peasant life in China* (1939). Ding Wenjiang (1887-1936), géologue, aurait également contribué au développement des études ethnologiques dans le sud-ouest de la Chine (Fiskesjö, 2011a : 248).

[114] Thomas Mullaney est l'un des rares chercheurs à s'être intéressé aux étapes et aux processus de ce projet. En analysant le projet d'identification ethnique *minzu shibie*, cet historien montre le rôle du système taxinomique élaboré – et employé depuis – en Chine moderne dans l'édification de cette nation aux cinquante-six nationalités. À la parution de son livre, le seul autre travail sur ce Projet était l'ouvrage collectif dirigé par Hang Guangxue et Shi Lianzhu (1995). T. Mullaney distingue l'histoire de la diversification des groupes et l'histoire de leur catégorisation, c'est-à-dire « comment et pourquoi, à différentes époques, certains types de

par les chercheurs chinois ethnologues et linguistes pour nommer les différents groupes ethniques du pays et faisant sa spécificité (*ibid.*)[115]. À leur suite, les communistes s'emparent de cet argument et défendent l'égalité entre ces différentes *minzu* (*ibid.*). En 1953, dans la Loi relative aux élections, le gouvernement chinois nouvellement formé s'engage à ce qu'un représentant de chacun des groupes minoritaires du pays, peu importe leur taille, siège à l'Assemblée nationale du Peuple de la RPC (Mullaney, 2011 : 18). Par ailleurs, chaque nationalité fut autorisée à employer un langage, écrit et oral, qui lui soit propre, tandis que les us, coutumes et croyances religieuses seraient respectés (Fei Xiaotong, 1981 : 12-13).

Quelques années après son arrivée au pouvoir en 1949, et à la suite du recensement national lancé en 1953-1954, le gouvernement communiste fait toutefois face à une prolifération d'endoethnonymes recensés au cours du processus[116]. Il précipite alors le lancement du Projet d'identification ethnique *minzu shibie* (民族识别). Dans ce cadre, des équipes d'identification sont réunies et envoyées aux quatre coins du territoire. Elles sont constituées d'ethnologues et de linguistes, auxquels est confiée la responsabilité de fournir aux autorités centrales une classification des groupes ethniques du territoire – ce que Thomas Mullaney appelle « l'ethnotaxonomie » du territoire (2011 : 2-3, 135). Les quatre critères retenus pour identifier une nationalité sont le partage d'un territoire, d'un langage, d'une économie et d'une nature psychologique (Gladney, 1991 : 66-67)[117]. Après avoir contribué à la reconnaissance officielle de la diversité ethnique de la Chine, les historiens, ethnologues et linguistes chinois participent à établir un tableau général de classification des populations « selon le type de société et son stade de développement » (Lemoine, (1991)2010 : 141). Sur la base de ces caractérisations, le gouvernement central détermine les politiques de

différences étaient privilégiés par rapport à d'autres », cette catégorisation étant alors appréhendée comme un « critère d'organisation du travail taxinomique et de l'infrastructure étatique » (Mullaney, 2011 : 5).

[115] Dans les années 1930, les nationalistes se rallient également à l'idée d'une reconnaissance des divers groupes du territoire (Fiskesjö, 2012 : 70). En 1939, ils sollicitent l'Académie des sciences de Pékin (fondée une décennie plus tôt) pour revoir les ethnonymes de ces populations. Dans ce cadre, les chercheurs de l'Académie proposent de supprimer le radical du chien dans les sinogrammes des ethnonymes de certains groupes, comme les Wa. C'est l'ethnologue Rui Yifu qui est en charge du projet. Sur ces opérations, voir Fiskesjö (2012).

[116] Parmi les questions posées aux enquêtés lors du recensement, la cinquième concerne la *minzu* (voir Mullaney, 2011 : 20-21). Pour plus de détails sur cette période, voir par exemple Mullaney (2011 : 1-41), Hsieh (1987), Yang Bin (2009a/b).

[117] Dans la pratique, ces critères, s'inspirant de l'ethnologie et du nationalisme stalinienne, furent légèrement modifiés pour ceux d'une aire géographique commune, une langue commune, des caractéristiques culturelles communes, et un statut économique commun. Finalement, les « critères staliniens n'auront vraiment fonctionné que comme une liturgie théorique sous le couvert de laquelle étaient prises les véritables décisions » (Lemoine, 1998 : 247). Thomas Mullaney (2011 : 45-60) analyse, par ailleurs, le rôle des travaux du linguiste H.R. Davies (1909) dans le Yunnan, travaux qui inspirèrent largement les équipes travaillant pour le Projet dans cette province.

développement qui doivent être menées à leur égard pour les mener vers le socialisme (Gros, 2012 : 101)[118]. Le célèbre sociologue chinois Fei Xiaotong, qui participe au Projet d'identification, note quelques années après :

> « Nous devions analyser les sociétés de ces nationalités précisément telles qu'elles étaient pour déterminer quels stades de développement social elles avaient atteints, ou, pour utiliser notre langage [de l'anthropologie], à quelles formes sociales elles s'apparentaient – en d'autres mots, vivaient-elles dans un système esclavagiste ou un système féodal, etc. » (1981 : 13).

Comme l'évoque cet extrait, et au cours du processus d'identification, les chercheurs situent les différents groupes étudiés sur une échelle de développement définie dans un paradigme évolutionniste morganien à partir des caractéristiques sociales et de production des groupes (primitif, esclavagiste, féodal, capitaliste et socialiste). Mais, c'est bien l'État qui régule et pose les termes de la catégorisation dans laquelle les langues ont joué des rôles déterminants (voir Mullaney, 2011 : 11, 42-65). Le travail de ces équipes aboutit trente ans plus tard à l'identification et au classement de cinquante-six nationalités, parmi lesquelles les Han, numériquement majoritaires face aux cinquante-cinq autres nationalités minoritaires (*shaoshu minzu* 少数民族)[119]. Ainsi, si au résultat du premier recensement mené entre 1953 et 1954 par le gouvernement de la RPC, quatre cents réponses à la question de l'identité *minzu* furent relevées (Mullaney, 2011 : 2) – dont plus de la moitié dans le Yunnan, plus de cent dans le Sichuan (Mullaney, 2011 : 2-3) – seuls cinquante-cinq groupes ou ensembles de groupes obtinrent une reconnaissance officielle de l'État. Tandis que l'objectif des équipes était d'esquisser une liste des *minzu* « possibles ou "imaginables" », la concrétisation de ces nationalités – comme catégories, produits du politique (Keyes, 2002 : 1171) et telles des

[118] Sur le lien entre la construction de l'objet ethnologique en Chine et le Projet d'identification, voir également Mullaney (2011 : 106-108), Huang Shuping (1989) et Fei Xiaotong (1989a/b).

[119] Le processus d'identification ethnique s'est déroulé ainsi : plusieurs centaines de groupes ont d'abord été invités à déposer des dossiers de candidature pour obtenir le statut d'ethnie ; ces dossiers étaient ensuite examinés par les équipes de chercheurs qui devaient déterminer si les groupes étaient « conformes » aux quatre critères staliniens évoqués précédemment. Dans un premier temps, cela a entraîné la reconnaissance officielle par l'État chinois de trente-huit ethnies, laissant alors un certain nombre de microsociétés hors du classement ou incorporées plus ou moins aléatoirement dans des groupes ne leur correspondant pas (Vermander, 2007 : 30). Des difficultés importantes étaient apparues avec l'utilisation de ces critères fixes, particulièrement dans les régions du Sud-Ouest où la diversité ethnique est très importante, et où beaucoup de groupes sont intriqués les uns aux autres d'un point de vue géographique, linguistique, ou autre (Harrell, 1995 : 40). Finalement, le statut de nationalité minoritaire est donné à cinquante-quatre groupes (ou ensembles de groupes) en 1957 après les études menées lors du deuxième recensement national (1954-1964). La nationalité jinuo 基诺族 est reconnue en 1979, portant à cinquante-cinq leur nombre (Fiskesjö, 2000 : 356).

« communautés imaginées »[120] (Mullaney et Anderson, 1991) – est depuis et toujours en cours. Le Projet a ainsi participé à l'établissement d'une « institution hiérarchique ethnique, composant fondamental de la structure politique de la Chine » (Yang Bin, 2009b : 742).

Par ailleurs, l'opposition entre majorité et minorité ne s'arrête pas à des considérations démographiques :

> « Elle prend en quelque sorte le relais de l'opposition classique entre centre et périphérie, selon laquelle les populations non-Han seraient non seulement périphériques (ce qui les a longtemps placées comme en dehors de la culture), mais aussi marginales pour la compréhension du monde chinois. Or, les minorités qui jadis représentaient l'altérité sauvage à même de conforter la suprématie d'un centre jouent toujours un rôle dans la construction de l'identité et de la société chinoise (cf. Gladney 1994). D'autre part, c'est aussi dans cette opposition que la majorité – les Han – trouve le moyen d'affirmer sa prétendue homogénéité, mais aussi sa modernité face à un monde minoritaire stigmatisé dans son ethnicité. » (Gros, 2001 : 31)

Cette analyse, partagée par un grand nombre de chercheurs s'intéressant aux nationalités minoritaires de Chine, éclaire la compréhension de la situation contemporaine chinoise d'un État multinational unifié (*tongyi duo minzu guojia* 统一多民族国家). Elle renseigne aussi sur les processus de caractérisation et de distinction que le Projet d'identification ethnique a concouru à instituer, et que les politiques successives du gouvernement à l'encontre de ces nationalités (comme l'établissement de régions « autonomes ») continuent d'opérer – entre autres dans et par l'intermédiaire de projets de développement, mais aussi de projets touristiques mis en place dans le Yunnan et d'autres régions où les nationalités sont nombreuses.

Le gouvernement communiste s'est donc appuyé sur les sciences sociales qui dans le cadre du Projet d'identification étaient « au service du travail politique de l'État » (Mullaney, 2011 : 14). L'ethnologie est ainsi impliquée dans le projet de « construction étatique » et de « développement national » (Harrell, 1995 : 35).

[120] Ce terme est emprunté à Benedict Anderson (première publication en 1983) qui l'emploie pour caractériser les nations modernes (2002 : 6).

De 1956 à 1958, un grand projet ethnographique est lancé par le gouvernement central. À nouveau, des équipes de chercheurs sont envoyées dans le Yunnan, et plus particulièrement dans les régions dont les limites territoriales occidentales ne sont pas encore fixées, soit le long de la frontière sino-birmane, chez les Wa de Ximeng (Wa), les Jingpo de Dehong, les Lisu, les Dulong et les Nu. Les ethnographes se focalisent sur l'étude des langues, de l'histoire et de la société des nationalités. Après la période de troubles politiques et sociaux que le pays connait de 1958 jusqu'à la fin des années 1970[121] au cours de laquelle les chercheurs en sciences sociales furent parmi d'autres les cibles d'une forte répression –, les données ethnographiques amassées au cours de ces enquêtes sont éditées en livres et livrets regroupés dans cinq collections :

- Nationalités minoritaires de Chine (《中国少数民族》),
- Enquête sur l'histoire et la société des nationalités minoritaires de Chine (《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》),
- Brève histoire des nationalités minoritaires de Chine (《中国少数民族简史丛书》)[122],
- Aperçu des langues des nationalités minoritaires de Chine (《中国少数民族语言简志丛书》),
- Situation des régions autonomes des nationalités minoritaires de Chine (《中国少数民族自治地方概况丛书》).
- et enfin, ajoutons la série de films documentaires de recherche scientifique (《科学研究纪录片 》), réalisés entre 1957 et 1966, parmi lesquels le film « The

[121] Le contexte politique chinois sous Mao Zedong a rendu difficile et inachevé l'identification des nationalités, entre autres à cause de la campagne politique anti-droitiste menée à la fin des années 1950 et à la Révolution Culturelle (1966-1978). Suite au Mouvement des Cent Fleurs 白花运动 (*baihua yundong*) en 1957, pendant lequel les intellectuels étaient encouragés à exprimer leur avis sur la situation politique du pays, une campagne est lancée par le Parti Communiste chinois 中国共产党 (*zhongguo gongchang dang*) pour identifier ces mêmes personnes, considérées comme « anti-révolutionnaires ». Beaucoup d'entre elles sont alors envoyées dans les campagnes en rééducation. La Révolution culturelle visait quant à elle à « nettoyer » la Chine des « quatre vieilleries » : vieilles idées, vieilles cultures, vielles coutumes et vieilles habitudes (Gernet, 2003 : 574-580).

[122] Dans cette collection, trois premiers volumes sont édités en 1983 portant respectivement sur les districts de Ximeng (vol.1 et 2), Cangyuan, Menglian, Lancang (canton de Xuelin et Ankang), Shuangjiang et Gengma (vol.3). Un quatrième volume est édité en 1986, portant sur les districts de Ximeng et de Cangyuan. L'ensemble est réédité en 2009. Leur contenu est dans l'ensemble identique à la première édition à l'exception de la correction de quelques erreurs identifiées (comme précisé dans leur préface). M. Fiskesjö note qu'une partie des rapports écrits par les équipes de chercheurs sur le terrain entre 1956 et 1958 n'ont jamais été publiés (2000 : 36). Notons cependant la parution du rapport sur les enquêtes de Xu Zhiyuan (2009).

Kawa 卡佤 » réalisé par Tan Bibo en 1958, dont les images ont été tournées dans la région de l'actuel district autonome wa de Ximeng[123].

En ce qui concerne ces documents ethnographiques officiels publiés et réalisés sur les Wa entre 1950 et 1990, ils mettent l'accent sur les situations socio-économiques des groupes locaux étudiés : des productions agricoles aux formations sociales, en passant par les organisations hiérarchiques ou politiques locales, les pratiques religieuses, les récits légendaires et mythiques, tous ces champs sont examinés, des statistiques calculées et analysées.



图 25　佤族妇女手工织布——编织裙料

Figure 3 Photographie du professeur Li Jiarui 李家瑞, prise en 1955, au village awa de Damasan, situé dans l'actuel district autonome wa de Ximeng (extrait Li Yueping, 2011 : 14).

Depuis les années 1980, l'ethnologie prend pour principal objet d'étude ces « nationalités minoritaires » *shaoshu minzu*[124]. Soit, telles que Ou Chaoyuan les définit :

> « des groupes de personnes tous issus d'une société primitive – ethnies (*shizu* 氏族), tribus (*buluo* 部落) et sociétés de classes (*jieji shehui* 阶级

[123] Au cours de mes recherches d'archives, j'ai pu visionné, à la Bibliothèque du Quai Branly, cette production audiovisuelle *The Kawa: the chinese historical ethnographic film series, 1957-1966*, reproduit par Krüger (2006). L'analyse de son contenu, révélateur de l'idéologique alors dominante, pourra faire l'objet d'un article. Des documentaires identiques existent sur les Li, les Ewenki, les Kucong, les Dulong, les Jingp, les Oroken, etc.

[124] En 1949, avec la fin de la guerre civile, l'ethnologie chinoise se divise : une partie des chercheurs, rattachés à l'Academia Sinica 中央研究院 (*zhongyang yanjiu yuan*) de Nanjing 南京, fondée en 1928, partent pour Taiwan 台湾 où est fondé le premier Institut d'ethnologie de l'Academia Sinica ; en RPC, beaucoup de chercheurs fonctionnalistes, qui s'étaient réfugiés dans le Yunnan pendant les périodes de troubles, y restent et forment des équipes de recherche sur les minorités ethniques. Une équipe fonde ainsi un centre de recherche, Yanjing-Yunnan Station for Sociological Research, sous la direction de Fei Xiaotong.

社会) qui ont des caractéristiques ethniques […] » (1988 : 102).

Notons cependant que dans les années 1980, une critique de l'anthropologie marxiste chinoise apparaît. La notion de bond par-dessus les stades d'évolution est adoptée et permet d'expliquer la situation réelle des sociétés, souvent en contradiction avec la théorie d'une évolution unilinéaire. Si en partie à la suite des injustices faites aux minorités nationales durant la Révolution culturelle, le gouvernement de la RPC a accepté de réévaluer certaines revendications d'autres groupes ethniques pour une reconnaissance officielle (Pabiot, 2008), le nombre de nationalités officialisées par le gouvernement chinois s'élève toujours à cinquante-six, tandis qu'encore beaucoup de groupes continuent de se déclarer distincts des nationalités auxquelles ils ont été rattachés[125]. Aujourd'hui, l'anthropologie chinoise reste marquée par son ancrage dans le paradigme évolutionniste. Les différentes réformes entreprises par les gouvernements successifs et la façon dont sont toujours étudiées les nationalités par certains ethnologues semblent bien refléter cette idée : s'ils insistent sur la notion de « bonds » entre les différentes étapes de développement, beaucoup continuent de placer les différents groupes de population sur des échelles de développement (Lemoine, (1991)2010 : 141). À partir de la fusion d'un critère de développement historique et des quatre critères officiels déjà évoqués, Ou Chaoquan, dans son ouvrage *Explorations ethnologiques* 民族学探索 (1988 : 103), définit trois formes que peuvent prendre les groupes ethniques : la tribu (*buluo* 部落) comme « ethnie communautaire de forme primitive » ; la tribu (*buzu* 部族) comme « ethnie communautaire de forme intermédiaire » ; et la nationalité moderne (*xiandai minzu* 现代民族), comme « ethnie communautaire de haut rang ». En 2008, des auteurs tels que Tang Debiao considèrent que : « la culture d'une ethnie reflète son niveau de développement historique, c'est le résultat du développement d'une ethnie jusqu'à un stade historique déterminé » (2008 : 52). D'autres comme He Xingliang et Ou Guangming (2005 : 125) appréhendent la recherche ethnologique comme un outil pour le « développement » (*kaifa* 开发) des cultures des nationalités.

[125] Par exemple, dans la nationalité yi officielle (*yizu* 彝族), deux groupes sont souvent distingués par les spécialistes car présentant de grandes différences culturelles : les Yi Blancs et les Yi Noirs (Grenot-Wang, 2005 : 37). Sur cette nationalité, voir également les travaux d'Aurélie Névot (2008, 2011). Sur les groupes non reconnus officiellement, voir également Mullaney (2011 : 126-132).

La nationalité wa chinoise

Dans ce cadre historique et social général, intéressons-nous maintenant plus précisément à la constitution de la nationalité wa, *wazu* 佤族. Les premières études à caractère ethnologique sont menées dans les territoires wa dans la première moitié du XX^e^ siècle. Les expéditions alors lancées dans le but de délimiter la frontière sino-birmane offrent pour la première fois l'opportunité à des chercheurs chinois d'y pénétrer (Fiskesjö, 2002 : 92-93). Parmi eux, l'anthropologue Ling Chunsheng 凌純聲 (1902-1981) et l'historien Fang Guoyu 方国瑜 (1903-1983) délivreront des rapports détaillés sur la vie et les pratiques des populations qu'ils rencontrent au cours de leur expédition menée en 1935-1936[126]. Dans le cadre de la préparation à l'intégration des régions frontalières, puis du Projet d'identification lancé dans les années 1950, des équipes de travail sont envoyées dans les différentes régions habitées par des Wa (ainsi que des Dai et Lahu)[127]. Les Kawa du pays central Wa apparaissent sur une liste classificatoire des ethnonymes du Yunnan dès 1951 : comme le note Magnus Fiskesjö (2000 : 357), ils furent relativement aisément identifiés à la différence d'autres groupes parlant des langues môn-khmer. L'identification et la dénomination des groupes évoluant dans les périphéries de ce territoire (les fameux *shu* Wa ou *sheng* Wa) et dont plusieurs s'étaient portés candidats à une reconnaissance officielle posèrent plus de difficultés aux équipes envoyées dans ces zones (*ibid.*). La sélection de l'ethnonyme officielle des populations Wa posa ainsi problème :

> « Dans le cas des Kawa, par exemple, les chercheurs et les autorités politiques envisagent trois noms officiels différents – Laka, Wa et Burao. Selon les chercheurs, le nom "Wa" était "acceptable" pour les Sheng Kawa (l'un des groupes candidats), mais les Kawa de Banhong n'acceptaient pas d'être appelés "Wa" car ils trouvaient au terme un sens péjoratif". "Burao" était une alternative intéressante, car c'était l'endoethnonyme du groupe candidat des Shengka. Cependant, le problème avec ce nom était qu'il ne pouvait convenir aux autres groupes candidats, dont les endoethnonymes différés. "Laka" fut également considéré par l'équipe [de chercheurs]. Laka était un néologisme conçu par l'équipe de recherche pour combiner

[126] Parmi leurs nombreuses publications, celles concernant précisément les Wa sont : Ling Chunsheng (1953), Zhou Zhizhi (1984), Yan Qixiang (1981), Zhou Zhizhi et Yan Qixiang (1984) ; Fang Guoyu (1943, 1982, 1992), Fei Xiaotong (1955), Luo Zhiji (1985, 1991, 1995) et Tian Jizhou (1983). Sur les zones visitées et le déroulement des enquêtes dans le pays wa central (actuel district de Ximeng), voir Fiskesjö (2000 : 364-365).
[127] Trois équipes d'investigation (*zhongyang fangwen tuan* 中央访问团) sont formées par le gouvernement central. Parmi elles, la deuxième est envoyée dans le Yunnan : le responsable de l'équipe est Liu Geping 刘格平, secondé par Fei Xiaotong 费孝通 et Xia Kangnong 夏康农 (DYWJBW et Zhao, 2015 : 78).

> les endoethnonymes de deux sous-ensembles Aka. Néanmoins, comme l'équipe le signala, "pour des raisons d'habitudes, nous craignons qu'il ne soit pas vraiment accepté". Finalement, le néologisme ne fut pas retenu et l'équipe conseilla l'usage de l'hétéronyme modifié Wa – tel qu'il existe encore aujourd'hui ». (Mullaney, 2011 : 109).

Le refus des Baraog (Burao, ou encore Paraok) d'être alors enregistrés et classés avec les Kawa du pays central wa dont les communautés villageoises pratiquaient la chasse aux têtes est intéressante à relever, car comme nous le verrons plus tard, les habitants de Wengding continuent de se désigner par le terme Baraog et se défendent encore de nos jours d'avoir pris part à cette pratique. Le retard pris dans l'établissement du district autonome Wa de Cangyuan (*cangyuan wazu zizhixian* 沧源佤族自治县) est d'ailleurs lié à la résistance de ces populations à être rattachées à une même nationalité avec les « chasseurs de têtes Wa » (ou Kawa) (Fiskesjö, 2000 : 357). Finalement, ce n'est qu'en avril 1963 que le terme Wa est officiellement retenu pour désigner la nationalité.

Relevons d'autre part qu'au cours des enquêtes menées dans les années 1950, les sociétés wa de Ximeng furent situées entre le « communisme primitif » et « l'esclavagisme » (Fiskesjö, 2000 : 358). Les Wa de Zhengkang et de Yongde sont caractérisés par une société de type féodale (WJB, 1986 : 37), tandis que la société des Wa de Banhong est classée parmi les formations sociales « primitives » (Tian jizhou et Luo Zhiji, 1980).

Dans le nouveau programme politique de développement de la nation chinoise et de ses nationalités (dont le degré d'évolution sociale est déterminé au cours du processus d'identification et d'intégration à la nation), la société, la culture et la situation économique de la nationalité wa, et plus particulièrement celle des populations vivant au centre du pays wa, sont classées parmi les plus « retardées » (*luohou* 落后), car, par exemple, elles n'ont pas d'écriture propre (Ran Dingping, 2016 : 35). Quant aux populations rattachées à la nationalité wa, elles sont identifiées comme les plus sauvages du Yunnan, au côté d'autres comme les Yi de Liangshan ou les Jingpo (Fiskesjö, 2000 : 358 ; DYWJBW et Zhao, 2015 : 67). Progressivement au cours des années 1950 puis 1960, des représentants du gouvernement chinois se rendent dans ces régions à l'est de la ligne de démarcation

provisoire établie avec les pouvoirs britanniques[128]. Ils préparent l'intégration et l'administration de ces territoires jusqu'à la fondation en 1956 du district autonome Wa de Ximeng (Fiskesjö, 2000. : 120). En 1958, un large phénomène de migration des populations locales s'amorce depuis ces territoires vers la Birmanie à la suite d'un durcissement des politiques d'intégration chinoises et des confrontations armées qui en découlèrent (*ibid.* : 370-372). Après ces évènements, puis de manière plus coercitive jusqu'à la fin de la Révolution culturelle, toutes les formes matérielles de la vie rituelle des sociétés wa sont détruites et les activités rituelles proscrites : les tambours monoxyles en bois, les forteresses villageoises, les allées de crânes, etc., et jusqu'à la consommation des alcools de riz confectionnés localement et nécessaires à chaque performance rituelle[129] (*ibid.*).

Plus au nord, le district autonome Wa de Cangyuan (*cangyuan wazu zizhi xian* 沧源佤族自治县) est officiellement établi en 1963[130]. En effet, tandis que le nouvel État chinois renforce son contrôle sur les populations vivant à ses frontières et mène une politique de sinisation forcée dans la plupart des provinces frontalières, il donne parallèlement l'autonomie administrative à certaines de ces régions, aboutissant à la création de provinces, préfectures, districts et cantons autonomes (Xu Xiaoping et Jin Xin, 2008 : 73-74 ; voir également Yang Bin, 2009a ; Sala, 2006). Un des objectifs de la création de ces « régions autonomes ethniques » (*minzu quyu zizhi qu* 民族区域自治区) est, officiellement, d'offrir aux nationalités minoritaires regroupées de manière massive dans une région, une certaine autonomie dans la gestion politique et administrative de leur territoire (Fei Xiaotong, 1989a/b ; Xu Xiaoping et Jin Xin, 2008). Par ailleurs, le « Programme général de la République populaire de Chine pour l'implantation de l'autonomie régionale pour les minorités nationales », adopté en 1952 par le gouvernement de la RPC, garantit aux

[128] Alan Winnington, un journaliste anglais qui se joint aux équipes d'ethnologues accompagnant les troupes de l'Armée de Libération, délivre un texte dont une partie est dédiée à sa traversée du territoire des Wa (1959 : 125-172). La description qu'il fait des sociétés wa offre un discours naviguant entre une vision misérabiliste décrivant une population parmi les plus sous-développées de Chine et l'image du « bon sauvage », d'une société sans conflit interne et égalitaire, tout en insistant sur la pratique de l'esclavage (*ibid. :* 131, 132, 135). Comme Fiskesjö le souligne, son voyage s'inscrit dans le projet communiste chinois « civilisateur et évolutionniste » de l'époque dont un des buts, outre l'identification des populations, était de les faire rattraper leur « état arriéré » (2002 : 86, 89-90).

[129] Sur cette boisson et ses fonctions rituelles et sociales chez les Wa de Ximeng, voir Fiskesjö (2000 : 388-401 ; 2010a).

[130] Plusieurs noms et structures administratives avaient été proposés au niveau national et provincial pour cette région dont « district de Cangyuan » dès 1951, et « district autonome Kawa de Cangyuan » en 1958 (DYWJBW et Zhao, 2015 : 118-120).

minorités nationales un ensemble de droits tout en les laissant tributaires de la planification centrale de Pékin. Elles ont, par exemple,

> « le droit d'avoir leur propre gouvernement régional, d'utiliser leur langue, de former leurs propres cadres, d'exécuter leurs propres réformes et d'administrer les finances en accord avec le plan économique central, à condition qu'elles vivent dans des communautés suffisamment compactes pour former un gouvernement provincial, de district ou de canton » (Poulin, 1984 : pas de pagination).

Mais, selon Stevan Harrell (1984 : 48), sous le gouvernement de Mao Zedong 毛泽东 (1949-1976), et plus particulièrement pendant la Révolution culturelle, l'autonomie de ces régions ne correspondait à aucune réalité : l'administration était gérée strictement par des cadres han, et les politiques mises en place cherchaient à supprimer délibérément les cultures des nationalités minoritaires. À partir des années 1980, le statut particulier de ces régions devient un peu plus réel, les gouvernements locaux comptant de plus en plus de personnes issues de la nationalité démographiquement majoritaire de la région. Toutefois, leur autonomie reste toute relative, aucune décision politique ne pouvant être prise sans l'aval préalable du gouvernement central (Carrère d'Encausse, 2006 ; Sala, 2006).

Politiques de développement

Si le pays wa central et ses habitants étaient relativement riches et prospères jusqu'aux années 1950, à partir du lancement du Grand Bond en avant en 1958 (*da yue jin* 大跃进) et les années suivantes, des famines touchent les populations de ces territoires et de leurs périphéries, comme ailleurs en Chine. La collectivisation des terres et l'exploitation massive des ressources naturelles (en particulier forestière) de ces zones entrainent des bouleversements profonds dans les moyens de production et de subsistance, tandis que les populations locales se voient interdire la pratique de la chasse ou l'élagage « sauvage » des arbres pour leurs besoins domestiques. Beaucoup de villageois de Wengding ont évoqué, au cours de nos discussions, l'âpreté de la vie des années 1970 aux années 1990[131].

[131] « *Xinku* » 辛苦 est le terme le plus souvent employé par les villageois pour décrire cette période. Ils m'ont raconté qu'alors, beaucoup d'enfants mourraient en bas-âge, qu'ils ne mangeaient presque jamais de viande, et que les portions de riz venaient souvent à manquer en fin de saison. Les bijoux en argent furent également largement confisqués (CT10/07/2015).

Parallèlement aux nouvelles politiques d'administration des régions frontalières, le gouvernement communiste lance une série de réformes visant à réduire le sous-développement des sociétés des nationalités minoritaires et de leurs cultures : entre 1949 et 1960, le gouvernement central commence une campagne d'alphabétisation, met en place des services sociaux et de santé, modifie la balance commerciale en faveur des nationalités minoritaires, abolit les noms de lieux discriminants, etc. (Poulin, 1984). Les politiques de développement concernent autant les domaines de l'éducation que la santé [132], l'assainissement, les transports ou l'éducation au socialisme (*shehui zhuyi jiaoyu* 社会主义教育) (DYWJBW et Zhao, 2015 : 104-118). Pour les auteurs de la *Brève histoire contemporaine de la nationalité wa du Yunnan* (DYWJBW et Zhao, 2015), si les mesures prises dans les districts de Cangyuan et de Ximeng au cours du Grand bond en avant ont eu des impacts négatifs, elles ont malgré tout largement contribué au développement des infrastructures et de l'agriculture[133].

Passées les années tumultueuses et de pénurie des années 1960 à 1980, la dé-collectivisation des terres est amorcée et les communautés villageoises retrouvent progressivement l'usage de leurs terres et leurs activités rituelles, sous des formes renouvelées. Parallèlement, des politiques d'aide financière et de développement continuent à être dirigées vers les zones rurales, et plus particulièrement les régions, districts et cantons autonomes. Pour l'anthropologue Stéphane Gros, spécialiste des Drung du Yunnan (ou nationalité dulong 独龙族),

> « La relation entre Han et minorités n'est pas exempte d'un certain paternalisme que vient conforter la volonté de faire profiter ces populations, souvent économiquement et culturellement « en retard » dit-on, de leur avance et de leur conséquente supériorité. Tels des enfants, les minorités doivent être éduquées pour atteindre un degré supérieur de culture. » (Gros, 2012 : 100).

[132] Notons que de nos jours, les villageois de Wengding profitent d'une assurance maladie de base (*yiliao baoxian* 医疗保险), qui couvre une partie des frais d'hospitalisation, et sans laquelle selon une jeune fille, YexKa (dont le père CiietLun est par ailleurs le seul médecin du village), ils ne pourraient pas couvrir tous les frais (CT26/06/2015). En cas de maladie (et suivant la gravité de la situation), les villageois consultent d'abord son père, puis s'il n'y a pas d'amélioration, se rendent à la petite clinique de Mengjiao, bourg principal du canton, ou à l'hôpital situé à Mengdong, le bourg principal du district, à environ 30 kilomètres de Wengding.
[133] De grands travaux sont entrepris pour développer les systèmes d'irrigation des rizières et beaucoup de nouvelles terres furent défrichées. La première centrale hydroélectrique est construite dans le district de Cangyuan en janvier 1959. De multiples usines de production métallurgique, sucrière, des centrales à charbon, etc. sont mises en activité dans les disctricts de Cangyuan, Gengma ou Ximeng (DYWJBW et Zhao, 2015 : 104-105).

Ce constat est tout à fait concordant à la situation de la nationalité wa, et à son « traitement » par les gouvernements locaux et centraux, comme nous le verrons en partie dans ce travail.

Après 1990, le gouvernement local du district de Cangyuan, sous l'impulsion des politiques nationales de développement à l'égard des zones rurales, continue de mettre l'accent sur la modernisation des infrastructures et travaille à la réduction de la pauvreté. Plus généralement dans les districts autonomes Wa de Cangyuan, Ximeng, Gengma et Menglian, l'État pilote à partir des années 1980 le développement des cultures du thé et du sucre comme produits de marché[134], tandis que les paysans dans les zones rurales se sont peu à peu trouvés contraints d'utiliser des semences de riz et les phytosanitaires complémentaires délivrés et recommandés par les agences gouvernementales, avec pour objectif une plus forte production et une plus grande rentabilité (Fiskesjö, 2000 : 206).

Plus récemment, élaboré en 1999 puis lancé en 2000 par le gouvernement central, le « Programme du grand développement de l'Ouest » (*xibu da kaifa* 西部大开发) prévoit entre autres l'exploitation et la promotion des ressources touristiques, l'amélioration de l'environnement, l'exploitation des ressources naturelles, le développement des infrastructures de transport, l'encouragement aux investissements étrangers et l'accélération de l'ouverture du secteur commercial dans toutes les régions occidentales du territoire chinois comme le Yunnan, le Tibet ou le Xinjiang[135]. C'est dans ce contexte que la province du Yunnan et, à un niveau plus local, le district autonome wa de Cangyuan se sont engagés sur la voie d'un développement économique rapide basé en grande partie sur l'exploitation de ses ressources touristiques dites « ethniques » (voir chapitre V).

C'est également dans le cadre de ce grand projet que l'État chinois souhaite revitaliser ses échanges avec les pays d'Asie du Sud-Est, en particulier en construisant et en développant des voies de communication (terrestres et aériennes) reliant le Yunnan au Laos et à la Thaïlande.

---

[134] Sur la place prise par les cultures de canne à sucre, voir Fiskesjö (2000 : 205-206). Sur l'industrie du thé, voir DYWJBW et Zhao (2015 : 148).

[135] Dès mars 1999, Jiang Zemin 江泽民 (président de la RPC de 1993 à 2003) soulève dans plusieurs discours l'importance de la mise en place de la stratégie de développement des régions centrales et occidentales de la Chine, destinée à réduire l'écart de développement entre ces régions et celles de l'Est. Mise en pratique dès l'an 2000, la stratégie consiste, entre autres, à valoriser les ressources de ces régions, y compris les ressources touristiques, pour réduire la pauvreté. Une des étapes prévues était celle de l'accélération de la transformation des cultures ethniques en ressources culturelles commercialisables (Tang Debiao, 2009 : 63).

Enfin, depuis les années 2000, et poursuivant des objectifs de développement culturel, social et politique dans l'idéologie socialiste toujours d'actualité, une nouvelle politique de « construction de nouveaux villages » *xincun jianshe* 新村建设 est mise en place dans les zones rurales. L'objectif est de proposer aux habitants de villages ruraux, considérés comme trop anciens ou en trop mauvais états, de nouveaux types d'habitations, intermédiaires vers la vie « moderne » (*xiandai* 现代). Le district de Cangyuan, comme beaucoup d'autres districts de Chine, met en place cette politique. Wengding, le village où j'ai réalisé mes recherches sur le terrain, est au centre de l'un de ces projets de relocalisation de la population villageoise dans un nouvel ensemble. J'aurai l'occasion d'y revenir plus amplement au cours du travail, mais il est clair que ces politiques continuent finalement sous de nouvelles formes le travail amorcé dès les années 1950 d'édification d'une nation, certes multinationale, mais avant tout unifiée sous l'égide d'un gouvernement central et d'un parti unique dont les objectifs d'intégration des territoires en marge restent au centre de leur préoccupation, tout comme l'accompagnement de ses populations vers « un socialisme de marché » chinois.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, j'ai retracé l'histoire du territoire des populations locutrices des langues Wa, et l'histoire des relations entre elles et les puissances voisines, exposant ainsi les connaissances indispensables à la compréhension de leur situation contemporaine. La construction de la nation chinoise moderne repose sur une appréhension spécifique des populations de son territoire. Plus particulièrement, les représentations que l'État central entretient et alimente à l'égard de la « nationalité wa » se nourrissent d'une longue histoire de relations entre les autorités centrales et ce qui a longtemps constitué les extrêmes confins de leurs limites territoriales. Marquées du sceau de la sauvagerie – une représentation nourrie par les écrits des administrateurs britanniques et des historiens chinois –, les populations du pays central wa, et dans une certaine mesure de sa périphérie, sont longtemps restées hors du champ de l'empire. Dans le pays en pleine mutation qu'est la Chine, des « clichés culturels » (Gros, 2001 : 33) véhiculés à l'égard des différentes nationalités minoritaires perdurent. Élaborés sur les reliques de l'histoire de ces relations, ces clichés sont de nos jours exploités par l'industrie touristique, et continuent de dessiner les contours des politiques de développement dans les régions concernées.

Si le premier état des lieux dressé dans ce chapitre a, quant à lui, rendu compte d'un ancrage territorial de plusieurs siècles, il ne présume pas d'une unité et d'un cloisonnement des populations aujourd'hui rattachées au groupe ethnolinguistique wa. En effet, les Wa, les A-wa, les Lawa, les Paraok, etc. ne vivaient pas isolés, et évoluaient dans un espace territorial constitué par des interconnectivités – à l'image de beaucoup de groupes vivant dans le massif montagneux de l'Asie du Sud-Est. Malgré tout, les études menées dans différents champs académiques leur reconnaissent un ancrage historique à leur territoire, de plusieurs millénaires. Les locuteurs des langues wa eux-mêmes, dans les récits qu'ils se transmettent, évoquent avec conviction une forme d'autochtonie. Par le biais de certains de ces récits, le village de Wengding et ses habitants vont maintenant être présentés.

CHAPITRE II

WENGDING, RECIT LOCAL DES ORIGINES ET ESPACES VILLAGEOIS

À Wengding, la littérature orale occupe une place particulière, car ses habitants, Wa-Paraok, comme les autres locuteurs des langues wa d'Asie du Sud-Est, ne possédaient pas de langue écrite jusqu'au milieu du XXe siècle[136]. Une minorité de villageois connaissent les systèmes de transcriptions alors inventés, mais les utilisent de façon exceptionnelle. De manière générale, l'oralité est donc le principal moyen de communication mobilisé par les habitants — à l'exception de l'usage de l'écriture chinoise, employée pour les documents officiels. Appréhendés comme des reflets d'une façon de penser, d'expliquer et de se représenter le monde, les récits mythiques d'un groupe de population constituent un corpus précieux. À partir de la récolte auprès de villageois de Wengding de plusieurs récits oraux narrant l'origine de l'humanité, j'interrogerai les modalités de leur énonciation et analyserai leur contenu sémantique et symbolique. Je montrerai par ailleurs que des éléments matériels dans le village, tout comme certaines pratiques spécifiques, font échos à ces mêmes récits. Ainsi, plutôt qu'une étude de « la mythologie » des Wa telle que Lévi-Strauss (1964) l'a fait pour les mythes des populations qu'il a étudiés – et qui nécessiterait un important corpus et un travail approfondi de comparaison –, ce chapitre a pour objectif de réfléchir aux significations qu'attribue la population au récit local des origines, mais aussi, et surtout, à la dialectique entre ses motifs, significations et symbolismes, et l'organisation de l'espace social villageois. La mise en tourisme, nous le verrons au chapitre V et VII, touche à l'organisation spatiale, et pour comprendre ce qui se joue alors dans de telles reconfigurations, il faut d'abord comprendre les rapports qu'entretient la communauté villageoise avec ces espaces.

[136] Par système d'écriture, j'entends ici système phonographique ou logographique. E. Micollier (1988 : 53) souligne que jusque dans les années 1980, les Wa « […] utilisaient des bois gravés et percés d'orifices pour se transmettre des messages ». Aujourd'hui, ce genre de communication, s'apparentant à de la sémasiographie, ne se retrouve que sur quelques panneaux d'indication touristique, mais que personne au village, à ma connaissance, ne sait lire : on dit que les signes sont des traductions de ce qui est écrit en chinois et en wa sur ces mêmes panneaux.

Les mythes de la nationalité wa étudiés par les chercheurs chinois, et vulgarisés dans différents supports sont en grande majorité ceux de Ximeng. Ce travail complétera donc les connaissances sur les mythes des Wa Paraok, distincts d'un point de vue ethnolinguistique des A-wa et des Wa, tout en partageant avec eux un certain nombre de pratiques.

La consultation de travaux académiques où sont exposés et analysés les récits d'autres communautés Wa, voire même ceux d'autres groupes de population de Chine et d'Asie du Sud-Est permettra, enfin, d'apporter une profondeur supplémentaire à l'analyse des récits mythiques racontés au village.

2.1 Récits du mythe d'origine à Wengding

J'ai recueilli plusieurs récits des origines à Wengding. Certains ont été racontés par les villageois en mandarin, d'autres en langue vernaculaire. Ils ont été enregistrés, avec l'accord de mes interlocuteurs, puis transcrits et traduits, avec l'aide d'OkRai pour l'un d'eux. Le passage de ces récits « oraux » à une forme écrite est indispensable pour le travail ici engagé, mais il pose le risque d'une essentialisation qui pourrait être réductrice[137]. Précisons donc que ces récits sont envisagés non pas comme des formes « fixes », mais « comme un reflet de la créativité de l'homme […] qui sans être libre des traditions, n'est cependant pas lié par elles non plus. » (Goody, (2010)2014 : 1).

2.1.1 Terminologie et recueil des récits

Le mythe est entendu ici comme une histoire particulière relatant des évènements mythiques, c'est-à-dire « qui ont eu lieu *ab* origine et qui ont constitué : la cosmogonie, l'anthropogonie, les mythes d'origine […] » (Eliade, 1957 : 43-44). Cette catégorie en langue occidentale sera utilisée pour désigner l'objet étudié dans ce chapitre[138]. En langue vernaculaire, il n'existe pas de terme équivalent aux mots français mythe ou récit mythique.

[137] Pour une discussion sur le processus de passage à l'écrit des formes de la littérature orale que sont les mythes, voir par exemple Goody (1994, (2010)2014), Detienne (1994).

[138] Anne Birrell (1993 : 5) a synthétisé les différentes fonctions et formes de trois types narratifs, mythes, légendes et contes. J'ai choisi d'utiliser le terme de mythe pour désigner le récit dont il est question dans ce chapitre, bien qu'il ne remplisse pas strictement toutes les conditions que cette auteure a définies. Je pense en particulier au caractère sacré de l'énoncé, ainsi qu'à l'humanité d'un certain nombre de personnages du récit, deux caractéristiques qui, selon elle, ne sont pas des particularités du mythe mais plutôt des légendes et des contes.

L'une des significations du mot « **been** » en langue paraok correspond à un récit, une histoire, un conte. Associées au mot « **lao** », qui signifie raconter, dire, les expressions « **been lao** » et « **been lao been deuh** » ont le sens de « récit » ou « histoire » contés. À l'inverse, « **lao been** » signifie raconter une histoire[139]. À Wengding, pour évoquer le récit des origines, c'est le titre ou le nom de ce récit même « **Si gang lih** » qui est mobilisé. Désignant aussi bien le récit des origines des Wa dans la littérature écrite et publiée en chinois et en wa, que ses narrations orales, ce nom découle directement du thème principal du récit à savoir la renaissance de l'humanité après un évènement catastrophique. En langue paraok, le nom commun « **si gang** » revêt deux significations : la première est celle de « petite gourde ou calebasse », la deuxième désigne la calebasse d'où les Hommes auraient émergé. En effet, pour les habitants de Wengding, et de manière générale, pour les Wa-Paraok du district de Cangyuan, l'humanité serait sortie de ce fruit (mes données ; YSB, vol.3 : 2009 ; Bi Dengcheng et Sui Ga, 2008). Les caractères chinois utilisés 司岗里 (*si gang li*) transcrivent le sens que revêt l'expression « **si gang lih** » pour les Wa et A-Wa du district de Ximeng, du canton de Xuelin et de Birmanie : la sortie de l'humanité depuis une grotte[140]. Selon TaxNap, un vieil homme du village, « **si gang** », qu'il traduit en chinois *shandong* 山洞 (grotte), et « **si gang** », qu'il traduit en chinois *hulu* 葫芦 (calebasse), ont pour lui la même signification : c'est là d'où l'humanité est issue (CT06/11/2014). Pour NyiSeung, âgé d'une trentaine d'années : « Cette légende, **Si gang lih**, a vraiment deux significations : l'une est une grotte, l'autre est l'intérieur d'une calebasse »[141] (CT06/07/2015). Il est intéressant de noter la proximité phonétique du terme « **si gang** » [s.gaŋ] avec « **singiien** » [s.ŋi̯an], terme qui désigne la plante[142] et le fruit qu'elle donne – calebasse ou gourde *hulu* 葫芦. Le terme « **lih** » a, lui, plusieurs sens : sortir, apparaitre ; descendre ; assembler, produire, créer ; ou encore (se) diviser (famille, propriété). Les termes paraok « **si gang lih** », tels qu'employés à Wengding, peuvent donc se traduire par « sortir de la calebasse »[143]. Comme le contenu

[139] Les termes de **been dix** et de **been prim** sont les catégories utilisées dans le dictionnaire de Watkins (2013) pour indiquer respectivement les termes liés aux mythologies et aux légendes. Littéralement, ils signifient pour les premiers « histoire d'avant » et pour les seconds « histoires anciennes ».

[140] « Les Awa viennent de Sigang, leurs ancêtres vivaient au fin fond des montagnes » lit-on par exemple dans une chanson transcrite et traduite en mandarin dans XWZGB (1986 : 10).

[141] Traduit du mandarin : « 我们这个司岗里传说他真有两个意思。一个山洞，一个是葫芦里面。 ». Ici il emploie le terme chinois *chuanshuo* 传说, le plus souvent traduit par légende en français.

[142] Le nom scientifique du genre auquel est rattachée cette cucurbitacée est *Lagenaria Siceraria*.

[143] Pour Zhao Mingsheng (2008a : 5), les récits où il est question d'une sortie de l'humanité depuis une calebasse auraient été précédés dans le temps par ceux narrant la sortie depuis une pierre – et par extension d'une grotte.

des récits et son analyse vont le confirmer, le terme « **si gang** » symbolise le ventre de l'humanité, la matrice, et l'expression « **si gang lih** » exprime la naissance des Hommes de son ventre.

Pour étudier le mythe de l'origine « local », j'ai recueilli quatre récits évoquant dans le cadre d'entretiens semi-directifs au cours de mes séjours à Wengding : celui de Xiao NyiSeung, cité précédemment, qui a suivi des études secondaires, le 06 juillet 2015 ; celui de NyiKhuat, un homme d'une cinquantaine d'années, le 27 juillet 2015 ; et enfin deux récits du grand-père maternel d'OkRai, AiNap, communément appelé TaxNap (06 novembre 2014 et 29 juillet 2015). À ces quatre récits principaux, s'ajoutent deux versions racontées par IKa, trentenaire, originaire du village et employée par le Bureau du tourisme de Lincang comme guide touristique : elle me délivra des éléments du récit alors qu'elle m'expliquait la signification des piliers situés au centre du village le 08 novembre 2014 et le 05 janvier 2017 (je reviendrai sur ces piliers à la section 2.2.2). Enfin, AmPleek (octogénaire, l'une des tantes de AiKa) et AmMeung, mon hôte, ont également évoqué l'histoire au cours d'un échange plus informel, le 28 juillet 2015. À Wengding, le mythe **Si gang lih** est aujourd'hui racontée aux enfants par leurs grands-parents, à la manière d'un conte ou d'une légende.

2.1.2 « Nous sommes sortis de Si gang lih » : le récit d'un ancien

Lorsque je questionnais les villageois sur l'histoire du village et plus particulièrement les légendes (*chuanshuo* 传说) ou mythes (*shenhua* 神话) que l'on y raconte, ces derniers me conseillaient de demander aux vieilles personnes, et plus particulièrement à TaxNap. Les connaissances sur les pratiques culturelles et l'histoire du village de cet octogénaire[144] sont reconnues par tous les villageois (06/11/2014 et 29/07/2015). Grâce à l'aide d'OkRai, sa petite-fille, TaxNap accepta de nous raconter le récit, en langue vernaculaire. Pour ne pas l'interrompre, nous avons convenu que je l'enregistre, avec son accord. OkRai m'aida, plus tard dans la soirée et le lendemain, à traduire en mandarin le récit de son grand-père. Quelques jours avant mon départ du village en 2015, nous nous installons donc autour du foyer de sa maison, avec l'un de ses fils, sa belle-fille et leur enfant. TaxNap nous raconte :

> « Il y a longtemps, une éruption volcanique se déclencha, tout le monde courait vers le sommet de la montagne. L'eau arriva ensuite et éteint les

[144] Il avait 79 ans en 2014 d'après sa petite-fille.

feux. Peu après, tout le monde se remit à courir, car le niveau de l'eau ne cessait de monter : les gens avaient de plus en plus peur d'être emportés par les flots et essayaient d'atteindre des lieux plus élevés. Alors que les gens couraient [il dit que c'est ce que nous racontons ici][145] le vieil homme qu'on appelle Yizu était le dernier. Les gens dans leur course ne se souciaient pas des abeilles, etc., ils les piétinaient. Le vieil homme en aperçut une petite qui allait se faire piétiner. En plus, il pleuvait, il y avait de l'eau, la petite abeille avait froid. Il prit alors l'abeille et la déposa dans les hauteurs d'un arbre : ainsi si plus tard le soleil sortait, l'abeille pourrait se réchauffer un peu. Celle-ci souhaitait rembourser sa dette, elle pensa : « Cet homme vient de me sauver la vie, je peux aussi lui sauver la vie ». Elle voulut alors dire un petit secret au vieil homme. Elle s'envola pour le rejoindre et lui dit [ensuite mon grand-père dit qu'à cette époque ces choses-là, les animaux, pouvaient parler] : « Tu viens de me sauver la vie, le moment est arrivé de payer la dette que j'ai envers toi, je vais aussi te sauver la vie. » Et elle lui dit « Cherche une vache et un bateau. Utilise du bois pour en construire un grand, et ensuite montez dessus toi et la vache. L'eau sera de plus en plus profonde, mais comme vous serez sur un bateau, vous flotterez. » À cette époque, les gens ne savaient pas construire les bateaux, l'abeille lui indiqua comment faire. Ensuite, le vieil homme le construisit. Bien que le niveau des eaux continuât à monter, ils furent à l'abri sur le bateau. Tous les êtres humains périrent et il ne resta qu'eux deux. L'abeille les avait sauvés. L'homme bâtit une petite maison et éleva la vache. Il n'y avait personne d'autre, pas de femmes, et l'homme voulait s'accoupler, il souhaitait avoir des descendants, c'est pourquoi il s'accoupla avec la vache. Mais la vache ne donnait pas naissance à un enfant. Il pensa alors « Cela fait déjà longtemps, le ventre de la vache ne s'arrondit pas, pourquoi n'ouvrirais-je pas son ventre pour jeter un œil ?! » Il tua alors la vache et découvrit une calebasse à l'intérieur de son ventre. Il trouva cela étrange et ne savait pas quoi faire. [Ensuite mon grand-père dit] comme de toute manière, il était seul, il n'y avait pas d'enjeu. Alors l'homme planta la calebasse à côté de sa maison. Il la planta, pensant que cela donnerait plusieurs fruits, mais une seule calebasse poussa. Il trouva cela étrange aussi. Il la prit et la déposa à côté de sa maison. Et c'était étrange : tous les matins, pendant deux, trois jours, il y avait des gens qui parlaient à l'intérieur. Il dit « il n'y a rien de spécial, comment se fait-il qu'il y ait des voix ? » Il se préparait à couper la calebasse avec un couteau pour voir ce qu'il y avait à l'intérieur. Le premier à sortir fut notre divinité. Le vieil homme dit « Pourquoi ne la couperais-je pas ? » Les gens à l'intérieur dirent alors « si tu la coupes, nous allons être blessés, nous

[145] Les incises sont ici des commentaires d'OkRai, qu'elle donna au fur et à mesure de sa traduction. « Il » désigne son grand-père TaxNap.

mourrons ». Il répondit « Alors je coupe le haut ». Une voix répondit « Si tu coupes le haut, tu vas couper mes bras ! ». L'homme pensait alors couper une partie du haut de la calebasse. Ils dirent : « Ça, c'est nos jambes ». Du coup, personne n'acceptait de sortir le premier. [Mon grand-père dit que] notre forêt de la divinité n'a pas de jambes, elle est habitée par la divinité qui n'a pas de jambes. Nous l'appelons la divinité **Mut**[146]. Car il fut volontaire pour sortir le premier. **Mut** c'est l'endroit où ils vont souvent faire des sacrifices. Et c'est la personne qui vit à cet endroit. Comme les êtres [dans la calebasse] avaient tous peur d'avoir les jambes et les bras coupés, ils n'osaient pas sortir en premier. Car quand le premier sortirait, il faudrait ouvrir la porte, et cette calebasse pour l'ouvrir, il fallait qu'elle soit tranchée, et l'endroit à couper était justement celui où se trouvaient leurs jambes. Après la coupure, cette divinité dit : « Et bien, je sors en premier, mais après il faudra que vous me donniez à manger. Si vraiment mes jambes sont coupées, vous devrez vous occuper de moi, c'est-à-dire me servir [de la nourriture] sur des feuilles de bananier ». Donc ce fut le premier sorti lorsque la gourde fut coupée, et il n'avait pas de jambes. Ensuite les autres Hommes sortirent. Ils avaient tous des jambes, c'est seulement le premier qui n'en a pas. C'est pourquoi nous les hommes avons des jambes, il n'y a que cette divinité qui vit dans la forêt de notre village qui n'en a pas. Donc à chaque fois que nous allons appeler des esprits, que nous faisons des sacrifices, [n'as-tu pas remarqué que] les anciens ont toujours besoin de courtes feuilles de bananier, ensuite ils y posent quelques morceaux de viande, des feuilles de thé, etc. en offrandes pour lui, pour qu'il mange. C'était sa requête avant de sortir. [Mon grand-père le compare à une personne qui accepterait de défricher un chemin dans une forêt sans aucune route : le premier accepte de prendre un couteau pour ouvrir la voie et les autres suivent. **Mut**, il est celui qui a pris les devants. C'est pourquoi nous le respectons beaucoup]. Les autres sortirent [de la calebasse] à sa suite : il y avait des femmes, des hommes, et aussi plusieurs groupes distincts, nous les Wa, les Dai, les Yi, et les Man […]. À partir de ce moment-là, nous sommes devenus des humains, l'humanité. » (traduction d'OkRai en mandarin du récit de TaxNap, 29/07/2015 et 30/07/2015 ; pour la transcription en sinogramme, voir l'annexe 3).

Les principaux éléments des autres récits recueillis – ceux de NyiSeung, de NyiKhuat, de TaxNap (version de 2014) et de IKa (version de 2017) – sont présentés dans le tableau figurant en annexe 4.

[146] Ce terme non traduit par OkRai est transcrit de manière phonétique. Je reviendrai sur ce personnage et l'entité auquel il renvoie dans les pages suivantes et le chapitre III.

2.2.3 Variations

Le récit oral, « interprété en relation avec la société dont il émane » et appréhendé comme une forme de « création consciente » et de « production de l'imagination » (Goody, (2010)2014 : 7), doit être situé dans le temps et l'espace de sa narration. Son contenu fait référence à un temps lointain, mais son énonciation est actuelle. Autour d'une trame principale dont les contours sont dessinés par le récit de TaxNap, des éléments ont été ajoutés, supprimés ou modifiés suivant les narrateurs et les contextes dans lesquels ils ont énoncé le récit ou une partie du récit. Si « Sigangli » est l'expression de référence employée en Chine pour nommer le récit ou mythe des origines des Wa, des différences et des similitudes entre les récits des villageois, et avec ceux d'autres groupes Wa, sont identifiables[147]. Les unes comme les autres semblent s'expliquer par trois principaux phénomènes et circonstances : les narrateurs eux-mêmes et les contextes d'énonciation ; la dynamique des pratiques langagières orales ; les échanges et les circulations de biens et d'idées, accentués dans une certaine mesure par le tourisme.

Les conditions d'énonciation et de récolte du récit expliquent en partie les différences relevées dans les contenus des versions récoltées au village même. Les circonstances des deux entretiens réalisés avec TaxNap étaient par exemple différentes. Le premier entretien (2014) s'est déroulé de manière spontanée, l'homme nous ayant rejoints, une tisserande et

[147] Les principaux autres récits mythiques des locuteurs wa consultés sont les suivants. Tout d'abord, un texte est transcrit en mandarin dans le troisième volume des *Enquête sur l'histoire et la société wa* rééditées en 2009 (YSB, 2009, vol.3 : 51-52) : il retranscrit une courte version du mythe des origines récolté au village de Jiatuo 戛驼 dans le canton de Danjia (situé au nord-est de la préfecture du district de Cangyuan, à environ 60 km de Wengding). Pour un récit recueilli dans le district autonome wa de Ximeng, voir YSB (1983, vol.2 : 158-209), traduit et annoté par E. Micollier (1988). Quelques récits, extraits de récits ou de chants sont également présentés dans des ouvrages et des articles académiques parus depuis une quinzaine d'années sur le sujet du « mythe Sigangli » (司岗里神话). Voir par exemple : Bi Dengcheng et Sui Ga (2008, 2013, 2014) ; Yuan Zhizhong (2015 : 152-153) ; et plusieurs contributions dans Du Wei (ed.), 2008 (par exemple Deng Jin : 99-106 ; ou encore Xue Jingmei : 92-98). En langues occidentales, le lecteur pourra trouver des références et des descriptions de récits mythiques recueillis en territoires wa (principalement dans le comté de Ximeng et dans les États shan de Birmanie) au cours du XXe siècle par des administrateurs explorateurs, traduits en anglais ou français (voir par exemple, Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 496-497, vol.2 : 392-393 ; Prestre, 1946 : 177-178). En ce qui concerne les travaux académiques sur les mythes d'origine des populations wa, M. Fiskesjö y consacre quelques pages de sa thèse (2000 : 102-103, 232). Un travail de comparaison entre plusieurs versions de récits du mythe d'origine wa du comté de Ximeng et de Birmanie a, par ailleurs, été réalisé par Obayashi (1966). Son article se base exclusivement sur des données textuelles (il travaille à partir de quatre récits issus de Scott et Hardiman (1900, vol.1 : 496-497), Pitchford (1937), Prestre (1946) et Jia Zhi et Sun Jianbing (1962 : 413-414). De plus, dans son corpus, il ne mobilise pas de récit récolté dans le district Cangyuan : la différence notable de contenu, entre ces récits et celui de Wengding, est bien le remplacement de l'univers de la grotte par celui de la calebasse.

moi, au rez-de-chaussée du « Palais du roi wa » (*wawang fu* 佤王府). Il s'est adressé à moi en dialecte du Yunnan, mais mes difficultés de compréhension ont été un frein à la discussion qui s'en est trouvée écourtée. De plus, si dès mon premier terrain (2013), j'avais expliqué l'objet de ma présence au villageois, ils me considéraient encore pendant les premières semaines de ce deuxième terrain comme une touriste un peu curieuse. Le deuxième entretien avec TaxNap (2015, 3e terrain) s'est déroulé dans un tout autre contexte. J'avais fait à plusieurs reprises la requête à OkRai d'un entretien avec cet homme, son grand-père maternel, afin d'aborder spécifiquement le thème du récit des origines : nous nous sommes donc rendus ensemble dans sa maison où il narra le récit **Si gang lih** de manière quasi continue[148]. En ce qui concerne les versions de NyiKhuat et de NyiSeung, elles ont été toutes deux énoncées à la suite de mes interrogations sur le récit[149]. Quant aux deux versions racontées par la guide, IKa, la première est issue d'un entretien spontané (2014)[150], tandis que la deuxième (2017) est extraite de son discours d'accompagnement d'une visite du village qu'elle nous fit faire, à une amie et moi-même[151]. À ces deux reprises, elle s'est appuyée sur la description de l'ensemble de piliers situés au centre du village pour évoquer le récit des origines. Si elle-même se défend de connaitre ces récits[152], l'ensemble des informations qu'elle m'a données montre au contraire – et cela apparaitra tout au long de ce chapitre – que ses connaissances du récit des origines sont certaines, soit transmises par ses parents soit acquises au cours de sa formation et de ses lectures. Hormis la version de AmPleek et AmMeung, qui ne contient que très peu d'éléments de la trame du récit des origines et celle de TaxNap recueillie en dialecte du Yunnan, les autres versions sont relativement détaillées. Outre les contextes d'énonciation, il est aussi intéressant de souligner les parcours de vie des villageois dont les récits sont les plus détaillés : ils sont soit des

[148] OkRai intervenant à quelques occasions pour demander des précisions quand elle ne comprenait pas bien.
[149] NyiKhuat et NyiSeung ont tous deux raconté le récit en mandarin en utilisant à quelques reprises des expressions du dialecte du Yunnan.
[150] Cette jeune femme, habitant face à la maison de ma famille d'accueil, était venue discuter avec AmMeung et moi-même en fin d'après-midi : j'en ai profité pour lui demander la signification de l'ensemble de statues de bois et de bambous de la place du village, très proche de nos maisons.
[151] Lors de mon dernier terrain en 2017, j'ai profité de la présence d'une amie pour lui demander de nous guider dans le village, telles des touristes. Elle nous en fit donc faire le tour et en nous donnant des explications en mandarin tout au long du cheminement et plus longuement en différents points « touristiques », où nous marquions des arrêts prolongés (sur le parcours touristique type, voir le chapitre V). Sa version du récit des origines **Si gang lih** a été énoncée en deux points du parcours : à l'arrivée à un ensemble de statues noires installées depuis le développement du tourisme puis lorsqu'elle nous expliqua les sens et symboles des piliers centraux du village. L'ensemble de ses commentaires a été enregistré, avec son accord, puis retranscrit et traduit au retour du terrain.
[152] « Je ne connais ni ne comprend pas tout » me dit-elle.

personnes âgées – TaxNap et NyiKhuat –, soit des personnes ayant suivi une formation au moins jusqu'au secondaire, comme IKa ou encore NyiSeung qui précisa :

> « L'histoire que j'ai le plus entendue est celle dans laquelle on est sortis d'une calebasse. Je me souviens que nous avions à raconter cette histoire pour notre examen, et j'avais été le porte-parole de plusieurs étudiants. Réussir cet examen m'a permis d'être diplômé. » (NyiSeung) [153]

Si l'ensemble de la population partage la connaissance de certains des éléments présents dans ce récit, les jeunes adultes connaissent peu de détails de cette littérature orale. Ils ont parfois exprimé leur distance avec des croyances qui y sont en partie liées. Toutefois, d'après mes observations, ceux présents au village participent activement aux cérémonies rituelles qui, nous le verrons, entretiennent un lien avec le récit des origines.

Un autre phénomène participe à ces variations, qui est lié à la nature même de tels récits oraux soumis au temps qui passe. Leurs orateurs absorbent, transforment, suppriment, travaillent les éléments du récit. Si **Si gang lih** est avant tout un récit « mythique », c'est-à-dire « une forme de littérature orale, dont le sujet est en partie cosmologique » (Goody (2010)2014 : 53), il porte, transmet et traduit aussi les représentations que les villageois ont et façonnent de leur propre histoire. Appréhendé comme un objet de projection et d'explication du monde, le récit des origines reste toujours ouvert, adapté et adaptable : c'est un récit vivant (Lévi-Strauss, 1964 : 14). Chaque récit recueilli au village présente des particularités : les procédés de création dans l'énonciation de tels récits participent à les caractériser et corroborent l'idée que le mythe des origines, de manière générale, est pluriel et mouvant, que l'on considère un corpus de versions large ou comme dans mon cas, restreint. La comparaison avec les récits des origines récoltés dans d'autres villages wa permet d'identifier un schème commun : la sortie de l'humanité d'un élément clos, calebasse ou grotte[154]. Autour de ce thème, les éléments voire les trames narratives varient : dans les

[153] Cet homme est par ailleurs déjà allé voir des peintures rupestres de la région. A la fin de son récit, il me demanda quelle était l'histoire que je connaissais, celle que j'avais lu dans les livres sur les Wa, et quel était son sens d'après moi.

[154] Li Zixian (2008 : 2) établit une typologie des principaux mythes des populations Wa en s'appuyant sur différentes versions dans lesquelles sont évoqués des thèmes récurrents (par ailleurs, tous absents dans les versions de Wengding), à savoir : la création du monde après la séparation du ciel et de la terre ; la transformation de têtards, grenouilles et crapauds en Hommes ; l'union incestueuse d'un frère et d'une sœur à l'origine du déluge. Le récit *Sigangli* 司岗里 est considéré par certains auteurs chinois comme une histoire antique de tous les Wa (Bi Dengcheng et Sui Ga, 2013). Pour ces auteurs, les termes *Sigangli* font référence aux forêts et aux grottes que devaient habiter les ancêtres des Wa dans une zone montagneuse de l'actuel Région spéciale Wa 2 de Birmanie (en chinois, *Wabang* 佤邦). Ils accordent une valeur historique à ces récits comme témoin d'un passé très lointain que d'autres populations à écriture n'ont pas préservé sous une telle

villages Wa de Birmanie et du district de Ximeng, il est ainsi souvent question d'un couple de têtards qui se transformèrent en géants, vécurent dans une grotte, puis engendrèrent une progéniture nombreuse, parfois après avoir coupé une tête d'homme (voir par exemple Prestre, 1946 : 177-178). On retrouve par ailleurs, dans une légende recueillie dans le district de Cangyuan (la « Légende du roi grenouille et de la mère-vache », YSB, 2009, vol.3 : 51-52), des éléments du récit de Wengding, mais présentant des variations importantes[155].

Comme je le soulignerai pour le motif du déluge[156] et celui de la calebasse, certains éléments se retrouvent aussi dans les récits mythiques d'autres populations : sans chercher à statuer sur le sens des emprunts, notons simplement qu'ils ont dû être multiples, parfois continus parfois soudains[157]. L'histoire des relations entre les diverses populations vivant dans les plaines, les vallées et les montagnes d'Asie du Sud-Est s'étend sur plusieurs millénaires. Pour Zhao Mingsheng, les contacts entre les groupes locuteurs des langues mon-khmer et ceux locuteurs des langues tibéto-birmanes étaient foisonnants dès la période du royaume de Nanzhao : cela expliquerait, selon lui, que leurs descendants partagent aujourd'hui un fond culturel commun[158] (2008b : 268). Un élément des versions de la guide est tout à fait représentatif de ces phénomènes. La première séquence de son récit introduit le contexte avant la catastrophe : elle précise que la première humanité avait été modelée par

forme orale descriptive. Dans un des récits qu'ils analysent, le déluge serait survenu après les premières vagues de migrations des ancêtres des Wa depuis le Wabang, et c'est, emportés par ce déluge, que des Wa se seraient retrouvés dans la région de l'actuel district de Cangyuan, formant les actuels groupes locuteurs du paraok (Bi Dengcheng et Sui Ga, 2013 : 112).

[155] Voici quelques exemples relevés : l'homme survivant porte le nom de *Daregamu* (大热噶木) ; avec la vache ils se réfugièrent dans une auge de cochons ; l'esprit du ciel, réincarné en crapaud, intervient à plusieurs reprises dans le récit pour indiquer à l'homme comment survivre, comment couper la calebasse, etc. ; sortent alors de la calebasse à la fois des hommes et des animaux, les premiers se distinguent des seconds par l'absence de queue, coupée à ce moment-là. Dans un autre mythe, l'ancêtre des Hommes s'appelle *Dabaikamu* (达摆卡木). Son union avec une vache noire lui est également dictée par un crapaud, qui lui indique qu'il devra tuer la vache trois ans plus tard (récit mobilisé par Guo Yingping, 2014 : 85). Dans une autre source « *Sigangge – xinianrang* 司岗格——西念壤 » (citée par Bi Dengcheng et Sui Ga, 2013 : 113), l'homme survivant est un grand-père crapaud *Lahama yeye* 癞蛤蟆爷爷, appelé aussi *Darao* 达饶. Les *barao ren* 巴饶人 (ou Paraok) sortirent, dans ce récit, d'une calebasse issue d'une graine que la vache engendra trois ans après le déluge. Un autre récit récolté dans le canton de Danjia (YSB, 2009, vol.3 : 51-52) raconte qu'il existait deux gourdes, l'une contenant les Hommes et l'autre les animaux : lorsque se produit l'ouverture des fruits, dans celle contenant les animaux, l'être blessé est un crabe.

[156] J'emploierai indistinctement les termes d'inondations et de déluge pour qualifier la nature de la catastrophe relatée dans les récits mythiques locaux, car, comme Anne Birrell (1997 : 216) l'a souligné, ces termes renvoient étymologiquement à de grandes quantités de fluides.

[157] Dès le début du siècle, Scott et Hardiman (1900, vol.1 : 496) notaient que plusieurs éléments du mythe Wa de la sortie de l'humanité d'une calebasse auraient été empruntés aux histoires shan et bouddhiste, hypothèse reprise par Obayashi (1966) pour qui le motif de la calebasse se serait diffusé chez les « Tame Wa » depuis les Shan.

[158] Il cite entre autres : la transmission du nom en lignée patrilinéaire, l'adoration de la couleur noire et les cultes voués aux pierres, à la calebasse et au tigre.

Nüwa (女娲) à partir de glaise, caractérisant ainsi les Hommes qui seront « faciles à faire disparaitre ». On retrouve le personnage de Nüwa dans les récits cosmogoniques chinois (Werner, 1932 : 334-335 ; Maspero, 1924), mais aussi dans des récits mythiques de groupes Miao-Yao, Tibéto-Birman, Austronésiens de Taiwan (Zheng C., 1989) ou encore Tai-Kadai (Lemoine, 1987 : 59 ; Leblanc, 1981)[159]. IKa, pour construire ses commentaires au cours des visites guidées, s'inspire, comme évoqué plus tôt, d'ouvrages, de documentaires sur le web ou encore de blog et d'articles en ligne[160], dont les contenus ciblent principalement la « culture wa » (*wa(zu) wenhua* 佤(族)文化) ou, de manière plus large, l'histoire et les cultures des nationalités minoritaires du Yunnan, et évacuant le plus souvent la diversité qui caractérise ces populations. Dans les deux récits livrés par IKa, en 2014 et 2017, plusieurs autres éléments narratifs sont absents des autres récits récoltés et semblent exogènes aux représentations locales[161]. Mais n'est-ce pas le propre de la littérature orale que d'être pensée et dite dans un rapport direct au contexte d'énonciation (temps, lieu, auditeur, etc.) et ainsi d'être remodelée en permanence ?

La consultation des versions connues d'autres communautés Wa et des mythes d'autres populations de la région considérée, permet de souligner d'un côté des similitudes et des continuités des récits dans le temps et l'espace, et d'un autre côté des différences, résultats de la distance géographique séparant les communautés, des contextes historiques et sociaux différents de ces zones d'habitation, des dates de récoltes des récits et bien sûr des processus d'invention et de création évoqués. C'est donc également en ce sens que les mythes des origines peuvent être considérés comme des paroles « dynamiques » (Bornand et Leguy, 2013 : 147). Ils sont les reflets de phénomènes d'intégration, d'exclusion,

[159] D'après mes recherches, on ne retrouve cet élément dans les mythes d'origine Wa dans aucune version de la littérature existante. Notons qu'un auteur chinois, Guo Yingping associe le couple de la mythologie chinoise Fuxi et Nüwa à la courge primordiale (2014 : 86).

[160] Quand il y est question du mythe d'origine de la nationalité Wa, ces documents, produits par les chercheurs eux-mêmes ou s'inspirant de leurs travaux, reprennent de manière assez générale les mêmes schémas narratifs, participant à la fixation d'un mythe uniforme.

[161] Cette jeune femme cite également la montagne Gongming 公明 comme lieu de plantation de la graine de calebasse. La montagne Gongming 公明山 ou Kongming 孔明山 se situe dans la Région spéciale Wa 2, au nord-est de la Birmanie. Cette montagne est identifiée dans les mythes d'origine d'autres groupes wa comme le lieu d'origine de cette population. Sa toponymie fait référence au personnage de Zhu Geliang 诸葛亮, introduit dans d'autres récits concernant la pratique de la chasse aux têtes et les rituels agraires qui y étaient associés (Zuo Yongping, 2008b). Cette pratique, attestée dans le district de Ximeng et dans les États shans de Birmanie (Scott et Hardiman, 1900 ; YSB, 1983, vol.2) a définitivement disparu à la fin des années 1950 dans le premier, et des années 1970 dans les seconds (voir également les chapitres V et VII).

d'acculturation du groupe dans des ensembles politiques, territoriaux et culturels autres, tout en reflétant une représentation de l'espace local et environnant particulier.

La répétition de certains éléments dans les différents récits recueillis à Wengding, ou pour lesquels les détails étaient les plus foisonnants, montre que la conception de l'origine du monde reflétée dans ce récit est partagée. La nature et certaines caractéristiques du récit s'y dévoilent : c'est à la fois un mythe de la création, un récit anthropogonique et un récit fondateur qui ancre le village dans un espace géographique spécifique et, expose et justifie certaines de ses pratiques sociales. Parallèlement, les différences entre les versions du mythe mettent en évidence la diversité, la malléabilité du mythe et les adaptations créatives que se permet chaque narrateur. L'identification des variations et des constantes des thèmes évoqués dans les récits – séquences, personnages, objets et leurs fonctions [162]– permet de dégager les éléments clés de ce « mythe contemporain »[163] qui, analysés, permettront de comprendre la signification et la résonnance de ce récit des origines dans la vie actuelle des habitants de Wengding. C'est ce que nous allons voir maintenant en analysant les motifs du mythe, leurs significations et symbolismes.

2.1.4 Schèmes et symboles : quelques éléments d'analyse

Dans le récit de l'origine **Si gang lih** à Wengding, il est donc question de la naissance des ancêtres de l'actuelle humanité et de l'ordre établi entre cette humanité et son environnement. Pour analyser ce récit, il est intéressant de s'appuyer sur le travail de Jacques Lemoine (1987) qui a proposé une distinction d'ordre typologique dans les récits mythiques. D'après lui, certains récits sont un cadre à l'énonciation de règles structurales des sociétés tandis que d'autres servent à l'identification des relations et du positionnement du groupe avec et par rapport à des groupes voisins, proches ou lointains. Un découpage séquentiel a été dégagé des différentes versions du récit **Si gang lih** et de leur recoupement. À partir de l'analyse des principales séquences (notées ci-après S1, S2, etc.[164]), nous allons voir dans quelles mesures elles relèvent de l'une ou de l'autre. L'analyse plus approfondie de certains

[162] Tel que Vladimir Propp l'entend dans son analyse des contes, les séquences renvoient ici aux « parties constitutives » du récit tandis que ce que j'appellerai fonctions sont des « éléments fondamentaux […] dont est formée l'action. » (1970 : 112).
[163] C'est-à-dire « ce qui se raconte maintenant, en relation à une situation présente, pas la résurrection d'une fable ancienne […] ni une nébuleuse totalité » (Goody, (2010)2014 : 7)
[164] Le même découpement séquentiel sera utilisé dans l'annexe présentant les principaux éléments des autres récits récoltés à Wengding (annexe 4).

de ces éléments sera parfois accompagnée d'une approche comparatiste : en effet, certaines similitudes existent avec la mythologie chinoise et celle d'autres populations du massif montagneux de l'Asie du Sud-Est, que soient concernés des schèmes, des figures ou des symboles. Ce qui confirmera par ailleurs une des caractéristiques des récits oraux, à savoir leur malléabilité.

Catastrophe naturelle, survivants et entre-aide homme et animal

La première séquence introduit en quelques mots le contexte précédent la catastrophe, mais c'est cette dernière qui marque le début de l'histoire[165]. IKa met en avant le caractère purificateur des crues dont les eaux ont emporté les Hommes mauvais, qui constituaient la majorité de la première humanité[166]. Elle est la seule à mentionner ce qui s'apparente à une cause du déluge[167]. Comme elle le précise un peu plus loin dans son récit, « […] lorsque les eaux atteindront les genoux des hommes, ils mourront ; lorsqu'elles atteindront les hanches des femmes, elles mourront ». La catastrophe est le temps de la « purification » entrainant la disparition de l'ancienne humanité avant sa « renaissance » (Micollier, 1988 : 113). À l'exception d'un seul couple homme-vache, ainsi que la divinité du Ciel (天神 *tianshen*) dans les deux versions de IKa, cette catastrophe entraine la disparation de tous les autres êtres vivants. La montée des eaux, précédée d'éruptions volcaniques et de feux dans la version de TaxNap[168], est une catastrophe participant à classer ces récits dans les « mythes des catastrophes cosmiques » (*ibid.*). Cet évènement est un pivot du récit dans le sens où il marque le temps pendant lequel un couple de personnages se

[165] Au total, trois récits sur six commencent directement à partir de la séquence de la catastrophe naturelle (S2).
[166] « L'Esprit du Ciel se réincarna sur terre pour savoir s'il y avait des Hommes bons parmi les Hommes. » dit IKa (05/01/2017, enr.384).
[167] E. Micollier (1988 : 121), à partir de son travail sur une version du mythe **Si gang lih** de Ximeng, établit un schéma narratif dont l'amorce est une souillure offensante (en l'occurrence un inceste) à l'origine de la catastrophe naturelle. Beaucoup de récits mythiques, au-delà de l'aire asiatique font état, dans les prémices des mythes d'origine, d'un évènement identifié comme 'a-normal', déclencheur de la catastrophe : c'est souvent une relation incestueuse (voir par exemple, Lemoine, 1987). Celle-ci se produit parfois après la catastrophe. À Wengding, à part le récit d'IKa, tous commencent par la description de la catastrophe. Le schème mythique des crues, inondations ou déluge se retrouve, quant à lui, chez d'autres groupes de populations de Chine dont les Han (Bodde, 1961 : 398-403 ; Birrell, 1997 ; Granet, (1926) 1994 ; Mathieu, 1992), les Yi, les Zhuang, les Lahu (Guo Yingping, 2014 : 85), les Dulong (Gros, 2012 : 84-85) et d'Asie du Sud-Est (Headley, 2005 ; Maspero, 1924 ; Pottier, 2012 ; Proschan, 2001 : 1001 ; Van, 1993), et même bien au-delà des frontières de l'Asie (voir par exemple Seguin, 2001). Pour Henri Maspero « […] ce n'est pas une légende du déluge, c'est une légende de l'origine des hommes et de la civilisation, dans laquelle on admet qu'au commencement le monde terrestre était couvert d'eau » (1924 : 70).
[168] Dans la version du canton de Danjia, non seulement les eaux débordent, mais elles sont en plus « bouillonnantes », aspect résonnant avec les éruptions volcaniques mobilisées dans le récit de TaxNap (29/07/2015).

démarque, dont la renaissance de l'humanité dépendra. C'est en faisant un acte d'altruisme et de bienveillance qu'un Homme, personnage humain principal du récit, se distingue, sauvant des eaux, dans les deux versions, un petit animal (abeille ou crapaud). TaxNap est le seul parmi mes interlocuteurs à avoir qualifié précisément cet homme. OkRai, dans sa première traduction en mandarin, utilise le terme « Yizu ». Juste après, elle m'explique que son nom est en réalité « **Tax**Yi », combinant alors du paraok – **tax** – et un terme à priori chinois. Puis, elle me précise que ce personnage était un très bon archer. Finalement, j'obtiens d'elle les termes employés par son grand-père en paraok : « **TaxMiien** » et « **Miien Vu** ». **Tax** est le terme d'adresse utilisé pour les vieilles personnes de sexe masculin en paraok, dont les grands-pères d'ego. Tandis que **Miien** et **Miien Vu** renvoient à la nationalité minoritaire yi, *yizu* 彝族, terme qu'OkRai avait spontané employé dans sa première traduction. Cependant, la précision apportée sur la qualité d'archer du personnage semble plutôt le rapprocher du personnage légendaire, l'archer céleste Yi, qui aurait abattu d'une flèche neuf des dix soleils du temps de l'empereur légendaire Yao (Mathieu, 1983, t.I : 440 n.3). Tandis que **Miien** traduit, le plus vraisemblablement, une réappropriation soit d'un élément important de la mythologie chinoise, l'utilisation du terme de parenté **Tax** pour désigner cet homme extraordinaire, inscrit la communauté dans une relation de filiation avec lui. OkRai précisa d'ailleurs dans un résumé du récit de son grand-père qu'elle me fit après notre séance de travail :

> « Au début, il y avait beaucoup de gens. Puis après une montée des eaux, il ne restait plus qu'une personne, qui s'appelait **TaxMiien**. Tout ceux qui étaient là avant ont disparu. Il ne resta que lui. C'est-à-dire que nous, humains, sommes ses descendants. »[169] (29/07/2015)

Ainsi, la filiation de la communauté villageoise avec le personnage de **TaxMiien**, unique survivant à la montée des eaux et ancêtre de l'humanité, est établie par sa dénomination et sa fonction dans le récit. Ici, et comme Lévi-Strauss l'a montré, la mythologie expose à l'individu son « enracinement social » (Lévi-Strauss, 1964 : 36).

Une situation d'entre-aide se joue ensuite entre l'animal – crapaud (IKa) ou abeille (TaxNap) – et l'homme : il la sauve des flots et, en retour, l'animal l'en sauve également

[169] Traduit du mandarin : « 前面人很多。然后水淹了，只剩了一个人，就叫 **TaxMiien**。前面那些都消失了哈。就只剩下他。就是现在我们就成人就是说他的下一代。 »

(S3)[170]. Bi Dengcheng et Sui Ga soulignent que le choix d'un crapaud comme intermédiaire sauveur n'est pas anodin (2013 : 113). Pour eux, la distinction entre le sous-groupe de population Wa-Paraok et les autres groupes du groupe ethnolinguistique Wa s'appuie sur le lien entre la deuxième partie du nom même de ce groupe **paraok** ou **baraog**, endo-ethnonyme qui se prononce comme celui du crapaud **raog**[171] – par extension « ceux sauvés par **raog** » – et à qui voudraient ressembler les Wa-Paraok, car il ne craint pas les eaux[172]. Que l'on considère sa dénomination ou ses caractéristiques, son expression dans le récit participe à la définition des Wa-Paraok comme groupe différent des autres groupes wa[173]. Soulevons toutefois que la seule personne qui a évoqué ce personnage dans le récit des origines est la jeune guide (je reviendrai sur cet élément de son discours dans la troisième section de ce chapitre). Dans les autres versions, le rattachement à cet animal et, par son intermédiaire, à l'ensemble du groupe ethnolinguistique paraok n'est pas exprimé. Il est très probable que cette jeune femme, qui a suivi une formation pour devenir guide et dont le discours s'inspire de diverses lectures (selon ses propos), se soit réapproprié cette connaissance pour y faire apparaitre le personnage du crapaud.

En ce qui concerne le personnage de l'abeille (**hia**), mobilisé par TaxNap en 2015, il le décrit comme doué de parole, caractérisant ainsi le temps d'avant et de la catastrophe par le partage de la capacité langagière entre les Hommes et d'autres entités[174]. Il est également intéressant de noter dès à présent son ancrage dans la réalité contemporaine du groupe : la cire produite par ces animaux est récoltée pour servir à la réalisation de bougies (**lawg mai**), éléments indispensables aux activités rituelles. Se dévoilent ici l'ancrage et l'imbrication existante entre un premier élément du récit des origines et les pratiques contemporaines du groupe.

---

[170] Dans la version 2017 de IKa, le crapaud, réincarnation de l'Esprit du Ciel déposé sur une pierre à l'abri des flots par l'homme, se transforme en « une vieille personne aux longs cheveux blancs ». Il s'humanise ainsi et par cette double transformation, l'Esprit du Ciel acquiert la faculté de communiquer avec l'homme qui l'a sauvé et le sauve en retour en lui indiquant un moyen de survie.

[171] Le mot **raog** signifie aussi « être rempli de » ou encore « terre aride ».

[172] Dans les récits d'autres groupes rattachés au groupe wa, des « têtards » sont désignés comme leurs ancêtres mythiques (Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 497 pour les Wa de Birmanie à la fin du XIXe ; Prestre 1946 : 176-177 pour les Wa du Sud-Ouest du Yunnan où le mythe a été récolté en langue shan). Le motif du crapaud ou de la grenouille se retrouve dans certains mythes des Yi du Sichuan (Vermander, 2008 : 199). Cet animal personnifié dans le mythe pourrait avoir donné son nom au groupe.

[173] S'il ne m'a jamais été raconté d'autres histoires dans lesquelles un crapaud interviendrait, les croassements de ces animaux font partie de l'environnement sonore du village, en particulier les soirées après les jours de pluies.

[174] Dans ce temps du récit, certaines caractéristiques comme la pratique langagière étaient partagées par les humains et les non-humains comme OkRai le précisa pendant sa traduction du récit de TaxNap : « ah oui mon grand-père a dit qu'à cette époque les choses pouvaient parler, les animaux aussi ».

Couple de survivants et union bestiale

À partir de la séquence 3, puis de manière linéaire de la séquence 4 à la séquence 7, le personnage d'un bovidé femelle est introduit. Cette « vache 母牛 » ou « génisse 小母牛 (**moi siang**) »[175] sera la mère porteuse de la (graine de) calebasse d'où la nouvelle humanité sortira. Sa présence dans le récit reflète la relation particulière qu'entretiennent les Wa avec les bovidés. En effet, la vénération des vaches et buffles encore très fortement inscrite dans les mémoires des villageois tout comme elle est inscrite/découle et explique tout à la fois le mythe et la relation qu'entretient la population locale avec ces animaux[176]. Toujours vénérés aujourd'hui, les bovidés étaient une aide précieuse dans les travaux agricoles[177]. La possession de têtes de bétail traduisait aussi la richesse des familles, et le sacrifice de l'un d'entre eux (un par lignages et par an) avait un rôle important, voire central, dans les grands rituels agraires propitiatoires jusque dans les années 2000[178]. La relation sacrée à la vache, mère de tous[179] est ancrée dans le récit à travers cette femelle bovidé et tout particulièrement dans la séquence de son accouplement avec l'homme. Cet acte de bestialité, l'union sexuelle entre ce couple primordial est mise en avant dans chacun des récits récoltés. Jacques Lemoine a relevé que les thèmes du déluge et de l'inceste sont partagés par un ensemble de groupes ethniques de Chine chez lesquels on retrouve la pratique de l'échange généralisé. Par ailleurs, le motif de l'inceste est présent dans les récits des origines d'autres communautés Wa. Ainsi, dans beaucoup de mythes d'autres populations de Chine ou d'Asie du Sud-Est, il est question d'une relation incestueuse entre un frère et une sœur, à la suite d'une catastrophe naturelle, et de cette relation naîtront les ancêtres de l'humanité. Il est possible d'avancer l'hypothèse que dans les récits énoncés à Wengding, c'est l'union sexuelle entre les deux personnages homme et vache survivants – union bestiale qui, tout comme un inceste, est proscrite – qui fait figure de relation incestueuse à la source du repeuplement de la terre. Ils sont symboliquement les ancêtres des Wa. Tout comme

[175] Le terme générique pour les vaches (*huangniu* 黄牛) est **moi.** Bœuf ou taureau se dit **moi ngha`** tandis que **krag** désigne le buffle (*shuiniu* 水牛).
[176] Notons que les Wa par cette caractéristique s'inscrivent dans l'espace culturel chinois dans lequel la relation entre les humains et les bœufs était et est encore aujourd'hui très codée, longue et complexe (Goossaert, 2005).
[177] Notons toutefois que le cheptel a drastiquement diminué avec l'achat généralisé d'engins mécaniques et leurs utilisations pour les travaux des champs.
[178] En 2017, seules trois familles possèdent toujours un cheptel.
[179] On pourrait y voir une analogie avec les anciens dieux mésopotamiens parmi lesquels existait la « Grande Mère […] appelée aussi La Grande Vache » (Eliade, 1957 : 187).

l'inceste, cette relation « établit dans sa réalisation même l'impossibilité du « cumul d'identiques », et conduit à un « ordre social acceptable » (Héritier, 1979, cité par Gros, 2012 : 234).

Dans la suite des récits, le personnage de la vache disparait : elle décède de vieillesse après avoir mis bas d'une graine (IKa) ou est tuée par l'homme (TaxNap et NyiKhuat)[180] qui, dans ces deux versions, découvre dans son ventre ou à l'emplacement de son cadavre une graine de calebasse. Cette séquence fait écho à l'idée avancée par M. Eliade selon laquelle certains

> « mythes nous révèlent comment les races humaines ou les différentes classes sociales ont pris naissance toujours en partant d'un Géant primordial ou d'un Ancêtre sacrifiés et démembrés. » (Eliade, 1957 : 244-245).

Ainsi, le sacrifice de la vache peut être envisagé comme l'acte qui donnera corps à l'humanité renaissante : la vache est la « ''totalité'' vivante » primordiale, « brisée et fragmentée par l'acte de la Création. » (*ibid.* : 246)[181].

Une autre analyse serait possible quant à l'union de l'homme avec une vache, c'est-à-dire avec une entité vivante étrangère et différente de lui : en se liant à elle, il l'assimile et la contrôle. Cette séquence du mythe pourrait, dans ce cas, être envisagée comme une image de la rencontre et de la cohabitation entre Wa et étrangers (chinois ou autres groupes de populations évoluant sur le même territoire – ou arrivées plus tard).

Revenons aux séquences précédentes décrivant la survie de ce couple. Deux thèmes ressortent malgré les variations relevées : l'homme doit emmener une vache avec lui ; ils doivent se réfugier ensemble sur une structure de bois flottante. La guide (2017) précise à propos de la grange où se réfugient le jeune homme et la vache : « En réalité, ce que nous appelons un bateau est justement l'entrepôt en bois que je viens d'évoquer. Ensuite, l'entrepôt a relâché un bateau, […] le jeune homme et la vache étaient encore dedans et se marièrent »[182]. NyiSeung raconte que l'homme et la vache « se réfugièrent sur un radeau de

[180] Dans la version de NyiSeung, son sort après la mise à bas d'une graine de calebasse n'est pas précisé.
[181] Ce thème se retrouve dans la mythologie chinoise dans le personnage de Pangu 盘古. Ce géant anthropomorphe qui « unit et sépare le Ciel et la Terre […] créateur réel de l'univers » (Micollier, 1988 : 110). Sa mort et la dislocation de son corps donne vie au vent, aux nuages, au tonnerre, au soleil et à la lune (Bodde, 1961 : 383).
[182] Dans d'autres récits locaux, la grange est un bateau, ou se transforme en bateau.

bambou qui flottait et ne pouvait pas couler ». Dans la version de TaxNap, l'homme construisit lui-même un bateau en bois suivant les conseils de l'abeille.

Que ce soit le bois ou le bambou, ces deux éléments sont centraux dans le quotidien villageois. Le bois est la matière première utilisée dans la confection d'outils : il est travaillé lors des constructions des maisons, sculpté (tambours et statues de la place du village) ou encore simplement débité et entreposé pour une utilisation domestique (chauffage et cuisine). Le bambou est également très présent dans l'architecture (recouvrement des toits et planchers des maisons), dans l'iconographie statuaire ou encore dans les rituels sous la forme de lanières tressées pour former des protections pendues aux portes du village ou dans les maisons[183].

La calebasse

La calebasse est introduite à partir de la séquence 8. Ce fruit, élément central des récits, recouvre de multiples symbolismes[184]. Certains furent explicités par IKa en 2017 lorsqu'elle me décrivit l'un des piliers de la place centrale du village. Dans le récit, la calebasse est à la fois le résultat de l'union du couple primordial (homme-vache) et le contenant ou la matrice de la nouvelle humanité[185]. Zhao Mingsheng (2008a : 3) avance l'hypothèse que l'utilisation symbolique d'un tel fruit dans le récit des origines des Wa est la preuve qu'à une époque ancienne dans la région du Yunnan une forme de vénération pour l'appareil reproductif féminin existait et prouverait l'existence d'une organisation sociale matrilinéaire (母系氏社会)[186]. Si certains villageois mobilisent le mot chinois *tuteng* 图腾,

[183] Je reviendrai sur ces dispositifs créés lors de certaines cérémonies rituelles dans le chapitre suivant. Notons dès à présent que cette pratique est commune chez plusieurs populations taï et lao d'Asie du Sud-Est et également chez d'autres nationalités minoritaires de Chine (Lahu, Jingpo (ou Kachin), Shui), parfois appelées des « civilisations des bambous ».

[184] Des découvertes archéologiques ont prouvé que les populations du royaume de Nanzhao faisaient plusieurs usages de la calebasse : le fruit, comestible, était séché et transformé pour servir de récipient tel qu'une gourde ou encore pour créer des instruments de musique à vent de type *lusheng* 芦笙 (**biong**). Parmi ce type d'instrument à anche présent dans tout le Yunnan, on trouve par exemple dans les communautés wa des « **biong mhaing** » au son grave, des « **biong miex** » au son aigu, etc. (Zhao Mingsheng, 2008a : 4). A Wengding, les hommes qui savent en jouer créent leurs propres instruments en utilisant des calebasses séchées et des morceaux de bambous qu'ils travaillent à la machette et dont ils assemblent les différents éléments avec de la cire.

[185] Sur la naissance de l'humanité comme « émersion de la plus profonde Caverne-matrice chtonienne » voir Eliade (1957 : 214-215) à propos un mythe Navaho.

[186] Pour cet auteur, les populations regroupées sous le nom d'Ailao 哀牢 (et dont les ancêtres des Wa faisaient peut-être partie) avaient une vénération pour la calebasse et pour l'appareil reproductif féminin. Sa recherche s'appuie sur les *Chroniques de Nanzhong*, citée précédemment, et des découvertes archéologiques faites sur un site proche de Zhaotong 昭通 dans le nord-est du Yunnan (Zhao Mingsheng, 2008a : 3). Par ailleurs, la calebasse a été identifiée parmi les motifs des peintures rupestres découvertes dans le district de Cangyuan,

transcription phonétique du terme totem, pour désigner la calebasse ou les piliers du village, semble, parler de totem à Wengding semble inadéquat[187]. D'après les précisions données par ses habitants, la forme longue et élancée de la partie supérieure du fruit est associée à l'appareil reproductif masculin tandis que sa partie basse, arrondie, est associée au ventre d'une femme enceinte. Par ailleurs, les termes chinois et wa employés pour désigner sa partie supérieure le sont également : le pédoncule de la calebasse « *hulu ba* 葫芦把 » (**sigiag**) est sa partie haute, fine et droite, qui représente d'après IKa « le culte de l'appareil reproductif masculin » ; tandis que le « *hulu shen* 葫芦身 » désigne la partie basse arrondie qui par ailleurs contient les graines du fruit, telle une métaphore de l'utérus.

L'ensemble est symboliquement associé au schéma de l'union sexuelle entre une entité masculine et une entité féminine[188] – image miroir de l'union primordiale entre l'homme survivant et la vache survivante. Comme l'a explicitement dit IKa en décrivant un des piliers de la place centrale du village, la calebasse symbolisée par ces deux éléments sculptés est « le berceau de l'humanité. C'est ce que nous appelons *Si gang li*, **Si gang** »[189] (05/01/2017). Ce fruit, symbolisant à la fois l'union sexuelle entre féminin et masculin et la maternité – car portant en son ventre la nouvelle humanité dans le récit des origines – est un élément à la fois associé à l'origine de l'humanité et donc de la société villageoise, et participe également à sa différenciation, comme l'évoque le sens donné aux termes et au récit **Si gang lih** par les Wa-Paraok. Pour les Wa du comté de Ximeng qui donnent le sens de grotte au terme **si gang**, cette dernière est « l'archétype de la matrice maternelle et la sortie de la grotte symbolise la naissance » (Micollier, 1988 : 112). Les attributs et les symboles associés à la calebasse à Wengding permettent de transposer pareille analyse à ce fruit. Notons, pour terminer que le motif de la courge ou de la calebasse, d'où seraient sortis

évoquées dans le chapitre I. Guo Yingping (2014 : 86) avance lui l'idée que le culte de la femme (*muxing chongbai* 母性崇拜) qui donne encore lieu dans certains villages wa à l'organisation de festivités, tiendrait son origine dans l'union primordiale de la vache et de l'homme survivants, et symbolisée dans la calebasse.

[187] Selon G. Condominas, le totémisme dérive dans les premières sociétés de la dépendance de l'homme à l'animal (1983a : 65). Il faut cohabiter, et pour cela l'homme sacralise l'animal. Il devient alors tabou (tout ce qui est interdit au profane et soustrait à ses nuisances). Mais la sacralisation de l'animal doit rester limitée. Le totem, animal ancêtre et protecteur d'un clan qui, en retour, est protégé, servira de « signe de ralliement, de symbole d'appartenance » (*ibid.*). Dans un tel système, les liens entre les descendants de l'animal sont si étroits que toute relation sexuelle à l'intérieur du clan serait un inceste (le totem engendrant le tabou). Or, à Wengding, toute la communauté, formée de plusieurs lignages, partage le récit qui établit le lien avec la calebasse et les alliances sont majoritairement endogames à l'échelle villageoise (et exogame à l'échelle des lignages). Pour d'autres chinois, comme Guo Yinping (2014 : 86), la discussion est toujours ouverte sur le caractère totémique ou non du culte des gourdes (*hulu chongbai* 葫芦崇拜) de la nationalité wa.

[188] Notons la stricte prohibition des relations homosexuelles à Wengding.

[189] Traduit du mandarin-paraok : « 人类的诞生地。就是我们说的司岗里, **si gang**. ».

les ancêtres de l'humanité, se retrouve dans les mythes anthropogoniques de plusieurs autres populations d'Asie du Sud-Est et de Chine, par exemple chez les Khmu du Nord Laos (Lemoine, 1987)[190], les Hani de Yuanyang 元阳 au Yunnan (Bouchery, 2012), les Palaung (Rumai) de Birmanie (Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 517-518)[191].

Renaissance des entités peuplant le monde

L'ouverture de la calebasse (S11) correspond au temps de la différenciation entre les entités humaines et les entités non humaines – ici plus particulièrement la divinité **Mut** –, tant au niveau social que spatial. Il établit un ordre qui « implique un rapport différent entre les classes d'êtres » (Gros, 2012 : 127). Cette séquence du récit participe ainsi à définir une représentation de l'espace social propre au village. Entités distinctes, l'humanité et **Mut** sont toutefois unis par un pacte négocié et scellé à l'intérieur de la calebasse (S10). En effet, dans les versions récoltées, on insiste avant tout sur le lien qui perdure entre la première entité à en sortir et les Hommes, à sa suite. Ce lien repose sur une promesse d'entre-aide réciproque : les Hommes, en échange d'une protection de **Mut**, amputé des jambes au moment de l'ouverture de la calebasse[192], devront lui faire des offrandes de nourriture en suivant une chaîne opératoire décrite en partie dans le récit (voir le chapitre III). Le terme **Mut** en langue vernaculaire renvoie très probablement à une catégorie de figure divine répandue chez les Wa, dont la principale est appelée, dans les écrits académiques chinois, Meiji 梅吉[193] . Dans ces sources, cette entité, qualifiée de divinité du territoire *tushen* 社神, est souvent associée à une forêt proche de la localité où sont accomplies des offrandes (CWZB, 1998 : 84)[194]. Au village, les informations recueillies à son propos confirment son association à la renaissance de l'humanité (voir également le chapitre III). Dans le récit des origines, l'ouverture de la

[190] Ces derniers possèdent une légende d'après laquelle les « Kmhmu' [Khmu] sont supposés être sortis d'une certaine courge ronde et rouge », elle-même fruit de l'union d'une sœur avec son frère, seul couple survivant à d'énormes crues (Tagwerker, 2009 : 95-96). L'auteur précise que, comme les Wa, les Khmu affirment être les premiers à être sortis de la calebasse.

[191] En ce qui concerne la civilisation chinoise, des auteurs ont établi des liens entre les cucurbitacées et certains rites de mariage dans la Chine ancienne (voir par exemple, Granet, (1919)1982 : 112-114 et (1926)1994 : 220 ; Mathieu, t.I.vol.XXII, 1983 : XXXVI, 130). Il serait intéressant de voir si le symbole de la calebasse, ou la calebasse elle-même, se retrouve dans une cérémonie de mariage à Wengding.

[192] C'est à l'aide d'un couteau (*changdao* 长刀, **vaig**) ou d'une machette **moui kob**, que l'homme survivant coupa la calebasse. Cet outil, ceinturé, accompagne aujourd'hui les hommes dans toutes leurs tâches domestiques et agraires.

[193] Cette transcription chinoise est seulement connue de quelques villageois comme NyiSeung. Pour plus de détails sur **Mut**, voir également la section 3.1.1 du chapitre suivant.

[194] Toutefois une différence majeure doit être soulignée quant au rôle qui lui est attribué dans les récits des origines du district de Ximeng, dans lesquels cette entité plaça la nouvelle humanité dans une grotte.

calebasse donne non seulement naissance aux corps humains et à la divinité tutélaire du village, mais elle correspond aussi à la création d'un environnement habité, dans les représentations locales, par des Hommes et d'autres types d'existants. Cette séquence du récit donne donc un cadre aux relations entre le village et l'espace qui l'entoure, liant le premier à l'autre par des pratiques rituelles spécifiques. C'est bien la partie du mythe qui, selon Jacques Lemoine (1987 : 58), est la « clé du contrat social » de la société où le mythe se perpétue, du moins où le fameux contrat, ici entre les hommes et **Mut**, est exprimé. À la fois divinité supérieure, esprit de la forêt et divinité tutélaire protectrice de Wengding, **Mut** est aussi symboliquement son fondateur. En effet, son existence justifie l'espace physique, le territoire du village – comme l'a souligné TaxNap dans son récit, il « vit » dans la forêt, mitoyenne, mais extérieure à l'enceinte villageoise ; et son sacrifice et sa sortie de la calebasse en premier font de lui l'entité sans laquelle l'humanité n'aurait pas revu le jour, et le père de tous les êtres sortis à sa suite du fruit primordial.

Ainsi, le récit des origines renforce la relation d'ancestralité au territoire, sa « délimitation territoriale » le « lien au sol » que les villages partagent (Gros, 2012 : 231). D'une certaine manière, **Mut** est un ancêtre parent de la communauté villageoise, car il est un des descendants de **TaxMiien**, tout comme les ancêtres des Hommes qui sortirent de la calebasse à sa suite. Cette séquence du récit exprime et explique l'ancrage de la communauté au territoire villageois sous la tutelle de **Mut**.

À la suite de **Mut**, les Hommes sortirent donc de la calebasse. Dans son récit, TaxNap identifie parmi eux plusieurs groupes de population. Déjà, lors de notre entretien en 2014, ce collaborateur avait insisté sur le fait que les Wa sortirent en premier (**Baraog**, en mandarin *wazu*, soit la nationalité wa), « suivis des Han (*han* 汉, **Hawx**) et des Tai (*dai* 傣, **Siam**) ». En 2015, il le répéta, mais cette fois ils étaient suivis des Yi (*yi* 彝, **Miien Vu**), des Taï puis des Man ou Birmans (*miandian ren* 缅甸人, **Man**). Pour AmPleek, la nouvelle humanité fut composée d'une première moitié d'Hommes Wa suivis d'une autre moitié d'Hommes Han. NyiKhuat distingue lui aussi plusieurs groupes d'Hommes, mais l'ordre diffère : Han, Yi, Wa puis « sauvages » (*yeren* 野人)[195]. Cette division de l'humanité en plusieurs groupes de

[195] Il y avait des Han, des Yi, des Wa et un quatrième groupe, des « hommes sauvages » *yeren* 野人, ceux qui furent blessés selon lui à l'ouverture de la grotte et qui « marchaient de travers ». De la même manière, TaxNap avait précisé que l'humanité à sa naissance s'était séparée en deux blocs : le premier composé des trois groupes évoqués, et un second composé d'« hommes sauvages » partis vivre dans des grottes. Quant à IKa, elle raconte également dans les dernières séquences de ses récits qu'une sélection s'opéra parmi la nouvelle humanité, dont

population distincts à la sortie de la calebasse est un élément qui dans le récit participe d'une part à exprimer la polyethnicité[196] de l'environnement dans lequel évoluent les habitants de Wengding, et d'autre part à établir le positionnement du groupe dans cet environnement humain comme premier arrivant[197]. À Wengding comme dans d'autres villages Wa, cela confirme l'idée d'une conception particulière de l'histoire et de la conscience partagée de la primauté de l'existence des Wa par rapport aux nombreux voisins qu'ils citent dans leur récit des origines. Ainsi, les Wa montrent une conscience territoriale forte et se considèrent comme « le premier peuple sur terre, et les gardiens des origines de l'humanité »[198] (Fiskesjö, 2002 : 82).

Séparation en lignages

Dans la séquence suivante qui clôture son récit, IKa (2017) dit que les Wa se séparèrent ensuite en lignages, **ru**. Cette information a été mise en avant par AmPleek qui insista sur cet élément pour expliquer la pratique du sacrifice de bovidés. La prégnance du caractère exogamique des alliances n'est pas énoncée dans le corps du récit des origines, mais la mention de la division de la société wa en lignages, eux-mêmes regroupés en clans **ceu**, pose néanmoins le cadre d'organisation de la société en entités distinctes – ici des lignages patrilinéaires – sans lequel les échanges ne pourraient être pensés. Le village de Wengding, comme d'autres villages wa[199], est composé de plusieurs lignages. Ils sont au nombre de sept (voir également ce chapitre, section 2.2.4). Pour toute union intravillageoise, il est connu et répété par les villageois qu'elle ne peut être qu'exogamique : deux personnes

seulement une partie survécut, l'autre étant brûlée ou jetée par un esprit supérieur (Esprit du ciel ou grand ancêtre divin). AmMeung et AmPleek précisèrent que les premiers hommes Wa étaient « les plus bêtes » *zuiben* 最笨 (car ils ne maitrisaient pas l'écriture). NyiKhuat lui indique qu'un groupe de personnes, également des « hommes sauvages », boitaient car leurs jambes avaient été coupées à la sortie de la calebasse.

[196] J'emprunte cette formulation à Stéphane Gros (2012 : 86).

[197] La distinction de plusieurs groupes humains est, comme le déluge ou l'inceste, un thème récurrent dans les récits des origines des populations de Chine du sud et d'Asie du Sud-Est (Gros, 2012 ; Lemoine, 1987).

[198] Dans les mythes d'autres communautés Wa, l'ordre de sortie des nouveaux Hommes est également précisé. Dans la version du mythe **Si gang lih** récolté dans le comté de Ximeng en 1957, les Wa sortirent en premier de la grotte, suivis des Han, des Lahu et des Dai : « Les araignées et les Wa sortirent les premiers de la caverne, suivis des Han. Puis, à leur tour, les Lahu, les Dai et les San (散族) » (YSB, vol.2, 1983 : 164). A Wengding, les Lahu (拉祜, **Gui**) ne sont certainement pas cités car il n'existe pas de village peuplé par cette nationalité à proximité, contrairement aux Dai dont un village se situe à seulement quelques kilomètres à pied. A partir de ses propres données, M. Fiskesjö (2013a : 61-62) notent que les Wa furent les premiers à sortir, puis vinrent : « […] les Siam (les Shan, ou Dai en langue chinoise); les Gui (Lahu); les Houx (les Chinois); les Man (les Birmans); et d'autres, […] Indiens, qui, avec les Européens, sont le plus souvent appelés Grax, tout comme tous les autres peuples qui ne sont habituellement pas inclus dans la courte liste en wa ».

[199] Bernard Formoso relève que dans le canton de Xuelin, l'idéal de composition d'un village était auparavant de six lignages (2004a : 359).

ayant le même nom de famille, transmis par le père, ne peuvent pas s'unir. L'évocation, en fin de récit, de la division des Wa en lignages après la renaissance de l'humanité participe donc elle aussi, dans une moindre mesure, de la justification de l'organisation sociale.

Dans les autres versions, et selon les narrateurs, une dernière séquence est ajoutée au récit qui introduit des informations complémentaires sur le devenir de cette nouvelle humanité. En 2015, TaxNap précise qu'ici, à Wengding, ils ne pratiquaient pas la chasse aux têtes : il insiste sur la démarcation entre les habitants du village et les autres Wa et se défend de cette pratique, qui, comme nous le verrons tout au long de ce travail, est un des marqueurs de la « culture Wa » mis en avant dans la littérature scientifique, de vulgarisation et dans le tourisme. La guide précise, quant à elle, l'invention de différents éléments qui, par ailleurs, ont occupé ou occupent encore aujourd'hui une place importante dans le quotidien du village. Elle insiste aussi sur la découverte de la maitrise du feu, à laquelle la présence d'hirondelles dans le monde repeuplé est directement associée[200].

Comme l'a noté Birrell (1993 : 21), les aspects du mythe sont multiples et « une narration mythique peut être lue de différentes façons et à différents niveaux » (*ibid.* : 20). À Wengding, les différentes versions du mythe **Si gang lih** font apparaitre des éléments qui peuvent être associés à l'un ou l'autre voire aux deux catégories que sont, pour J. Lemoine, l'« identification » et l'« origine » (1987). Certains personnages, actions ou situations du récit **Si gang lih** évoquent la position du groupe dans son environnement, local mais aussi régional, tandis que d'autres dévoilent les origines des hommes et de certaines de leurs pratiques.

L'idée que « […] la Création ne peut se faire qu'à partir d'un *être vivant qu'on immole* […] » (Eliade, 1957 : 244), se retrouve dans la séquence de la coupure de la calebasse géante, issue elle-même de la vache primordiale sacrifiée. Que l'on considère la vache primordiale, dont le ventre est ouvert, la calebasse étêtée ou l'entité amputée **Mut**, tous ces 'personnages' ont été sacrifiés pour la survie de l'humanité et sont inscrits dans les récits, qui placent la communauté dans un rapport de filiation symbolique avec ces ancêtres, à l'un desquels elle voue aujourd'hui un culte (sur la relation entre **Mut** et la commaunuté, voir également le chapitre III).

[200] Sur cet animal, voir également la section 3.1.1 du chapitre III.

Le sacrifice de **Mut** permettant *in fine* la renaissance de l'humanité serait, quant à lui, la « clé du contrat social » (Lemoine, 1987 : 58) de la société. Tandis que le mythe véhicule certaines représentations qui fondent une identité et une inscription dans le territoire, les hommes, par certaines de leur pratique rituelle, perpétuent le contrat établi avec **Mut**. Ainsi,

> « Le récit des origines acquiert […] une réalité sociale et une efficacité symbolique importantes, car il fonde la croyance en l'origine commune, laquelle conforte l'unité du groupe, substantialise un attribut tel que l'occupation territoriale et le fait percevoir comme un trait essentiel et immuable […]. » (Gros, 2012 : 236-237).

L'analyse du mythe – comme un récit dont le contenu expose une vision particulière de l'origine du monde, des hommes et de leur organisation – concourt non seulement à la compréhension des représentations locales, mais aussi à celle des organisations spatiale et sociale du village, qui vont maintenant être étudiées en détail.

2.2 Organisation spatiale du village

À Wengding, l'espace social est complexe. L'habitat, mais aussi la division spatiale du monde des humains et du monde des entités non humaines, mais aussi la représentation qu'ont les habitants de leur espace et leur façon d'y vivre sont autant d'éléments qui le constituent. Quels liens existe-t-il entre le récit des origines, l'organisation et certaines structures de l'espace villageois ? La présente section a pour objectif de proposer des éléments de réponses à cette section. Par le biais de cette relation, je présenterai l'organisation spatiale et sociale du village et analyserai la perception et la façon dont les habitants y vivent.

Si comme je l'ai déjà évoqué, le récit des origines **Si gang lih** est rarement raconté dans son intégralité spontanément, les séquences clés ou motifs aux fortes connotations symboliques se retrouvent dans le village sous des formes matérielles diverses. Comme M. Eliade l'a noté (1963 : 177), la fonction du mythe « […] est de révéler des modèles, et de fournir ainsi une signification au Monde et à l'existence humaine. ». À Wengding, il ne semble pas que l'énonciation du récit des origines soit essentielle (*ibid.*, 1957 : 45), mais plutôt sa connaissance et surtout ses expressions. L'histoire mythique de l'origine

> « tend à unifier les différents référents (ethnie, lignage, village, etc.) sous la formulation d'une origine commune, à identifier le social aux figures de la parenté et de l'ancêtre, dans le cadre d'une inscription territoriale. » (Gros, 2012 : 237).

L'analyse de certains éléments du mythe d'origine a permis d'amorcer un travail sur la signification de ce récit pour les énonciateurs et de manière générale pour le village : à la fois mythe d'identification, mythe d'origine et mythe fondateur, il est un support aux représentations et à l'organisation sociale du village et permet de les expliquer. Inversement, l'organisation de l'espace villageois et différents éléments architecturaux le rappellent. Appréhendés comme des résonances de ce récit dans la vie sociale et spirituelle du village, et participant à forger une identité territoriale particulière, ils vont maintenant être présentés et analysés.

2.2.1 Caractéristiques du territoire villageois et de ses frontières

L'ensemble des 103 maisons dont l'architecture uniforme suit le modèle « traditionnel » occupe une surface d'environ un km[201]. Il est situé sur le versant est d'un massif montagneux, en amont des rivières Xinya 新牙 et Nandong 南董. Comme IKa l'explique :

> « Quand les Wa construisent un village, l'endroit est un espace vide, avant. Quand il [le(s) Wa] choisit, la tête [du village] doit être sur une pente comme celle-là. [Montrant du doigt les différents horizons] cet endroit doit être la forêt divine, cet endroit doit être le cimetière. Entre ces deux endroits, ce doit être le village. »[202] (05/01/2017, enr.384)

L'enceinte villageoise est marquée par trois portes, points d'entrée et de sortie symboliques du village par lesquelles les hommes, mais aussi les entités spirituelles, bonnes ou mauvaises, circulent. La porte principale est la plus grande. Elle se situe au nord-nord-est, à l'extrémité de la grande place supérieure du village. L'accès depuis la route de district 261 se fait par cette entrée. Une autre porte, parallèle au cours de la rivière, se situe dans la partie basse du village, vers le sud. La dernière porte est située à l'ouest du village,

[201] Pour rappel, la commune de Wengding (*wengding xingzheng cun* 翁丁行政村) est constituée de quatre villages pour une population totale d'environ 2300 personnes, et une superficie de 2,4 km².
[202] Traduit du mandarin : « 佤族人建寨子，这个地方还是一片空地，以前。他要选，它的头它要在这样的坡上嘛。这个地方必须是神林，这个地方必须是墓地，这两者的中间必须就是寨子。 ».

en aval, orientée ouest-sud-ouest. Par celle-ci, on accède au cimetière, extérieur donc à l'enceinte villageoise marquée par ces trois portes[203] (carte 12). À l'image des villages taï, l'Ouest est donc associé à la mort (Tambiah, 1970 : 21). Dans le chapitre suivant nous verrons que dans le cadre de cérémonies rituelles, l'efficacité protectrice des portes du village marquant des seuils entre le monde intérieur (des vivants) et le monde extérieur (des non-humains) est réactivée par l'installation de dispositifs de défense sur leurs poutres, montants, et toits. Précisons, par ailleurs, que les personnes frappées de malemort sont enterrées à l'écart de ce cimetière communal, dans une zone un peu éloignée du village (voir également le chapitre III).

La « Forêt de la divinité » (*shenlin* 神林) surplombe le village sur son flanc sud. Cette forêt est désignée par les habitants comme le lieu où vit **Mut**. Au cours de certaines cérémonies rituelles, un groupe d'hommes s'y rend en empruntant un petit chemin rejoignant la route depuis la porte au bas du village. Ils offrent à **Mut** de la nourriture disposée dans des jeunes feuilles de bananiers[204] pour le remercier de s'être sacrifié et le maintenir « en vie » afin qu'il continue à les protéger. Cette pratique, décrite très précisément par NyiSeung et TaxNap dans leur narration du récit des origines, fonctionne comme une réactivation du pacte scellé dans la calebasse. Bien que située à l'extérieur du village, la forêt – et l'entité qui l'habite – en font cependant partie :

> « A chaque fois qu'il se passe quelque chose, qu'on appelle les esprits, etc. il faut aller là-bas faire un sacrifice. C'est ainsi, car s'il n'existait pas (Mut) nous n'existerions pas non plus. C'est pourquoi nous ne l'abandonnerons pas. »[205] (TaxNap, 29/07/2015)

Les portes du village marquent la séparation spatiale entre l'espace où évoluent les âmes des humains vivants et les esprits des morts ou d'entités d'autres natures telles que **Mut**. Elles assurent en même temps la continuité, le passage entre ces deux espaces sociaux et socialisés[206]. Souvent agrémentées de dispositifs protecteurs, elles contiennent d'après les

[203] IKa précise que « sa tête » doit être orientée vers le haut (vers la montagne), tandis que le cimetière doit être à l'Ouest (05/01/2017, enr.384). L'emplacement de la zone commune où les corps des défunts sont enterrés à l'extérieur de l'enceinte villageoise et en direction de l'Ouest est une pratique partagée par les communautés wa des périphéries. Dans dans le cercle de Yong Ou de l'ancien pays wa central, les morts étaient enterrés dans les jardins aux abords des maisons. (Fiskejo, 2000 : 377-378).

[204] Plus de détails seront donnés sur les pratiques cérémonielles dans le chapitre suivant.

[205] Traduit du mandarin : « 每次有什么事，叫魂啊，都要去那里祭祀。就是这样因为有他才会有我们。所以我们就不会放弃他。»

[206] Les jardins, rizières et champs de thé sont tous extérieurs à l'enceinte villageoise mis à part quelques petits jardins installés dans les cours des maisons.

villageois les mauvais esprits à l'extérieur du village[207]. L'existence de **Mut,** personnage important du récit **Si gang lih**, justifie des pratiques rituelles spécifiques qui, elles-mêmes, participent à maintenir la représentation qu'ont les habitants de leurs origines. Cette relation reflète leur façon de vivre dans un espace villageois délimité et distinct de l'espace de la forêt et des esprits, avec lequel pourtant le maintien des liens contribue à la reproduction de l'espace social.

Les termes utilisés pour désigner le village sont d'autres éléments qui permettent aux villageois d'affirmer une sphère d'identité ancrée dans le paysage (Gros, 2012 : 87). « **Omding** » en paraok (transcrit par Wengding 翁丁 en mandarin) a deux significations. La première est celle de « grands nuages » : « **om** » est un diminutif du mot « **pai om** » signifiant « nuage », et l'adjectif « **ding** » signifie « grand »[208]. Le deuxième sens, sémantiquement proche est celui de « nuage – goutte d'eau », la particule **ding** signifiant dans ce cas le bruit des gouttes d'eau tombant au sol. Le nom de Wengding fait référence d'après les habitants aux spécificités météorologiques du lieu où « il pleut beaucoup et où il y a beaucoup d'eau »[209] et participe à la définition de son identité. Communément, les villageois désignent leur propre village par l'expression « **yaong`** **yix** (ou **ix**) » qui signifie « notre village » (IKa, 05/01/2017, enr.384). Le terme **yaong`** fait référence à l'ensemble unitaire que forme un village composé de plusieurs clans et lignages (Fiskesjö, 2000 : 233-234). Généralement, le village pour les Wa est ainsi l'échelle de référence de la vie en groupe formant historiquement une entité indépendante aux niveaux économique, politique, militaire et religieux (Wu Xiaolin, 2009 : 6).

Le village est composé d'un ensemble de maisonnées, de chemins et de portes[210] qui délimitent l'espace d'habitat de ses habitants. Au cœur du village, sur une petite place appelée **dang glauh** – littéralement **dang**, endroit ou lieu, et **glauh**, pile ou pilier – se trouve un ensemble d'éléments ou d'objets qui marquent pour les villageois le centre de Wengding.

---

[207] Le déplacement de ces portes peut être source de malheurs pour le village, comme nous le verrons dans la section 7.1.2 du chapitre VII.

[208] IKa explique : « **Omding** c'est l'endroit où les nuages et le brouillard sont grands. C'est le nom de cet endroit » (traduit du mandarin-paraok : « **Omding** 是云大，雾大的地方。这个就是这个地方的名字。 », 05/01/2017, enr.384).

[209] Traduit du mandarin : « 就是说雨又多水有多。 ».

[210] Les jardins où se concentrent les cultures vivrières et les rizières sont à l'extérieur du village. Seules quelques familles ont aménagé de petites parcelles en jardins potagers où elles font pousser courges, tomates, cébettes et autres herbes aromatiques.

Je vais maintenant m'attacher à la description et l'analyse de cet ensemble et des différents éléments qui le composent.



Carte 12 Carte du village annotée (à partir d'une prise de vue Google Map, Sarah Coulouma)

2.2.2 La pierre et les piliers du village

Une petite place d'environ 40 m^2 se situe approximativement au centre géographique du village. Un tertre de terre et de pierre y a été érigé (d'une surface d'environ 1 m^2 et d'une hauteur d'1 mètre 20). Deux piliers de bois sculptés sont plantés sur le tertre, et entre eux se trouve une pierre ronde (d'environ 20 cm de diamètre). Juste à côté du tertre, un troisième pilier de bambou planté dans le sol vient compléter cet ensemble (dessin 1). L'ensemble est désigné en mandarin par les termes « piliers villageois » (*zhaizhuang* 寨桩). En langue

vernaculaire, les villageois l'appellent **khaox tong**, terme qui désigne également l'un des piliers (ici transcrit phonétiquement).

La pierre ronde de couleur gris clair est appelée **siang**, mot qui signifie « trésor » ou « joyau ». Elle est posée sur la terre du tertre, juste à côté d'une des sculptures de bois. Elle figure, précisa IKa, le « cœur du village »[211] (*zhaixin* 寨心).

Le **khaox** (ou **kao** ?) **tong**[212] est un long bambou qui se dresse au sud-est du tertre (à droite sur le dessin 1). Un ensemble d'éléments tressés et sculptés en bambou et en bois décorent sa partie supérieure. À l'extrémité, à environ 5 mètres du sol, un panier de bambou (**song** ou **ta liao**) est fixé autour du mat. Le terme **ta liao** fait écho au terme taï « ta lew » qui

> « […] protège la maison ou le village de l'intrusion d'esprits maléfiques. L'objet, fait de douze éclisses de bambou entrecroisées et représentant la complétude du cycle annuel et du cycle duodécennal des Taï. » (Formoso, 2013a : 89)

À Wengding, il est communément nommé « œil de tigre » en mandarin. Les motifs formés par les tressages, auxquels ce terme fait référence, se retrouvent dans la composition des petites tables à offrandes. Il est parfois associé à un motif de broderie (voir chapitre IV et VI). Le **ta liao** fixé sur le pilier de bambou y symbolise une moisson abondante, représentant à la fois un grenier (**krao**, mot qui signifie aussi céréales)[213] et une calebasse.

Au-dessous, les deux éléments en treillis de bambous ainsi que les deux sculptures décorant les extrémités de l'élément en bois principal figurent des hirondelles, **sivaig** (*yanzi* 燕子). Cet oiseau, associé à l'esprit du feu (*huoshen* 火神)[214], accompagnait la renaissance de l'humanité à sa sortie de la calebasse dans le récit d'IKa : c'est le thème que ces quatre formes tressées et sculptées symbolisent sur le bambou. L'élément de bois est la représentation d'un bateau, **reu**. Un autre élément en bois, un poisson, **kax**, est suspendu en dessous du bateau, relié à lui par deux morceaux de bois et le bambou principal. Ensemble,

---

[211] Tandis que la calebasse est à Wengding un symbole de fertilité, cette pierre ronde se rapproche de l'image de l'œuf cosmique, symbolisant, chez d'autres populations de l'Asie du Sud-Est, la fécondité ou la fertilité et renfermant « dans sa complétude les deux forces sexuelles de l'univers » (Condominas, 1983b : 75 ; voir également Obayashi, 1966 : 61).

[212] **Khaox** signifie arbre, tandis que **Kao** a le sens d'établir, fonder. Par ailleurs, un lien existe peut-être entre le nom de ce pilier, **khaox** (ou **kao**) **tong**, et le terme **ka` thawk**, qui renvoie à un poisson de bois utilisé dans des cérémonies bouddhistes. Mes données ne permettent pas de déterminer le sens exact du mot employé.

[213] Rappelons que dans un des récits des origines d'IKa, c'est dans un grenier que l'homme et la vache survivants trouvèrent refuge lors des inondations.

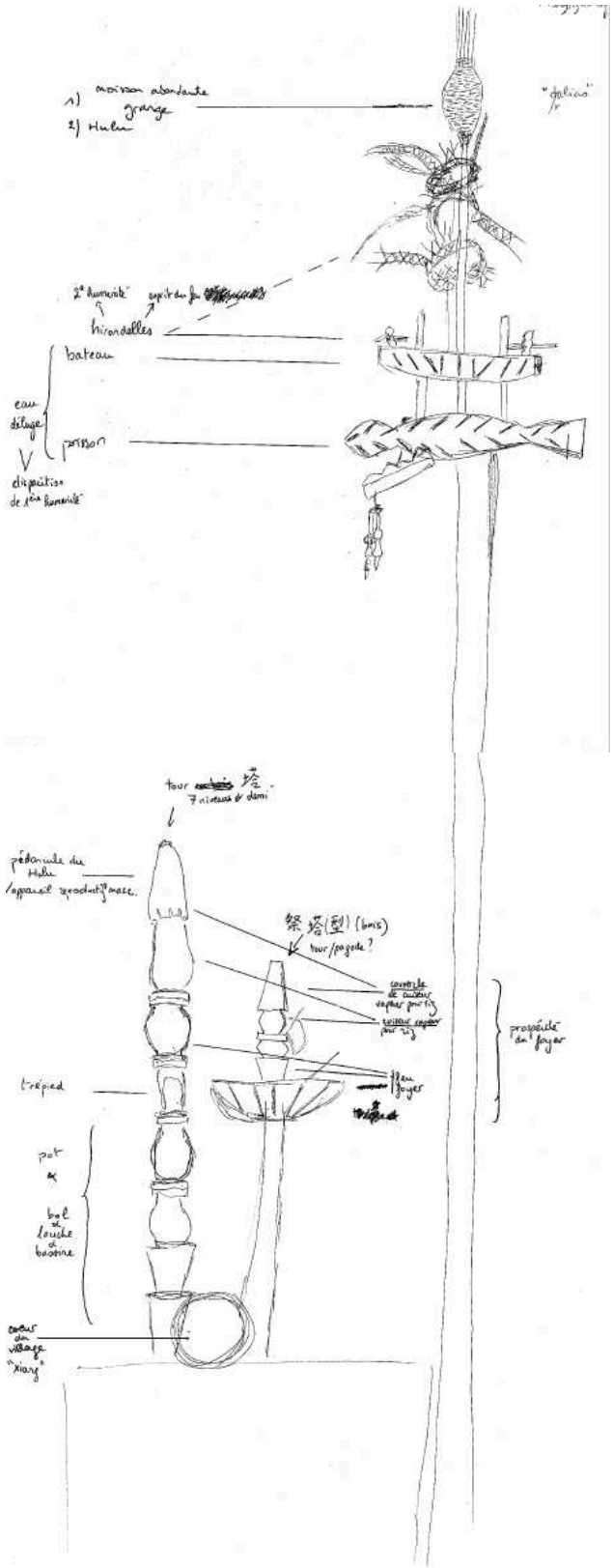
[214] Voir également le chapitre III.

le bateau et le poisson « représentent l'eau » et les crues qui éradiquèrent la première humanité (IKa, 2017).

Le pilier **kong mu**, symbolise, lui aussi, la calebasse (à gauche sur le dessin 1)[215]. IKa me le décrivit à deux reprises, en précisant les représentations qu'elle associait à chacune des sept parties constitutives de cette sculpture[216]. La première description est la suivante : le pédoncule de la calebasse situé à l'extrémité supérieure de la sculpture[217] symbolise « le culte de l'appareil reproductif masculin ». Joint à la strate inférieure associée au ventre arrondi d'une femme enceinte, ils figurent ensemble la calebasse dont l'image incarne l'union primordiale de l'homme et de la vache telle qu'évoquée dans le mythe, et ils « représentant la naissance de l'humanité » (IKa, 05/01/2017). Au-dessous, les autres strates de bois sculptées symbolisent successivement le feu et le trépied, la marmite, le bol, la louche, et enfin la bassine, autant d'éléments constitutifs de l'établissement d'un foyer. Dans la deuxième description qu'IKa m'en fit, seuls les deux premiers éléments furent décrits différemment : ils représentaient alors d'après elle le couvercle et le contenant d'un pot à cuisson du riz.

À droite de ce pilier (élément au centre sur le dessin 1) est érigée la tour des offrandes aux divinités, **kong moeg** (*gongtai* 供台 ou *jitai* 祭台 en mandarin) (*ibid.*). Également en bois, elle est composée dans sa partie supérieure d'une reconstruction miniature de la tour du village, décrite ci-dessus, fixée sur un bateau-caisse servant de réceptacle aux offrandes de nourriture destinées à des entités non humaines.

[215] Traduit du mandarin : « 它代表葫芦 ».
[216] Le nom donné à ce pilier, tout comme sa division en sept niveaux, résonnent avec le syncrétisme des pratiques et des croyances religieuses des villageois, dans lesquelles se retrouvent entre autres des éléments du bouddhisme du Petit Véhicule (voir chapitre III). Le terme renvoyant littéralement à la pagode (*ta* 塔) et le découpage en sept parties de cette sculpture furent d'ailleurs mis en relation par IKa elle-même avec les sept stades de purification par lesquels doit passer chaque homme pour atteindre le ciel.
[217] Élément légèrement pointu, il représente le col et le péricarpe du fruit.



Dessin 1 Les piliers (de gauche à droite **kong mu**, **kong moeg**, et **khaox tong**) et la pierre **siang**, situés sur la place centrale de Wengding (Sarah Coulouma)

Ces piliers faîtiers matérialisent donc les grandes lignes de l'histoire mythique des origines contenue dans le récit **Si gang lih** : la montée des eaux, symbolisée par les bateaux et le poisson, l'union d'entités masculine et féminine (homme/vache) et la calebasse qui résulte de leur union. Comme l'a souligné Aurélie Névot (2011 : 232) en ce qui concerne le rapport entre l'écriture et la psalmodie rituelles des *bimo* des Nipa (une des branches de la minorité nationale Yi), « l'écriture […] est vivifiée à travers la voix et les actes du *bimo* – ce dernier prêtant son corps à l'écriture pour voyager dans le cosmos ». Dans le cas présent, les piliers au centre du village et leur iconographie formeraient une forme d'écriture donnant corps au récit oral des origines. Notons que le même mot est utilisé pour exprimer l'écriture et la sculpture est similaire : « **lai** ».

Ils sont également des instruments de connexion entre la société villageoise et les esprits. En particulier en ce qui concerne la **kong moeg** et **kong mu**, il est en effet récurrent que des offrandes soient disposées au cours de cérémonies rituelles en leur sein pour la première (dans le réceptacle en forme de bateau) ou à leur pied pour la deuxième. Leur verticalité peut être analysée comme l'image d'un *axis mundi*, « car c'est autour de lui que le territoire devient habitable, transformé en un *monde* » (Salzmann, 2006 : 108, italique de l'auteur). Les piliers assurent ainsi la « communication entre les mondes » (*ibid.*) : ils sont les liens entre l'espace de vie des Hommes et celui des esprits, liens réactivés par l'ensemble de dispositifs et d'activités rituelles qui sont disposées et réalisées autour d'eux[218]. Enfin, la complémentarité des symboliques associées aux piliers avec celui de la pierre ronde, unique et entourée de tabou renvoie à l'union du masculin et du féminin, tout comme le symbolise le motif de la calebasse.

Ainsi l'espace, son organisation et la représentation que s'en font les villageois sont l'une des bases de l'espace social : il « offre les ressources dont dépendent la vie et même l'existence du groupe » (Condominas, 1980 : 20). À Wengding, l'existence même d'un lieu – la forêt divine – où **Mut** vivrait, participe au maintien de la relation d'ancestralité que la société villageoise entretient avec son territoire, tout comme les différents éléments de la place centrale du village, qui incarnent le récit mythique fondateur et traduisent l'identité sociale du village par la centralité de leur position dans l'espace villageois géographique et

[218] Notons les danses en cercle pratiquées autour du tertre à la période du passage à la nouvelle année (voir chapitre IV).

cosmologique[219]. L'habitat, nous allons le voir, est tout aussi constitutif de l'espace social et traduit lui aussi des conceptions particulières du monde.

2.3 Maisons, foyers, lignages et clans

2.2.3 L'habitat et le foyer : allégories de l'origine et reproduction de la société

Les habitats : quelques généralités

Les habitations de Wengding sont construites sur un modèle commun, caractérisé par le style *ganlan shi* 干栏式 en mandarin, c'est-à-dire sur pilotis (**nyiex lhaong**)[220]. La préservation de ce type d'habitat est une des premières mesures prise lors du démarrage du projet de développement touristique du village.

Comme l'ont soulevé mes informateurs et rapporté Liu Tzu-kai (2013 : 170), certains habitants de Wengding avaient commencé, à la fin des années 1990, à modifier la couverture des toits et la structure de leur habitation, avec le soutien financier des gouvernements locaux et centraux. Ceux-ci durent alors « rétrograder » leur habitat à sa forme antérieure, mais ce ne fut pas sans négociation. En effet, la mesure qui consistait alors à réimplanter ou préserver les toits de chaume fut adaptée face à la volonté collective des villageois qui souhaitaient améliorer la qualité des toitures en intercalant des tôles ondulées entre les faîtes des toits en bois et les barrettes de chaume séché[221]. Les toits des plus anciennes maisons auxquelles n'ont pas encore été ajoutées les tôles sont très verticaux, facilitant ainsi l'écoulement des eaux, tandis que ceux des maisons construites récemment sont couverts d'un toit à pente douce. Par ailleurs, les premiers niveaux des maisons, c'est-à-dire sous le plancher du foyer, étaient auparavant, et encore pour certaines constructions, mais dans des espaces bien

[219] Les détails des significations et des symbolismes des différents éléments de la place centrale m'ont été donnés par IKa. Plusieurs autres personnes interrogées au village sur le sens de ces installations m'ont répondu qu'elles ne les connaissaient pas ou n'arrivaient pas à s'en souvenir. Mais tous m'ont indiqué leur importance en mentionnant les rituels de grande envergure et la fête du nouvel an pendant lesquels les villageois se regroupent ou dansent autour de ce complexe.

[220] Ce style aurait été partagé par les Wa des districts de Cangyuan, Ximeng, Menglian 孟连, Lancang 澜沧, Shuanjiang 双江, Yongde 永德 et Zhenkang 镇康. Mais, de nos jours, la plupart des maisons villageoises de ces districts a été transforméé en maisons de plain-pied aux murs de briques cimentés et aux toits recouverts de tuiles (Yang Baokang, 2005 : 310), à l'image de beaucoup de villages ruraux du Yunnan.

[221] Ces barrettes sont attachées à des voliges (bout de bois attachés aux faites des toits dépassants de manière à former un chassis) à l'aide de lanières de bambous. Pour plus de détails sur le processus de re-construction des maisons locales, voir le chapitre IV.

délimités, destinés au parcage des animaux domestiqués (poules, cochons et bovidés). Aujourd'hui, toutes les familles qui ont aménagé des chambres d'hôtes ont déplacé leurs parcs à bestiaux (poules et cochons) à l'extérieur du village. En 2017, seules deux familles possédaient encore des vaches[222]. Les rez-de-chaussée, à la suite de ces réaménagements, sont aujourd'hui principalement dédiés au stockage des bois de chauffage, aux machines agricoles et autre petit outillage.



Figure 4 Détails d'une extrémité du toit d'une maison de Wengding (cliché de l'auteure, 28/08/2014)

Notons que parmi les habitations[223] actuelles à Wengding, trois types de structures se distinguent[224], mais sont toutes réalisées à partir des principaux matériaux que sont le bois, le bambou, le chaume pour le recouvrement du toit et les tôles d'acier. Les premières, et les plus communes, sont des habitations hautes, sur pilotis, c'est-à-dire dont le plancher est au minimum surélevé d'1 mètre 50 par rapport au niveau du sol[225]. Elles sont le lieu d'habitation d'une famille, abritant deux à trois générations. Les deuxièmes sont également

[222] Une troisième famille a vendu son cheptel l'année précédente, en 2016, pour financer une partie des rénovations de sa maison d'hôte.

[223] Par habitation, j'entends le lieu où vivent et dorment les membres d'une famille. Comme la soulignée Stéphane Gros (2012 : 343), « la maison fait aussi partie d'une série (l'unité d'habitation) et peut être placée en rapport avec d'autres types de construction comme les greniers et les tombes qui lui sont associées. ». A Wengding, les greniers sont majoritairement situés à l'extérieur de l'espace villageois : plusieurs se trouvent en bordure du chemin d'accès nord, d'autres sur la lisière sud du village et au bord d'autres chemins d'accès.

[224] Un autre type de construction destinée à l'accueil des touristes s'est développé au cours des quinze dernières années sur lequel je reviendrai dans la dernière partie de ce chapitre. Ces constructions ne sont pas des lieux d'habitat durable.

[225] J'en ai dénombré une demi-dizaine. Ces maisons ne sont surélevées que d'un mètre environ, l'accès se faisant alors par un petit escalier de bois adapté aux personnes âgées parfois malades. Pour la construction de ce type de maison, des membres de sa parenté aident à la construction et aux rénovations. Depuis quelques années, les nouvelles petites maisons de personnes âgées isolées sont construites de plain-pied comme celles des jeunes couples.

des habitations sur pilotis, mais surélevées de moins d'un mètre par rapport au niveau du sol. Plus rares, elles sont habitées par des vieilles personnes isolées dont les enfants et le mari ne sont plus présents. Le troisième type de maisons, celles de plain-pied, sont habités par des jeunes couples mariés depuis moins de trois ans, comme m'explique IKa :

> « Comme pour mon mari et moi, après nous être mariés, nous ne vivions pas avec les anciens, nous devions vivre dans une maison comme celle-là, et ce pendant trois ans. Durant ces trois années, même si on a de l'argent, on ne peut pas construire une maison à deux étages. Après trois ans, alors il le faut. La limite en temps d'habitation de ce type de maison à un niveau est de trois ans. […] Si on ne la reconstruit pas à deux niveaux, alors la maison est perdue. Les maisons comme celle-ci [à deux étages] symbolisent le fait de voler de ses propres ailes, de créer quelque chose en partant de zéro […]. »[226] (05/01/2017, enr.384)

Ces constructions sont donc temporaires : c'est seulement au moment de bâtir la maison sur pilotis qu'une pierre de fondement est installée, marquant l'établissement d'une nouvelle maisonnée.

Les toits des maisons

L'observation depuis un point élevé du village révèle l'homogénéité des maisons et plus particulièrement celle des faîtes des toits dont deux éléments évoquent des représentations et des pratiques de la société locale que le récit des origines a déjà fait apparaitre. Le premier de ces éléments se retrouve sur toutes les maisons (faisant partie de leur structure même). Il est composé par les extrémités supérieures des deux bois disposés en bout de toitures et formant un V, un motif identifié par beaucoup de chercheurs chinois comme symbolisant des cornes de bovidés, animaux pour lesquels, rappelons-le, les Wa ont une vénération. Pourtant à Wengding, ces éléments représentent pour les habitants la queue d'une hirondelle, oiseau (maître de) l'esprit du feu :

> « Sur cette maison, ces deux choses sont la queue d'une hirondelle, l'hirondelle divinité du feu, la petite hirondelle. Nous l'appelons hirondelle divine parce que cet oiseau est spécifiquement en charge de l'esprit du feu. C'est pourquoi nous ne mangeons pas cet oiseau. Nous

[226] Traduit du mandarin : « 新婚的夫妻像我和我家老公嘛我们两个结婚以后不和老人在了，我们要去住这个房子。这个房子他只能住三年。三年以内有钱不能盖两层。三年以后必须要盖两层的房子。他的期限只住三年。三年以后他就盖两层的那种。如果住满三年不盖两层，它就懒。自力更生、白手起家的意思。 »

> mettons la queue de cet oiseau sur le toit des maisons pour lui rendre un culte, ainsi il peut protéger du feu. Cette maison ne pourra pas s'enflammer. »[227] (IKa, 05/01/2017, enr.384)

Le deuxième élément, une reproduction du pilier **kong mu** d'une vingtaine de centimètres, est parfois fixé entre les deux branches de la queue d'hirondelle[228]. Là, le commentaire que IKa me donna fut légèrement différent, mais reprenait l'idée avancée dans le paragraphe précédent à propos du **kong mu** symbolisant un phallus. Elle dit :

> « C'est comme le pilier du village. Celui qui est droit. […] il représente le père. Pourquoi mettons-nous le père en haut ? C'est pour montrer que, dans la famille, le père est le chef de famille. Il est le pilier. » (*ibid.*)

Comme l'ensemble des piliers de la place centrale du village, cette partie de l'architecture des habitations entretient un lien direct avec les représentations du monde que le récit des origines participe à expliquer et dans lequel les hirondelles symbolisent la renaissante humanité, et le pilier **kong mu** l'union du masculin et du féminin.

L'agencement intérieur des maisons

En ce qui concerne les espaces de vie intérieurs, on y accède par un ou deux escaliers aboutissant à une plateforme donnant sur la porte d'entrée de la maison. Cette porte principale est toujours orientée vers la place centrale des piliers du village[229]. Par elle, on entre dans la pièce principale, c'est-à-dire la salle du foyer. Dans la pièce principale, on cuisine, on se rassemble, on dort également parfois. En effet, bien qu'aujourd'hui, des pièces servant de chambres composent l'intérieur des maisons, un lit est encore souvent installé contre la paroi opposée à la porte et jouxtant la pièce **de log vai** où résident les esprits des ancêtres[230]. Dans les maisons où un matelas est encore disposé à cet endroit, comme celle de mes hôtes, ce sont les personnes les plus âgées du foyer qui y dorment[231]. Des espaces

[227] Traduit du mandarin : « 那个房子上面，这两个是燕子的尾巴，火神燕子，小鸟燕子。我们叫他神鸟燕子因为那个鸟它是专门掌管火神的。所以说那个鸟我们不吃。我们把那个鸟的尾巴供奉在房顶上，他就可以防火。这个房子就不会生火了，就不会失火了，就不会着火就这个意思。 »

[228] D'après les observations faites sur le dernier terrain, les maisons (re)construites entre l'été 2015 et décembre 2016 n'ont pas cet élément sur leur toit.

[229] Dans les faits, cette orientation n'est pas rectiligne, l'agencement des maisons sur le territoire villageois en pente légère est organisé en portions terrassées mais la porte principale de chaque maison est orientée vers la place au pilier dans un angle maximal de 45 degrés.

[230] Sur la pièce **de log vai,** voir également le chapitre III.

[231] Un tel lit était encore occupé lors de mon dernier séjour par la mère de AiKa, YaxAm (AmRong). A la tête du lit se trouvait le coffre de famille contenant des tissus et fils rituels, des bougies, des bijoux et les quelques vêtements de cette dernière.

cloisonnés ou semi-cloisonnées sont de nos jours aménagés en chambres dans des angles ou sur des côtés de la pièce principale, où les plus jeunes couples dorment avec leurs enfants. Une dernière pièce constitue l'intérieur de la maison : servant d'espace de stockage. Les familles y entreposent principalement les sacs de riz et de thé.

À l'intérieur de la pièce de vie principale, le trépied **ciang**[232] est fixé au centre du carré de terre ou de béton du foyer, appelé **glauh ngu**[233]. Avec ce dernier, le trépied fait partie des éléments centraux d'une maison d'un point de vue physique autant que symbolique. Il est en effet indispensable au fondement d'un nouveau foyer et est l'un des principaux lieux de socialisation (tout comme par ailleurs, la petite place centrale aux piliers à l'échelle villageoise). Comme la pierre de fondement, il doit être positionné d'une manière spécifique : aucun pied ne doit être dirigé vers la porte, et un d'eux doit faire face au Nord. Dans certaines maisons, le trépied et le foyer sont installés au centre d'un carré de terre tassée, et parfois cloisonné par quatre planches de bois ; dans d'autres, une dalle de béton, toujours carrée, a été coulée et les pieds du trépied directement fixés par le béton : « s'il venait à bouger, de mauvaises choses pourraient arriver » me précisa la mère de ma famille d'accueil (AmMeung, CT11/11/2014). Stéphane Gros dans son étude sur les Dulong établit que « le foyer manifeste […] l'union d'un couple », et le feu est un « vecteur de communication […] qui établit la connexion avec le ciel » (2012 : 377), suivant un axe cosmique du sous-sol d'une maison au ciel et passant par le trépied (*ibid.* : 373-374). À Wengding, le feu, qui ne doit jamais être éteint, représente en effet la vie. Comme pour l'hirondelle, IKa insiste sur son existence et sa maitrise à partir de la renaissance de l'humanité. Le foyer est par ailleurs associé à l'image du ventre des femmes enceintes. En attestent les explications d'OkRai sur le placement de nouvelles bûches dans le brasier, comme depuis toute petite on le lui a appris : la tête de la bûche, c'est-à-dire l'extrémité la plus grosse du morceau de bois, doit être placée dans le brasier tandis que l'extrémité la plus fine doit être orientée vers l'extérieur. Elle explique cette pratique par l'association entre la partie la plus grosse d'un bois et la tête d'un enfant qui, à sa naissance, doit préférablement sortir en premier du ventre de la mère – figuré par le feu – sans quoi cette dernière et l'enfant à naître risquent la mort (17/07/2015, enr.150718).

[232] Comme chez les Dulong, le trépied en métal a remplacé l'utilisation de trois pierres **simaox phaux** disposées autour du feu.

[233] Le trépied est installé dans une maison à la fin d'un rituel de fin de construction (voir le chapitre IV), puis le premier feu est allumé. « **Ngu** » désigne le feu. Le terme est également employé pour traduire le mot électricité. Au-dessus du foyer est suspendu un séchoir attaché par quatre fils à des poutres supérieures.

Enfin, sous la maison, à la perpendiculaire du trépied se trouve une pierre enterrée quelques jours avant le début de la construction de la maison (Yang Baokang, 2006 : 7). Tout comme la pierre posée sur le tertre sur la place au centre du village, présente depuis sa fondation, cette pierre-ci est indispensable à la création d'un nouveau foyer. OkRai me raconta un jour qu'il était déjà arrivé des malheurs à des familles parce que la pierre de fondement avait été mal choisie ou mal positionnée sous leur maison. Certains membres de la famille étaient très malades jusqu'à ce que les anciens du village aillent leur expliquer comment changer la pierre et organisent une cérémonie rituelle de rappel des esprits[234]. Ensuite les choses sont allées mieux (CT08/11/2014).

Ces différents éléments de la structure d'une maison (ornements des toitures, mais aussi piliers, pierre et trépied) – et donc d'un foyer – traduisent des représentations du monde et de l'environnement en partie explicitées dans le mythe **Si gang lih**. Ces dispositifs font dans un sens écho à l'ensemble tertre/pierre/piliers de la place centrale : on peut, comme dans ces derniers voir dans leur alignement un axe virtuel allant de la terre au ciel en passant par la pierre, le foyer – tous deux symboliquement féminins – et les flammes de ce dernier, entretenues et montantes vers le toit et le ciel – alors symbole phallique du masculin. Ils sont indissociables du fondement d'une maisonnée, représentant l'union du féminin et du masculin, « espace intime qui se trouve au cœur du cosmos, dans un ensemble de « mondes emboités ». » (Gros, 2012 : 343).

De plus, si le maintien de ces habitations « traditionnelles » n'est pas seulement le fait des habitants du village, les savoir-faire techniques et rituels associés à la construction d'une maison (reconstruction d'une maison trop délabrée ou construction d'une maison sur pilotis pour une couple formé depuis plus de trois ans) y sont encore connus, maitrisés et exprimés[235]. Les villageois continuent enfin de « pratiquer » leur habitat en respectant les règles qui y sont associées comme le placement des femmes et des hommes par rapport à la « pièce aux ancêtres » [236] et à la porte d'entrée.

[234] Je reviendrai sur les différentes cérémonies rituelles dans le chapitre suivant.
[235] J'ai eu la chance d'observer la reconstruction d'une maison lors de mon dernier terrain, réalisé pendant la période précédant le passage à une nouvelle année, période faste de rénovation des toits ou de reconstruction des maisons trop abîmées.
[236] Cette petite pièce est généralement située sur la même façade que celle de la porte principale. Elle est entourée de tabous car elle contient, d'après les représentations locales, les esprits des ancêtres (voir également le chapitre III).

De ces données ressort l'idée que l'habitat est un des éléments importants constituant de l'espace social restreint local (Condominas, 1980 : 14).

> « La maison se situe à la croisée de quatre systèmes distincts : système technique, système de production, système de relations sociales et système religieux, chacun possédant sa logique propre, mais en relation avec les autres (cf. Blamont et Toffin, 1987). Elle ne se réduit pas à la mise en œuvre de certaines techniques, mais se définit aussi par un certain type de vie familiale et par des représentations religieuses sans lesquelles elle ne serait qu'une « ossature vide. » (Gros, 2012 : 343).

La description et l'analyse des espaces villageois – espace habité par les Hommes et forêt de l'esprit de **Mut**, place centrale et ses piliers, architecture et intérieur des maisons – ont permis d'établir à la fois quelques-unes des représentations qu'ils leur associent. Des liens avec des éléments du récit anthropogonique local ont pu être établis. Ils permettent d'avancer que, même si ce dernier est aujourd'hui rarement « raconté », il se rappelle aux villageois sous différentes formes. À travers les pratiques rituelles collectives qui se tiennent sur la place centrale, celles menées à l'égard de **Mut** dans la « Forêt divine » ou encore celles domestiques, toutes mettent en exergue l'importance symbolique et sociale de ces différents lieux de l'espace social villageois. Mais avant d'analyser plus en détail ces pratiques dans le prochain chapitre, je propose de questionner la relation entre le mythe des origines local et l'organisation sociale de la communauté.

2.2.4 Le village, les clans, les lignages et les foyers

Dénomination individuelle et parenté

Suivant l'interlocuteur et le contexte de la rencontre, les villageois se diront de Wengding, du lignage X, ou donneront leur nom complet en chinois ou en Wa. Ce dernier est formé du nom de famille, correspondant au lignage de la personne (sur lequel je vais revenir plus en détail au paragraphe suivant), et du prénom composé lui-même de deux éléments. Sa première partie traduit le rang de la personne dans sa propre fratrie (son ordre de naissance) et indique son sexe : il existe deux séries de neuf particules, l'une donnant le préfixe des prénoms des filles et l'autre celui des garçons[237].

[237] Les noms masculins dérivent des nombres tai (Watkins, 2013, vol.II : 1127).

	Ainé-e	→							Benjamin-e
Fille	**Yex**	**I**	**Am**	**Ok**	**Iiet**	**Vox**	**Ip**	**U**	**--**
Garçon	**Ai**	**Nyi**	**Sam**	**Sai**	**Ngaox**	**Log**	**Ciiet**	**Piet**	**Kao**

Tableau 3 Liste des premiers composants des prénoms, attribués en fonction de la place de l'enfant, fille ou garçon, dans la fratrie (tableau réalisé par l'auteure).

La deuxième partie du prénom correspond au jour de naissance de l'enfant dans le cycle des dix jours du calendrier wa (**nhak nhi`**, *wali* 佤历[238]), similaire à celui des dix troncs célestes (*tiangan* 天干) du calendrier sexagésimal chinois.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Troncs célestes en mandarin	*Jia* 甲	*Yi* 乙	*Bing* 丙	*Ding* 丁	*Wu* 戊	*Ji* 己	*Geng* 庚	*Xin* 辛	*Ren* 壬	*Gui* 癸
Prénoms en paraok	**Kap**	**Nap**	**Rai**	**Meung**	**Pleek**	**Kat**	**Khuat**	**Rong**	**Tao**	**Ka**

Tableau 4 Cycle des dix troncs célestes du calendrier astrologique chinois, et les termes correspondants en paraok, les plus communément utilisés comme deuxième partie de prénom à Wengding (tableau réalisé par l'auteure, à partir de Lu Guohua, 1986).

Ainsi, il n'est pas rare que plusieurs villageois portent les mêmes prénoms. Par ailleurs, certains enfants se voient attribuer un autre nom que celui correspondant au jour de leur naissance, si le prénom associé est identique à celui de l'un de ses parents proches : cela permet d'éviter, selon AmMeung et YexRai, que la santé des deux personnes soit fragilisée[239].

Clans et lignages

Au village, lorsque je rencontrais et discutais avec une nouvelle personne, ou comme j'ai pu l'observer à plusieurs reprises lorsque des touristes discutaient avec des locaux, le nom de famille était indiqué dès les premiers échanges. Ce nom, exprimé par un patronyme chinois, situe l'individu dans la filiation directe à son père et dans un groupe large, son

[238] Le calendrier wa est un calendrier lunaire et astronomique (*xingyue li* 星月历) qui se base sur l'observation des cycles de rotation de la lune, de la terre et de Jupiter (*muxing* 木星 ; **si uing**) : dans ce système, une année compte 360 jours répartis en douze mois. Trois saisons se succèdent : deux saisons sèches et une saison des pluies (Lu Guohua, 1986 : 31).

[239] Dans ce cas, il arrive que le prénom choisi soit celui d'un ou deux jours avant (pour les filles) ou après (pour les garçons) la naissance de l'enfant. Ou bien qu'un autre prénom soit choisi, alors le plus souvent dérivé d'un caractère chinois. Justin Watkins en donne quelques exemples (2013, vol.II : 1129). NyiSeung, par exemple, est un prénom composé de Nyi (deuxième garçon de la fratrie) et de Seung, dérivé de *sheng* 生. Il arrive également que le surnom fasse référence à un lieu, à un évènement de la petite enfance, ou à un ancêtre du lignage. Par ailleurs, Watkins (2013, vol.II : 1126) note que dans certains villages, c'est un cycle de douze prénoms qui est utilisé (à l'image des douze branches terrestres chinoises, *dizhi* 地支).

lignage patrilinéaire. À Wengding, les villageois se répartissent en sept lignages patrilinéaires principaux, **ru** : Xiao 肖 (*2), Yang 杨 (*2), Li 李, Zhao 赵 et Tian 田[240]. Ces sept lignages sont issus de cinq clans, **ceu** : Xiao, Yang, Li, Zhao et Tian. Dans la pratique, ces patronymes chinois, *xing* (姓), semble plus renvoyé au lignage, **ru**, qu'au clan, **ceu**. Les quatre lignages sous les deux patronymes Yang et Xiao, dont les membres sont les plus nombreux au village (représentant respectivement environ 40 % et 30 % de la population villageoise[241]), sont le résultat d'une scission des deux lignages originaux, il y a quelques années, car leurs membres étaient « trop nombreux »[242] (IKa, 05/01/2017). La composition d'un village en plusieurs lignages est indissociable de son existence et de sa reproduction, car les règles d'alliance proscrivent l'endogamie à l'échelle des lignages et des clans[243], tandis qu'une prévalence de l'endogamie à l'échelle du village ou endogamie territoriale est attestée (quelques cas d'alliances extérieures existent).

Par ailleurs, les termes « **ti ru** » et « **si ru** » sont employés pour s'autodésigner dans une conversation : la première particule **ti** signifie « soi-même » et ne s'utilise qu'avec le suffixe nominal **ru**, mot désignant le lignage. Le terme **paox ru** sert à désigner son propre lignage ou l'appartenance d'une personne à son propre lignage. Quant au terme **paoxnyiex**, il désigne l'ensemble des parents (matrilinéaires et patrilinéaires) et affins : il est intéressant de souligner qu'en mandarin, c'est le plus souvent le terme « *qinqi* 亲戚 » qui est employé par les habitants de Wengding, désignant ainsi aussi bien les membres de leur famille nucléaire, les membres de leurs deux lignages, patrilinéaire et matrilinéaire et leurs affins. OkRai qualifie ainsi de *qinqi* aussi bien ses parents, grands-parents, frère et sœur, le réseau de parenté de son père, mais aussi celui de sa mère ou encore les membres de la famille du

[240] Par ailleurs, environ 4 % des femmes du village se nomment Wang 王, et moins d'1 % se nomment Zhang 张, Chen 陈, Yan 岩 et Bai 白. Mariées à des hommes de la localité, leur patronyme est très rarement mentionné par les villageois eux-mêmes dans la liste des lignages du village. Wu Xiaolin (2009 : 6) dénombre huit lignages à Wengding, incluant certainement le lignage Wang.

[241] D'après mes propres calculs portant sur un échantillon de 252 personnes adultes.

[242] Cette raison avancée par une informatrice est certainement à mettre en lien avec l'interdit d'alliance entre personnes du même lignage : la distinction d'appartenance au sein de ces lignages 'dédoublés' est évidente pour les habitants. Elle reste pour moi incomprise à ce jour : je n'ai pas réussi à identifier les termes de distinction – s'ils en existent – employés entre des membres du lignage Yang 1 et 2, ou Xiao 1 et 2. Jacques Lemoine (1972 : 181) atteste également de la division de clans chez les Hmong vert du Haut Laos.

[243] L'interdiction de mariage entre personnes du même lignage patrilinéaire est respectée dans la grande majorité des cas (seulement deux cas existeraient à Wengding). Une étude approfondie du système de parenté et d'échanges serait nécessaire, car les études sont extrêmement rares et les informations partielles. A Wengding, quelques informations relevées dans des discussions informelles me portent à croire que les alliances entre cousin-e-s ne sont admises qu'au-delà de trois degrés de parenté du côté maternel entre le conjoint et sa femme.

mari de sa sœur. Ainsi, si la filiation au patrilignage est structurante pour un ensemble de pratiques, d'autres échelles de relations coexistent avec celui de cette parentèle. Au premier desquels on trouve le réseau de parenté utérin pour les femmes mariées[244], mais également le réseau de voisinage et enfin, le réseau amical (en particulier en ce qui concerne les jeunes villageois)[245]. L'épouse, qui adopte à partir du jour du mariage les termes de parenté de sa belle-famille et fait dès lors partie de cette famille, continue par ailleurs de participer aux activités d'entraide mobilisant les réseaux de parenté de ses propres parents, mais également aux rituels domestiques organisés par les foyers de sa lignée maternelle[246].

En ce qui concerne les règles de résidence, celle d'un nouveau couple est patrilocale pour au moins un garçon de la fratrie, le plus souvent l'aîné. Pour les autres garçons, elle est néolocale. Plus rarement, la résidence du couple est matrilocale (si, par exemple, l'épouse – aînée dans sa propre famille – n'a pas de frère). Magnus Fiskesjö (2000 : 232) établit la corrélation entre le scénario de primauté des Wa sur leur territoire, exprimé dans le mythe des origines **Si gang lih** et la règle de résidence patrilocale pour l'aîné, **ai**.

Si dans les versions du mythe **Si gang lih** récolté, le thème de la séparation des ancêtres des Wa en clans ou lignages **ru** n'a été évoqué qu'à deux reprises, on peut malgré tout avancer qu'il existe un lien entre cette séquence et la prévalence de composition de villages à plusieurs lignages. À partir d'un mythe recueilli en 1997 à Xuelin, B. Formoso (2004a) établit une corrélation entre le démembrement d'un grand serpent mythique et la répartition de ses différentes parties entre les « six lignages constitutifs » de la société locale, expliquant ainsi l'origine des noms de ces lignages et l'organisation sociale de cette dernière. À Wengding, les quelques personnes interrogées sur l'équivalent des caractères chinois désignant les lignages en paraok ne s'en souviennent souvent pas, à l'exception d'une

[244] Les femmes mobilisent la plupart du temps le nom de famille de leur propre père et non celui de leur mari. Au contraire, dans leur adresse et désignation de leurs beaux-parents, elles adoptent les termes de parenté de leur mari, désignant leur belle-mère par les termes de « mère » et « maman », leur beau-père par les termes de « père » ou « papa », etc. Par ailleurs notons que les enfants (fille et garçon) adoptés gardent le nom de famille de leur père biologique.

[245] Pour les femmes plus âgées, le réseau amical est composé de personnes des deux réseaux de parenté et du réseau de voisinage. Pour les plus jeunes, il s'élargie à un réseau générationnel.

[246] J'emploie ici le terme de lignée pour parler d'un segment de lignage, notion qui « peut être utile pour penser le lien à l'unité sociale qu'est la maison. » (Gros, 2012 : 259 n.49). Sur les termes de parenté, une étude plus approfondie serait nécessaire. J'ai malgré tout relevé, grâce à l'aide d'OkRai (CT18/07/2015) que les aînés d'une même génération du lignage patrilinéaire (oncles et cousins) sont désignés par les mêmes termes, qui remplacent alors la particule indiquant l'ordre de naissance dans la fratrie de la personne, et de même, pour ceux du lignage matrilinéaire, à l'exception du père et de la mère d'ego pour lesquels les termes d'adresse utilisés de nos jours sont les termes chinois *ma* pour la mère (**miex** en paraok), et *ba* pour le père (**keeing`** en paraok).

personne interrogée, NyiSeung, qui, de mémoire, associe le nom chinois Li 李 à « **Ji Kuan** » (ou « **Cee Khuan** »), le nom Zhao 赵 à « **Sai So** », le nom Yang 杨 à « **Yaong` Rung** », le nom Xiao 肖 à « **Siniex** » et le nom Tian 田 à « **Yaong` Kaeng** » (hésitant) (CT06/07/2015). D'autres sources associent le terme « **Yaong` Rung** » au patronyme Li. Quant au terme employé par NyiSeung pour ce dernier, **Ji Kuan**, il est peut-être une variante locale de **Sijiaong** (ou **Si Caong**), qui correspondrait alors au nom Yang 杨.

Par ailleurs, personne n'explique la segmentation lignagère par le démembrement d'un serpent, mais plusieurs informations récoltées au cours des différents terrains indiquent des pistes d'analyse de l'origine de ces lignages. La première m'a été donnée au cours d'un entretien semi-dirigé avec OkRai, lorsque celle-ci sollicita spontanément un vieil homme assis à nos côtés qui me dit « nous descendons tous de **TaxMiien**, nous descendons tous du lignage Yang ». Tout en inscrivant la communauté dans la lignée du personnage mythique **TaxMiien**, cet homme la lie aussi à son organisation sociale actuelle et à son fondement. Le chef, ou littéralement la tête du village de Wengding, est attaché au lignage Yang. L'homme est désigné par le terme **cao` kaing** ou plus souvent *zhaizhu* 寨主 en mandarin, que l'on peut traduire par maître du village, ou tête du village ; et sa maisonnée est appelée *zhaizhu jia* 寨主家, maison à la tête du village. Au quotidien, la principale responsabilité qui échoit à l'homme le plus âgé de la maison, et à son fils ainé, est la supervision des activités rituelles rythmant la vie de la communauté villageoise et de ses membres, avec le concourt d'un ensemble de spécialistes rituels (hommes d'un certain âge) de chaque lignage.

D'après les informations recueillies, la situation de cette famille renvoie à la position de la maisonnée dans la lignée directe des premiers fondateurs du village (sa position géographique dans le village en atteste également). Le village de **Omding** fut en effet fondé il y a trois à quatre siècles par une demi-dizaine de familles (cinq selon AmMeung, CT03/01/2017, quatre selon le chef du village AiNap, CT24/09/2015) migrant depuis un territoire aujourd'hui situé en Birmanie et amenée par des ancêtres des actuels lignages Yang.

Je n'ai pas pu réaliser de carte indiquant la répartition géographique des maisonnées en fonction du lignage du chef de famille, mais j'ai noté que la maison actuellement désignée comme celle du chef du village, du lignage Yang, se situe à la « tête » du village (nord-est), et d'autre part que la plupart des foyers rattachés aux deux lignages Xiao et Yang se situent dans sa partie nord. Stéphane Gros, dans son étude sur les Drung du Yunnan, montre que

l'organisation lignagère se reproduit dans l'organisation des espaces villageois, car « […] le processus de dissociation au sein d'une famille se fait par la construction d'une nouvelle maison à proximité de celle du père ou du frère. » (Gros 2012 : 263). Il ressort, d'autres de mes données, que le schéma d'installation des foyers à Wengding suit celui qu'il décrit chez les Drung ; et que l'emplacement des maisons des plus anciens lignages rappelle leur rôle dans la fondation du village.

D'autre part, à deux reprises et pour me décrire des motifs de couleur brodés sur les jupes et les sacs des femmes, des tisserandes me dirent qu'ils représentaient des étoiles[247].

Enfin, la guide précisa enfin au cours de notre visite du village que les **ru**, les lignages, s'étaient formés à la suite du partage entre plusieurs Hommes de la chair d'une étoile – **simuing`** – que l'Esprit du ciel aurait fait tombée du ciel :

> « Les étoiles du ciel, c'est les lignages (**ru**) des Wa. Elles représentent les lignages des Wa. Pourquoi les Wa ont-ils des lignages ? Après que les étoiles du ciel furent tombées, ils se les sont partagés, et les ont mangés. [Celui qui mangea] celle arrivée sur l'arbre se nomma *li* (李), [celui qui mangea] celle arrivée dans la rizière se nomma *tian* (田), c'est l'origine des lignages. »[248] (IKa, 05/01/2017, enr.384).

Si les connaissances des noms de lignages en paraok se dissipent à Wengding, nous pouvons tout de même faire l'hypothèse que leur origine peut s'expliquer de manière analogique à ceux de Xuelin. D'après les données et l'analyse de B. Formoso, les noms en langue vernaculaire des lignages de ce canton tiennent leur origine des parties partagées du corps d'un serpent primordial, tandis que les patronymes chinois traduiraient eux les noms des végétaux auxquels furent suspendus des sacs qui contenaient chacune des parties du serpent (2004a : 360)[249]. À Wengding, ce ne serait pas le corps d'un serpent, mais les chairs des étoiles tombées du ciel qui auraient été partagées par les ancêtres, donnant leurs noms aux différents lignages du village[250].

---

[247] J'aurai l'occasion de revenir sur les tissus et leurs ornementations dans le chapitre V.

[248] Traduit du mandarin-paraok : « 那个天上的星星是佤族的 **ru**。它代表佤族的 **ru**. 佤族为什么会有 **ru**？它就是天上的那个星星掉下来以后他就把那个星星分，分吃了嘛。分到树上的那个他就姓李，分到田里面就姓田，那个是 **ru** 的来源。 »

[249] B. Formoso établit par ailleurs dans son article une corrélation entre les noms de lignage à Xuelin liés au partage du corps du serpent primordial, la répartition des fonctions politiques, religieuses et militaires au sein des villages et entre les membres des différents lignages, et enfin la position des batteurs des tambours monoxyles lors de protocoles rituels (2004a : 360-362).

[250] Je serai tenté d'aller encore plus loin en notant la proximité phonétique du terme générique pour étoile « **sim uing** » avec le terme générique pour serpent « **si uing** », ce qui montrerait que la justification de l'origine des

Conclusion

L'étude des récits du mythe d'origine énoncé localement a permis d'amorcer une compréhension des relations que les villageois entretiennent à l'égard d'une entité particulière, **Mut**. Par ailleurs, la sortie de la calebasse est une séquence qui reflète à la fois la pluriethnicité des territoires où vivent les Wa, mais aussi la primauté de ces derniers sur les autres populations, les ancrant et légitimant en quelque sorte leur présence sur ces territoires. Comme le soulignait George Dumézil, et le confirme l'analyse des thèmes des récits mythiques racontés à Wengding,

> « Les mythes ne se laissent pas comprendre si on les coupe de la vie des hommes qui les racontent… ils ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites, sans rapport avec l'organisation sociale ou politique, avec le rituel, avec la loi ou la coutume ; leur rôle est au contraire de justifier tout cela, d'exprimer en images les grandes idées qui organisent et soutiennent tout cela » (1968 : 10).

Sans chercher à en faire une analyse structurale, ce chapitre a analysé le rapport des contenus exposés dans ces récits avec les espaces dans lesquels évoluent les villageois, espaces domestique et commun, et les représentations que les individus et le groupe entretiennent vis-à-vis de ces espaces et des éléments qui le composent. La malléabilité du mythe des origines **Si gang lih**, appréhendé comme une « réalité mouvante » dans sa « nature » et sa typologie (Lévi-Strauss, 1964 : 11-2), ainsi que dans sa capacité à emprunter à d'autres, transparait également dans son analyse. Comme Claude Lévi-Strauss l'a dit, le mythe, parce qu'il est avant tout discours, est *in-terminable* et « n'est jamais clos » (1964 : 14-15). Ils ne sont pas figés, même si les nombreux ouvrages écrits dont ils sont les sujets en RPC les fixent souvent dans un modèle unique, « caractéristique » de l'ensemble des individus composant la nationalité wa.

Enfin, si la majorité des villageois partage une représentation commune de son ancestralité sur le territoire, à travers le mythe des origines des Wa et de la communauté, descendante et liée à l'ancêtre mythique **TaxMiien** et à la divinité **Mut**, l'appartenance à des lignages, constitutifs du village comme entité sociale et à partir desquels la vie sociale est régulée, inscrit les individus dans des histoires personnelles et communes particulières. Pour approfondir la compréhension de l'organisation de la vie sociale locale, le prochain

lignages à Wengding partage un schéma commun à celles d'autres communautés wa. Néanmoins, les informations recueillies sur le terrain ne permettent pas, en l'état de mes recherches, d'affirmer cette hypothèse.

chapitre s'intéressera aux pratiques rituelles aux représentations particulières de l'environnement et des entités qui le peuplent. Ainsi, nous allons voir maintenant qu'au-delà de l'organisation et des représentations qu'ont les villageois de leurs espaces sociaux – piliers, village, forêt et champs, maisons – chaque cérémonie rituelle d'importance est une réactivation du lien entre **Mut** et les habitants de Wengding.

CHAPITRE III

CONFIGURATIONS ONTOLOGIQUES ET PRATIQUES RITUELLES : LE SACRIFICE ET SES RELATIONS

La vie du village est rythmée par un grand nombre de pratiques rituelles – le rituel étant entendu ici comme « une séquence d'actions symboliques faites par quelqu'un quelque part » (Lagerwey, 1992 : 5). Rituels de défense, rituels propitiatoires et expiatoires ou encore cultes aux ancêtres, ces cérémonies, toujours composées d'une séquence sacrificielle, sont les principales expressions d'un ensemble plus large de pratiques et de représentations. Ce chapitre aura pour but de compléter l'analyse, amorcée au chapitre précédent, des représentations et des relations qu'entretiennent les villageois vis-à-vis du territoire et de l'environnement dans lesquels ils évoluent.

Thomas Kirsch soulignait, dans les années 1970, que peu de recherches faisaient état de la centralité des faits religieux (représentations et pratiques) dans les sociétés des hautes terres de l'Asie du Sud-Est, et ce malgré une grande quantité de données ethnographiques à leur sujet ((1973)1990). Depuis, plusieurs recherches portant sur ces populations ont montré que le religieux ne constitue pas une sphère séparée des autres domaines du social, mais qu'il s'y imbrique (Bouté, 2011 ; Condominas 1980 ; Du Shanshan, 2002 ; Leach, 1972 ; Gros, 2012 ; Névot, 2008, 2011 ; Tambiah, 1970)[251]. Cette caractéristique justifie, pour ces auteurs, l'importance de l'analyse de ces phénomènes pour une compréhension du social dans son ensemble. Leurs études sont par ailleurs éclairantes pour comprendre l'articulation entre les pratiques, les représentations cosmologiques et d'autres registres sociaux, qui, par certains aspects, présentent des points communs avec ceux des sociétés wa. Les travaux en langue occidentale qui se concentrent sur les pratiques rituelles des Wa se résument à ce jour à ceux de Magnus Fiskesjö (2000 ; 2017) et de Bernard Formoso (2001a ; 2004a ; 2013b). Le premier a montré dans sa thèse que la pratique des sacrifices dans la société wa de Ximeng est

[251] Voir également les numéros spéciaux des revues *BEFEO* 79(2) (1992), *Études rurales* (143-144) (1996, sous la direction de Bernard Formoso), et *Moussons* (19) (2012).

> « [...] un fardeau indissociable de leur statut de gardien de la terre, qui leur a été transmis par les forces qui ont créé le monde, et par les générations précédentes. Ces prédécesseurs sont les ancêtres, qui restent dans le paysage et continuent à exiger leur part. L'idéologie du sacrifice, qui imprègne la vie dans le pays wa, exige que l'on renonce à certains fruits de son travail : c'est une idéologie de l'abandon, en reconnaissance des autres pouvoirs, incluant ces ancêtres demeurant » (Fiskesjö, 2000 : 402-403).

Bernard Formoso a exploré les liens existants entre la pratique disparue de la chasse aux têtes, l'usage et la signification des tambours monoxyles, l'organisation sociale et l'apparition de nouveaux motifs sur les sacs tissés dans des sociétés wa de Xuelin. De manière générale, pour les chercheurs chinois, les représentations du monde, selon les Wa, incluent la certitude que toute chose possède un esprit ou une âme, et que leurs pratiques rituelles reposent sur des cultes totémiques[252] (*tuteng chongbai* 图腾崇拜), des cultes aux fantômes[253] (*guihun chongbai* 鬼魂崇拜) et des cultes aux ancêtres (*zuxian chongbai* 祖先崇拜). Le système de croyances (*xinyang* 信仰) et de pratiques rituelles (*zongjiao huodong* 宗教活动) des Wa est ainsi généralement désigné dans les articles et les ouvrages chinois par les trois séries de termes : une religion primitive (*yuanshi zongjiao* 原始宗教), la vénération ou le culte de la nature (*ziran chongbai* 自然崇拜) – empreinte d'une vision naturaliste et environnementaliste –, et l'animisme (*wanwu youling* 万物有灵)[254]. L'une des pratiques des ancêtres des Wa, sur laquelle se basent en partie leurs recherches et qui a contribué à fixer l'image d'une population arriérée, sauvage et primitive, est celle de la chasse aux têtes. Elle était, selon eux, liée aux activités rituelles, les têtes étant offertes à des divinités (*shen* 神) lors de rites propitiatoires en relation avec le cycle agricole. L'explorateur William A. Prestre identifiait, quant à lui, des liens avec la fertilité des champs et l'abondance des récoltes, mais aussi avec la fécondité des femmes. Il notait que lors de la

[252] Il n'est pas rare que le terme de totem, *tuteng* 图腾, soit mobilisé par les chercheurs chinois mais aussi par les acteurs du tourisme, pour qualifier la relation liant les Wa aux tambours de bois ou encore aux bovidés (voir les chapitres V et VII).

[253] Le terme *gui* est le plus souvent traduit par fantôme ou démon. Il entre dans la composition du sinogramme *hun*, qui désigne « des composantes physiologico-spirituelles de la personne humaine » et est usuellement traduit par âme (tout comme *po* 魄) (Laureillard et Durand-Dastès, 2017, « Avant-propos », en ligne http://books.openedition.org/pressesinalco/1276, consulté le 13/09/18).

[254] Voir par exemple Ma Qianlin (1990), Xu Hualong (2008), Ran Dingping, (2016), Xu Hualong (2008), Xu Zuxiang (2016 : 170), Xue Jingmei (2008 : 92-93) ; Yang Baokang (2006), Zuo Yongping (2008b). Yang Baokang (2006 : 8) met l'accent dans ses recherches sur le lien entre croyances animistes, protection environnementale et développement durable, les premières favorisant d'après lui les deux suivants.

« fête des Ouas [Wa] sauvages », après que les têtes humaines aient été nourries, alors le « miracle de la fécondité » était accompli : c'était « la fête des têtes », « la fête de la fécondité ! » (1946 : 181-185). Cette pratique a néanmoins disparu des territoires habités par les Wa depuis le milieu du XX^{e} siècle, et est par ailleurs réfutée collégialement à Wengding (j'y reviendrai dans la section 7.2 du chapitre VII).

De nos jours, les cérémonies rituelles faisant intervenir des sacrifices d'animaux sont particulièrement nombreuses et récurrentes à Wengding. Leur étude permet de comprendre le système de représentations dans lequel ces activités prennent place. De fait, leur analyse viendra compléter l'étude de l'espace social engagée dans le chapitre précédent, dans la mesure où « les étroites interactions qui existent entre l'aspect religieux et les autres aspects de l'espace social touchent à tous les domaines de la vie du groupe » (Condominas, 1980 : 17). L'objectif de ce chapitre sera donc de répondre aux questions suivantes : quelles sont ces pratiques culturelles et en quoi consistent-elles ? Sur quelles représentations de l'environnement reposent-elles ? Et enfin, quels rôles ont-elles dans la société locale ? À partir d'une description de la cosmologie villageoise et de l'ethnographie de cérémonies rituelles, domestiques et collectives, je montrerai comment la reproduction de l'espace social villageois est dépendante de réseaux d'échanges complexes entre les humains, mais aussi entre les humains et les entités spirituelles.

3.1 Diversité et pluralité des entités évoluant dans l'environnement : détails d'une cosmologie locale

Pour Yang Yiping (2008 : 117), les croyances des Wa se basent sur une conception dualiste des entités non humaines ou spirituelles – *shenling shan'e guan* 神灵善恶观 –, dont certaines seraient bonnes et d'autres mauvaises. Magnus Fiskesjö dernières (2000 : 323-324) conclut au contraire, de ses recherches sur les Wa de Ximeng, qu'aucun des esprits évoluant dans l'environnement de ces communautés n'est par nature bon ni n'offre de protection à ces. Xu Hualong (2008 : 131), lui, avance l'idée que les termes *linghun* 灵魂 et *guishen* 鬼神 renvoient à un seul et même concept chez les Wa. Pour cet auteur, la principale distinction qu'ils feraient parmi les entités non humaines de leur environnement serait relative à l'envergure des situations dans lesquelles elles interviennent ou sont sollicitées. À

Wengding, l'espace environnant le village, comme les éléments qui le constituent, sont intégrés dans une représentation de l'espace et du monde au sein desquels des existants – spirituels, pourrait-on dire – évoluent.

3.1.1 Mut **et autres divinités**

L'analyse du récit mythique des origines, et de ses expressions matérielles, proposée dans le chapitre II, a mis en évidence la relation particulière liant la communauté villageoise à **Mut**. Cette entité est invisible, mais « réside »[255] dans un espace limitrophe au village – un bosquet dans lequel sont aménagés deux abris de bois couverts de chaume. À différentes occasions annuelles, une délégation d'hommes se rend dans ce bosquet pour y sacrifier un cochon, apporter des offrandes de nourriture à **Mut**, et se prosterner au pied de l'un des deux abris tout en récitant des paroles sacrées[256]. Et comme me l'ont dit les villageois, en échange des offrandes qu'ils lui présentent, celui-ci protège leur village (la communauté et l'espace villageois). L'engagement réciproque scellé entre **Mut** et les humains depuis la naissance de l'humanité est ainsi renouvelé. Par ailleurs, comme cela a été montré dans le chapitre II, **Mut** est aussi assimilé à une figure ancestrale fondatrice. Enfin, l'autre appellation parfois employée par les villageois pour désigner le bosquet est « **noung moeg** », qui signifie littéralement **moeg** de la forêt[257] (traduit en mandarin *shenlin* 神林 soit « forêt de la divinité » ou « forêt divine »). Ces informations rapprochent **Mut** de la catégorie des « **moeg** », un terme qui renvoie à des entités telles que des divinités tutélaires, des esprits de village, mais aussi des esprits de la nature localisés dans les forêts autour des villages Wa (Fiskesjö, 2000 : 103). Sollicités à des périodes clés du cycle agraire et à des moments importants de la vie sociale villageoise, les « **moeg** » peuvent aussi, selon Li Yaling (2007 : 52), influencer la prospérité des cultures de paddy de l'année et le bien-être des habitants. A Wengding, le statut et le rôle qui sont attribués par les villageois à **Mut,** divinité de la forêt, la place dans une position nodale de la cosmologie locale et en font la principale entité de ce type.

[255] TaxNap et NyiSeung, dans leur narration du récit mythique, emploient tous deux le terme chinois « *zhu* 住 » (CT29/07/2015 et CT06/07/2015).
[256] Mis à part les initiés, c'est-à-dire les officiants eux-mêmes et les hommes en cours d'apprentissage, les personnes âgées de plus de 40 ans me disaient comprendre des passages de ces paroles sacrées, certaines étaient même capables de reproduire des phrases entières. Les plus jeunes eux connaissent le contenu et la visée principale de ces incantations mais n'ont pas accès à leur sens littéral.
[257] Le terme **noung** renvoie à une forêt ancienne dans la montagne.

En dehors de **Mut**, deux entités, appelées **Siyiex** et **Siyawng** semblent également entrer dans la catégorie des **moeg**. D'après Xiao Jinming, chercheur du Centre de recherche sur la culture wa de Cangyuan, **Siyiex** est une divinité associée au ciel[258] tandis que **Siyawng** (dont les sens littéraux sont dragon et arc-en-ciel[259]) est une divinité, de type ophidien, à la fois terrestre et aquatique[260]. D'après mes données, elles ne font pas l'objet de processus interactionnels ni de rituels particuliers à Wengding. Leur nom est parfois prononcé par les villageois pour s'étonner d'une situation : l'expression « **Siyiex Siyawng** ! » pourrait ainsi se transposer dans notre langue par « mon dieu ! ».

Toutefois, à Wengding, **Siyawng** est parfois mise en relation avec une figure spirituelle incarnée dans un très gros serpent, long et noir, appelé **si uing**[261]. Selon AmMeung, ce dernier erre dans les jardins domestiques tout autour du village[262]. Il est plus précisément associé à une terrasse boisée au nord du village, où se trouve un grand arbre au pied duquel se tiennent des rituels de propitiation pendant la période du passage à la nouvelle année. Selon les habitants, il veille depuis son promontoire sur le territoire villageois, fonction qui le rapproche de la catégorie des **moeg** en tant qu'esprit de la terre ou esprit tutélaire (Fiskesjö, 2000 : 103)[263]. Mais, dans les conceptions locales, cette figure est ambivalente. En effet, AmMeung me précisa un jour que l'apercevoir était un signe de mauvais augure, en particulier pour les femmes. À deux reprises, elle-même avait dû organiser un rituel à la suite de sa rencontre fortuite dans ses jardins, pour s'assurer que sa propre âme ne l'avait pas quittée et ainsi éviter de tomber malade (CT23/09/2014). Les villageois le soupçonnent donc d'avoir la capacité de déposséder un humain de son âme.

[258] Esprit d'en haut (*shangmian de shen* 上面的神) ou esprit du ciel (*tianshen* 天神), il est parfois qualifié, avec **Siyawng** de « dieux suprêmes », mais auxquels ne sont pas voués de culte (Li Mingfu, 1998 : 885) : « les Wa les craignent, ils les croient omniprésents et omniscients […] » et aux moindres faux pas des humains pourront déclencher le tonnerre (pour **Siyiex**) et le déluge (pour **Siyawng**) et détruire l'humanité (*ibid.* : 885).
[259] Traduit du mandarin : « 下面的是水里面的，就是龙 ».
[260] Communication personnelle, entretien du 02/07/2015.
[261] Selon AmMeung, il aurait un diamètre d'environ 10 cm.
[262] Ce sont principalement les femmes qui entretiennent ces jardins.
[263] Bernard Formoso (2002 : 129) souligne le lien, exprimé dans les croyances des populations tai bouddhisés, entre divinités ophidiennes, fertilité et prospérité. Rappelons enfin que l'organisation sociale lignagère de certaines communautés Wa fait écho, d'après ce même auteur, au démembrement mythique d'un serpent primordial et à la répartition de sa chair entre les ancêtres de ces communautés (2004a). Il est possible que, au passage à la nouvelle année et au cours d'autres cérémonies, des séquences rituelles qui se déroulent sous le grand arbre soient en partie dédiées à ce serpent, mais d'autres enquêtes à ces périodes de l'année seraient nécessaires pour le confirmer.

Telle une divinité auxiliaire, ce serpent évanescent représente « une vitalité à la fois recherchée et redoutée » (Formoso, 1996a : 24)[264].

L'hirondelle (**sivaig**) est appelée *huoshen* 火神, divinité du feu, mais il n'existe pas de terme en langue vernaculaire qui corresponde au mot chinois employé. Selon certains villageois, cet animal aurait la maitrise du feu (**ngu**). À ma connaissance, un seul rituel se rapporte directement au feu, appelé « **ngu khraox** » : avant le passage à une nouvelle année, un grand feu est allumé dans la forêt, et chaque maisonnée envoie un homme récupérer le nouveau feu **« ngu khraox** ». La représentation de l'hirondelle par deux bois en forme de V installés sur les faîtes des maisons, protègerait, quant à elle, et selon AiKa, les maisons des incendies[265] (CT24/12/2016).

Les villageois considèrent donc que des entités spirituelles évoluent dans leur environnement : les **moeg**, qu'ils appellent encore en mandarin *shen* 神, terme habituellement traduit par divinité. Mais tandis qu'ils entretiennent des relations et des échanges particuliers et réguliers avec **Mut**, qui semble n'être pourvu d'aucune corporalité bien qu'« habitant » une forêt, deux autres figures divines seraient incarnées dans des animaux (serpent et hirondelle).

3.1.2 Âmes et esprits

Le terme **pran** regroupe des entités très diverses – spirituelles dirons-nous. Pour les présenter, je propose de distinguer celles qui sont liées aux humains, et celles associées à des éléments aussi divers que le paddy, l'eau, l'argent, la monnaie, le buffle, etc.

[264] La figure du serpent, parfois assimilé à une divinité terrestre ou chtonienne, est une force à la fois créatrice et destructrice (Formoso, 1996a : 25 ; Bouté, 2011 : 191). George Condominas soulignait que le serpent est, chez les Mnong Gar du Vietnam central, un animal sacralisé ambigu dont le venin est à la fois potion et poison (Condominas, 1983a : 67). À Wengding, son énergie destructrice se traduit dans les risques auxquels s'exposent les femmes l'ayant aperçu, mais il est, d'un autre côté, associé à l'eau dans les représentations locales et donc à la vie. Le rituel qui consiste avant chaque consommation de boissons à en verser quelques gouttes au sol, principalement pour honorer les ancêtres, pourrait aussi souligner l'aspect chtonien d'une figure divine, renvoyant peut-être alors plus à **Siyawng**, parfois associé au « roi des dragons » dans la littérature (Li Mingfu, 1998 : 885).

[265] Sur l'hirondelle et les faîtes de bois en forme de V, voir la section 2.2.3 du chapitre II.

*Les **pran** non humains*

Les auteurs Li Yaling (2007 : 51), Yang Baokang (2006 : 7) et Zhao Mingsheng (2004) postulent que dans les conceptions cosmologiques des Wa, tout élément de l'environnement naturel possède une âme (*hun* 魂).

Lorsqu'au cours de discussions informelles, je demandais directement à des villageois de Wengding, s'ils considéraient que les arbres, les vaches ou les pierres, avaient une âme (en employant le terme chinois *linghun* 灵魂, signifiant esprit ou âme), ceux-ci me répondaient par la négative. Pourtant, pour me décrire les séquences donnant leurs noms aux rituels **ket pran** et **ket kaux pran** (traduit par *jiaohun* 叫魂 au village, « appeler le ou les *hun* »), ces derniers précisaient qu'on y appelait, **ket**[266] (*jiao* 叫 en mandarin), le *hun* de l'argent, le *hun* de telle personne, le *hun* de la vache, etc. Si ce terme qu'ils utilisent en mandarin – *hun* (魂) – peut se traduire par âme ou esprit, le terme vernaculaire **pran** semble renvoyer à un principe vital dispersé et associé à chacun de ces éléments. Ce principe, lorsqu'il est appelé, serait alors une concentration de ces éléments, les représenterait. Tels des gardiens ou des génies, leur présence est sollicitée, à des instants importants des cycles de vie et des cycles agraires, au cours des cérémonies rituelles[267] : d'elle dépendra, en partie, la prospérité des individus et des collectifs plus larges dans lesquels ils s'inscrivent (maisonnée, lignage, village). Par exemple, **pran khri** (**pran** de l'argent) est sollicité au cours du rappel de l'âme d'une femme, ce métal occupant une place importante dans leur vie, sous la forme de bijoux, et constituant avec d'autres éléments le patrimoine de chaque maisonnée (CT10/07/2015).

Le **pran** du paddy, **pran nhgoux** (*guhun* 谷魂), est particulièrement important dans la mesure où, en plus d'être à la base du régime alimentaire des villageois, le riz est un élément constituant de toutes les offrandes des cérémonies rituelles (sous trois formes : cru et écossé, cru et non écossé, et soufflé). À ces occasions, il également consommé : soit cuit à l'étouffée, et servi aux participants en accompagnement de la viande sacrifiée ; soit sous forme de galettes de riz gluant préparées à l'aube d'une cérémonie de grande envergure. Par

[266] J. Watkins (2003a) orthographie ce terme **kok** [goug].

[267] A ma connaissance, seul un autre cadre d'interaction existe et est spécifique aux **pran** des arbres : lorsque l'un d'eux est sur le point d'être coupé, alors il faudrait « prier » m'indique IKa : « les arbres aussi ont des âmes, les montagnes aussi. Lorsque l'on abat un arbre, après l'avoir coupé, on fait un sacrifice pour lui » (traduit du mandarin : « 树也有灵魂，山也有灵魂。砍树的时候，我们砍了以后呢我们都会祭它 。 », CT05/01/2017).

ailleurs, **pran nhgoux** est appelé, de manière incontournable, au cours des rituels ayant trait à la fertilité des rizières ou à l'abondance des récoltes ainsi qu'au cours de tout rituel concernant une maisonnée ou l'un de ses membres (CT10/07/2015).

Pour une cérémonie de rappel de l'âme d'AiKa, qui conduit tous les jours des villageois de Wengding au bourg du district, le **pran** de la voiture sera également appelé. L'esprit gardien de la monnaie **pran mau** (*qianhun* 钱魂) sera quant à lui sollicité lorsque la cérémonie rituelle vise une personne qui fait du commerce. Ainsi, différents **pran** sont sollicités selon les familles et les occupations de leurs membres, dans la mesure où chacun d'eux est associé à des éléments avec lesquels les humains interfèrent régulièrement.

Enfin, les derniers **pran** appelés lors des rituels domestiques sont celui du buffle et de la vache qui, à l'origine, étaient les 'forces' principales dans les champs, respectivement **pran krag** et **pran moi**. S'ils ont été progressivement remplacés par des machines, on appelle toujours leurs **pran**. Le lecteur se souvient que dans le récit local des origines, un des personnages pivot est une jeune génisse dont la gestation, puis la mort – que l'on peut qualifier de sacrificielle – fut indispensable à la renaissance de l'humanité. Par ailleurs, plusieurs recherches attestent de la place particulière qu'avaient ces animaux dans les sociétés wa, qui étaient, entre autres, sacrifiés au cours de festivités rituelles[268].

À Wengding, la pratique du sacrifice de bovidé, jusque dans les années 1990, quoiqu'exceptionnelle, m'a été confirmée par des habitants. Le dernier fut réalisé par une famille du lignage Xiao lorsque leur doyen décéda à l'âge de 100 ans il y a quelques années (OkRai, CT28/06/2015). Si seules trois familles continuaient d'élever des bovidés en 2017, la phrase « nous vénérons les vaches »[269] est certainement celle que j'ai le plus entendue au

[268] Les analyses des peintures rupestres du district de Cangyuan ont révélé la profondeur historique des relations entre ces animaux et les populations à l'origine de ces peintures. L'animal qui y est le plus représenté est en effet de la famille des bovidés (Wu Yongchang, 2003 : 117). Yang Baokang (2006 : 7) avance l'idée que ces animaux étaient l'objet d'un culte totémique. Pour cet auteur, la forme des piliers (en Y) de certains villages des districts de Ximeng et de Cangyuan reflète un culte totémique pour les bovidés (*ibid.*). Je ne suis pas à même de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse selon laquelle les bovidés auraient été, dans un passé plus ou moins lointain, un totem pour certains groupes locuteurs des langues wa, mais il me semble que ce terme n'est pas adéquat pour qualifier la relation qu'entretient la société villageoise de Wengding avec ces animaux pour la raison principale suivante : dans un système totémique, les liens entre les membres du clan totémique sont si étroits que toute relation sexuelle à l'intérieur du clan serait un inceste car, comme le notait George Condominas, « le totem engendre le tabou » (1983a : 67). Or, on se rappelle que l'endogamie à l'échelle villageoise est prépondérante. Par ailleurs, selon la définition du totémisme développé par Philippe Descola (2005 : 280), les humains partagent avec les autres existants des ressemblances à la fois d'intériorité et de physicalité, dans cette ontologie, ce qui dans la façon qu'ont les habitants de parler des bovidés ne m'a pas semblé transparaitre. Enfin, d'un point de vue matériel, si les bois installés aux extrémités des faîtes des toits à Wengding forment un Y, les villageois l'associent à la queue de l'hirondelle et non aux cornes des buffles.

[269] Traduit du mandarin : « *women chongbai niu* 我们崇拜牛 ». La continuité de ce type d'expression sera intéressante à questionner sur le temps long : en effet, la diminution progressive des têtes de bétails dans le

cours de nos discussions autour de ces animaux. Elle atteste de la perpétuation de la place particulière attribuée à ces animaux par la société locale.

En résumé, les **pran** non humains s'apparentent à des principes spirituels associés à des éléments de l'environnement villageois. Si les habitants de Wengding ne leur attribuent pas de principe d'intériorité – une âme – semblable à celui des humains, ces **pran** restent omniprésents et indispensables à la prospérité d'une famille. Les interactions entretenues au cours des rituels avec ces entités, qui s'assimilent à des esprits gardiens, sont des véhicules de propitiation incontournables dans la vie d'une maisonnée. Avec la divinité **Mut**, ils « assurent la subsistance des hommes établis en un lieu donné en régissant leurs rapports avec le milieu naturel. » (Formoso, 1996a : 15).

*Le **pran** des vivants : **kaux pran***

Les habitants de Wengding considèrent que chaque individu est, entre autres, constitué d'une essence spirituelle (ou principe immatériel) susceptible de se séparer ponctuellement de son enveloppe charnelle : ils l'appellent **kaux pran**[270]. Des conceptions assez proches se retrouvent chez d'autres populations d'Asie du Sud-Est, pour lesquelles la pluralité des âmes des vivants forme une « essence éphémère » susceptible de quitter le corps, laissant alors la personne exposée à la maladie et à la mauvaise fortune (Tambiah, 1970 : 58)[271]. Pour ces populations ou encore d'autres du Sud-Ouest de la Chine, les maladies sont des évènements assimilés au départ d'une essence qualifiée également

village sera peut-être suivie de sa disparition. Si, selon les dires des villageois, le sacrifice de bovidé est extrêmement rare depuis les années 2000, la disparition de ces animaux de l'environnement villageois pourrait mener à une reconfiguration des représentations et des relations qui leur sont liées. En outre, le développement du tourisme et dans ce cadre, du lien symbolique fort qui y est mis en avant entre population wa et bovidé, pourrait participer au maintien d'une mémoire particulière vis-à-vis de ce lien.

[270] Magnus Fiskesjö emploie celui de **ge pae** (ou **pae**) qu'il traduit par « soul » (2000 : 273). Le terme **pran** est ici transcrit phonétiquement. Quant au mot **kaux**, son premier sens est « être nommé », un autre renvoie au corps physique. Ici, il semble qu'il soit utilisé comme classificateur pour les hommes (sur ses définitions, voir Watkins, 2013a : 335).

[271] L'unité est appelée «« leikpya » ou âme-papillon en birman, et « khwan » en thai (Tambiah, 1970 : 57 ; Formoso, 2002 : 141). Dans ces sociétés on dit qu'elle se compose de trente-deux éléments associés à différentes parties du corps (Tambiah, 1970 : 58). François Robinne (2007 : 163-164) en atteste également chez des groupes kachin de Birmanie. Par ailleurs, ces éléments sont distingués d'esprits sans lien avec les êtres humains : les « Thewada » et les « phii » en Thailande (ces derniers peuvent être des émanations de défunts malemorts, ou d'autres entités spirituelles) (Tambiah 1970 : 61-62 ; Formoso, 2002 : 141), et les « nat » en Birmanie (Brac de la perrière, 2009).

d'âme[272]. À Wengding, il ne m'a pas été fait mention de la pluralité de la composition de cette essence vitale que je traduirai donc par « âme des vivants », mettant ainsi en relief le caractère unitaire de cet élément. Néanmoins, il n'est pas question de considérer qu'une personne dont l'âme se serait échappée n'en possèderait plus, mais qu'une partie constitutive de sa personne, une énergie ou un principe vital, lui manquerait et sans laquelle elle serait alors particulièrement exposée aux dangers de la vie (menaces d'entités malveillantes, ou menaces plus matérielles d'un accident).



Figure 5 Lors d'un rituel de rappel d'âme, l'une des séquences consiste à appeler à voix haute les pran des vivants et des esprits gardiens. Ici, la séquence du rappel, au cours d'une cérémonie pour AmMeung (cliché d'AiKa, 10/07/2015)

Les cérémonies rituelles domestiques visant un individu de la maisonnée en particulier, **ket kaux pran**, ont, pour but principal, le rappel de l'âme de cette personne : il faut en rétablir l'unité avec son corps (voir figure 5). En dehors de la maladie, un tel rituel peut également être réalisé à la suite d'un cauchemar. Lorsqu'une personne du foyer fait un rêve de mauvais augure (noyade, chute, accident, etc.), on soupçonne l'égarement momentané de l'âme de cette personne : il est alors commun de prendre la décision

[272] Chez les Nuosu de Liangshan (province du Sichuan) étudiés par Benoît Vermander, les cérémonies rituelles de rappel des âmes font partie de la catégorie des « rituels de paix et d'harmonie » (Vermander, 2008 : 200). Ce type de rite est alors « destiné à chasser une maladie comprendra peut-être un rite de divination (destiné à savoir quand on peut célébrer le rite, ou à mieux connaitre les causes de l'affliction), et inclura aussi une séquence de « rappel de l'âme » pour le rétablissement complet du patient (dont l'âme est supposée s'être enfuie au loin). » (Vermander, 2008 : 198-189). Il note également que, dans leur cas, la séquence centrale est celle de « l'expulsion des démons qui affligent le corps. » (*ibid.)*.

d'organiser un rituel, **ket kaux pran**, pour la personne concernée[273]. Dans ce cas et de manière plus générale, les villageois considèrent que des divinités célestes s'immiscent dans les rêves la nuit, et leur prêtent alors un caractère prédictif : des mesures effectives sont dès lors prises pour prévenir de l'incident rêvé et s'assurer de la stabilité de l'ordre menacé[274].

*Le devenir des **pran** des défunts : ancêtres du dedans et esprits errants du dehors*

Le dernier collectif d'existants est celui des **prax prix**, terme que je traduirai par esprits des morts[275]. Le domaine où évolue ces esprits est différent pour ceux des personnes décédées à un âge avancé, de vieillesse ou à la suite d'une longue maladie, et ceux des personnes frappées de malemort – c'est-à-dire dont la vie a été écourtée soudainement par une maladie, un accident (de voiture, noyade, brûlures) ou un décès en couche pour les femmes[276]. Les premiers circulent à l'intérieur de l'espace villageois et des maisonnées, tandis que les deuxièmes sont voués à l'errance dans le monde extérieur au village – dont la frontière, certes poreuse, est matérialisée par les portes du village (sur ce point, voir chapitre II section 2.2).

Certains villageois m'ont affirmé qu'il n'y avait pas de *gui* 鬼 dans le sens de fantôme ou revenant, à l'intérieur et en dehors du village. Ceux qui l'ont employé ont alors précisé tout de suite après qu'il en existait deux sortes : des bons, ceux de l'intérieur, et des mauvais, ceux de l'extérieur (IKa, CT05/01/2017). À la distinction spatiale des **prax prix** correspond donc celle de la nature de ces mânes.

---

[273] J'ai été témoin à deux reprises de telles cérémonies. En juillet 2015, par exemple, la maisonnée organise un rituel de rappel de l'âme de AmMeung. Son mari, AiKa a décidé de rappeler son âme suite à un cauchemar. Il aurait rêvé que l'âme d'AmMeung s'éloignait d'elle : « peut-être que mon mari a rêvé que je partais, ça l'a perturbé, il craint que mon âme soit partie ailleurs » (traduit du mandarin : « 可能老公梦见我去哪儿就不好在，他害怕我的魂去别的地方。 », 10/07/2015, enr.192). AmMeung a tenté de dire qu'elle se sentait bien, qu'elle allait bien mais son mari a insisté sans donner plus de détails (11/07/2015, enr.194). Lors de mon dernier séjour, une situation similaire s'est reproduite. AmMeung avait alors rêvé que son fils, AiSin` glissait dans l'eau et se noyait. Dès son réveil, elle a décidé d'organiser une cérémonie de rappel de l'âme de ce dernier (CT05/01/2017 et 06/01/2017).

[274] Avant un mariage, si le futur époux rêve de forêt, de bananier garni de régimes, de bambous ou de bétail, cela est considéré comme un bon présage ; au contraire, s'il rêve de bananes coupées, de chute sur la route ou depuis un arbre, de chute d'étoiles ou du soleil alors ce sont de mauvais augures et le mariage doit être abandonné (communication OkRai, 19/04/2017).

[275] Selon le dictionnaire de J. Watkins (2013a), **prix** signifie démon, esprit ou fantôme. En ce qui concerne le premier terme **prax**, je le traduis ici phonétiquement. Il est possible qui soit l'équivalent vernaculaire du terme **paux** qui signifie esprit ou âme.

[276] Comme me l'explique IKa, « la mort en couche est considérée comme une mauvaise mort. On les enterre donc là, à côté, et sans cercueil. On met le corps directement en terre. » (traduit du mandarin : « 难产的女人也算是死得不好。她就在旁边那里。她就没有那个盒子。直接把她的身体就埋了。就这样，很简单了。», 05/01/2017, enr.384).

Lorsqu'une personne décède de mort « naturelle », les membres de sa maisonnée organisent un rite funéraire pouvant durer trois à cinq jours. N'ayant pas été le témoin d'un décès lors de mes séjours au village, voici la description des rites funéraires que m'en fit OkRai :

> « On pose une pièce de tissu blanc sur le corps[277]. C'est un tissu que nous avons tissé nous-même. Les vieilles personnes s'en gardent elles-mêmes de côté. Et les corps sont enterrés dans la terre. Maintenant, les familles qui ont de l'argent préparent [achètent en avance] un cercueil[278]. Ce sont les garçons du village qui se chargent de creuser [la fosse à] l'endroit choisi. Lorsqu'il est mort, quelques personnes s'en vont creuser vers 17 ou 18 heures […]. Ensuite, lorsqu'il fait presque nuit, quelques personnes vont enterrer le corps[279]. Nous allons tous faire une offrande. En plus, lorsque quelqu'un meurt, peu importe qu'on soit de la famille ou pas, tout le monde peut aller pleurer[280]. Les gens qui pleurent, cela ressemble à des chants, ils lui tiennent compagnie, ils lui offrent des choses pour qu'il les emporte avec lui et les donne à des parents déjà morts. Je me souviens, lorsque le grand-père de la maison du dessus mourut, ma mère est allée le pleurer, et a donné des choses pour qu'il (le défunt) les emporte à sa propre mère. […] Ensuite, les gens disent que le premier jour après la mort, il y a des personnes (*ren* 人) qui viennent chercher l'esprit du défunt. Et ensuite, les choses qu'il a emportées avec lui sont partagées avec ceux (*renjia* 人家) qui sont venus le chercher, c'est pour les en remercier[281]. Le deuxième jour, il se repose. Il me semble que c'est ainsi. Ou bien il revient dès le deuxième jour. Je ne sais plus trop. Le troisième jour, il revient manger

[277] La tête du défunt, qui repose sur le dos, est orientée vers l'ouest, direction associée au monde de la mort.
[278] Auparavant, les corps étaient placés dans la terre, séparés d'elle par une simple étoffe ou déposés dans la terre dans un cercueil de nattes de bambous tressées ou de bois coupé dans la forêt (TaxNap, CT23/09/2014). Scott et Hardiman voyaient dans l'absence d'usage de cercueils le signe symbolique d'un retour des corps à la terre d'où, dans le mythe d'origine qu'ils ont relaté, les ancêtres des hommes étaient issus (Scott et Hardiman, 1900, vol.I : ii). Depuis les années 2015, les corps sont placés dans des cercueils de bois achetés à la ville, car « il y a moins d'arbres dans la forêt, et les conditions financières des familles sont meilleures » : l'usage de cercueils de bois plutôt que de cercueils tressés de bambous auraient été imposé depuis le développement du tourisme, pour des questions d'hygiène (OkRai, CT19/09/2014).
[279] Les commentaires d'OkRai (par message lorsque sa grand-mère YaxAm décéda en 2017) et de plusieurs autres villageois sur les journées suivant un décès, attestent que le corps doit rester un jour dans la maison (AiKa et AmMeung, CT01/07/2015), mais il arrive qu'ils y restent quelques jours de plus avant que l'enterrement ait lieu lorsque les familles attendent le retour de proches, souvent les jeunes enfants travaillant sur la côte Est chinoise.
[280] Le père d'OkRai me dit aussi un jour qu'à un décès, « tout le monde au village pleure » (traduit du mandarin : « 我们整个寨子会哭啊 », AiKa, 01/07/2015, enr.77).
[281] Ici, OkRai veut vraisemblablement dire que les esprits d'autres morts viennent chercher celui du nouveau venu.

dans la maison. C'est pourquoi on fait cuire du riz devant lui[282] ce jour-là, et le riz ne doit pas bouger : on en fait cuire une petite marmite que l'on pose devant la pièce aux ancêtres, on la laisse devant lui. Après qu'il l'ait prise, le cinquième ou même le quatrième jour, en tout cas c'est après qu'il soit revenu à la maison manger, alors nous nous préparons à [lui] faire un sacrifice en offrande (*ji* 祭). Ensuite, on emporte ces choses, la famille, les anciens et aussi deux trois parents et amis jusqu'à la tombe, et là des incantations sont faites. »[283] (08/11/2014, enr.195244)

Après l'inhumation de l'enveloppe corporelle du défunt, on érige tout autour de l'emplacement de la tombe des palissades en bambous qui disparaitront après quelques mois. Après cela, les villageois n'iront plus se recueillir à l'endroit où le corps a été enterré :

« […] quand on creuse la tombe, il n'y a pas de monument marquant la tombe, pas de barrière ni de stèle, il n'y a pas de tombe. […] Nous ne faisons pas de visite au cimetière[284]. Il n'y a qu'à la maison que nous rendons des hommages. Leurs esprits sont dans la maison, leurs corps sont ici. Nous ne rendons de culte qu'aux esprits et ne nous occupons plus des corps après la mort. Car ici, nous ne nous rendons pas sur les tombes, nous ne fêtons pas non plus la fête traditionnelle chinoise Qingming. […] Nous ne nous souvenons pas (où sont enterrés les morts), nous n'avons jamais tenu d'archives. »[285] (IKa, 05/01/2017, enr.384)

[282] C'est-à-dire devant la porte fermant la pièce des esprits des ancêtres **de log vai**.

[283] Traduit du mandarin : « 在他上面放一块白布。都是自己织的布。老人都会自己留给自己。就身埋在地里，土里面。现在人家又一些有钱都会准备棺材。我们都是自己村里面的男的亲自挖的有一场。他死了，到五点多，六点的时候就安排几个人去挖。然后到差不多天快黑的时候，就有几个人去埋。我们都是送礼。加入他死了的话，有一些人也可以，不管是不是有关系，他都可以去哭。他哭的话他就像我说的唱歌，交代他，把送给他，送给他东西，让他带给他亲人，死去的那些亲人。我就记得，我那个上面他家，老爷去死，我记得他去哭，然后他就给他妈寄那些东西。我妈要给他一点什么东西。然后人家就说死了第一天的时候会有人来接他，然后他就把那些他带的那些东西分给人家，就是感谢他们能够来接他。第二天的时候他就休息，好像是这样。还是第二天就回来了。不清楚了。第三天的时候他就回家吃饭。所以人就会在他前面煮饭，那个饭不能动。煮了一小锅就摆在那里。就是留在他前面。然后他来拿了以后第五天，第四天也可以，反正是他已经回家吃饭了以后然后我们就准备祭。然后带那些这家人还有老人还有一两个亲戚朋友去他坟墓那里念经啊。他就永远不会回来了。当时每天都要留一点饭。这个其实他不会回来吃，只是一种迷信嘛。可能是我们的习俗。这是一种迷信吧！家里面缺了一个人，他可能会回来找饭吃。但是如果你煮饭，你不懂的话有一些时候他真的会手印。因为他们说他们吃饭都是用两只手吃，挖。以前，我就见过一次。我妈好像说是我爷爷回来吃饭。他们煮饭，但家里面没人吃。 »

[284] A la différence des observations faites par M. Fiskesjö dans le cercle de Yong Ou dès les années 1990 (2000 : 386-387), les habitants de Wengding n'ont pas adopté l'usage de pierre tombale pour marquer le lieu d'enterrement de leurs défunts. Pour cet auteur, l'adoption de cette nouvelle pratique fut en partie le résultat de la mobilité grandissante des Wa et de leurs contacts plus nombreux avec les populations chinoises.

[285]Traduit du mandarin : « […] 如果他挖坟地的时候，他没有坟头，他不垒坟。它没有碑，它也没有墓。[…]我们不拜。只有在家里面拜。他的灵魂在家里，身体在外面。我们只祭拜灵魂，身体我们就不管了。因为我们这边是不上坟，我们不烧坟，我们不过清明节。我们中国还有一个节日，传统的节日叫清明节，我们只是不过那个传统的节日。[…] 我们也不记得，也从来都不记。»

À la suite de l'enterrement, un ensemble de rites est conduit. D'une part, ils sont destinés à assurer que l'esprit du mort retrouve le chemin de sa maisonnée et qu'il rejoigne, comme IKa me le précisa, les ancêtres de la maisonnée, *jia zuxian* 家祖先 (*ibid.*). Comme dans les rites mortuaires traditionnels de Chine, « le mort est muté en signifiant – l'ancêtre […] » (Chenivesse, 2001 : 64). L'ensemble des opérations rituelles accompagnant le décès d'une personne reflète la conception locale selon laquelle l'esprit survit à la mort, mais dévoile également la pratique d'une forme de culte aux ancêtres (Li Yaling, 2007 : 53 ; Zhao Chunmei, 2012 : 255-263). Elles ont pour principal objectif l'accompagnement paisible de l'esprit entre les deux phases corporelles que sont la vie et la mort, et de cette manière, elles contribuent à assurer que les morts (naturels) ne gardent pas de grief envers les vivants.

Si OkRai émit parfois des doutes sur la présence physique d'ancêtres dans son environnement domestique, elle insista à plusieurs reprises au cours de nos discussions successives sur l'importance de mettre de côté un peu de nourriture, tous les soirs, pour les défunts aïeux de la maisonnée, susceptibles de revenir se nourrir.

> « Si tu cuis du riz et que tu ne le touches pas, parfois, il y aura vraiment des empreintes de doigts. Parce qu'ils disent que lorsque les défunts mangent, ils utilisent toujours les deux mains pour manger, pour creuser [le riz]. Avant, j'ai déjà vu ça une fois. Ma mère m'a dit que c'était mon grand-père qui avait dû venir manger. Ils avaient fait cuire du riz, mais personne n'en avait mangé. »[286] (OkRai, 08/11/2014)

Cette expérience vécue par OkRai met en exergue la croyance partagée par la plupart des habitants du village selon laquelle les esprits des défunts circulent parmi les vivants après s'être séparés de leur corps enterré au cimetière : « son âme [ici *linghun* 灵魂] est dans la maison, son corps à l'extérieur »[287] (IKa, 05/01/2017).

Dès leur retour dans la maisonnée, ces mânes reposent dans la pièce **de log vai** (littéralement, la pièce devant laquelle on se prosterne), devant laquelle les cultes leur seront par la suite rendus, et à l'intérieur de laquelle des offrandes de nourriture seront déposées lors de certains rituels. On appelle aussi la porte de cette pièce en mandarin : « la porte des fantômes » (*guimen* 鬼门 en mandarin), ou encore le « temple des ancêtres » (*citang* 祠堂).

[286] Traduit du mandarin : « 但是如果你煮饭，你不动的话有一些时候他真的会手印。因为他们说他们吃饭都是用两只手吃，挖。以前，我就见过一次。我妈好像说是我爷爷回来吃饭。他们煮饭，但家里面没人吃。 »

[287] Traduit du mandarin : « 他的灵魂在家里，身体在外面。 »

Un culte régulier, du même nom que leurs esprits, **prax prix**, leur est rendu par chaque maisonnée dans les semaines précédant le passage à la nouvelle année[288] ainsi que pendant la période entre la fin du repiquage et la récolte du paddy. Au Nouvel An, mais de manière plus irrégulière, les membres des familles ayant connu un décès au cours de l'année précédente se réunissent également sur la place centrale pour partager un repas en leur mémoire (OkRai, CT24/09/2015). Enfin, un culte leur est rendu lorsqu'un membre de la famille a été longtemps malade, se marie, à l'organisation de la cérémonie d'appel de l'âme d'un enfant, à l'occasion d'un déménagement, d'une reconstruction de maison ou encore lorsqu'une décision importante pour la maisonnée doit être prise. Dans tous ces cas, une séquence de la cérémonie consiste à appeler les ancêtres pour les « informer » (*tongzhi* 通知) de la situation et les convier à consommer la nourriture offerte (viande, régime de bananes) (OkRai, CT01/09/2014, CT27 et 28/11/2017 ; TaxNap, CT23/09/2014).

Par ailleurs, on retrouve une référence explicite aux ancêtres dans des situations de la vie courante. Les deux principales sont :

- à chaque fois qu'un vivant s'apprête à consommer une boisson (à l'exception de l'eau pure), celui-ci doit toujours renverser quelques gouttes du breuvage au sol pour « donner à boire » à la terre et aux ancêtres[289] ;
- les portions de riz réservés pour combler, s'ils revenaient, les estomacs des ancêtres de la maisonnée[290].

Ainsi, comme Odon Vallet le notait, « il n'y a pas de survivance sans subsistances ni de repos éternel sans repas quotidien. » (2003 : 25). Le culte aux **prax prix** comme la pratique quasi séculière qui consiste à les nourrir quotidiennement garantissent ainsi leur tranquillité, par

[288] TaxNap m'explique qu'à cette occasion, le plus vieil homme de la parentèle de la maisonnée (en lignée matrilinéaire ou patrilinéaire) rentre dans la pièce y déposer une offrande de nourriture, des bougies, etc. On laisse la nourriture jusqu'à l'année suivante (CT23/09/2014).

[289] C'est un usage commun en Asie du Sud-Est (pour le Laos, communication personnelle de Christophe Caudron) et jusqu'en Indonésie où l'alcool versé à terre est une « offrande aux divinités souterraines et aux ancêtres » (Zago, 1972 :181 cité par Formoso, 1996b : 121). A Wengding, jeunes ou moins jeunes, hommes et femmes, tous au village respectent strictement cette règle de vie et n'hésitent pas à en informer les passants, touristes, anthropologues ou entrepreneurs, attendant d'eux qu'ils fassent de même. C'est d'ailleurs une des premières informations que l'on me donna quand j'arrivais au village en 2013.

[290] Il est également indispensable à toute personne partant pour un long séjour à l'extérieur du village ou en revenant, de se prosterner devant la pièce des ancêtres (**de log vai**) et d'offrir aux plus vieux représentants vivant de la maisonnée (le plus souvent grands-parents paternels) nourriture et boissons achetées au bourg du district, disposées sur un petit panier en bambou. Les hommes doivent également proférer des incantations. Dans les familles comme celle qui m'accueillit où un membre de la famille se rend quotidiennement au bourg du district, la pratique est adaptée : comme AiKa quitte tous les jours le village pour se rendre à la ville, il n'a pas besoin de le faire à chaque fois (OkRai, CT29/07/2015).

la manifestation d'hommages, et réaffirment la filiation et l'ancestralité d'une maisonnée. Ils assurent ainsi une cohabitation paisible entre ces ancêtres et leurs descendants.

Les **prax prix** des villageois dont le décès est considéré comme une malemort[291] sont voués à errer à l'extérieur de l'enceinte villageoise, après avoir été enterrés d'une manière distincte des personnes mortes naturellement :

> « À côté du cimetière, cet endroit, c'est là où on enterre les gens qui ne sont pas morts de manière commune. Il y a des gens qui meurent de maladies, il y a des gens qui meurent par accident : qui ont été heurtés par une voiture, se sont noyés, ont été brûlés ou sont mortes en couche. Ces femmes-là, on les enterre ici. Les femmes mortes en couche, c'est considéré comme une mauvaise mort. On les enterre donc là, à côté, et sans cercueil. On met leur corps directement en terre. C'est ainsi, c'est très simple. »[292] (IKa, 05/01/2017)

Les personnes atteintes par la malemort sont donc distinguées par le traitement de leurs corps de celles décédées de mort naturelle : ces dernières rejoignent même l'espace attribué à leur propre lignage **ru** dans le cimetière, et ainsi, comme le soulignait IKa, « on remplit les espaces de chaque **ru** et les corps des gens sont ensembles »[293] (05/01/2017). Ainsi, malgré l'absence de recueillement sur les tombes des défunts dans les mois et années suivant leur décès, le lignage et le regroupement physique de ses membres revêtent également une importance dans l'après-vie, les corps liés de la lignée se retrouvant dans la terre.

Au contraire, les esprits des malemorts ne trouvent pas le repos dans la pièce aux ancêtres de l'espace domestique : ils sont condamnés à errer aux confins du village. Les villageois ne leur vouent ni culte ni rites quotidiens tels que ceux dirigés vers les ancêtres. Comme le note Brigitte Baptandier, « dans les sociétés pratiquant le culte des ancêtres, la malemort place, de manière générale, une personne hors généalogies (2001b : 10). Ainsi, le malemort est celui qui échappe à une chaîne de signifiant (Chenivesse, 2001 : 64). À

[291] Le terme de malemort fait référence à « une mort prématurée, intervenant avant que le temps de vie imparti à l'origine par le destin soit épuisé » (Baptandier, 2001b : 10). En deux mots, une mort « hors norme » (Formoso, 2002 : 127).

[292] Traduit du mandarin : « 旁边那个是非正常死亡的人就死不好的。有的人是生老病死，但有的人就是出事故了。有的人死法是这样的，被车撞了，被水淹了，被火烧了或者是难产。难产的女人也算是死得不好。她就在旁边那里。她就没有那个盒子。直接把她的身体就埋了。就这样，很简单了。 […] 难产的女人也算是死得不好。她就在旁边那里。她就没有那个盒子。直接把她的身体就埋了。就这样，很简单了。 »

[293] Traduit du mandarin-paraok : « 是可以同时满一个 **ru** 里面他就在一起。 »

Wengding, cela se traduit à la fois de manière physique – la filiation corporelle leur est refusée puisqu'ils sont tenus à l'écart des corps de morts « naturelles » regroupés par lignage dans le cimetière – et à la fois de manière symbolique – car ils sont écartés de la chaîne des ancêtres de la lignée.

Pour autant, ces derniers ne sont pas oubliés et font l'objet d'autres pratiques rituelles destinées à calmer leurs ardeurs et rancœurs. Esprits tourmentés, porteurs d'influences néfastes, ils ont acquis par leur condition même « une puissance extraordinaire, néfaste » (Caillet, 2001 : 161) et ne peuvent trouver la paix (Baptandier, 2001b : 15). D'un point de vue domestique, leur départ, imprévu, du monde des humains, les place hors des lignées, mais les membres de leur maisonnée les respectent et leur offrent ponctuellement de la nourriture (environ 7 fois par an). Exceptionnellement, lorsqu'un incident s'est produit (par exemple l'incendie d'une maison), les villageois supposent qu'un esprit malveillant s'est introduit dans le village, cherche à manger la nourriture des vivants et abat son courroux sur eux. Un rituel est alors organisé au cours duquel un cochon est sacrifié, et des morceaux de viande sont offerts à l'esprit errant. On l'apaise ainsi en assouvissant sa faim avant de le chasser de la maisonnée et du village par des incantations et la disposition d'amulettes.

Enfin, à l'anniversaire de la malemort d'un parent, les membres de sa lignée ne doivent pas aller au-delà des potagers limitrophes du village, aucun objet de la maisonnée ne doit en sortir et l'usage de l'argent liquide est prohibé. L'esprit errant est une menace directe ce jour-là pour celles et ceux qui s'aventureraient sur des chemins et des terres éloignées (CT17/07/2015 et CT29/07/2015). D'un point de vue collectif, la communauté renouvelle périodiquement les dispositifs protecteurs installés aux portes du village afin de restreindre la déambulation de ces mânes à l'intérieur du village (voir ce chapitre, section 3.2.1). D'autre part, plusieurs jours par an, les villageois ne peuvent pas se rendre dans les champs, courant le risque d'être victime d'un accident, les malemorts abattant leur courroux sur les vivants[294]. Le souvenir du non-respect de cette interdiction par certains est encore vivace. Comme TaxNap me le rappelle :

[294] Ce fut le cas le 17 juillet 2015 et le 28 juillet 2015. Les deux dates furent déterminées quelques jours avant par les **jie van**, spécialistes rituels, en fonction des dates d'anniversaire des personnes mortes de malemort. Ces jours-là, personne ne peut aller travailler dans les champs car, me dit AmMeung, des mauvais esprits (*gui* 鬼 en mandarin) rôdent, et un accident risque de se produire (*hui chushi* 会出事) (CT28/07/2015). Quelques années auparavant, trois personnes étaient mortes à cette période de l'année : une était tombée dans une rivière et s'y était noyée, une s'était effondrée sur le chemin de retour au village et une dernière était décédée dans les champs (pour ce dernier, elle précisa que l'incident était survenu il y a 18 ans) (*ibid.*). Il circule par ailleurs plusieurs histoires dans le village qui concernent des personnes qui n'auraient pas respecté cet interdit et en

> « Notre génération, on en a vu (mourir) deux, trois comme cela. Il est allé dans les rizières, en tout cas il est parti aux champs, et il est mort. »[295] (17/07/2015, enr.225)

En résumé, les caractéristiques de la mort des personnes déterminent ainsi le statut de leur esprit, **prax prix**, post-mortem et les pratiques que les vivants adopteront à leur égard.

La présentation des différentes entités existantes dans les représentations locales – **moeg**, **pran** d'humains et de non-humains, **prax prix** des défunts – permet de dessiner les contours d'une cosmologie particulière. Toutes font partie de l'environnement villageois. Les cérémonies de rappel de l'âme ont pour vocation la reconstitution de l'intégrité des personnes vivantes tandis que les cultes aux ancêtres sont destinés à assouvir la satiété des morts et à renforcer les liens constitutifs d'un foyer avec ses ancêtres lignagers. Ces entités invisibles sont parfois craintes, parfois espérées ou encore vénérées. Mais, ces traits distinctifs ne sont pas fixes : une entité bienveillante peut en effet accabler les hommes de son courroux à la suite du non-respect des cultes et des rites de ces derniers (CWZB, 1998 : 885).

Si l'existence de ces différents types d'entités est ancrée dans les conceptions de l'environnement local, c'est en particulier dans les relations que les villageois entretiennent à leur égard que les caractéristiques qui leur sont attribuées peuvent être affinées. Je vais donc maintenant m'intéresser aux pratiques rituelles comme espaces d'interactions entre humains et non-humains. Cela m'amènera, dans la dernière section du chapitre, à considérer les flux et les mécanismes d'échanges qui y ont lieu et qui participent au renforcement des liens sociaux forgeant la communauté.

3.2 Ethnographie de cérémonies rituelles

Les cérémonies rituelles sont les principaux vecteurs des interactions entre humains et existants non humains. Elles constituent « des indices précieux de la manière dont une collectivité conçoit et organise son rapport au monde et à autrui […] » (Descola, 2005 : 158). Leur étude et leur analyse sont ainsi indispensables pour comprendre les rôles que jouent ces

aurait subi des conséquences négatives pérennes (handicap, perte de capacités intellectuelles) (OkRai, CT29/07/2015).

[295] Traduit du mandarin : « 我们这个年代，也见过两三个。他去田里面，反正去干活，会死 »

pratiques dans et pour la société villageoise, et les interactions et réseaux de relations (relation entre entités différentes, mais aussi relations entre villageois) qui s'y expriment. En s'appuyant sur une présentation générale des cérémonies rituelles qui se tiennent de manière plus ou moins régulière au village, ainsi que sur l'ethnographie de deux d'entre elles observées sur le terrain – « car c'est le propre de l'étude du rituel que de reposer sur la description méticuleuse des faits comportementaux observables » (Lagerwey, 1992 : 2) –, l'objectif de cette section sera de rendre compte de la vitalité des pratiques rituelles et de certaines de leurs caractéristiques. La mobilisation villageoise collective se révèlera dans la présentation du rituel de « fermeture des portes », visant à renforcer la protection du village et de la communauté villageoise. Tandis que la cérémonie de rappel de l'âme d'une personne ayant été hospitalisée est, elle, le théâtre d'une mobilisation des réseaux d'alliance et de parenté, mobilisation jouant tout autant un rôle dans le rétablissement de la personne visée et de l'équilibre de la maisonnée, que dans le renouement des liens entre humains et des relations entre humains et non-humains. Enfin, je tenterai de faire apparaitre le sens et l'efficacité qu'attribuent les habitants de Wengding aux actions constitutives de ces instants ritualisés.

3.2.1 Typologies et vitalité des pratiques rituelles : complémentarité des cycles agraire et humain

Les cérémonies rituelles qui se déroulent à Wengding au cours d'une année peuvent être distinguées les unes des autres à partir de différentes caractéristiques : leur envergure, leur temporalité et périodicité, leur composition (en séquences et chaînes opératoires[296]), leurs objectifs (défense, purification ou expiation, propitiation), ainsi que les différents existants qui entrent en jeu. À partir des différentes activités recensées sur le terrain et des descriptions qu'en font les habitants, il ressort que les deux principales distinctions locales reposent d'une part sur l'envergure du rituel déterminé par le nombre de ses participants et sa durée (de quelques heures à plusieurs jours), et d'autre part, sur la portée ou l'efficacité

[296] Le concept de chaînes opératoires a d'abord été utilisé en anthropologie pour penser les techniques et les actions sur les objets (Leroi-Gourhan, 1943 ; 1965), avant d'être repris dans d'autres champs de la recherche anthropologique. Ici, « l'approche sous l'angle de chaînes opératoires de l'élaboration des relations aide à comprendre précisément comme ces moments relativement brefs mais intenses que sont les cérémonies agissent avec efficacité sur le social de la vie courante et se voient assigner une position supérieure à cette dernière » (Lagerwey, 1992 : 5).

visée par les actions rituelles (le village dans sa totalité – cérémonies collectives –, ou bien une maisonnée ou l'un de ses membres – cérémonies domestiques).

Les villageois appellent les cérémonies domestiques **ket pran** ou **ket kaux pran**, que je traduis par cérémonies d'appel ou de rappel de(s) âme(s), parmi lesquelles ils distinguent en mandarin, celles de grande envergure, *da jiaohun* (大叫魂)[297], des plus petites *jiao hun*. Les plus grandes mobilisent l'ensemble des maisonnées composant le village, ce qui se concrétise par la présence ou le passage physique d'au moins un membre de chaque maisonnée. Aux plus petites sont uniquement présents les membres de la famille nucléaire concernée, les plus proches personnes des réseaux de parenté et de voisinage, et une ou deux personnes extérieures sollicitées pour officier lors de la cérémonie (à l'exception des familles dont un membre peut lui-même tenir ce rôle). Le nombre d'animaux sacrifiés au cours de ces rituels les caractérise également : les cérémonies ordinaires d'appel de l'âme font intervenir le sacrifice d'une poule ou d'un poulet, parfois une truie ou un cochon, tandis qu'au cours de celles de grande envergure et se déroulant sur plusieurs journées, le nombre d'animaux sacrifiés peut attendre huit têtes[298]. Par ailleurs, **prax prix**, forme religieuse connue en Asie du Sud-Est sous le terme de culte aux ancêtres, peut constituer une séquence de cérémonie domestique ou être l'objet central de l'action rituelle (suite par exemple à un enterrement). Enfin, j'ai noté que certains rituels collectifs sont en partie composés de séquences rituelles domestiques.

À ces principales distinctions faites par les villageois, l'étude de leur temporalité et de leur périodicité permet de rendre compte à la fois de la prégnance de ces activités dans la vie quotidienne villageoise, et également d'analyser le rapport qu'elles entretiennent avec divers calendriers. Les périodes et dates auxquelles se déroulent les cérémonies rituelles régulières sont relatives à deux cycles périodiques :

[297] Pour désigner certaines cérémonies domestiques de grande envergure, les villageois utilisent aussi l'expression « *zuo* **tan** » formé d'un caractère chinois et du terme **tan** emprunté à la langue tai. Cette expression peut être traduite par « faire et offrir comme tribut à ».

[298] Par exemple, en juin 2015, une grande cérémonie domestique fut organisée par une famille du village. Elle se déroula sur trois jours et six cochons furent sacrifiés au total : un porc le premier soir (**lig mhaing`**, *gongzhu* 公猪), deux porc castrés (**lig sieh** *yazhu* 牙猪) le deuxième jour à 5 h du matin, un porc et un porc castré le deuxième soir, et un gros porc castré le troisième jour dans la matinée.

- le premier repose sur le recoupement des calendriers annuels lunaires chinois et tai, du calendrier wa et du calendrier agraire[299] ;
- le second est lié au cycle de la vie humaine.

Corollaire à la nature de ce second cycle, et aux aléas de la vie en général, certaines régulières, se distinguent d'autres, occasionnelles, organisées en réponse à des situations imprévues, et ce, en particulier dans le cadre domestique[300]. Les premières sont réalisées à des moments importants du parcours de vie des individus ou de la maisonnée (la naissance, le mariage, l'enfantement, la mort et l'anniversaire de la mort d'un parent, l'anniversaire des enfants, la construction et l'aménagement d'une jeune famille dans une maison) et aux périodes clés du cycle agraire. Quant aux cérémonies rituelles domestiques irrégulières, elles sont organisées lorsque cela est rendu nécessaire par une situation individuelle ou domestique extraordinaire : un accident ou une période de maladie (longue ou répétée, atteinte d'un ou de plusieurs membres consécutivement), des séjours réguliers d'un ou plusieurs des membres de la maisonnée à l'extérieur du village[301], l'incendie de l'habitation ou encore un cauchemar fait par un membre de la famille. De manière générale, cette catégorie de cérémonies rituelles reflète la conception locale déjà évoquée selon laquelle l'âme d'une personne est susceptible de quitter son enveloppe charnelle.

Les cérémonies domestiques peuvent donc être appréhendées selon la cause de leur organisation – en lien avec le cycle de vie humaine ou avec la production vivrière –, mais aussi en fonction des chaînes opératoires qui les composent ou encore suivant les destinataires des offrandes et des incantations, c'est-à-dire les entités non humaines avec lesquelles un échange est entretenu. Lorsque la cérémonie est organisée pour une personne vivante, l'objectif principal du rituel est de réunir son âme et son corps. Plusieurs séquences se succèdent alors dont la principale est l'appel (pour un nouveau-né) ou le rappel de l'âme de la personne pour laquelle le rituel est organisé, suivi souvent de l'appel d'autres entités spirituelles qui doivent l'accompagner (**pran** du paddy, **pran** de l'argent, etc.).

---

[299] Le calendrier agraire est lié au cycle des saisons (période de semence, de repiquage, de récolte et de cueillette, période de pluie). Le calendrier lunaire bouddhique (tel que celui suivi par les Dai et différents autres groupes locuteurs des langues tai) se base sur la division de chaque mois en deux périodes de 15 et 14 ou 15 jours, la première correspondant à une phase lunaire montante, et la deuxième à une phase lunaire descendante. Sur le calendrier wa, voir le chapitre II, section 2.2.4.

[300] D'après les informations récoltées sur le terrain, il est rare qu'une cérémonie collective extraordinaire soit organisée. Exceptionnellement, une s'est tenue en septembre 2014 (voir le chapitre VII).

[301] Que ce soit des va-et-vient quotidiens entre le village et la ville, comme c'est le cas pour mon hôte, ou une période de vie plus longue dans une autre ville, comme c'est le cas pour beaucoup des jeunes adultes du village partant travailler dans des usines des régions côtières chinoises.

D'autres rituels domestiques peuvent viser l'ensemble de la maisonnée, c'est-à-dire ses membres constitutifs (personnes vivantes et ancêtres de la lignée patrilinéaire), mais aussi ses champs et son lieu d'habitation[302]. Le rituel accompagnant la construction d'une maison fait, par exemple, partie de ce type de cérémonie. Comme j'ai eu l'occasion de l'observer en janvier 2017, la cérémonie se compose de plusieurs séquences rituelles du lever au coucher du jour, avec deux instants hautement ritualisés :

- avant le début de la reconstruction, la conjuration des énergies et éléments néfastes susceptibles d'être présents sur l'emplacement mis à nu ;
- puis le soir venu et la maison construite (murs, toits et plancher), un rituel de propitiation destiné à assurer la prospérité de la famille dans cette nouvelle maison, le retour des ancêtres et celui des âmes de ses habitants.

Les nombreuses cérémonies rituelles peuvent enfin se distinguer par les objectifs que les actions rituelles cherchent à atteindre. Elles peuvent relever de la propitiation[303], de la défense ou de la prévention, de la conjuration ou de la purification, mais aussi combiner ces différents objectifs. Les séquences rituelles propitiatoires qui visent des maisonnées, leurs membres[304], l'ensemble de l'espace social villageois, ou encore la fertilité des terres et l'abondance des récoltes, sont ainsi souvent précédées de séquences d'expulsion d'énergies ou d'entités néfastes d'un lieu ou d'une personne. C'est par exemple le cas lors de cérémonies collectives organisées après plusieurs incidents survenus dans le village (épidémies, multiplications des incendies de maisons, ou intrusions excessives dans le village), ou encore lors de cérémonies domestiques organisées après une longue maladie.

Les cérémonies rituelles préventives ou de défense sont organisées soit de manière spontanée – par exemple, dans le cadre domestique, après un cauchemar –, soit de manière

[302] Les femmes mariées continuent, par ailleurs, de participer aux cérémonies domestiques de leur propre réseau de parenté.

[303] C'est le cas à l'établissement d'une nouvelle maisonnée ou à la reconstruction d'une habitation trop abîmée pour être simplement restaurée. Sur le lien entre la construction d'une maison et le récit **Si gang lih**, voir par exemple Deng Jin (2008 : 105).

[304] C'est par exemple le cas de la cérémonie rituelle domestique organisée autour d'un mariage ou encore de la naissance d'un enfant. Dans ce dernier cas, il est ainsi d'usage quelques mois après sa naissance d'organiser une cérémonie d'appel de son âme. Parfois, cette cérémonie peut être reportée de plusieurs années : la cérémonie d'appel de l'âme d'OkRai organisée le 27 novembre 2017, jour de l'anniversaire de ces 23 ans correspondait ainsi à la cérémonie d'appel de son âme d'enfant, ces parents n'ayant pas eu l'occasion de l'organiser plus tôt.

régulière par l'ensemble de la communauté villageoise afin de renforcer les protections du village.

Du point de vue de la densité des activités rituelles, deux périodes se dégagent. La première s'étend sur environ un mois et se clôture par les festivités du passage à la nouvelle année du calendrier lunaire (correspondant à la période chinoise de la Fête du printemps **Vaw** – en mandarin *chunjie* 春节). La deuxième période est en rapport direct avec le cycle agraire. Elle s'étend sur trois mois, entre la fin de la saison du repiquage de riz – entre fin mai et début juin – et sa récolte – entre fin août et début septembre. Le début et la fin de cette saison est encadrée par deux cérémonies collectives appelées :

- la fête de « la fermeture des portes » du village **le jiep** (*guanmen jie* 关门节), en mai-juin,
- et la fête de « l'ouverture des portes » du village **la kaouw** (*kaimen jie* 开门节) qui se déroule après les récoltes de céréales en août-septembre.

Aparté sur le syncrétisme local

Les recherches menées sur des communautés Wa et plus précisément dans des villages ruraux du district de Cangyuan lors des premières campagnes de classification ethnique dans les années 1950-1960, attestent que la croyance dans l'existence de multiples esprits reste la plus forte, et ce malgré une multitude d'influences et un grand syncrétisme de croyances, de dogmes ou de religions (CWZB, 1988 : 885 ; Zhao Mingsheng, 2008b). Plus récemment, Li Xinhua (2012 : 202, 205) admet, tout en parlant de « vénération de la nature » (*ziran chongbai* 自然崇拜), que le syncrétisme entre des croyances et des pratiques populaires, et le bouddhisme du petit véhicule[305] est particulièrement réussi à Wengding[306]. Effectivement, plusieurs données semblent indiquer que le dogme et la pratique bouddhique ont inspiré certaines pratiques locales. C'est en particulier le cas des deux cérémonies

[305] Cette forme religieuse s'est répandue dans toute l'Asie du Sud-Est depuis l'Inde et est aujourd'hui partagée par les Tai mais aussi les De'ang et les Bulang des mêmes régions que les Wa. Si la zone des districts de Banhong et de Cangyuan est habitée par des populations suivant largement les préceptes de ce dogme, en particulier dans les bourgs et les villages principalement habités par des Dai, dans les villages wa de cette région, l'influence du bouddhisme est palpable dans différents registres du social (calendrier, activités rituelles), mais certaines pratiques sont liées à des croyances populaires et des représentations du monde différentes de celles du bouddhisme.

[306] D'autres recherches attestent que dans les districts de Cangyuan et de Banhong, les pratiques et les croyances des populations sont une forme syncrétique entre l'animisme et le bouddhisme du petit véhicule (Zhao Chunmei et Guo Rui, 2014 : 13). Sur la question des influences des systèmes religieux sur les pratiques et croyances des Wa, le lecteur pourra se référer à Ran Dingping (2016).

rituelles annuelles et collectives de « fermeture » et d'« ouverture des portes » du village[307]. Cette influence est également visible dans certains détails de la description faite par IKa du pilier **kong mu** de la place centrale[308] : elle compara les sept éléments la composant aux sept étapes que tout homme doit franchir avant d'atteindre le ciel dans la philosophie bouddhique. Par ailleurs, la langue dans laquelle sont énoncées les paroles rituelles au cours des cérémonies est, d'après les villageois, un mélange de termes tai (tai lu ?) et de termes d'une « ancienne » langue vernaculaire[309]. Enfin, les conceptions associées au cimetière et sa position en aval du village révèlent également une proximité culturelle : la porte, par laquelle on y accède, est appelée « porte de l'Ouest » (*ximen* 西门)[310]. La composition démographique du district de Cangyuan, où la nationalité dai sont largement représentés et jusqu'à proximité de Wengding (le premier village dai se trouve à seulement une dizaine de kilomètres à vol d'oiseau), les différentes conceptions et cosmologies se sont rencontrées et inspirées mutuellement. Cependant, les éclats du bouddhisme du petit véhicule attestés à Wengding ont été modelés au cours du temps par la communauté villageoise, participant à l'élaboration continuelle d'une chaîne de signifiants locaux[311]. Les pratiques et les représentations de l'environnement que partagent les villageois témoignent d'un univers dans lequel plusieurs sortes de « religiosités » cohabitent (2009 : 185), terme employé par Bénédicte Brac de la Perrière dans son étude du champ religieux en Birmanie.

Voyons maintenant plus en détail le déroulement d'un rituel collectif, **le jiep**, ainsi que celui d'une cérémonie domestique d'appel d'âme, auxquelles j'ai eu la chance d'assister.

[307] Tambiah (1970 : 152) notait sur son étude des pratiques et croyances religieuses d'un village du nord de la Thailande que si l'hypothèse d'un lien sémantique entre le bouddhisme et les pratiques agricoles rurales ne peut être défendue, il serait pour autant étonnant qu'aucun lien n'existe entre eux, en particulier en ce qui concerne leurs calendriers réciproques. La diffusion du bouddhisme du petit véhicule dans la zone de l'actuel district de Cangyuan remonterait au XVIe siècle et au début du XIXe siècle dans la zone autour de Banhong (Xu Zuxian, 2016 : 169-170), et Wengding se situe entre ces deux zones.

[308] Plusieurs travaux ont été faits sur les communautés du massif montagneux de l'Asie du Sud-Est alliant dans leur cosmologie des ontologies pré-bouddhistes et bouddhistes. Le lecteur pourra se référer à Tambiah (1970) ; Bouté (2011) et Leeming (2001). Ce dernier relève toutefois que, dans cette region, « there is a tendency to absorb indigenous earth spirit and ancestor elements as well as a cosmology (see Three Worlds). » (2001 : 172).

[309] Beaucoup de mots du langage quotidien sont d'ailleurs eux aussi empruntés à la langue dai.

[310] L'« Ouest » du bouddhisme sous l'expression *guixi* 归西 (littéralement « retourner à l'ouest ») est un euphémisme pour dire que quelqu'un est décédé : il est monté au ciel de l'Ouest (*xitian* 西天).

[311] Le recours persistant et invariable à des sacrifices d'animaux lors des cérémonies rituelles à Wengding en est un exemple, alors que cette pratique, tout comme celle de la consommation d'alcool, commune, est prohibée dans le bouddhisme pratiqué dans les districts de Banhong et de Cangyuan (WSLD, 1983 : 17).

3.2.2 Fermer les portes du village pour le renforcer

Le 6 juillet 2015 s'est déroulé l'un des plus importants rituels de l'année, tant par son envergure que par son objectif. La « fermeture des portes », **le jiep**, fait partie du cycle de cérémonies associées au calendrier bouddhique tout en entretenant un rapport direct avec le calendrier agraire local. Elle est organisée lorsque la saison de repiquage du riz (**mai sum kaeng**) est terminée[312]. Avec **la kaouw** (cérémonie d'ouverture des portes, organisée vers la mi-septembre), elles visent à assurer la fertilité des terres et l'abondance des récoltes. C'est aussi l'occasion d'éradiquer les influences néfastes ayant pénétré le village d'un côté, et de réaffirmer l'hospitalité envers les bonnes entités spirituelles, de l'autre. Entre ces deux rituels collectifs, et pendant que le paddy pousse, chaque maisonnée doit organiser un rituel domestique composé de séquences d'appel des **prax prix**, ancêtres de la lignée, et du **pran** du paddy. On leur annonce la fin du repiquage et on s'enquiert de leur bienveillance vis-à-vis des cultures. À cette occasion, chaque maisonnée réalise plusieurs sacrifices d'animaux[313]. La vie du village entre juin et août est ainsi caractérisée par un foisonnement d'activités rituelles. Les paniers à offrandes circulent dans un sens puis dans l'autre dans un va-et-vient quasi continu entre les différentes maisonnées. Ce cycle de cérémonies, incluant **le jiep** et **la kaouw** en passant par les cérémonies domestiques organisées entre elles, est en rapport direct avec les périodes charnières du cycle agraire – semence, repiquage et récolte du paddy. Leurs composantes rituelles visent tout autant la production de l'ensemble de la communauté villageoise que celle de chaque maisonnée. Ces deux échelles rituelles sont complémentaires et forment, dans la période entre **le jiep** et **la kaouw** (rituels collectifs), une chaîne de rites domestiques dont l'enchaînement et la totalité concourent eux aussi à l'efficacité des rituels collectifs.

À la fois rituel de conjuration et de propitiation, le rituel **le jiep** a pour objectif de nettoyer le village des influences néfastes et des souillures qui ont pu le pénétrer[314], de

[312] Elle ouvre une période de trois mois pendant laquelle le riz va pousser. Le cycle se termine par la cérémonie d'ouverture des portes, **la kaouw** qui se déroule en septembre. La note 674 (chapitre VII section 7.1.3) la décrit succinctement.

[313] Certaines maisonnées sacrifient deux poulets et une poule, d'autres un poulet et deux porcins, un mâle et une femelle (CT25/06/2015 et 07/07/2015). Le nombre et la nature des animaux dépend des possibilités financières et du stock d'animaux élevés.

[314] C'est-à-dire principalement d'en chasser des mauvais esprits, comme le dit un des officiants : « les mauvais esprits doivent partir, les bons restent » (traduit du mandarin : « 不好的魂要走，好的要在 », CT06/07/2015).

nettoyer et protéger les (âmes des) villageois, et plus particulièrement des femmes et des enfants, et de solliciter la protection de l'esprit gardien du paddy, **pran nhgoux** et de la divinité **Mut** pour la croissance des cultures. Elle est au centre des conversations villageoises pendant la quinzaine de jours précédente. Elle mobilise l'ensemble des maisonnées[315] et donc des lignages, formant alors un groupe cultuel mobilisé pour honorer **Mut** ou les autres divinités.

En début d'après-midi, une vingtaine d'hommes (âgés d'environ 25 à 80 ans) se regroupent sur la place centrale du village. Là, ils s'affairent pendant deux heures à réaliser un ensemble d'artefacts en bambou, bois et herbes tressés et/ou sculptés. Quelques-uns commencent à débiter un très gros et long bambou coupé dans les environs du village pour en obtenir des tronçons de différentes tailles et formes, tandis que d'autres se mettent à tresser les lamelles obtenues. De longs treillis de bambou, **die ia**, des treillis étoilés **ta liao** (petits et grands, voir figure 6 et figure 45)[316] et des treillis en forme de petites bourses, **ioux mag,** sont réalisés. Les formes étoilées et les bourses sont ensuite nouées sur les longs treillis pour former des guirlandes.



Figure 6 Cérémonie de fermeture des portes du village **le jiep**. À gauche, une villageoise dispose un peu de nourriture dans les paniers qui seront plus tard amenés par les hommes dans la forêt de la divinité **Mut**. À droite, confection de treillis en bambous par des hommes du village (clichés de l'auteure, 06/07/2015).

[315] Au moins un membre masculin de chaque maisonnée prend part aux préparatifs, une femme de chaque maisonnée doit apporter des offrandes de nourriture et enfin une femme et les enfants présents ce jour-là au village prennent part à la séquence durant laquelle les incantations de protection sont proférées, en fin d'après-midi.

[316] Comme les « ta lew » des Taï Sai, ces objets sont formés de « douze éclisses de bambou entrecroisées » (Formoso, 2013a : 89). Pour ces derniers, ils représentent « la complétude du cycle annuel et du cycle duodécennal des Taï. » (*ibid.*).

On se rappelle que la partie supérieure du pilier de bambou de la place centrale est également désignée par le terme **ta liao**, faisant là référence à un panier à grains. Pour décrire les motifs des tressages des paniers à offrandes, c'est également le terme de **ta liao** qui est le plus souvent employé[317]. Les villageois le traduisent par « œil du tigre » en mandarin (*laohu yanjing* 老虎眼睛). Ils emploient également ce mot pour décrire le motif des tressages composant les petites tables d'offrandes que chaque famille possède (**peen oux iag**). Comme me l'explique IKa,

> « Tu vois cette table à offrandes, cet œil, ce nid d'abeille (ou alvéole), il représente un œil de tigre. Le tigre est très féroce, c'est un animal. Lorsqu'on accroche ces objets, c'est comme l'esprit de la porte que l'on colle, comme nous en Chine qui aimons coller le caractère « bonne fortune » (*fu* 福) sur les côtés des portes. Ça, c'est notre esprit de la porte à nous les Wa »[318] (IKa, 05/01/2017, enr.384).

Ce motif étoilé « œil de tigre » donne donc leur efficacité à ces artefacts, protégeant d'influences néfastes les personnes et les espaces qu'ils délimitent (lorsqu'ils sont pendus aux poutres des maisons ou aux portes du village) ou les offrandes qu'ils contiennent pour les tables[319]. Si l'on revient aux treillis réalisés pendant le rituel **le jiep**, ils sont d'abord mis de côté une fois terminé, puis, en soirée seulement, ils sont disposés aux portants et aux pieds des portes du village. Les villageois leur prêtent une fonction protectrice, car, selon un des officiants présents, ils attrapent les fantômes « *zhua gui* 抓鬼 ». Comme chez d'autres sociétés des massifs montagneux de l'Asie du Sud-Est (Bouté, 2011 : 188 ; Formoso, 2013a : 89), ces dispositifs, sous différentes formes et supports, sont destinés à repousser des énergies néfastes et un rôle protecteur leur est attribué.

---

[317] D'après IKa (05/01/2017), un autre nom est donné aux dispositifs de formes étoilées, tressées de liens en bambou : **si uing,** signifiant littéralement, étoile. J'y reviendrai dans la dernière section du chapitre IV.

[318] Traduit du mandarin : « 你看那个供桌那个眼睛，那个蜂房，它就代表老虎的眼睛。老虎是很凶猛的，动物了嘛。把那个放在那个地方有一点像贴的那个门神，我们中国不是喜欢贴那个福字在门的两边。那个就是我们佤族的门神了。».

[319] Notons par ailleurs que plusieurs enfants du village portent, nouée autour du cou, une dent de tigre, dispositif destiné à les protéger. S'il ne m'a pas été fait mention, dans des récits oraux, de l'intervention ou de la présence d'un tigre, un ancien rituel décrit dans l'ouvrage édité par Li Mingfu (1998 : 88) pourrait indiquer qu'aux usages d'objets ou de symboles liés à cet animal (ou à ces yeux) sont associées des fonctions de protection. Ce rituel était, d'après cet ouvrage, organisé après chaque chasse d'un tigre (**si vai kouh ku**), d'un léopard ou d'une panthère (**si vai**) par la famille du chasseur. La dernière partie du rituel consistait à « envoyer l'esprit du tigre » (*song hu hun* 送虎魂) : « Les Wa considèrent que « l'esprit du tigre » peut éloigner la pauvreté et la maladie hors de la maison, remplacés alors par la santé et de bonnes récoltes. Ce jour-là, les habitants du village portent des habits neufs, chantent et dansent la danse du tigre en offrande à cet esprit, mangent et boivent dans la jubilation. » (*ibid.*).

Parallèlement, d'autres hommes se chargent de sculpter des pièces de bois en forme de pieux et de lances qui seront, avec les grands tissages en étoile, disposés au pied des mêmes portes[320]. D'autres tressages sont réalisés à partir de longues feuilles vertes qui formeront des cordages[321]. Pendant ce temps, deux hommes plus âgés confectionnent trois caissons en bambou avec des lanières servant à les porter. Ces derniers, posés sur le tertre de la place centrale, sont destinés à recevoir la nourriture que les femmes du village apportent entre 15 h et 16 h[322]. Ces caissons seront déposés aux différentes portes du village à la tombée de la nuit. Aux alentours de 17 h 30, les anciens du village (neuf hommes) emportent une jeune truie dans le bosquet au sud-est du village, pour la sacrifier et partager sa viande avec **Mut** : « ils vont l'offrir en sacrifice à la divinité »[323] me précise l'un d'eux (06/07/2015, enr.132). Dans le même temps, une autre truie adulte est sacrifiée dans la maison du chef, puis elle est transportée jusqu'au bas du village, où la dépouille de l'animal est préparée : les poils sont brûlés sur un feu de bois puis la bête est dépecée. Les morceaux de viande sont ensuite ramenés dans la maison du chef villageois où ils sont cuits. Les spécialistes rituels se les partageront à la suite de la séquence rituelle qui va se dérouler sur la place centrale.

Ce n'est qu'à 19 h 45 que les anciens reviennent de la Forêt de la divinité pour procéder au rituel de purification et de protection des villageois. À ce moment-là, la majorité des femmes et des enfants présents au village se sont rassemblés sur la place. Ils se regroupent au sud des piliers, leur faisant dos. Les paniers de nourriture et les amulettes de bois et bambous sont posés au sol à l'ouest du tertre. Il règne une grande agitation : les femmes discutent à voix haute, rient, s'interpellent pendant que la procession des hommes officiants se met en mouvement, guidée par TaxNap[324]. Ce dernier tient dans sa main un bol d'eau et une bougie tandis que les autres hommes ne tiennent qu'une bougie. Ils tournent

[320] Sur une longueur de cordage tressé d'environ 4 mètres, sont attachées 2 étoiles et 4 bourses (tous les 1 mètre à 1 mètre 50). Le plus court de ces montages sera accroché à la porte du bas du village, le plus long à la porte principale, en haut du village.
[321] Le terme vernaculaire donné est **rakio**. Je n'ai pas réussi à identifier la famille de la plante.
[322] Chaque famille apportera le contenu d'un ou deux bols, mélange de nourriture composée de riz, légumes sautés, soupe et viande.
[323] Traduit du mandarin : « 去祭神 ». Les femmes ne sont pas autorisées à assister à cette séquence du rituel, je ne suis pas à même d'en rendre les détails.
[324] Je reviendrai sur les spécialistes rituels dans la section 3.1.1. Sur le fait que les villageois ne sont pas attentifs aux paroles professées par les officiants lors des rituels, le travail d'Aurélie Névot, sur la parole « secrète » des chamanes d'un groupe rattaché à la nationalité yi, éclaire la situation observée : « On assiste à un jeu de face à face où le secret est d'autant plus apparent qu'il est mis en contraste avec le parler familier. Quoi qu'il en soit, fort peu d'attention est prêtée à la parole du chamane, dont la langue rituelle s'adresse prioritairement aux dieux » (Névot, 2011 : 234-235). L'absence d'attention des non officiants aux paroles rituelles énoncées par ces derniers ne remet en aucun cas en question l'importance et l'influence de leurs paroles.

plusieurs fois dans le sens contraire des aiguilles d'une montre autour du groupe et du tertre, en proférant des incantations pendant une dizaine de minutes. L'un des officiants envoie de fins graviers[325] en direction du groupe de femmes et d'enfants tandis qu'un autre, positionné entre le tertre et le groupe, tient dans sa main gauche un bol avec de l'eau et une bougie, et dans sa main droite un bouquet de branches et de feuilles qui lui sert à asperger à un rythme régulier les villageois. On m'explique que ces actions ont pour but de laver (*xi* 洗) leurs corps et leurs âmes : pour l'occasion, les femmes habituellement coiffées d'un fichu l'ont enlevé, elles s'en recoiffent une fois la ronde des hommes et les incantations terminées (CT06/07/2015). Après cette séquence rituelle, les femmes et les enfants se dispersent ensuite dans le village et reprennent le cours de leurs activités. C'est seulement après cette étape que les caissons de nourriture, les tressages de bambous et les armes en bois sont amenés par le cortège d'officiants et quelques autres villageois jusqu'aux portes du village : à la porte principale en amont, à la porte en aval, d'où un chemin mène jusqu'à la route et la Forêt de **Mut** la surplombant, ainsi qu'à la porte à l'Ouest donnant accès au cimetière. Là des paroles incantatoires accompagnent le placement de ces différents dispositifs : la nourriture est offerte aux esprits rodant à l'extérieur du village en échange de leur respect des frontières villageoises, tandis que les dispositifs en treillis de bambous préviendront de leur intrusion.

Le bosquet où réside la divinité **Mut**, la place aux piliers, les portes du village, sont, comme le chapitre précédent l'avait montré, centraux. Ils sont les lieux privilégiés de l'action rituelle, passerelles entre les espaces où évoluent les humains et ceux où évoluent les non humains. Quant à la séquence cultuelle dédiée à **Mut** dans la forêt extérieure au village, elle semble destinée à réactiver le pacte scellé entre les villageois, leur territoire et lui-même : protecteur des Hommes, mais aussi protecteur des champs et des cultures, c'est donc bien à la constitution et au maintien du territoire et de la communauté que cette entité renvoie. Si les hommes seuls sont autorisés à se rendre dans la parcelle de forêt où les cultes lui sont rendus (de quatre ou cinq à une vingtaine selon les cérémonies), les offrandes qu'ils lui apportent sont constituées de viande (issue d'un porc sacrifié), mais aussi de mets confectionnés par chaque maisonnée. C'est donc bien l'ensemble des villageois qui, par leurs offrandes apportées par l'intermédiaire de quelques hommes, participent à entretenir la

[325] Mélange de terre et de gravillons provenant du tertre des piliers.

relation de réciprocité entre cette entité et le village, et ce à la manière énoncée dans le récit des origines local **Si gang lih**[326]. Cette relation repose sur le pacte convenu dans un passé mythique que rappelle le récit des origines, dans et par lequel « les hommes sont comme forcés à l'échange » (Gros, 2012 : 475). Le « pouvoir de vie » et la « bienveillance envers les hommes » de **Mut** « résultent en fait d'un processus inscrit dans la mythologie et qui va de l'assujettissement à l'approvisionnement, processus que réactualisent les rites conduits périodiquement. » (Formoso, 1996a : 17-18). Ces cérémonies rituelles renforcent également l'ancrage de la communauté villageoise sur un territoire particulier, constitué du village – lieu de vie des hommes – mais aussi de ses alentours, forêts, champs et rizières où ils évoluent quotidiennement. **Mut** s'assimile donc aussi à une « divinité du sol »[327], une entité qui se signale « dans la spécification […] d'une communauté humaine, en liaison avec le milieu naturel qu'elle exploite […]. » (*ibid.*). Le renouvellement de l'engagement de l'ensemble des villageois vis-à-vis de **Mut** et réciproquement est au cœur de la relation entre le village, comme entité sociale, cette entité non humaine et le territoire qu'ils partagent.

Par ailleurs le fait que chacune des cérémonies collectives soit constituée d'une séquence se déroulant autour de la place au pilier confirme également la centralité de cet ensemble, décrit dans le chapitre précédent. Tel un vecteur de communication entre la terre et les cieux (le lecteur se rappelle la forme verticale et élancée des piliers), c'est le lieu où les entités divines ou gardiennes sont nourries et appelées, par l'intermédiaire des officiants, à venir dispenser leurs protections sur les membres de la communauté villageoise.

Enfin, les portes du village marquent la frontière entre l'espace d'évolution des mânes malveillantes et des entités ambivalentes comme le serpent **sim uing**, avec l'espace de vie des hommes : leur efficacité protectrice doit parfois être renouvelée, et c'est aussi l'occasion pour les hommes de présenter leurs respects à ces entités tourmentées pour calmer leur ardeur, et s'assurer ainsi un accès paisible aux champs et rizières extérieures.

---

[326] Les offrandes de nourriture sont disposées dans des feuilles de bananier avant d'être déposées dans l'abri construit dans la forêt (voir également le chapitre II).

[327] L'existence de ce type d'entité est avérée dans beaucoup de cosmologies des populations de l'Asie du Sud-Est, et comme à Wengding, le lieu où les offrandes sont réalisées se situe quelque part dans la ceinture de forêt environnant les villages. Pour une discussion sur l'usage du terme « divinité du territoire » dans le contexte asiatique, voir Formoso (1996a : 15-17) et l'ensemble des articles parus dans les numéros 143-144 d'*Etudes rurales*, 1996, intitulé « Dieux du sol en Asie ». Cornelia Ann Kammerer qui travaille sur des communautés villageoises Akha du nord de la Thaïlande appelle l'équivalent, chez ces populations, « seigneurs de la terre » (« Lord of the Land ») (2003 : 54). D'après Y. Hayashi (2003 : 184), l'« esprit protecteur villageois » (« village spirit guardian ») est chez les Thai-Lao l'esprit principal de la communauté villageoise qui protège ses habitants, leurs bétails ainsi que les champs, rizières et parcelles de forêt associés.

Les rituels collectifs sont donc à la fois des supports de communication et d'échanges entre existants humains et entités spirituelles, dont le but est de favoriser la prospérité du village, en même temps que des évènements collectifs qui contribuent à la consolidation des relations entre eux, mais aussi entre les villageois.

3.2.3 « Reviens Yex » : ethnographie du rappel de l'âme de YexKa

Les cérémonies **ket kaux pran** signifiant littéralement « appeler les esprits/les âmes » (en mandarin *jiaohun* 叫魂) sont très courantes au village (plusieurs par semaine voire par jour selon les périodes). La plupart font intervenir à la fois, au cours d'une même journée, et parfois sur plusieurs jours, de manière répétée :

- pour celles de grande envergure, la confection par les femmes de la maisonnée organisant le rituel de galettes de riz gluant **blauh (***baba* 粑粑) entre minuit et le lever du premier jour de rituel, galettes qui seront ensuite offertes aux aînés du réseau de parenté et de voisinage ;
- le sacrifice d'un ou plusieurs animaux, poulet(s) ou porc(s) ;
- l'apport des offrandes par les invités, à la maisonnée organisatrice ;
- l'énonciation de paroles rituelles qui visent à appeler les âmes d'un ou des membres de la maisonnée vivants, et concernés par l'action rituelle ;
- l'invocation des ancêtres ou d'esprits gardiens à revenir dans la maisonnée ;
- parfois, un rite cultuel supplémentaire, **pran prix**, envers les ancêtres de la lignée ;
- et enfin, le partage d'un repas entre membres de la maisonnée et invités.

Alors que je revenais d'un court séjour au bourg principal du district le 26 juin 2015, un grand rituel fut organisé à Wengding. YexKa avait été longuement malade le mois précédent, et après une rapide dégradation de son état, elle avait été hospitalisée pendant plusieurs jours. Une fois guérie et rentrée au village, sa famille décida d'organiser une grande cérémonie pour le rappel de son âme, *da jiaohun* 大叫魂[328]. Elle s'étala sur trois jours, cinq cochons y furent sacrifiés, et l'ensemble des maisonnées de Wengding y prirent part.

[328] Avant cela, sa famille avait déjà organisé une petite cérémonie de rappel d'âme mais qui n'avait pas été concluante. D'après ce que l'on me raconta, la forme des os de la tête du premier poulet sacrifié avait été considérée de mauvais augure : selon l'officiant alors en charge, son âme n'était pas prête à revenir. Un deuxième sacrifice fut alors réalisé : on choisit un coq blanc, mais à nouveau, le rituel ne fonctionna pas et il fut donc décidé d'organiser une grande cérémonie au cours de laquelle des porcs seraient sacrifiés (CT10/07/2015).

Trois évènements rythmèrent la première journée. Dans l'après-midi, les jeunes filles de la famille proche et de leurs voisins se rendirent dans la maison de YexKa pour aider à récolter et nettoyer la vaisselle, et commencer la préparation des légumes pour le lendemain[329]. Vers 17 h, deux jeunes filles d'une quinzaine d'années passèrent dans les allées du village afin de solliciter l'aide d'autres jeunes pour le jour du rituel où les tâches seraient le plus nombreuses. Aux alentours de 20 h, quelques jeunes filles et garçons passèrent dans chaque maisonnée du village pour inviter leurs membres à venir partager le repas du lendemain[330]. Pendant ce temps, d'autres se rendirent à l'extérieur du village afin d'inviter parents ou alliés résidants dans les hameaux voisins, ou bien les avertirent par téléphone.

Le deuxième jour au lever du soleil, vers 7 h 30, deux cochons sont emportés par quelques hommes dans la forêt de **Mut,** et y sont sacrifiés. La viande cuite y est ensuite partagée entre eux et la divinité[331]. Parallèlement et dès 8 h du matin, la famille hôte s'affaire à la préparation du repas principal qui a lieu en milieu de journée : une vingtaine de jeunes femmes parentes ou alliées de la famille viennent préparer les accompagnements des plats de viande de porc[332]. Ces derniers sont pris en charge par les hommes qui ont sacrifié un gros cochon, un peu plus tôt dans la matinée. Le foie, le cœur, les reins et le sang, considérés comme des parties nobles, sont cuits dans une marmite sur le foyer de la maison puis découpés par un homme de cinquante ans environ sur la petite terrasse de la maison : les entrailles sont assemblées par petits paquets à l'aide de tiges de bambou. Elles seront plus tard distribuées en main propre aux anciens du village, qui ne peuvent plus se déplacer, par des jeunes hommes de la maisonnée (cousins cadets et futur époux de YexKa). Les autres morceaux de viande sont cuits dans deux grandes marmites positionnées sur d'anciennes barriques en ferraille contenant des feux de bois, l'ensemble installé à même le sol terreux de la terrasse extérieure de la maison[333]. Plusieurs hommes extérieurs à la maisonnée y découpent les morceaux qui sont répartis dans des bols pour être servis aux convives. Au

[329] Beaucoup d'ustensiles, de contenants et de marmites sont prêtés par d'autres familles et entrent dans un réseau d'échange entretenu, entre autres, par les activités rituelles.
[330] Suivant leur proximité à la famille organisatrice (en termes de parenté, d'alliance ou de voisinage), tous pourront s'y rendre ou seulement un membre représentant de la maisonnée pour l'occasion.
[331] Comme cela a précédemment été mentionné, je n'ai pas pu assister à cette séquence. Les informations relatives m'ont été données plus tard dans la journée.
[332] La viande est accompagnée de riz, d'un condiment froid et d'une soupe, contenant souvent, comme ce jour-là, du sang coagulé. Ce jour-là, le condiment froid était composé des racines de la plante vivace *Houttuynia cordata* (**taex si oui nhgaig**) agrémentées de sel et de piment.
[333] Une marmite contient les intestins, les membres, la queue et la tête des porcins sacrifiés et l'autre la viande et de grandes lamelles de couenne.

total, une trentaine de villageois participent activement aux préparatifs et plus tard au partage des plats et au rangement.

L'officiant principal de la cérémonie est présent à l'intérieur de la maison depuis le début de la matinée, installé près de la pièce aux ancêtres (au fond à droite de la pièce principale et face à la porte). Plusieurs objets rituels sont disposés à côté de lui : un panier avec du riz soufflé, un régime de bananes vertes et deux bougies ; un panier avec un tissu blanc – **man pot'** – disposé dessus, des feuilles de bananier, un régime de bananes mûres, trois bougies, et un petit sachet ficelé par des tiges de bambou, contenant de la viande du cochon sacrifié le matin même dans la forêt de **Mut**. Au sol se trouvent : une bouteille d'alcool, un premier récipient contenant un bol de riz non écossé, des bougies, et un autre rempli d'un bol de riz cuit dans lequel est planté une longue tige de bambou. Une feuille de bananier et des bougies enroulées dans un morceau de tissu blanc sont fixées à son sommet. D'autres bougies et deux grands treillis en bambou en forme d'étoile sont aussi fixés à la poignée et aux pieds du portillon qui ferme la pièce **de log vai**. Les flammes des bougies signifient aux ancêtres que de la nourriture leur est offerte tandis que les treillis étoilés écartent de leur pièce les mauvais esprits susceptibles d'y être présents (CT27/06/2015).

Pendant que la nourriture est préparée, la maison et la cour se remplissent progressivement. Les invités venus de loin sont traités avec beaucoup d'égard[334]. Ils s'installent sur les quelques sièges en bois massif présents dans la maison, pendant que les représentants de chaque maisonnée du village se succèdent dans un va-et-vient continu pour apporter leurs offrandes à la famille de YexKa. Les dons apportés sur un panier à offrande se composent de riz blanc, d'un bol de feuilles de thé, d'un carré de tissu blanc enroulé, d'une paire de bougie et de billets de 5 à 100 yuans (soit 0,6 à 12,4 euros)[335]. Lorsque, la personne apportant l'offrande représente une maisonnée proche parente de celle qui organise le rituel, alors l'officiant qui reçoit l'offrande récite une prière, *nianji* 念祭 : ce fut le cas pour OkRai, dont la famille est liée à celle de YexKa par une alliance matrimoniale[336]. Parallèlement, le fiancé de YexKa comptabilise les frais engagés par sa future belle-famille pour l'achat des boissons (thé glacé, bière, alcool de riz) et des cigarettes que chaque participant (aidant ou simple invité) se voit offrir tout au long de la cérémonie.

[334] Plusieurs personnes (amis et parents) qui ne vivent pas au village sont venues assister à la cérémonie.
[335] La plupart du temps, ce sont des femmes qui apportent les offrandes à la famille hôte du rituel. Elles s'accroupissent lorsqu'elles présentent leur panier d'offrandes.
[336] La grande-sœur de OkRai est l'épouse du demi-frère de YexKa.

Lorsque les différents plats sont prêts à être servis, une nouvelle séquence débute : c'est le rappel des esprits et des âmes de tous les membres de la maisonnée, respectivement ancêtres et vivants. OkRai et LogSang`, avec qui je suis installée à l'intérieur commentent :

> « on prie leur esprit de revenir, chaque personne de leur maison, chacun de leur nom doit être crié »[337] (OkRai)
>
> « Tous les gens de la famille décédés sont priés de revenir »[338] (LogSang`) (CT27/06/2015).

Mais on rappelle aussi ceux d'entités non humaines, dans ce cas le paddy, l'argent, l'or, et la monnaie. Deux personnes profèrent des incantations simultanément : une vieille femme parente de la maisonnée rappelle ces différentes entités dans un chant rythmé depuis l'embrasure de la porte où elle se tient debout. Elle commence par rappeler l'âme de Yexka :

« **Hex in`** Yex**, Ho houig** Yex**, houig houig** YexKa »

Ce qui signifie : « Eh, rentre Yex, Oh reviens Yex, reviens reviens Yex » (CT27/06/2015). Puis, elle enchaîne sur le même phrasé, remplaçant le nom la jeune fille par AiMawt, son demi-frère, puis YexKap, sa nièce, et finalement IKhuat, sa belle-mère et enfin CiietLun, son père. Elle continue ensuite en appelant l'esprit gardien du paddy **pran nhgoux**, etc. Pendant ce temps, un des hommes spécialistes rituels récite des incantations, accroupi sur le palier extérieur de la maison. Il a disposé devant lui un panier à offrandes qui sera plus tard disposé devant la pièce **de log vai**. Ce dernier passe ensuite le panier à la femme qui le transmet à son tour au principal officiant, toujours assis devant la pièce des ancêtres. Cette séquence terminée, plusieurs hommes âgés le rejoignent et tous entament de nouvelles récitations (*nianji* 念祭). YexKa, son futur conjoint et son père circulent dans l'assemblée avec une cruche d'eau froide et une bassine afin que chaque personne présente se lave les mains, et les spécialistes rituels le visage également. Tout au long de ces opérations, les discussions et les allées et venues vont bon train dans la maison. Quelques invités de la famille se rendent dans la maison du chef du village *zhaizhujia* 寨主家 pour obtenir sa bénédiction (*bai zhaizhu* 拜寨主).

[337] Traduit du mandarin : « 求他们的魂回来，他们一家子的人，每个人的名字都要喊。可以去外面有人叫魂念祭 ».
[338] Traduit du mandarin : « 一家死的人都求回来 ».



Figure 7 Après avoir découpé la viande cuite, quelques hommes s'apprêtent à en confectionner des ballotins dans de jeunes feuilles de bananiers. Les portions seront distribuées aux anciens du village qui n'ont pas pu se déplacer jusqu'à la maisonnée où se déroule le rituel (cliché de l'auteure, 27/06/2015).

Puis, TaxNap entame une longue récitation tout en maintenant deux bougies sur un carré de tissu blanc au-dessus de la tête de YexKa[339]. Les paroles professées alors sont destinées à rassembler définitivement le **pran** de YexKa et son corps. Son père, sa mère et sa nièce sont accroupis derrière elle. TaxNap termine en réalisant une trace noire du bout de l'index sur le front de ces quatre personnes, avec la cire coulante de la bougie. Finalement, un autre spécialiste qui, durant cette étape était entré dans la pièce **de log vai**, exceptionnellement ouverte à cette occasion pour la réalisation d'un culte aux ancêtres, **pran prix**, noue des bracelets au bras gauche de YexKa. Après cela, des parents de YexKa[340] vont déposer une pièce de monnaie dans une vasque remplie d'eau. TaxNap continue à psalmodier pendant ce temps en remuant les pièces avec une tige de bambou (action appelée : **bloi bia**[341]). Puis, YexKa se lave les mains avec cette eau.

Enfin, le repas est servi. Avertis par quelques jeunes qui font le tour du village, des représentants de chaque maisonnée remplissent progressivement la cour de la maison et celle de la maison voisine, pour manger sur place ou emporter de la nourriture dans des marmites et des bols. Les parents les plus proches (affins), et les hommes de la parenté par alliance, les invités venus de loin, et moi-même sommes installés dans la maison autour d'une dizaine

[339] Au tout début et à la fin de l'incantation, TaxNap fait des tours circulaires avec les bougies autour de la tête de cette dernière.
[340] D'après mes observations, aussi bien ses oncles et tantes maternelles que paternels, mais également des parents par alliance, comme AmMeung et AiKa, mes hôtes.
[341] Transcrit phonétiquement.

de tables, disposées pour l'occasion. Les membres de la maisonnée, le futur conjoint de YexKa et les femmes, proches parentes par alliance, mangent plus tard. Le repas terminé, les convives repartent chez eux. Seuls restent alors dans la maison les hommes (officiants et parents proches de sexe masculin (alliés et affins) de la maisonnée), tandis que les femmes (parentes, voisines et amies de YexKa et de ses parents) s'attachent à débarrasser les tables et à laver toute la vaisselle utilisée. Des treillis de bambou étoilés sont accrochés à la fin de la cérémonie au-dessus de la porte d'entrée de la maison, destinés à éloigner les influences néfastes (*bixie* 避邪). Du riz est offert aux anciens du village pour, me dit-on, « solliciter la chance » (*qiu haoyun* 求好运). Enfin, après le repas du soir, une dernière séquence clôture la cérémonie. Elle consiste en un « petit rappel de l'esprit (*xiao jiaohun* 小叫魂). Ne sont alors présents que les parents et amis proches de la maisonnée.

La description détaillée de cette cérémonie laisse apparaitre des séquences de circulation d'objets cérémoniels, qui, comme Denis Monnerie l'analyse dans son étude menée en Nouvelle-Calédonie (2012 : 126), peuvent être appréhendées comme « des « transferts » de « prestations » – composées de plusieurs « objets » –, synchronisés avec des séquences de « discours » ». Je propose maintenant de m'intéresser aux échanges - entre humains et entités spirituelles, et entre seuls humains - dont toutes ces pratiques rituelles sont le théâtre.

3.3 Les échanges au cœur du maintien de l'ordre socio-cosmique

L'analyse menée sur la cosmologie locale d'un côté et l'ethnographie de deux cérémonies rituelles de l'autre vont maintenant permettre de montrer que les instants ritualisés du quotidien villageois jouent un rôle majeur pour la communauté. Des échanges s'y déroulent entre les villageois et les entités non humaines évoluant dans leur environnement, ainsi qu'entre les villageois eux-mêmes.

3.3.1 Agents et spécialistes rituels : des intermédiaires entre les humains et les autres entités

Les séquences successives composant les cérémonies rituelles – principal lieu spatio-temporel d'interactions (échanges et communications) entre humains et entités spirituelles –

sont destinées à assurer que les entités pouvant contribuer à la fertilité de la terre (principalement **Mut** et l'esprit gardien du paddy **pran nhgoux**) et à la prospérité de la société humaine (autres esprits gardiens, ancêtres) soient bienveillantes. Dans ce dessein, ils sont dans un premier temps « appelés » puis des offrandes leur sont présentées. Lors des rituels, des villageois prennent la fonction d'officiants ou de spécialistes rituels. « Leader » des activités rituelles (Wu Xiaolin, 2009 : 6), c'est par leur intermédiaire que les interactions et les échanges se font entre les divers types d'existants sollicités. Dans la littérature, les auteurs chinois font référence aux spécialistes rituels par le terme *moba* 磨巴 qui, à Wengding, n'est pas utilisé[342]. Magnus Fiskesjö a relevé dans son étude menée dans le district de Ximeng les termes « ba pi » qui désignaient « celui qui chante les prières des rituels de la chasse aux têtes », renvoyant à un spécialiste rituel unique dans chaque village, et « ba nqai », en référence aux différents et multiples hommes « qui disent des prières » (Fiskesjo, 2000 : 296). À Wengding, les villageois utilisent les termes **cao` kaing** et **jie van** pour distinguer certains spécialistes, tandis que d'autres n'ont pas d'appellation particulière. Au cours des rituels, les principales actions réalisées par les officiants sont la récitation des paroles rituelles, la manipulation des offrandes, la divination et la lecture d'augures pour certains d'entre eux. Selon AmMeung, ces actions ne traduisent pas une capacité de la part de ces personnes à communiquer directement avec les entités spirituelles, mais plutôt celle de leur faire parvenir des messages par l'intermédiaire des objets qu'ils manipulent et des paroles qu'ils profèrent (CT10/11/2014). Ainsi, ni shamans (capable de diriger son esprit dans d'autres mondes), ni médiums (possédés par les esprits d'autres mondes), ils s'apparentent plutôt à des entremetteurs, des passeurs d'offrandes et de paroles.

À Xuelin, Bernard Formoso note que les fonctions de « prêtres-devins », de « maître de l'eau » et de leaders politiques sont exclusivement aux mains de trois lignages selon la répartition primordiale des différentes parties d'un serpent mythique entre les lignages composant le village étudié (2004a : 360-361). À Wengding, ce sont les fonctions de **cao` kaing** et de **jie van** qui sont exclusivement assurés par un lignage pour la première (Yang), et par deux lignages pour la seconde (Xiao).

[342] Voir par exemple les travaux de Li Yaling (2007, 2008). Les villageois connaissent le terme mais il ne renvoie pas pour eux à une réalité locale.

Le terme de **cao` kaing** désigne AiKhuat, le plus vieil homme de la famille à la tête du village, du lignage Yang[343]. Avec son fils, ils supervisent toutes les activités rituelles : ils donnent leur accord pour leurs tenues et tiennent les comptes des dépenses qui leur sont liées. Pour Shi Lei (2008 : 10), ils sont les « figures de l'autorité civile » au village. AiKhuat est en effet le référent principal dans le domaine de la vie rituelle villageoise, mais aussi de manière plus générale pour toutes les décisions concernant l'ensemble de la communauté[344]. Enfin, lorsqu'il s'agit d'une cérémonie collective, une partie des chaînes opératoires rituelles se déroulent dans sa maison : la séquence de détermination de la date propice à cette cérémonie par un des **jie van** ; mais aussi le jour même, une séquence cultuelle en son honneur.

Au village, trois hommes sont des **jie van**[345], c'est-à-dire des personnes à même de calculer les jours auspicieux à la réalisation de cérémonies rituelles domestiques ou collectives[346] : Xiao TaxNap, (qui m'a raconté le récit **Si gang lih**, voir chapitre II) ; Xiao NyiPleek ; et Yang AiKhuat, plus souvent appelé **cao` kaing** en référence à sa fonction de chef (CT04/01/2017). Les **jie van** déterminent aussi les prénoms des vivants, à la naissance ou plus tardivement (**sum kaux**). Ces pratiques reposent sur leur connaissance du calendrier wa. Lors de chaque sacrifice animal, ils sont également sollicités pour déterminer si les aspects de certains éléments internes de l'animal, os ou organes,[347] sont de bon augure. Quand ce n'est pas le cas, un nouvel animal est sacrifié. Ces trois hommes sont également les plus sollicités par les villageois pour mener les cérémonies d'appel de l'âme de grande envergure, car ils sont les plus expérimentés[348].

---

[343] Souvent les villageois se réfèrent à cette famille par les termes *touren jia* 头人家 (famille ou maison du chef) ou *zhaizhu jia* 寨主家 (famille ou maison maître du village) en mandarin.

[344] Notons qu'aujourd'hui, le fils du chef du village est aussi, d'un point de vue administratif, le secrétaire général du village *zhaizhu mishu* 寨主秘书.

[345] Pour ce terme, le dictionnaire de J. Watkins (2013a) donne **cang van** (le terme **van** signifie jour, et **cang**, expert). Sur ces spécialistes, voir également Li Guoming (2012 : 53-54).

[346] Comme pour les autres connaissances relatives aux actions rituelles, les connaissances relatives au calcul des jours auspicieux se transmet oralement. Il n'existe aucun manuscrit relatif à ces connaissances et la transmission est strictement orale. La première personne aurait reçu le don de compter les jours de la divinité du ciel (**Siyiex**), puis ses connaissances auraient été transmises de génération en génération (TaxNap, traduit par OkRai, CT29/07/2015).

[347] Os et cou des poulets, foie et cœur des porcs. Cette pratique était attestée dans le comté de Ximeng au milieu du XX^{e} siècle (Micollier, 1988 : 68-69). En ce qui concerne la pratique de la divination sur os de poulet, plusieurs recherches mettent en avant le fait qu'elle s'apparente à une lecture d'oracle : les esprits transmettant des messages dans la forme et la composition de ces os que les spécialistes lisent et traduisent (voir par exemple Li Yaling, 2007 : 53 ; Micollier, 1988 : 66). Pour plus de détails sur la divination sur os de poulet, voir également Lu Hong et al. (2008).

[348] Ils ne touchent pas d'argent liquide en échange de leurs services mais se voient offrir la tête de l'animal sacrifié (CT10 et 11/07/2015).

Les autres spécialistes rituels – dont les **jie van** font aussi partie – sont des hommes relativement âgés (à ma connaissance, aucun terme particulier ne les désigne). Il y en a au minimum un par lignage, le plus souvent deux ou trois. Ils sont compétents pour diriger des rituels domestiques d'appel d'âme. Tous ces hommes participent par ailleurs aux séquences rituelles des cérémonies collectives villageoises (processions sur la place centrale, offrandes à **Mut** dans la forêt, etc.). Rappelons également que, dans le cadre des cérémonies domestiques, des femmes âgées du village ont pour rôle d'appeler les âmes et esprits des humains (morts ou vivants) et les esprits gardiens.

En tant qu'officiant-e-s au cours des cérémonies domestiques, ils doivent maitriser des paroles rituelles et des connaissances nécessaires à la manipulation des offrandes. En ce qui concerne les hommes, ces connaissances ne se transmettent pas exclusivement de père à fils, il n'existe d'ailleurs pas de généalogie d'officiants, à ma connaissance. Pour les acquérir, les hommes qui le souhaitent[349] sont invités à devenir acteurs dans les rituels domestiques et collectifs, souvent à partir de quarante ou cinquante ans (OkRai, CT11/07/2015). D'après mes observations, la plupart des hommes au-delà de cinquante ans maitrisent tous des rudiments leur permettant de participer à certaines séquences des cérémonies, voire de les conduire. Leur formation se déroule au cours même des rituels, acquérant progressivement les connaissances requises, le plus souvent au côté d'un spécialiste plus âgé de leur lignage, père, grand frère, ou oncle agnatique (CiietLun, CT28/06/2015)[350]. Evelyne Micollier notait qu'après sa formation au côté des plus anciens, « le novice devait recevoir l'approbation de l'ensemble des membres du village » (1988 : 66). D'après les informations recueillies à Wengding, cette approbation est implicite : la renommée des novices en termes de connaissances et d'efficacité se construit au fur et à mesure de leurs offices. Comme le souligne OkRai, « le plus important est qu'il sache appeler les âmes, il ne doit pas être impérativement très âgé » (11/07/2015, enr.198). Le stade de leur apprentissage (la profondeur et la quantité de leurs connaissances) et leur expérience (le nombre de rituels qu'ils ont déjà réalisés) déterminera auxquels d'entre eux les villageois feront appel, et en fonction du rituel à effectuer (Li Yaling, 2007 : 53).

[349] Selon deux villageois interrogés, suivre l'apprentissage menant aux statuts d'officiants rituels est un choix personnel des hommes (AiSin`, CT26/12/2016 ; CiietLun, CT28/06/2015).
[350] Il arrive toutefois que lorsque le spécialiste référent d'un lignage décède, son remplaçant n'ait pas achevé sa formation. Dans ce cas, les maisonnées de ce lignage peuvent faire appel au spécialiste référent d'un autre lignage.

La différence entre les spécialistes aguerris et les hommes en cours d'apprentissage se dévoile par ailleurs dans les rôles qu'ils jouent au cours de rituels collectifs où plusieurs d'entre eux sont présents : les premiers sont principalement en charge de l'énonciation des paroles rituelles récitées et chantées, des actes de divinations ainsi que de la présentation des offrandes aux esprits, âmes et divinités sollicités[351], tandis que les deuxièmes s'occupent du sacrifice animal, de la cuisson et du découpage de la viande. Ainsi, dans chaque lignage, le plus âgé des spécialistes sera référent et conduira, avec ceux des autres lignages, les cérémonies villageoises collectives.

Si une prévalence s'observe dans le recours aux services d'un officiant de la lignée patrilinéaire de la maisonnée organisant une grande cérémonie domestique, il est cependant commun qu'elle fasse appel à un spécialiste rituel renommé de la lignée utérine quand, dans la première, celui-ci est encore en cours de formation. Dans le cas de ma famille d'accueil, c'est ainsi le père de AmMeung (référent du lignage Xiao) qui officie lors du culte aux ancêtres de leur maisonnée, car dans le lignage de AiKa, un de ses cousins, futur successeur de Yang TaxMeung, (jusque-là référent, mais aujourd'hui trop âgé et ne parlant plus) n'a pas terminé sa formation (OkRai, 11/07/2015, enr.198). Néanmoins, dans le cas d'une cérémonie domestique de petite envergure, alors un officiant en cours de formation peut mener le rituel : cela ne nuit pas à son efficacité, et permet par ailleurs une répartition plus équitable des morceaux de viande de l'animal sacrifié. En effet, l'aîné cognatique de la maisonnée en reçoit habituellement plusieurs parties. Et l'officiant menant un tel rituel se voit également attribuer des morceaux de choix : le double positionnement de TaxNap, père de AmMeung et spécialiste rituel le plus aguerri du lignage Xiao, l'amène à déléguer cette fonction (qu'il assure pour les rituels domestiques plus importants de la maisonnée de sa fille, tel le culte aux ancêtres) à un autre officiant.

Dans les deux rituels décrits précédemment (section 3.2), les officiants manipulent différents objets et installations matérielles – principalement des bougies et des tressages de bambous – qu'ils utilisent pour interférer avec les différents existants. Les flammes des bougies servent à indiquer le chemin jusqu'à la maisonnée aux âmes égarées des humains, aux esprits des défunts ou aux autres **pran** et divinités sollicitées. Les dispositifs protecteurs tressés en bambou, confectionnés par les hommes, sont installés par les spécialistes rituels :

[351] Les officiants, lorsqu'ils sont plusieurs pour un même rituel, se partagent les tâches.

à différents endroits dans les maisons (portes et poutres intérieures), protégeant alors les membres qui l'habitent ; ou aux portes du village, empêchant alors la pénétration des entités non humaines malveillantes et des énergies néfastes susceptibles de dérégler l'ordre cosmique établi en pénétrant dans son enceinte, lieu d'évolution des Hommes par excellence. Les officiants des rituels domestiques ont aussi le rôle de nouer des bracelets de fils torsadés rouge et blanc au bras des personnes dont l'appel de l'âme est organisé ou lorsqu'une personne se blesse[352]. Ces bracelets servent à « protéger le corps »[353] des vivants en y contenant leur âme et ainsi à préserver l'intégrité de la personne. Ce qui importe ici c'est avant tout l'efficacité accordée à ces artefacts : la protection du village, des maisonnées ou des individus.

Les spécialistes du monde non séculier s'apparentent finalement à des médiateurs ou des passeurs entre les différents niveaux cosmologiques que sont : le monde visible et sensible dans lequel évoluent les humains ; le monde invisible, mais sensible dans lequel circulent les **pran** des vivants, les esprits des morts et d'autres **pran** ; et enfin les mondes céleste, chtonien ou terrestre où résident les divinités supérieures, les **moeg**.

3.3.2 Sacrifice, offrandes et interdits

Le sacrifice animal

À travers les précédentes pages, la prégnance des sacrifices d'animaux au cours des activités rituelles, qu'elles soient domestiques ou collectives, s'est dévoilée[354]. Les explications des villageois à propos du sacrifice, action constitutive de toutes les pratiques

[352] Comme lorsqu'une jeune fille se prit un doigt dans un broyeur : après les premiers soins, CiietLun, médecin et spécialiste rituel en formation du lignage Xiao, lui noua un tel bracelet au poignet avant qu'elle soit emportée à l'hôpital.

[353] Traduit du mandarin : « 保护我们的身体 » (AiPleek, 10/11/2014, enr.104437). Leur port peut permettre d'éviter de tomber malade ou d'avoir un accident. Cette même pratique est attestée au Laos, dans la cérémonie rituelle du rappel des âmes « *baci* » (Ketavong, cité par Goudineau 2003 : 120).

[354] Le sacrifice d'animaux à chaque activité rituelle soulève la question de la gestion des élevages. De nos jours au village, la grande majorité des maisonnées élève volailles et porcins. Il faut savoir que ces animaux sont avant tout destinés à ces pratiques. Dans certains cas, il arrive qu'un animal trop gros soit tué à des fins exclusivement nourricières ou quand la famille en possède trop. Le développement du tourisme intervient lui aussi dans la gestion de l'élevage des animaux notamment pour les poulets : lorsqu'une maisonnée reçoit des touristes, un de ses membres prépare le plat « traditionnel » des Wa, le *jirou lanfan* 鸡肉烂饭. Dans ces différents cas, la mise à mort et la découpe ne donnent pas lieu à des pratiques rituelles. A l'exception du plat vendu aux touristes, une partie de la viande est tout de même partagée avec les réseaux de parenté et de voisinage. Ces élevages, s'ils représentent des investissements financiers non négligeables en termes d'achat de céréales pour les bêtes, restent indispensables à la bonne tenue des activités rituelles jusqu'à aujourd'hui.

rituelles, ont mis en avant leur caractère obligatoire (*bixu de* 必须的**)** sans donner plus de précision. Mais la littérature apporte là un éclairage intéressant que mes observations semblent confirmer. En Asie du Sud-Est et dans les ontologies analogiques – où elles sont majoritaires –, le sacrifice est une forme de médiation grâce à laquelle

> « la vitalité, l'énergie, la fécondité circulent constamment entre les organismes grâce à la capture, à l'échange et à la consommation des chairs » (Descola, 2005 : 189).

Plusieurs auteurs ont établi que les sacrifices sont des outils construits, socialement et culturellement, qui permettent substitution et transformation symbolique (Fiskesjö, 2000 : 5-6). Partagés avec les entités spirituelles, le sang et la viande du sacrifice animal lieraient les humains et ces entités, qui ne partagent ni la même physicalité ni une intériorité tout à fait identique (Descola, 2005 : 318-319).

> Par le passé, l'offrande d'une tête humaine était, pour les Wa, une offrande suprême
> « Car elle était venue, apportant le signe de l'abondance. Elle avait écarté de la tribu la menace de la famine avec toutes ses maladies, celles qui rongent et celles qui dessèchent. » (Prestre, 1946 : 116).

Elle était présentée aux divinités lors de diverses occasions : mariages, décès, début d'une période de guerre, après une série de malheurs ayant atteint la communauté villageoise (épidémie) ou la menaçant (sécheresse) ou encore au cours de rites agraires propitiatoires (Scott and Hardiman, 1900, vol.1 : 496-497 ; Li Yaling, 2007 : 52). À Wengding, la tête de la poule ou du porcin sacrifié revient toujours au spécialiste rituel en charge d'un rituel domestique de petite envergure. Celles des porcins sacrifiés lors d'un rituel domestique de grande envergure et lors d'un rituel collectif sont attribuées au chef du village et aux différents officiants y prenant part. Enfin, une portion doit être partagée avec les esprits ou les divinités sollicités dans les deux cas.

Par ailleurs, par le passé, une certaine hiérarchie existait dans les sacrifices allant de petits animaux (poulets, porcs) jusqu'aux humains en passant par les bovidés (Fiskesjö, 2000 : 5). De la même manière à Wengding aujourd'hui, les informations montrent à la fois une hiérarchie entre la valeur du sacrifice d'un poulet et celle du sacrifice d'un porc, ainsi que la nécessité pour les grands rituels domestiques et collectifs de la multiplication des

sacrifices animaliers[355]. Cela semble indiquer que l'efficacité du rituel repose en partie, sur le ou les sacrifices et les partages de viande leur succédant. Plus l'effet de l'action rituelle doit être important – ciblé sur l'ensemble des membres d'une maisonnée, y compris ses ancêtres, ou bien sur l'ensemble de la communauté et/ou de ses récoltes –, plus la taille et le nombre des animaux sacrifiés seront grands. Ainsi, comme composante indispensable à l'efficacité de l'action rituelle, le sacrifice, qui « imprègne » la vie sociale, serait pour les Wa un moyen significatif de composer avec leur environnement et d'agir sur lui (Fiskesjö, 2000 : 1, 9), leur permettant ainsi de « de préserver l'harmonie entre les humains, la nature et le cosmos » (Guérin et al., 2003 : 48).

*Traces d'analogie dans les offrandes carnées à **Mut** et aux ancêtres*

Des portions de viande composées de colliers d'abats et d'autres morceaux découpés dans la carcasse de l'animal sacrifié font partie des lots d'offrandes destinées à **Mut** lors des cérémonies collectives, mais aussi de ceux présentés aux ancêtres des deux lignées de la maisonnée, lors des rituels domestiques. Dans certaines versions du récit **Si gang lih,** recueillies localement, mes interlocuteurs mettaient en avant la nécessité et le devoir de nourrir **Mut** pour le maintenir en vie et assurer la prospérité de la communauté villageoise. De la même manière, dans nos discussions sur les cérémonies domestiques d'appel de l'âme, différents villageois ont déclaré qu'il était indispensable de nourrir les morts, et en particulier les ancêtres **prax prix** (OkRai, communication téléphonique, 03/08/2017). Ainsi, à Wengding, les villageois offrent de la viande sacrifiée à **Mut**, divinité territoriale protectrice et fondatrice, tout comme ils en offrent aux âmes des ancêtres des humains qui « se voient conférer un rôle crucial dans la pérennisation des communautés dont ils émanent ou auxquelles ils sont associés » (Formoso, 1996a : 15). Par ailleurs, dans les deux cas, les portions de viande sont présentées dans des feuilles de bananier déposées sur un panier à offrandes[356]. Cette analogie dans la forme de présentation des offrandes semble en refléter une plus symbolique dans la place que les villageois donnent à leurs défunts aïeux, vénérés à l'échelle domestique, et à **Mut**, à l'échelle villageoise.

[355] D'après mes observations et les données recueillies, cette hiérarchie irait des poules, poulets aux porcs et truies. Cela ferait par ailleurs écho à un passage d'un récit mythique recueilli dans le comté de Ximeng dans les années 1950, dans lequel est expliquée la façon de guérir un malade : « les gens eurent recours, une nouvelle fois, à l'aide du guérisseur. Ce dernier s'exprima ainsi : ''Interpellez l'esprit du Poulet. Quand il se sera manifesté, invoquez alors celui du Porc. Après l'intervention de ce dernier, faites appel à l'esprit de la Truie'' » (traduction de Micollier, 1988 : 84 ; pour la version originale, voir YSB, 1983, vol.2 : 172-174).

[356] Les régimes de bananes font également des lots d'offrandes présentés aux esprits des ancêtres et à **Mut**.

Quoi qu'il en soit, c'est bien l'ensemble de ces entités qui « veillent à la fécondité, à la prospérité, à la moralité et à la cohésion de leurs descendants […] » (Formoso, 1996a : 15). Les cultes domestiques aux ancêtres expriment tout autant que les offrandes à **Mut** une relation d'ancestralité de la communauté et des maisonnées vis-à-vis de leur espace de vie. On peut même formuler l'hypothèse que la façon d'apporter une part du festin rituel des cérémonies domestiques aux plus vieux représentants des lignées et lignages encore vivants, mais ne pouvant plus se déplacer, et sous la forme d'un sachet de viande enveloppé d'une feuille de bananier nouée, traduit un même type d'analogie : sans être passé dans le monde des ancêtres, ils sont les plus proches représentants de l'idée de la lignée ou du lignage[357].

G. Krauskopff distingue deux types d'ancêtres, selon leur position :

> « La position d'un ancêtre peut être définie soit par une relation généalogique réelle à ses descendants, soit par une généalogie plus ou moins fictive. Dans le premier cas, il s'agit d'ancêtres « proches » dont le culte concerne une petite unité sociale, du groupe de descendance de faible profondeur généalogique à l'unité domestique ; dans le second cas, il s'agit d'ancêtres mythiques, fondateurs de clan, de tribu, de groupe ethnique. » (2016 : 65).

Si les villageois attribuent à **Mut** une emprise effective sur un territoire plus vaste que la plupart des autres entités, son importance n'est pas pour autant pensée en termes de supériorité vis-à-vis de ces entités et en particulier des ancêtres. En effet, leurs champs de déambulation et d'actions ne s'étendent pas au-delà de la maisonnée d'un point de vue géographique, mais la régularité des offrandes et d'autres comportements à leur égard les rendent très présents. Ils sont les garants d'un quotidien sans incident. Complémentaires, **Mut** et les ancêtres des lignées, mais aussi les esprits gardiens, agissent sur des domaines qui leur sont propres, à différentes échelles, mais c'est tous et ensemble qu'ils participent au maintien de la communauté sur son territoire particulier.

Ainsi, au-delà de l'action sacrificielle en elle-même, l'ensemble des actions rituelles traduisent la façon dont les Wa vivent *avec* leur environnement. Tel que le relevait Frédéric Bourdier chez les peuples de la forêt au Cambodge,

> « Il ne s'agit pas forcément de soumission et d'appréhension envers un

[357] Un ensemble d'autres pratiques sociales tendent à confirmer cette place attribuée aux plus anciennes personnes des maisons, comme le fait de leur présenter des offrandes (nourriture et boisson) sur les paniers à étoiles et à se prosterner devant elles à chaque départ ou arrivée dans la maisonnée. Enfin, les personnes âgées dont le conjoint est déjà décédé dorment la tête orientée vers l'ouest, c'est-à-dire vers la pièce **de log vai** à l'échelle de la maison, et le cimetière à l'échelle villageoise.

> monde dont on n'arrive pas à saisir les mécanismes, mais plutôt d'une volonté d'établir une relation profonde avec un environnement naturel dont la société se sent solidaire. » (Bourdier, 1996 : 399).

La relation que les villageois entretiennent avec l'espace dans lequel leur vie se déroule repose sur un échange sans fin entre les différentes entités qui y évoluent. C'est bien dans ce cadre de conception de l'environnement que les cultes aux ancêtres, qui « s'attardent dans le paysage et continuent à demander leur part » (Fisjesjö, 2000 : 403), sont maintenus et que les offrandes sacrificielles faites à chaque rituel d'appel d'âme permettent d'assurer l'équilibre et l'harmonie entre les différentes forces qui y évoluent. Pour assouvir un certain nombre d'entités non humaines, forces qui peuvent pacifiquement ou maléfiquement accompagner les humains et le village au cours du temps, ces derniers doivent entretenir l'échange d'offrandes dont le sacrifice animal est une étape incontournable. Ces échanges contribuent à maintenir une relation de confiance et de dépendance sur lesquelles reposent non seulement la stabilité de l'environnement (environnement au sens large du terme), du cosmos, mais aussi la survie des hommes, puisque leurs récoltes dépendent en partie de ces entités. Par ailleurs, cet équilibre repose aussi sur le respect d'un certain nombre de « règles » spécifiques aux actions rituelles et de coutumes séculières : certaines d'entre elles semblent révéler un lien direct avec les questions de fertilité.

Interdits, fertilité et prospérité

Les représentations cosmologiques et les pratiques rituelles des populations montagnardes de l'Asie du Sud-Est renvoient souvent à la question de la fertilité. Thomas Kirsch note qu'

> « il est significatif qu'elles aient choisi de personnifier des forces du monde extérieur qui peuvent être étroitement liées à la question de la fertilité […] » (Kirsch, 1973 : 13)

Pendant mes deux premiers séjours au village, il m'était souvent répété au cours des cérémonies rituelles domestiques et collectives auxquelles j'assistais, qu'en tant que femme, je ne pouvais pas me rendre à tel endroit (« les femmes ne peuvent pas y aller », *nüren bu neng qu* 女人不能去), je ne pouvais pas faire ceci ou cela (« les femmes ne peuvent pas le faire » *nüren bu neng zuo* 女人不能做) ou encore m'asseoir à certains endroits dans la maison (« ici, ce n'est pas possible de s'asseoir » *zheli bu neng zuo* 这里不能坐).

L'accès à la Forêt où réside ***Mut*** est vivement déconseillé aux femmes, parce que « c'est mauvais pour les femmes » : cela pourrait conjointement porter malheur à celles-ci, mais aussi aux anciens du village (AmMeung, CT06/07/2015). L'accès à la pièce ***de log vai*** leur est également interdit [358] tout comme un passage trop près d'elle [359] (TaxNap, CT23/09/2014). Lors des rituels, elles ne doivent pas non plus être assises sur une ligne fictive allant de la porte de la maisonnée à la pièce aux ancêtres, c'est-à-dire sur le chemin qu'empruntent les esprits de ces derniers. La raison avancée à cela est également que c'est dangereux pour elles et leur âme. On se rappelle également qu'elles ne doivent pas toucher la pierre **siang** trônant sur le tertre central du village. Dans les discours locaux, c'est donc avant tout pour leur propre protection vis-à-vis des entités spirituelles, toujours ambivalentes, que les femmes doivent respecter ces règles.

Par ailleurs, certaines séquences de rituels sont exclusivement aux mains des femmes, tandis que d'autres sont exclusivement à la charge des hommes. Par exemple, seuls les hommes manipulent les animaux sacrifiés (mise à mort, cuisson et découpe de leur viande)[360], et réalisent les dispositifs protecteurs en bambou et bois. Enfin, à l'exception de quelques femmes âgées chargées d'appeler les **pran** lors des rituels domestiques, tous les spécialistes rituels sont des hommes. Les femmes ont cependant d'autres rôles. Elles préparent les mets accompagnant les plats de viande sacrificielle, elles sont en charge de toute la gestion des couverts et du service avant, pendant et après la cérémonie rituelle, et elles préparent et apportent les offrandes. Mais également, lorsque l'on porte un regard décentré du temps de réalisation effective des rituels, ce sont elles qui se chargent de l'élevage des porcs et des poules, et de la gestion des jardins, des champs de théiers et des rizières, qui chacun fournissent des éléments indispensables à la réalisation des rituels : animaux pour les sacrifices, nourriture des repas cérémoniels, thé et riz pour les offrandes. Enfin, ce sont elles qui tissaient, et continuent pour certains, les carrés de tissus blancs également offerts à ces occasions.

Au-delà de cette division des tâches et des interdits qui touchent particulièrement les femmes, il faut également souligner que l'ensemble des villageois et villageoises doit suivre

[358] Une journaliste était une fois entrée dans la pièce où se déroulait une cérémonie et après être retournée chez elle, elle serait devenue folle (OkRai, CT01/10/2014).
[359] Même si dans les faits, les femmes circulent de manière générale librement à l'intérieur de la maisonnée.
[360] D'après mes observations, la plupart des hommes au-delà de soixante ans savent tous comment dépecer, cuire et découper la viande des animaux sacrifiés.

un certain nombre de règles dépassant le cadre des activités rituelles et dont le non-respect aurait un impact sur l'équilibre général de l'environnement local : bien placer les bûches dans le brasier ; laisser chaque soir une part de nourriture pour assouvir la faim des ancêtres ; participer aux activités rituelles collectives ; présenter ses respects aux personnes âgées lorsque l'on quitte la maisonnée et que l'on y revient après une longue période d'absence ; offrir aux ancêtres et à la terre quelques gouttes de breuvage avant de le consommer (thé, alcool, etc.) ; se marier avec une personne d'un lignage différent du sien ; ne pas procréer avant le mariage ; respecter un jour chômé.

Il m'a été raconté à plusieurs reprises des situations où les membres d'une maisonnée ou l'ensemble de la communauté n'avaient pas suivi l'une de ces règles et avaient été atteints soit individuellement[361] soit collectivement de malheurs (incendies de maison, maladies successives)[362]. Ainsi, que ce soit à un niveau individuel, domestique, mais aussi collectif, au cours des rituels ou dans le quotidien, il faut suivre les règles sur lesquelles repose la cohabitation entre humains et entités spirituelles. Toutes ces pratiques participent à maintenir l'équilibre de la société dans son ensemble, y compris avec son environnement. Outrepasser ou ne pas respecter ces règles peut entrainer colère et punition divine sur les individus concernés voire sur l'ensemble de la communauté.

Des adaptations sont toutefois observées. Par exemple, une personne comme AiKa qui se rend tous les jours à la ville pour transporter des villageois et des denrées ne salue pas sa mère à chacune de ses allées et venues. Autre exemple : si une famille n'a pas les moyens ou le temps d'organiser un rituel d'appel de l'âme d'un de ses membres à un moment pourtant conseillé de sa vie (naissance ou autre évènement majeur), il est possible de le reporter à quelques mois ou années plus tard. Depuis une dizaine d'années, la célébration des anniversaires des enfants est encore une forme d'adaptation et donne lieu à des rituels d'appel d'âme de l'enfant. À ce propos, il est d'ailleurs intéressant de noter que si la jeunesse tend à se détacher dans les discours des représentations cosmologiques locales, ce sont

[361] D'après OkRai et d'autres villageois, un des garçons du village (âgé d'environ 40 ans) serait déficient intellectuellement car il aurait fait quelque chose d'interdit ou « de mauvais » (CT23/09/2014).
[362] Une famille au moment de construire leur maison avait mal choisi ou manipulé la pierre. Certains membres de la famille ont été très malades jusqu'à ce que les anciens du village aillent leur expliquer comment changer la pierre et organisent une cérémonie d'appel des esprits. Ensuite les choses sont allées mieux (OkRai, 08/11/2014 enr.195244). Lors de mon deuxième séjour, et après l'incendie d'une troisième maison en l'espace de quelques mois, certains expliquaient que trop de personnes avaient circulé dans le village affaiblissant alors les protections de ce dernier (sur ce point, voir le chapitre VII, section 7.1.3.)

justement les jeunes qui sont à l'initiative de la célébration des anniversaires[363]. Ce sont donc des occasions supplémentaires de réaffirmer les liens entre les différentes forces évoluant dans l'environnement local. L'adoption de cette pratique et son adaptation au cadre local de représentations préexistant corrobore l'idée que loin d'être figées, ces pratiques et croyances s'adaptent au monde qui les entoure. De même, les villageois adaptent leur représentation du monde pour le rendre intelligible et maintenir l'efficacité de croyances et pratiques plus anciennes.

Finalement, les règles comportementales, qu'elles s'appliquent aux individus ou au groupe social villageois comme unité, sont liées aux représentations de l'environnement et de l'espace. Les pratiques rituelles sont, tout comme le quotidien séculier des villageois, normées et gouvernées par ces mêmes représentations. Les spécialistes rituels sont également des garants de la reproduction sociale dans le sens où ils détiennent tous les savoirs relatifs aux pratiques coutumières qui, d'une manière ou d'une autre, s'imbriquent dans ces représentations et les activités rituelles. D'une manière générale, le maintien de l'équilibre entre humains et entités spirituelles (**moeg**, **kaux pran**, **prax prix**) repose sur ces pratiques rituelles, lieu spatio-temporel par excellence des échanges entre ces deux collectifs, mais également sur le respect d'un certain nombre de pratiques et de normes sociales, permettant d'assurer la prospérité et la fertilité des humains. Au-delà de l'efficacité rituelle de ces pratiques, des dispositifs sociaux et économiques les accompagnent.

3.3.3 Biens et Hommes en mouvement

Selon leur envergure et leur objectif, les rituels domestiques peuvent mobiliser une dizaine de personnes pour une petite cérémonie d'appel de l'âme (les membres d'une maisonnée et quelques personnes de son réseau de voisinage et de parenté) jusqu'à plusieurs dizaines voire une centaine de personnes, du village même ou d'autres localités (parents, alliés, voisins, amis, proches et éloignés) pour une grande cérémonie[364]. Deux flux de

[363] En effet, les anniversaires n'étaient traditionnellement pas célébrés car, comme AmMeung me le fit remarquer, avant la systématisation de l'enregistrement des nouveaux nés, effectif depuis seulement une quinzaine d'années, les parents ne retenaient pas les dates de naissance de leurs enfants, et ne fêtaient pas leur anniversaire (CT28 et 29/06/2015). De nos jours, les jeunes parents organisent à cette occasion, et chaque année, une petite cérémonie de rappel de l'âme de l'enfant concerné au cours de laquelle un poulet est sacrifié, un gâteau acheté à la ville est partagé entre parents proches et des cadeaux sont offerts à l'enfant. Cette pratique s'est propagée avec le retour au village des premiers jeunes exilés à la ville et l'augmentation de la scolarisation des jeunes adolescents dans les bourgs du district où leurs camarades citadins ont l'habitude de le fêter.

[364] Pour un mariage, on parle de plusieurs centaines.

circulations existent donc : celui des biens échangés sous la forme d'offrandes – par les invités ou participants, à la famille organisatrice, à la famille à la tête du village et à la divinité **Mut** – et celui des hommes et des femmes prenant part aux activités rituelles et dont les statuts alternent entre hôtes, invités (cérémonies domestiques) ou membre de la communauté (cérémonies collectives).

Échanges et circulations des biens

Complémentaire au système d'échange entre humains et non humains, d'autres échanges sont réalisés entre humains. Ils reposent sur deux étapes principales : le partage de la viande cuite de l'animal sacrifié ; les offrandes d'un ensemble de denrées et d'objets. En effet, en dehors des offrandes distribuées aux entités non humaines, d'autres sont réalisées au cours des cérémonies domestiques : ce sont des dons d'invités à hôtes.

Chaque personne qui se rend dans une maisonnée organisant un rituel présente à ses membres plusieurs éléments déposés sur un panier à offrande : un bol de thé, un bol de riz non écossé et un de riz blanc, un bout de tissu, une paire de bougies, de l'argent liquide (sous forme de billet de 10, 50 ou 100 yuans) et parfois des cigarettes. La maisonnée hôte de la cérémonie devra à son tour offrir les mêmes types d'éléments à une autre famille, l'invitant à participer à l'un de ses propres rituels domestiques. Ainsi, un réseau d'échanges de denrées alimentaires et d'objets rituels (bougies, tissus) entre les villageois est alimenté par les activités rituelles domestiques. Les dons de riz (sous différentes formes), de thé, de bougies, de calicots blancs et de bougies « nourrissent » les réserves des maisonnées. Notons que les deux premiers sont au centre des activités agraires annuelles[365]. En ce qui concerne le riz, et comme le notait George Condominas,

> « L'importance que tient la nourriture de base dans un régime alimentaire constitue un élément capital de l'espace social par la position centrale qu'il occupe dans le système de production d'où il commande la technologie et l'économie du groupe. » (1980 : 32).

Il n'est donc pas étonnant que le riz se retrouve dans différentes sphères du social, comme dans celle des pratiques rituelles. C'est également le cas du thé. Indispensable pour les cérémonies rituelles, son usage dépasse ce cadre, comme boisson de partage et de socialisation. En effet, il est d'usage d'offrir une infusion de thé lorsque l'on reçoit un invité

[365] Le thé est cueilli entre trois et huit fois par an. Il est également une des principales sources de revenus des maisonnées (CT07/07/2015).

chez soi. Si cette pratique est aujourd'hui principalement le fait des personnes âgées, la culture et la transformation du thé continuent d'occuper des places importantes dans le quotidien et l'économie des maisonnées, car les villageois vendent leur production aux touristes et à des négociants.

L'argent liquide, tout comme les autres biens qui circulent à ces occasions, alimente un réseau d'échange liant tous les membres de la communauté par des dettes contractées lors des rituels domestiques, et dont les maisonnées s'acquittent lorsqu'elles passent du statut d'hôte à celui d'invité. Par ailleurs, l'argent échangé participe parfois à payer une partie des frais occasionnés par l'achat des animaux qui doivent y être sacrifiés lorsque la famille n'en possède pas ou pas suffisamment, ainsi que celui des boissons, des cigarettes, et des légumes d'accompagnement[366].

Les flux de denrées et d'objets échangés au cours des cérémonies rituelles sont volumineux. La structure de l'organisation sociale en lignage et la prévalence des alliances endogamiques à l'échelle villageoise concourent à la circulation de tous ces biens. Bien sûr, lors de cérémonies de petite envergure, les quantités sont moindres, mais les échanges participent tout autant à entretenir un réseau d'échanges liant tous les villageois. Les offrandes d'humains à humains – dont on sait qu'elles seront en partie réengagées dans d'autres situations d'échange et utilisées comme offrandes aux non-humains – sont ainsi des composantes du système de relations entre ces deux ensembles d'existants.

Lors des repas cérémoniels domestiques, le partage, entre villageois, de la viande issue du ou des sacrifices animaliers, suit des règles spécifiques. La tête des animaux sacrifiés revient aux officiants, tandis qu'une des cuisses ou pattes (**ba**, *datui* 大腿) revient au père de la mère de famille, ou au grand-frère de la mère lorsque celui-ci est décédé (voire si elle n'en a pas ou plus au plus âgé de ses cousins) (CT08/07/2015). Les autres pattes du cochon (*zhutui* 猪腿) reviennent aux personnes les plus âgées des deux lignages. Les abats, parties de choix, sont, une fois les parties destinées aux esprits des ancêtres ponctionnées, ciselés très finement (**siag** ou **shiag** désigne à la fois l'action de diviser ou partager, et une tranche, un bout) pour que tout le monde puisse en avoir. Si les quantités manquent (cela arrive rarement), les locaux s'en privent pour que les invités venus d'autres villages puissent

[366] Suivant les plats préparés en accompagnement de la viande, des légumes sont achetés au marché du bourg du district. D'autres sont le fruit de leur culture dans les champs vivriers. En ce qui concerne le bétail, les familles utilisent les bêtes de leur propre élevage, mais achètent aussi parfois les animaux à d'autres (CT28/06/2015 et CT01/07/2015).

en manger. Par ailleurs, le sang, cuit avec ces abats, est lui aussi partagé entre les aïeuls des lignées de la maisonnée et, les affins et les alliés proches qui mangent installés dans la maisonnée (ce sont en général ceux qui ont le plus aidé aux préparatifs de la cérémonie)[367]. Les autres participants se voient au minimum attribuer une épaisse portion de couenne. Le repas au cours duquel la viande de l'animal sacrifié est partagée est ainsi une étape essentielle des cérémonies rituelles domestiques. Ce partage conditionne, au même titre que d'autres séquences des rituels la réussite de l'activité rituelle. Il contribue enfin à maintenir les réseaux d'entraide, de voisinage et de parenté.



Figure 8 Deux types d'offrandes : à gauche, pour un rituel collectif, à droite pour un rituel d'appel d'âme (clichés de l'auteure, 30/10/2014 et 01/07/15)

Circulations des Hommes : interconnectivité et entraide

Les villageois, pour désigner les personnes qui participent à leur rituel domestique ou à d'autres types d'activités qui requièrent de l'aide humaine (réparation de toit ou gros travaux dans les champs), utilisent la même série de termes : **paoxnyiex paox muih** ou *qinqi pengyou* 亲戚朋友. Les **paoxnyiex** sont des parents rarement éloignés de plus de plus de deux générations à partir d'*ego*. Le terme inclut à la fois les affins et les alliés. Ainsi, parmi les « **paoxnyiex** » d'OkRai, il y a ses affins paternels et utérins (parents, grands-parents, oncles, tantes, cousins et cousines des deux lignées), mais aussi les alliés de sa maisonnée, à savoir, les membres de la famille du mari de sa grande-sœur. Quant à ces **paox muih**, ce sont principalement ses ami-e-s d'enfance, mais aussi les voisins qui sont également, dans son cas, des parents d'un degré plus éloigné : la famille d'AiKa et AmMeung (les parents d'OkRai) ont une relation particulière (prêts, conseils, garde des enfants) avec une famille

[367] Pour de plus amples détails sur le partage de la viande, se reporter à Wu Xiaolin (2009 : 7-8).

qui habite à une vingtaine de mètres de leur maison, et avec laquelle ils sont par ailleurs liés par une adoption[368] (AmMeung, 08/07/2015 enr.169).

Ce réseau social restreint intervient dans le cadre des cérémonies rituelles domestiques de petite envergure. Au cours des plus grandes cérémonies domestiques, le cercle de relations qui prend part au rituel équivaut à l'ensemble villageois. Dans ce cas, les hommes et les femmes de la parentèle la plus proche seront, à l'image des personnes venues d'autres villages, considérés comme des hôtes de marque, et ne participeront pas techniquement à la préparation du rituel. Les autres personnes sont en charge : pour les hommes et avec les officiants, du sacrifice animal, de la préparation, de la cuisson et du partage de la viande ; et pour les femmes, de tous les autres préparatifs requis[369]. Ainsi, aux variations liées aux degrés de parenté et d'alliance, s'ajoutent celles liées au sexe que j'ai déjà évoquées.

Le cadre des activités rituelles permet d'observer et de comprendre quels types de réseaux sociaux articulent l'organisation de la communauté villageoise. Le réseau social d'une maisonnée se compose de deux types de personnes : le groupe des parents, affins et alliés, et le groupe des amis composés des villageois, proches voisins de la maisonnée[370]. Mon dernier séjour au village m'a permis d'observer et d'établir que les réseaux d'entraide entrant en jeu lors des rituels sont les mêmes que ceux sur lesquels reposent les activités villageoises foisonnantes dans le mois précédent le passage à la nouvelle année (décembre-janvier). L'entretien, le recouvrement des toits des maisons, et dans certains cas la reconstruction intégrale d'une maison, nécessitent la mobilisation de ces réseaux. Ainsi, la

[368] Le grand-père d'AiKa a adopté le père de NyiKhuat qui est l'homme le plus âgé de cette autre maisonnée.
[369] A l'exception de ceux des d'officiants, ces rôles sont interchangeables, c'est-à-dire qu'un membre d'une maisonnée organisant une cérémonie domestique d'appel de l'âme, qui donc dans ce cadre ne participe pas aux activités de vaisselle ou de préparation des mets d'accompagnement, sera appelé à le faire en tant que membre du réseau de parenté ou de voisinage d'une autre maisonnée organisant un rituel. Il pourra aussi être seulement spectateur de ces activités en tant qu'invité d'honneur dans le cas où il vient de loin ou lorsque son degré de parenté vis-à-vis de la famille est réduit. Rappelons enfin que l'âge et le statut social des personnes concourent eux aussi à une répartition des tâches à réaliser au cours des rituels. Comme nous l'avons vu au cours du rituel d'appel de l'âme de YexKa, les jeunes non-mariés (garçons et filles) sont chargés de se rendre chez les invités dès la vieille d'une cérémonie pour annoncer le rituel et solliciter leur venue, puis le jour J, les jeunes filles uniquement aidées de leurs aînées préparent les aliments d'accompagnement et gèrent l'intendance. Les ainés (hommes) et les personnes plus âgées (hommes et femmes) discutent pendant ce temps dans la cour ou à l'intérieur de la maisonnée, en fumant et buvant (thé, bière ou autres boissons).
[370] Il est toutefois commun que des personnes du réseau social d'une maisonnée fasse à la fois partie du groupe de parenté et du groupe de voisinage. Le lecteur se souvient du nombre réduit de lignage au sein du village et de la densité et de la promiscuité des maisons. Ainsi, la probabilité que des voisins soient membres d'un même lignage est forte.

circulation des Hommes dans le village dépasse le simple cadre des activités rituelles, qui restent toutefois des espaces privilégiés de leur renforcement. Celles-ci sont donc, en dehors de leur fonction symbolique de régulateur des relations sociocosmiques, des moments importants de la vie sociale de la communauté villageoise. Les « séquences et circulations [que les cérémonies] animent sont des chaînes opératoires élaborant des relations sociales » (Monnerie, 2012 : 132), et

> « […] le fait que les acteurs et objets circulent souvent de cérémonie en cérémonie réalise des interconnectivités entre l'intra et l'inter-cérémoniel » (*ibid.* : 128).

Ainsi, les échanges de biens comme la ré-activation des réseaux de parenté et d'entraide au cours des cérémonies rituelles entretiennent des liens socio-économiques liant les membres de la communauté entre eux, liens qui ont un rôle et existent au-delà du temps et du lieu des pratiques rituelles. Ces dernières révèlent donc les systèmes de relations entre humains et non-humains qui sont inclus dans la composition de l'environnement intra et extra villageois – l'espace social local. Mais elles révèlent également le système d'échanges et de circulations de biens et de personnes dans la communauté humaine évoluant en son sein et l'organisation des réseaux d'entraide entre ses membres – fondés sur les réseaux de parenté, d'alliance et de voisinage. Ce qui permet d'en déduire qu'elles participent largement au maintien de l'organisation du groupe social. Plus généralement,

> « à travers des objets, des actes et des paroles, les dynamiques cérémonielles réalisent des interconnectivités, par lesquelles des relations entre diverses sortes d'entités deviennent, de façon intensifiée, perceptibles et compréhensibles. » (*ibid.* : 128).

Conclusion

À travers les descriptions de cérémonies rituelles, des représentations des espaces intra et extra villageois et de leur composition, j'ai exposé les façons qu'ont les habitants de Wengding d'appréhender ces espaces et d'interagir avec les entités spirituelles qui y évoluent. Les sacrifices et les offrandes qui sont au cœur de ces activités alimentent un système d'échanges avec ces dernières. Ces séquences rituelles réitèrent ainsi les engagements réciproques entre humains et non humains. D'une manière symbolique, elles renforcent l'ancrage du village et des villageois sur un territoire particulier. Ces pratiques, dont la vitalité témoigne de leur importance dans la société locale, donnent également à voir

un système complexe de réseaux sociaux d'échanges économiques et d'entraide. L'ensemble de ces relations et échanges entretenus dans des activités rituelles collectives et domestiques concourt à définir une cosmologie propre au village, caractérisé par un syncrétisme de représentations et de pratiques particulières. L'état des lieux des différents rituels ayant cours dans le quotidien villageois confirme par ailleurs que, comme dans d'autres sociétés des marches sino-tibétaines, « le foisonnement des entités spirituelles ayant trait au sol/ou au territoire va de pair avec la multiplicité des rituels qui leur sont adressés. » (Schlemmer, 2012 : 8). Ces populations portent « moins d'intérêt à la nature des entités spirituelles qu'aux modes de communication entretenue avec elles : les rituels » (*ibid*. : 2012 : 8). À Wengding, c'est, semble-t-il, parce que ces rituels sont le cadre par excellence de l'expression et de la consolidation du lien social – entre humains, et entre humains et non humains –, qu'ils jouent un rôle décisif dans la reproduction de la société locale. Celle-ci est liée au système de relations villageois traduisant « l'espace représenté » qui, tel que George Condominas l'a défini dans ses travaux,

> « reste inséparable, à leurs yeux, de l'environnement […] et commande leur système symbolique et une grande partie de leur système de valeurs ; ils guident l'action des individus et de la collectivité. Ce sont là des raisons qui nous interdisent de réduire l'espace social […] à un espace géographique. » (1980 : 75)

À Wengding, ce système de relations inclut les relations entre les individus, le village comme groupe social lié à un territoire et les différents existants qui y évoluent. Leur coexistence repose sur un ensemble de pratiques sociales, et est entretenue par les actions rituelles (Fiskesjö, 2000 : 403). Les offrandes garantissent aux premiers la bienveillance des **pran**, des **prax prix** et des **moeg** à leur égard. Plus généralement, les échanges et les interactions entretenues au cours des rituels, par différents dispositifs, sont les piliers de leur cohabitation et participent à assurer la fertilité et la prospérité de la société humaine. Comme chez les Drung étudiés par Stéphane Gros, « l'environnement n'est pas une entité sur laquelle on agit, mais un ensemble d'êtres avec lesquels on traite » (2012 : 412).

Tandis que les principaux responsables des actions rituelles sont des hommes, le tissage est une activité essentiellement féminine. Le chapitre suivra s'attachera à rendre compte de cet autre domaine de la vie sociale villageoise.

CHAPITRE IV

LE TRAVAIL DES FILS : TISSUS, TISSAGE ET SAVOIR-FAIRE

À propos des parures des « Wa apprivoisés », Scott et Hardiman notaient au tournant du XX^{e} siècle :

> « Les vêtements sont tous tissés par les femmes du village. Le coton est cultivé dans une certaine mesure, mais probablement seulement lorsque des vêtements sont requis, car les récoltes ne sont visibles qu'ici ou là. Les ceintures et les draps sont grossiers mais très résistants, et certains d'entre eux sont décorés de motifs qui ne sont pas déplaisants. » (1900, vol.1 : 513-514)

Le tissu est un type d'étoffe faite « de l'entrelacement d'au moins deux ensembles d'éléments perpendiculaires, la chaîne et la trame » (Balfet et Desrosiers, 1987 : 207). Les tissus, **man**, réalisés et circulant « traditionnellement » à Wengding ont différents usages : vêtements, coiffes, mais aussi draps, sacs et sacoches[371]. Ils sont également de différentes confections. Bien que les villageois aient de nos jours largement adopté le port de vêtements de facture industrielle, certains tissus continuent d'être réalisés au village. Ce chapitre a pour objectif d'étudier ces tissus et les savoir-faire techniques liés au travail des fils qui les composent.

Ce domaine de recherche reste encore peu documenté[372]. En langue chinoise, seuls quelques articles scientifiques ou de vulgarisation ont traité de ce sujet (Nyi Ga et A Xiang, 1994 ; Yang Taolin, 2001 ; Wang Li et Yang Taolin, 2008 ; Zhao Yongqiang, 2010 ; ainsi que les revues de littérature de Hu Hui et Sun Yurong, 2013), et quelques ouvrages généraux sur l'histoire et la culture de la nationalité wa y consacrent de quelques pages (par exemple WJB, 2008 : 194-195 ; Zhao Furong, 2005 : 236-239), à un chapitre entier (comme Shi Lei, 2008 : 1-30). D'autres ouvrages dédiés aux costumes des nationalités minoritaires de RPC

[371] Je préciserai l'usage que je fais de ce terme, très controversé, dans le contexte de cette recherche sur les tissus, dans la section 5.1.2 de ce chapitre. Mais, il est utile de préciser dès maintenant que je le mobilise en considérant, comme Jean-Louis Amselle (2008 : 192) que « la tradition, mais aussi la modernité, sont tout autant une revendication qu'un héritage. Il n'existe jamais de transmission en ligne directe d'un trait culturel en provenance du passé. ». C'est précisément ce que le travail amorcé dans ce chapitre, et continué dans le chapitre VII, mettra en relief.

[372] En particulier en Chine, où à l'inverse, il existe une pléthore d'articles et de livres académiques consacrés aux tambours de bois, au mythe d'origine, ou encore aux croyances de la nationalité wa.

ou du Yunnan contiennent également quelques informations sur les costumes des Wa (*wazu fuzhuang* 佤族服装). Par ailleurs, ces artefacts y sont le plus souvent abordés par deux biais : l'étude de l'esthétisme et des arts wa, ou bien l'étude du tourisme et du développement du marché des parures ethniques des Wa (*wazu minzu fuzhuang* 佤族民族服装), processus sur lequel je reviendrai dans le chapitre VI. Les techniques de tissage, lorsqu'elles sont évoquées, ne sont décrites que très succinctement. Dans la littérature scientifique française et anglaise, seul Bernard Formoso a étudié des tissus confectionnés et portés par des locuteurs de langues wa, à ma connaissance. Son article (2001a) prend pour objet d'étude central les sacs des communautés du canton wa de Xuelin 雪林乡 (rattaché au district autonome lahu de Lancang 澜沧拉祜族自治县). L'auteur y propose une analyse de l'apparition, dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, de nouveaux motifs tissés et de leurs significations. Le travail engagé dans ce chapitre a donc pour ambition d'enrichir les connaissances sur les tissus des populations wa.

Dans un premier temps, je présenterai les principales étapes et techniques de traitement et de manipulation de fils aboutissant, localement, à la confection d'une gamme de tissus particuliers. Je m'attacherai ensuite à explorer les savoir-faire techniques que les villageoises mobilisent, et les caractéristiques de leur transmission. Finalement, je proposerai une analyse des valeurs et des significations que ces savoir-faire et ces tissus agrègent.

4.1 De fils en tissus

4.1.1 Des matières premières naturelles ou manufacturées aux fils prêts à tisser : préparatifs

Deux types principaux de matières végétales composent les fils, **keei`**, utilisés au cours de l'activité de tissage : les fibres d'ortie, **gae hout** (*Girardinia diversifolia*,

communément appelée ortie de l'Himalaya)[373], et le coton, **tai prux**[374]. D'après les villageois, les fibres extraites de la plante **gae hout**, étaient autrefois une des principales matières premières utilisées pour la confection de draps, de sacs en bandoulière, de grands sacs servant à stocker des grains et des vêtements. Pour AmKhuat°, qui a environ 50 ans, les fibres de cette plante sont travaillées depuis longtemps au village, pour la confecion de draps (*bu* 布 et *chuangdan* 床单), de besaces (*baobao* 包包 ou *kuabao* 挎包) et de sacs (*koudai* 口袋), mais elle n'a jamais vu porter des vêtements dans cette matière (10/07/2015, enr.184). Les villageois les plus âgés de Wengding, octogénaires, n'ont également pas connu le port de vêtements en fils d'ortie. Par ailleurs, le film « The kawa » tourné dans les années 1960 et les photographies du fonds conservé au siège de l'Academia Sinica à Taiwan, datant pour certaines des années 1930, montrent que les populations d'alors portaient déjà majoritairement des vêtements en coton. Aussi, tout porte à penser que ces derniers ont probablement supplanté les vêtements réalisés à partir de fils d'ortie, de ramie ou de chanvre, il y a au moins un siècle. En revanche, les sacs tissés en fibre d'ortie et servant au stockage de céréales, tout comme ceux portés en bandoulière par les hommes du village, étaient encore utilisés quotidiennement jusqu'à la fin des années 1990.

La plante pousse dans des zones ombragées et humides (figure 9-gauche). La cueillette des tiges, dont de longues fibres sont extraites, est majoritairement réalisée par les hommes dans les forêts des massifs montagneux avoisinantes, au cours de leurs expéditions pour d'autres activités comme la cueillette de champignons, la découpe de bois et la chasse (ces deux dernières sont aujourd'hui officiellement interdites). Rapportées au village, les tiges y étaient ensuite traitées par les femmes : « les hommes allaient cueillir, les femmes lavaient »[375] explique AmKhuat* (28/12/2016, enr.330). Plusieurs étapes mènent à l'obtention de fils[376] :

[373] Cette plante de la famille des *urticacées* a pu être identifiée grâce aux informations recueillies sur le terrain, la documentation botaniste et les avis de chercheurs au Museum d'Histoire naturelle de Paris. Elle correspond à la plante appelée **kad heeig** dans le dictionnaire Watkins (2013a) (苘麻 en chinois). En mandarin, les villageois l'appellent simplement *ma* 麻, caractère le plus souvent traduit par « chanvre » en français.

[374] Ici **tai prux** désigne les fibres végétales entourant les grains de cotonniers tandis que le seul terme **tai** désigne la fleur de coton.

[375] Traduit du mandarin : « 男人去摘，女人洗的。 ».

[376] J'ai eu la chance d'observer, à deux reprises, une femme en train de filer les fibres obtenues après trempage sur un fuseau en bambou mais cette pratique est aujourd'hui devenue très rare (CT20/09/2014).

- tout d'abord, il faut faire tremper les tiges dans un bain d'eau (rouissage[377]) afin d'en extraire les fibres fileuses qui sont filées manuellement, une première fois, à l'aide d'un fuseau en bambou, **ling`** ;
- puis, les fils fibreux obtenus sont à nouveau bouillis sous forme de bobines grossières (figure 9-centre), puis filés une deuxième fois (figure 9-droite) ;
- ensuite, à l'aide d'une pièce en bois, **jhaing`**, les fils sont détendus, montés en écheveaux, à nouveau lavés, puis séchés.
- Enfin, les écheveaux sont dévidés à l'aide d'un dévidoir manuel horizontal, **vung vhian**, soit dans un panier pour servir à la chaîne des ouvrages, soit montés sur des navettes, ***guabring***. Ils sont alors prêts à être tissés.



Figure 9 L'ortie. À gauche, plante de l'espèce Girardinia Diversifolia, ou ortie de l'Himalaya (20/09/2104). Au centre, pelote de fibres d'ortie (27/09/2014). À droite, filage des fibres à l'aide d'un fuseau **ling`** (20/09/2014). (Clichés de l'auteure)

La récolte et le traitement local de cette plante se raréfient depuis plusieurs années[378]. Principalement, selon les villageoises, parce que la plante se raréfie. « Certes il y en a, mais très peu »[379] précise AmKhuat*, ce qui force les villageois à s'enfoncer toujours plus loin dans des massifs difficiles d'accès. Les autres raisons données sont celles du caractère

[377] Selon les plantes dont des fibres textiles sont extraites, le rouissage consiste soit à un bain d'eau ou soit à une exposition à l'air et au soleil des tiges coupées.
[378] Pour ces auteurs, l'interdiction de la culture du *Cannabis sativa* (*huoma* 火麻) serait à l'origine du déclin des tissus tissés à partir de l'extraction des différentes plantes de cette famille (Wang et Yang, 2008 : 63).
[379] Traduit du mandarin : « 是还是有，很少。 » (AmKhuat*, 28/12/2016, enr.330).

urticant de ses feuilles[380] et de la pénibilité du traitement des tiges, qualifié par plusieurs villageoises de long et fastidieux. Selon mes données, seules trois d'entre elles continuent à le faire. Enfin, le tissage des fils d'ortie est également dit pénible, car les fils obtenus « ne sont pas lisses », s'accrochent et s'emmêlent souvent. La diminution de la pratique du traitement des fibres d'ortie s'explique enfin aussi par le développement des réseaux d'échanges et de commerce de textiles. Aujourd'hui, il est bien plus facile et rapide d'acheter des fils de coton et de laine au bourg du district que d'aller cueillir, traiter et tisser les fibres d'ortie.

La culture du coton est attestée dans la région occidentale du Yunnan depuis le V^e^ siècle jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, puis a progressivement décliné à partir de la rébellion de Panthay (1856–1873) et avec le développement des routes commerciales maritimes (Fiskesjö, 2000 : 184)[381]. Avant cela, le coton tenait, au côté du sel et de l'opium, une place importante dans les échanges commerciaux le long des routes caravanières, et les commerçants chinois se rendaient dans les régions frontalières du Yunnan et en Birmanie[382] pour en acheter (Fiskesjö, 2000 : 185). AmKhuat* confirme qu'avant, le coton poussait dans les environs villageois, mais qu'aujourd'hui, il n'y en a plus (CT22/12/2016). De nos jours, les fils de coton sont achetés en ville sous forme d'écheveaux (paquets de fils enroulés en anneaux larges, de six à huit mètres de longueur totale). Ils sont ensuite traités et tissés au village. Un écheveau de fils de coton naturel coûtait 15 yuans en 2016 (équivalant alors à 2,10 euros).

Plusieurs types de fil sont aujourd'hui manipulés par les villageoises, différenciés par leur état à l'achat et l'usage qu'il en est fait par les tisserandes. Ces dernières achètent d'une part des écheveaux de fils de coton de couleur crème ou noire[383]. Selon la qualité des fils et

[380] Le 26 septembre 2014, j'ai moi-même pu en faire l'expérience lors de la seule occasion qu'il m'a était donné d'en voir : ce jour-là, alors que nous réalisions l'entretien d'un chemin de terre avec un groupe de villageois, OkRai finit par trouver un plant sur le bas-côté du chemin. Elle le manipula avec beaucoup d'attention pour ne pas toucher les nombreux poils recouvrant ses tiges. En effet, celles-ci sont recouvertes des poils les plus urticants des plantes de la famille *Urticaceae*.

[381] Une des plus anciennes sources chinoises qui atteste de la production de coton dans cette région est le *Livre des Han postérieurs* 后汉书 de Fan Ye (398-445). Largement supplantée par les cotons importés d'Inde par les Britanniques, la production locale a drastiquement diminué au tournant du XX^e^ siècle (Fiskesjo, 2000 : 184).

[382] M. Fiskesjö (2000 : 185) identifie plusieurs localités ou zones où les commerçants se procuraient le coton : Thienni, au nord des États shan du Nord, Kengtung, le Xishuangbanna, et plus au sud au Vietnam et au Laos.

[383] Selon AmKhuat*, il y a très longtemps, les femmes du village réalisaient elle-même des préparations teinturières, mais cela fait longtemps que les villageoises ne se lancent plus dans cette entreprise. Si besoin, elles font appel à des teinturiers ambulants, extérieurs au village, pour venir réaliser la teinture en noir de tissus tissés localement avec des fils de couleur crème (CT28/06/2015). Cependant, avec la popularisation de l'achat de fils déjà colorés au bourg, cette pratique est également rare.

l'ouvrage qui va être réalisé, les tisserandes doublent ou triplent les brins des écheveaux à l'aide d'un double dévidoir vertical manuel (figure 10-1). Cela permet de renforcer la solidité des fils. Ensuite, les nouveaux écheveaux obtenus sont encollés : ils sont mis à tremper dans de l'eau de riz bouilli (**rawm` baik gaox**) ou dans un bain de petites billes noires (céréale non identifiée), afin de consolider les fils qui composeront la chaîne de l'ouvrage (figure 10-2). Après ces traitements, les fils – toujours manipulés sous forme d'écheveaux – sont énergétiquement frottés puis secoués afin d'en évacuer le plus de grains possible. Ils sont ensuite séchés, suspendus à des portants en bambou dans les cours des maisons ou sur les places du village (figure 10-3). Puis, les écheveaux sont installés sur un dévidoir manuel horizontal, **vung vhian**, ce qui permet de les dérouler progressivement : les fils qui composeront la chaîne des métiers à tisser sont alors déposés dans une corbeille en bambou dans l'attente de l'ourdissage ; ceux qui serviront à la trame sont enroulés sur des navettes, **guabring**[384]. Pour ce faire, le fil est tiré petit à petit et enroulé sur une navette que la tisserande maintient légèrement d'une main tandis que de l'autre, elle la fait tourner par frottement sur une cuisse (figure 10-4).

Les deuxième et troisième types de fils sont achetés par les tisserandes depuis une quinzaine d'années pour être utilisés dans la confection de néo-tissus – c'est-à-dire des tissus dont la confection au village est apparue avec le développement du tourisme et qui seront l'objet du chapitre VI. Elles se procurent d'une part des fils de couleurs en coton déjà traités industriellement[385] (vert foncé, bleu-turquoise, rouge, bordeaux, blanc et noir) qui serviront au montage de la chaîne du tissage : pour cela, ils sont également encollés, séchés, puis déposés dans un panier[386]. D'autre part, elles achètent des fils de couleur sous forme de bobines, également traitées industriellement. Ces fils sont plus épais que les autres et ne nécessitent pas de manipulation particulière avant le tissage si ce n'est le montage, car ils ne sont utilisés que comme fils de trame ou pour broder des motifs sur des tissus entrant dans la composition des parures traditionnelles et sur des néo-tissus. Enfin, des fils de laine achetés au bourg du district sont parfois utilisés pour réaliser les tissus de sacs en

[384] Navette et bobine sont confondues en une pièce de bambou, effilée aux extrémités, bombée en son centre, sur laquelle est enroulée directement le fils de trame.
[385] Certains ont parfois été bassinés dans de la cendre avant d'être vendus et sont, d'après mes informatrices, très durs à démêler.
[386] Ceux qui ont été trempés dans la cendre avant d'être vendus sont très durs à démêler. Pour pouvoir le tisser, il faut le rendre plus souple. Pour cela, on le fait tremper dans l'eau du riz cuit puis on le fait sécher pendu à un bambou au soleil (CT01/09/2014).

bandoulières colorés de petite et moyenne taille, et pour broder des motifs. Cependant, leur usage reste limité.



1.



2.



3.



4.

Figure 10 Quatre étapes de la préparation des fils : 1. AmKhuat* double les fils de coton d'écheveaux achetés au bourg du district (28/12/16). 2. AmKhuat* malaxe des écheveaux de fils noirs qu'elle a fait tremper dans un bain d'eau de riz, puis 3., elle les installe à sécher au soleil (09/11/2014). 4. AmKhuat* monte les fils sur une bobine à partir d'un écheveau déposé sur le **vung vhian** (11/11/2014). (Clichés de l'auteure)

En résumé, les fils achetés sur les marchés du bourg, sous forme de pelotes ou d'écheveaux ont peu à peu remplacé les fils d'ortie et de coton autrefois confectionnés par les villageoises. La confection locale de fils à partir de végétaux a presque disparu, et la teinture n'est plus pratiquée. Les fils destinés à la pratique du tissage achetés à la ville subissent souvent, cependant, plusieurs traitements au village avant d'être tissés. Après ces traitements, le montage d'un ouvrage peut commencer.

4.1.2 Tissage, couture et broderie

Le tissage et la couture sont les principales techniques employées au village pour confectionner des tissus. Pour les décorer, les villageoises font également de la broderie.

Éléments du métier à tisser, ourdissage et installation de l'ouvrage

Les femmes du village utilisent un ensemble d'éléments en bambou et en bois qui constituent des métiers à tisser larges caractérisés par l'absence de bâti fixe. Il n'y a pas de terme à ma connaissance désignant le métier à tisser ou l'ensemble des éléments qui le composent. IKa, hésitante sur l'existence d'un tel terme suite à ma question, utilisa le mot « **kruang taing`** » qui signifie littéralement « les objets ou choses du tissage »[387] (CT31/12/2016). À Wengding, on parle directement des éléments qui le composent. Ils sont semblables à ceux utilisés entre autres par les Chams du Vietnam (Dupaigne, 2015), les Atayal de Taiwan (Chen Chi-lu (1968) 1988), ou encore les Nahuas du Mexique (Chamoux, 1981, 2010b). À partir du travail de Dupaigne, complété par les données que j'ai recueillies sur le terrain auprès de plusieurs villageoises, je propose ici une description détaillée du métier à tisser utilisé à Wengding afin de rendre compte des objets mobilisés et des actions et manipulations réalisées antérieurement à la pratique même du tissage.

Le métier à tisser large est uniforme dans sa structure. Son envergure (ou largeur de trame) varie d'une dizaine de centimètres pour les plus étroits (confection d'une bandoulière de sac) jusqu'à un mètre pour les plus larges (confection de tissus qui, assemblés, serviront à créer des couvre-lits). Quant à la longueur des chaînes, elles varient entre 1 mètres et 40 mètres. Les pièces qui composent le métier – toutes indépendantes les unes des autres et facilement transportables – sont le plus souvent réalisées par des hommes, à partir de bambou et d'arbres sélectionnés dans les espaces boisés aux alentours du village pour les premiers, ou dans la forêt sur les flancs des montagnes pour les seconds[388]. Des cales (rondins de bois et pierres) positionnées au sol devant la tisserande lui permettent de prendre appui et de

[387] « L'ensemble n'a pas de nom » dit-elle, « ce sont les outils du tissage, c'est très complexe. Pour parler de l'ensemble, on ne peut que dire les outils de tissage, (elle rit) **kruang taing`** » (traduit du mandarin : « 全部没有名字。就是织布工具，那个很复杂。全部就只能说是纺布工具，(elle rit) **kruang taing`** »).

[388] En ce qui concerne les éléments en bois, il y avait auparavant dans chaque famille quelqu'un susceptible de les faire, mais, de nos jours, seuls quelques hommes au villageois continuent d'en confectionner. Les tisserandes les leur achètent : « celui en bois, je l'ai acheté », me dit YexSok, et continue-elle, « c'est d'ici, il y a des gens qui en font, je leur ai acheté » (traduit du mandarin : « 木的是买的。都是这里，人家做的，我就买了 », CT01/01/2017).

maintenir une tension à la force des jambes et des hanches. Les prérequis à l'installation du métier à tisser sont : un espace suffisamment long et couvert, et deux portants verticaux - souvent des poutres en bois de l'abri ou de la maison - auxquels l'ensouple arrière du travail en bambou est fixée horizontalement ; des fils bien entendu ; la dossière et les pièces de bambou et de bois composant le métier à proprement parler ; un tabouret, des bûches ou des pierres servant d'appui aux pieds de la tisserande.

Les pièces composant le métier sont les suivantes (voir également dessin 2) :

- la dossière, **daung`**, est aujourd'hui constituée d'un morceau de plastique semi-rigide aménagé pour le travail. Les bords courts de cette pièce rectangulaire sont percés au milieu de la tranche pour y nouer des liens qui permettront d'attacher la poitrinière et de maintenir la tension des fils de l'ouvrage à la force du corps ;
- **lakab** est la poitrinière ou ensouple avant (pièce en bois de 40 à 60 cm), composée de deux morceaux de bois semi-sphériques, qui, joints, permettent d'emprisonner la trame tissée. À chaque extrémité, une encoche sert à attacher cette pièce à la dossière de la tisserande à l'aide de lanières en corde ;
- **bloi** est une réglette d'écartement en bambou adaptée à la largeur du tissu dont elle permet d'éviter le rétrécissement. Elle s'insère à quelques millimètres des lisières de la toile qui vient d'être tissée. Le travail avançant, la tisserande pourra le repositionner régulièrement [389] ;
- **guabring** est une pièce de bambou de 20 à 30 cm de long, jouant les rôles de navette et de bobine, sur laquelle est enroulé le fil de trame. Elle est lancée entre les nappes de chaîne dans l'espace (le pas) élargi par la verticalisation du **blax**.
- **blax** : cette pièce en bois sert à ouvrir le pas entre deux chaînes et à tasser les fils de trame. Elle joue tout à la fois les rôles d'une barre d'écartement et d'un peigne. En forme de trapèze rectangle, il en existe de différentes tailles : le choix se fait en fonction de la largeur de l'ouvrage[390].

[389] C'est à ma connaissance le seul élément que les tisserandes réalisent parfois elles-mêmes, lorsqu'elles commencent le travail de tissage et si les **bloi** dont elles disposent ne sont pas adaptés.
[390] Pour le tissage d'une lanière de petit sac (d'environ 5 cm de largeur), le **blax** utilisé mesure 15 cm de long, 3 cm de large et moins d'1 cm d'épaisseur ; pour le tissage de la pièce principale des sacs de grande taille, il mesure 50 cm de long, 10 cm de large et 1 à 2 cm d'épaisseur.

- **siyek** est une tige de lisse (ou lice) le plus souvent faite d'un bout de bambou plié en deux[391]. Elle permet par un système d'attaches en fils de coton (les lisses), de soulever une nappe de chaîne[392]. Il peut y en avoir plusieurs installées sur l'ouvrage, en fonction du nombre de nappes de chaîne et de la spécificité du travail engagé.
- **jao taing`** : ce morceau de bambou est de petit diamètre (environ 1 cm) et d'une longueur un peu supérieure à celle de l'ouvrage. Il sert de barre de maintien en se coinçant contre le rang de lisses quand celui-ci est soulevé au moment du changement de pas.
- **meeing** : ce tube de bambou est une barre d'écartement. Il permet de séparer deux nappes de chaîne. Il faut un **meeing** pour chaque **siyek**. Comme la barre de maintien, il est de taille légèrement plus longue que la largeur de la chaîne tissée.
- **mohnang** : simple fil de coton qui entoure la nappe de chaîne supérieure et permet d'éviter son mélange avec un nappe inférieure dans le cas où le **meeing** tomberait.
- **voi** *:* barre de maintien de l'ensemble des fils de chaîne dans leur position.
- enfin, un large bambou est utilisé comme ensouple arrière autour duquel est enroulée la chaîne à l'extrémité opposée à la tisserande.

L'ourdissage correspond à l'organisation ou le montage des fils composant la chaîne, **keei` jung** (fils de chaîne). Il se réalise manuellement. Cinq morceaux de bambou, au minimum, sont plantés dans le sol verticalement. Lorsque le montage des fils est terminé, les bambous sont déterrés et l'ouvrage est tourné à l'horizontale (figure 11-2). Certains des éléments sont alors remplacés par ceux définitifs du métier à tisser : le morceau de bambou situé à l'une des extrémités est remplacé par la poitrinière **lakab** (P) avant de commencer le tissage ; à l'autre extrémité, le bambou est remplacé par l'ensouple arrière fixée à des portants de maison ou d'auvent ; la pièce de bambou B1 sera plus tard remplacée par la tige de bambou (bambou plié en deux). De la pièce de bambou P vers le bambou de l'ensouple arrière, les autres pièces de bambous plantées dans le sol, au minimum trois, sont alignées sur un même côté et décalées par rapport à la ligne P-Ensouple arrière : un morceau de bambou d'environ 3 cm de diamètre (B1), et deux autres plus petits d'environ 1,5 cm de

[391] Le pliage se fait lorsque la tige est encore fraîche.
[392] Les lisses, des anneaux de coton blanc « sont passées autour d'un fil sur deux de la chaîne, et disposées sur la tige de lisses, formant ainsi le rang de lisses » (Dupaigne, 2015 : 50).

diamètre (B2 et B3) (figure 11-1). Les fils de chaîne enchâssés sur ces éléments formeront la chaîne supérieure de l'ouvrage.

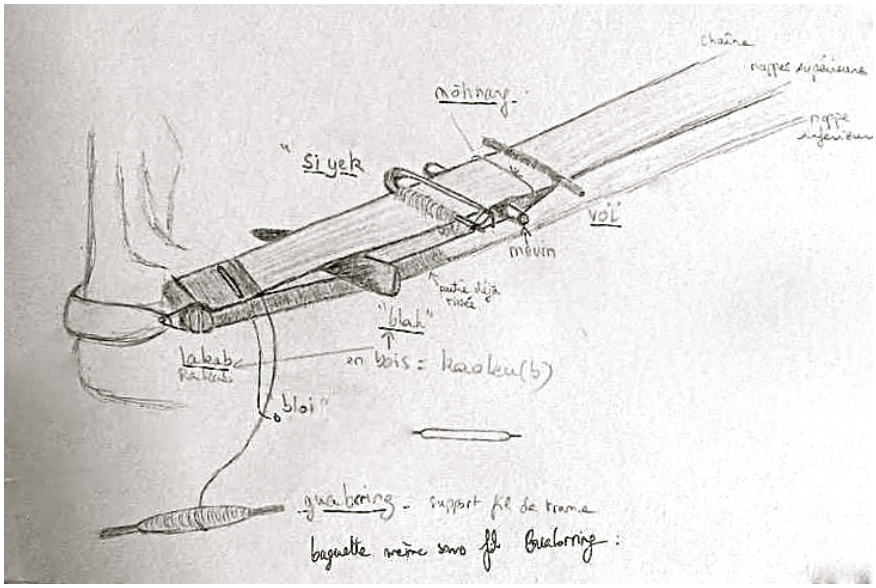


Figure 11 L'ourdissage d'une chaîne. À gauche, la chaîne en cours de montage, avec les différentes pièces en bambou (P, B1, B2, B3). À droite, les pièces sont déterrées. Le lakab remplace le bambou P1 (cliché de l'auteure, 03/01/2017)

Pour la préparation d'une chaîne de moins de 2 mètres de long, une femme seule peut se charger de l'ourdissage. Au-delà, et en fonction de la longueur de l'ouvrage souhaitée, elle se fait aider par une ou deux autres femmes. Assise entre la future poitrinière et le panier contenant le fil, elle le manipule de façon à former les deux nappes de chaîne. Les autres, debout, font des allers-retours du panier jusqu'à l'ensouple arrière.

Une fois déterré, l'ensemble des éléments (pièces de bambous, tige de lisse et fils de chaîne) est transporté par une ou deux femmes jusqu'à l'abri où l'ouvrage sera tissé (**dang taing**`). Là, l'installation se fait en deux étapes. La première consiste à accrocher l'ensouple arrière à l'aide de cordes ou de bouts de bambou à un support fixe de l'abri ou de l'habitat, surélevé d'environ 1 mètre 50 du sol. Puis, la deuxième étape, appelée **vug taing`,** commence : il s'agit d'emprisonner la chaîne dans la poitrinière, **lakab,** et d'organiser correctement la chaîne. Pour cela, la tisserande s'installe à l'autre extrémité de la chaîne, face à l'ensouple arrière, assise sur un tabouret. Elle positionne la dossière sur ses hanches et fixe, dans un premier temps, avec une tension minimale, la poitrinière qui emprisonne les fils de chaîne. Elle s'attelle ensuite à vérifier la régularité d'espacement entre les fils, rattache

les fils qui se sont rompus avant ou après la tige de lisse. Elle noue également le **mohnang** entre le **voi** et la tige de lisse **siyek**. Si le **meeing** – la barre d'écartement appelée B2 à l'étape du montage – vient à tomber, ce fil de coton permettra de préserver la séparation faite entre deux nappes de fils de chaîne. Si pour l'ouvrage, la tisserande a besoin de plus de deux nappes, alors elle doit nouer plusieurs **mohnang** en sélectionnant des fils de chaîne différents. Ce travail, entre le montage et le début du tissage à proprement parler, est souvent aussi long que le montage en ce qui concerne les ouvrages « traditionnels », et plus long encore pour la réalisation des néo-tissus comme nous le verrons au chapitre suivant. Ces temps de préparation varient donc en fonction de la complexité du projet envisagé, mais aussi en fonction de l'expérience de la tisserande, les plus jeunes mettant plus de temps que les anciennes. Pour YexIp, âgée d'une vingtaine d'années, et pratiquant le tissage depuis seulement deux ans, cette étape reste la plus « embêtante » *mafan* 麻烦 (CT04/07/2015). Commence seulement après, et souvent le lendemain, le travail de tissage à proprement parler.



Dessin 2 Métier à tisser (Sarah Coulouma)

Le tissage en armure de toile

Une fois les fils de chaîne bien positionnés, le travail de tissage – appelé **taing`** – commence. La tisserande, assise droite sur son tabouret, doit tendre la chaîne de l'ouvrage. Pour cela, elle utilise les cales installées devant elle pour appuyer ses pieds, ce qui l'aidera tout au long du tissage à maintenir la tension souhaitée.

La technique traditionnelle utilisée pour le tissage de pièces rectangulaires est la technique d'armure de toile qui consiste en l'entrecroisement du fil de trame, alternativement à chaque rangée, au-dessus, puis au-dessous, de chaque fil de chaîne. Le mouvement de base consiste à faire passer la navette du fil de trame (**guabring**) – fil de coton de la même couleur que celle du fond de l'ouvrage – dans le pas ouvert entre deux chaînes de fils (fils pairs et impairs de la chaine) par la manipulation d'une tige de lisse et maintenues par le **blax**. La navette est lancée alternativement entre les différentes trames ainsi formées. Une fois sur deux, la tisserande tasse le fil de trame qui vient d'être ajouté avec le peigne-couteau **blax** juste après avoir repositionné ce dernier entre les deux nouvelles chaînes. Lorsque le tissage avance, il arrive un moment où la tisserande doit faire circuler l'ouvrage dans l'ensouple pour rapprocher la zone à tisser de son corps. À chaque repositionnement, elle doit s'assurer que l'ouvrage reste plan et droit avant de recommencer à tisser, sans quoi elle risquerait une déviation progressive du fil de trame. Lorsque la chaîne est presque complètement tissée, le métier est démonté et les fils restants laissés libres sont arrêtés. Les tissus obtenus sont des lés rectangukres qui sont ensuite assemblés pour former les objets désirés (draps, vêtements, sacs).

Broderie, couture et tressage

Pour décorer, assembler les différents éléments tissés ou finaliser leurs ouvrages, les femmes cousent, brodent et tressent également les fils manuellement.

La broderie – **kan`** ou **lai** (ce dernier terme signifiant également « écriture, sculpter » et « schéma, motif ») – et l'application par la couture - **jeung** ou **nie** – d'éléments d'ornementation sont des techniques employées pour réaliser des motifs sur des éléments des parures d'adulte et d'enfant. La broderie consiste principalement en l'application de fils de couleurs de manière à former des lignes et des formes étoilées. Elle nécessite une très bonne acuité visuelle et un sens de la géométrie. Tout comme la couture, la broderie est manuelle. La faible luminosité dans les maisons n'étant pas propice à ce travail, et le matériel – tissu noir, fils de couleur et aiguilles – se transportant facilement, les brodeuses s'installent souvent en plein air, sur un banc, un petit siège en bois ou en rotin, ou sur le rebord d'un muret, et s'attelle à leurs tâches tout en discutant avec les passants.



Figure 12 IKhuat brode une jupe (cliché de l'auteure, 10/01/2017)

La couture, manuelle ou avec une machine à coudre, sert principalement à l'assemblage des pièces tissées (**caing**), ainsi qu'aux finitions et aux rapiéçages (**blaok**) lorsque cela est nécessaire. Les femmes cousent aussi des boutons de métal ou autres décorations sur des pièces des parures vestimentaires traditionnelles ou nouvelles.

Le tressage concerne les décorations au bas des sacs et les lies des colliers. Pour ces deux types d'objets, il s'agit d'entortiller plusieurs brins de fil ensemble et de nouer la terminaison pour éviter que la composition se défasse. Aux deux bandeaux extérieurs des sacs sont ainsi cousus une dizaine de tresses laissées flottantes, et qui mêlent des fils blancs et des fils de couleur.

4.1.3 Tissus locaux traditionnels et autres fils travaillés

Les villageoises créent plusieurs types de tissus : des draps en coton, des sacs en bandoulière en coton ou en laine de tailles variées, et des ensembles vestimentaires (haut et bas). Voici tout d'abord, une présentation des tissus de la localité. Il m'arrivera d'utiliser les termes « classiques » ou « traditionnels » pour y faire référence, en opposition à d'autres tissus créés de nos jours dont les formes, les tailles, les couleurs ou les ornements n'étaient ni confectionnés ni utilisés à Wengding le milieu du XXI^{e} siècle. Ici, j'emploierai l'adjectif « traditionnel » non pas pour renvoyer à un caractère immuable des objets et des pratiques qui seraient identiques à celles d'un lointain passé, mais plutôt à « la notion de localité, de société ou de culture « locale » » (Amselle, 2008 : 192). Ainsi, l'usage des termes « traditionnel » et « typique » servira à qualifier les tissus dont les couleurs, les ornements

ou les formes sont spécifiques à Wengding. Cette classification s'appuie de surcroit sur les distinctions formulées par les villageois eux-mêmes. Ils différencient en effet les tissus « d'ici » ou « de notre village » (*zheli de* 这里的 ou *women zhaizi de* 我们寨子的) des autres tissus. Plus rarement, les villageois emploient, pour les caractériser l'adjectif de la langue chinoise *chuantong* (传统), qui signifie traditionnel ou conventionnel. C'est-à-dire plus précisément, les jupes et les sacs féminins, ainsi que les coiffes des enfants, composés de l'assemblage de pièces tissées noires et brodées de motifs linéaires et de motifs étoilés réalisés en points de croix avec des fils de couleurs vives. Selon AmMeung, ces ornements sont apparus au cours du XX^{e} siècle. Avant cela, les parures des villageois étaient de couleur noire ou indigo, et unies, fait qu'elle explique par les difficultés de circulation et l'isolement géographique du village jusqu'à la fin du siècle dernier : « nous faisions avec les matériaux disponibles. Il n'y avait que des petits sentiers pour aller en Birmanie ou dans d'autres villes. » (CT20/09/2014). Ainsi, seules quelques familles du village – celles qui avaient des liquidités – arrivaient jusque-là à se procurer des fils de couleur[393]. C'est à partir des années 1980 que l'usage de fils de couleur s'est popularisé et la broderie des motifs étoilés et linéaires s'est généralisée à Wengding, devenant depuis la spécificité des tissus de la localité. Dans un même district, selon les villages, des différences de couleur, de motifs et de structures importantes existent, sont identifiables et identifiées, à la fois par les chercheurs et par les populations locales mêmes. Selon Liu Hongyan (2011 : 32), le fort enclavement géographique de beaucoup de ces villages – et ce, jusqu'à la fin du XX^{e} siècle pour Wengding – a joué un rôle central dans cette diversité. Les couleurs rouge et noir restent malgré tout prépondérantes, tout comme la forme de la jupe tubulaire ou du sac en bandoulière[394].

D'un point de vue technique, lorsqu'ils ne sont pas unis, les draps et sacs dits traditionnels de cette localité sont parcourus par des bandes de couleurs dans la longueur de la chaîne. Cette technique de tissage est relativement simple, car le fil de trame et les nappes de chaîne manipulés tout au long du tissage sont les mêmes. Cependant le tissage de la pièce requiert de l'endurance – les ouvrages pouvant mesurer plus de vingt mètres –, et une

[393] Plus tard, avec le développement du réseau routier (on se souvient que la première route goudronnée remonte à la fin des années 1990), l'usage de fils colorés se développa fortement et participe à faciliter voire à développer la confection de néo-tissus particulièrement colorés depuis une quinzaine d'années (voir le chapitre VI).

[394] Ces deux éléments de parures sont par ailleurs communs à plusieurs autres populations d'Asie du Sud-Est. Par exemple, la jupe de forme tubulaire est généralisée à l'ensemble des groupes ethniques du Laos y compris chez les groupes locuteurs de langues austro-asiatiques qui y résident (Ketavong, 2003 : 122).

attention permanente doit être maintenue pour assurer la régularité du travail et réagir rapidement en cas de rupture d'un fil de chaîne.

Vêtements, coiffes et autres apparats d'adultes

Le **dai cah**[395] est l'ensemble noir ou indigo composé d'une blouse **sibex** et d'une jupe **dai** pour les femmes, et d'un veston **sibex** et d'un pantalon **khlax** pour les hommes. Tous, femmes et hommes, portent également un **bae**, sac à large bandoulière.



Figure 13 YaxAm porte le plus souvent une jupe typique de la localité, assortie d'une blouse et de guêtres. Elle porte également le collier-fleur et un turban enroulé sur la tête (cliché de l'auteure, 25/09/2014).

Aujourd'hui, seules les femmes âgées du village continuent de porter quotidiennement la jupe noire tubulaire, assortie d'une paire de jambières ou guêtres **sigun caong**, une ceinture nouée autour de la taille sur la jupe et à laquelle est fixée une petite bourse contenant un sachet de tabac et des pièces métalliques servant à bourrer la pipe, et enfin une coiffe consistant en un turban enroulé autour de la tête, **lawk kaing`**.

[395] Le terme **cah** est l'un des termes désignant les pièces de tissus couvrant le corps, des vêtements. Il signifie également porter, se couvrir, comme dans l'expression **ton` ih cah** signifiant « couvres-toi un peu plus » (**ton`** signifie plusieurs, quelques, plus ; un des sens de **ih** est porter, revêtir). Un autre terme **sibex** signifie vêtements, habits mais est plus souvent utilisé pour désigner les hauts.

La jupe tubulaire **dai** (prononcé « djia » localement), typique de Wengding, continue d'être cousue et brodée de nos jours. Des jupes portefeuilles de même couleur et de mêmes motifs ont également fait leur apparition. Ces dernières sont formées d'une pièce de tissu rectangulaire enroulée autour de la taille et nouée par des liens cousus aux deux coins supérieurs de la pièce. Le modèle tubulaire est également composé d'une pièce de tissu rectangulaire, mais celui-ci est cousu sur la longueur, formant un tube qui s'enfile et se serre autour de la taille avec un lien fait de fils tressés[396]. Les jupes descendent en général jusqu'à mi-mollet. Elles sont brodées, sur leur tiers inférieur, de lignes de croix, linéaires et contiguës, de fils colorés. Ces lignes se terminent parfois par une forme étoilée, également brodée en fil de couleur. Entre deux lignes, le tissu est brodé d'une ou plusieurs étoiles (1 à 7) alignées et parallèles aux lignes de croix. Il arrive qu'au-dessus du niveau du genou, deux ou trois lignes de couleurs soient brodées tout autour de la jupe, fermant en quelque sorte le tiers inférieur du tissu, soit la partie décorée. À l'arrière les lignes verticales de points de croix sont parfois doublées.

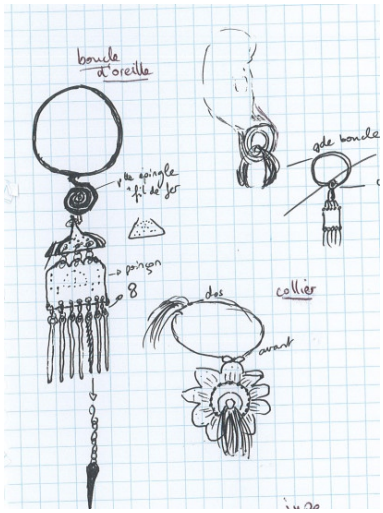
Pour couvrir le haut de leur corps, les femmes revêtaient une blouse courte, aux manches trois-quarts ou courtes, fermée par une série de boutons partant du col en biais vers l'épaule et descendant sur le côté droit du buste. Également de couleur noire ou indigo, cette blouse était le plus souvent unie. Toutefois sur les parures typiques de la localité réalisées de nos jours, les femmes brodent les mêmes séries de motifs d'étoiles que sur les jupes, au bas du veston et tout autour de la taille ainsi qu'aux extrémités des bras. La fermeture en biais ainsi que les extrémités du tissu (bras et taille) sont également parfois décorées d'un liseré de couleur rouge.

Les guêtres traditionnelles, qui ne sont portées aujourd'hui que par les femmes les plus âgées du village, sont faites d'un carré de coton bleu indigo avec aux deux extrémités des fils de couleur cousus séparément. Le carré entourant le bas de la jambe est maintenu en place grâce à ces liens noués fermement sur le haut du mollet et au niveau de la cheville. La coiffe qui est encore portée par les femmes âgées du village accompagnait traditionnellement la parure noire : faite d'un lé de tissu noir qui se termine aux extrémités par des franges de fils noirs, ou plus récemment, de couleurs, elle est roulée autour de la tête et les extrémités

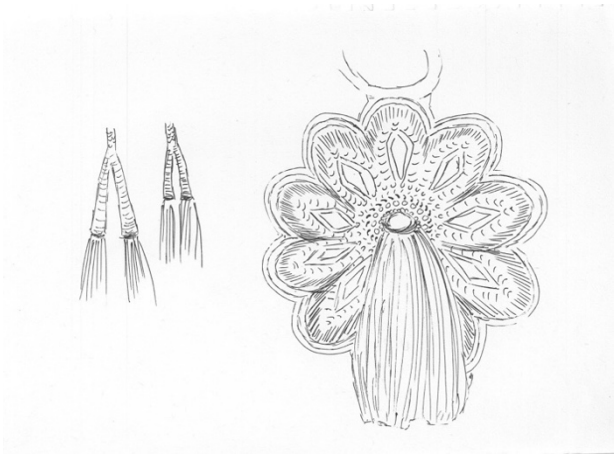
[396] Une référence aux liens ceinturant la taille est faite dans les mémoires de Zhang Yunsui adressés à l'empereur Qianlong : « […] les femmes mettent des vestes courtes ainsi que des jupes droites, elles se ceinturent la taille avec des lianes de couleur rouge. » (cité et traduit par Pasquet, 1989a : 48).

rabattues en arrière. Les deux franges de fils de couleur sont laissées le plus souvent pendantes, et plus rarement ramenées à l'intérieur du turban à la base du crâne.

Des bijoux peuvent être ajoutés à cette liste : un collier, des boucles d'oreilles[397] et des bracelets en or, étain ou argent (voir dessins 3 et 4). Des fils entrent uniquement dans la conception du collier, **dam net'** (le collier-fleur)[398]. À son propos, AmKhuat* précise que « chaque famille, chaque maisonnée en possède »[399] (23/12/2016, enr.093353). La pièce principale de cet objet est une grande fleur en étain ou en argent, du centre de laquelle tombe une frange de tresse de fils de couleur. D'après AmMeung, il a toujours eu la forme qu'il présente de nos jours (CT24/09/2014).



Dessin 3 Boucle d'oreille et collier (Sarah Coulouma)



Dessin 4 Détails du collier-fleur A gauche lien arrière, à droite, fleur (Sarah Coulouma)

L'ensemble vestimentaire masculin caractéristique du village est composé de deux pièces principales en coton : un pantacourt ample et un veston sans manche ou à manches trois-quarts, tous deux en coton, de couleur unie, noir ou indigo, et sans motifs[400]. Les hommes ne portent pas d'ornement mais les plus âgés se coiffent souvent d'un couvre-chef : soit un bonnet noir ou marron (**mhok**), au sommet duquel un pompon de couleur rouge est parfois cousu, soit un turban de couleur foncé (gris, noir ou indigo). Seuls les hommes d'âge

[397] Les boucles d'oreilles sont composées d'une partie tubulaire (écarteur) à laquelle est accroché un pendentif, le tout en argent. Les femmes commercent à écarter le trou aux alentours de cinquante ans (CT25/09/2014).
[398] Le nom est traduit phonétiquement. Un autre type de collier existait, composé de deux anneaux. Mais, comme ils étaient en argent, ils auraient été confisqués aux familles pendant la révolution culturelle par les pouvoirs chinois.
[399] Traduit du mandarin : « 每家每户都有。 ».
[400] Zhang Yunsui écrivait : les hommes « se font un turban autour de la tête et revêtent des tuniques ouvertes sur des pantalons courts […] » (cité et traduit par Pasquet, 1989a : 48).

mûr, dont les spécialistes rituels, portent le bonnet à pompons (ou une autre coiffe) quotidiennement, tandis que le turban qui, d'après des villageois interrogés, était porté par tous les autres hommes ne l'est plus que lors de leur participation à des manifestations touristiques.

Avant de passer à la description des autres tissus spécifiques à Wengding, il faut préciser au point au sujet des vêtements présentés : aujourd'hui, rares sont les villageoises qui tissent les lés de tissus noir ou indigo servant à leur confection. Pour réaliser les jupes, pantalons, vestes et vestons, la plupart d'entre elles se procurent des étoffes noires vendues au mètre au bourg du district, qu'elles cousent et brodent ensuite au village.

***Bae** : sac en bandoulière*

Le terme générique **bae** est employé pour désigner les sacs portés en bandoulière, d'une forme rectangulaire, petits ou grands, en fibres de coton, laine, plastique[401] ou ortie. La confection de ces sacs fait appel à différentes techniques : tissage, couture, crochet et broderie. Ils sont parfois agrémentés de motifs. Parmi eux, ceux « d'avant », en ortie et en coton, sont appelés **bae lux**. Wang Li et Yang Taolin (2008 : 60) notent que les sacs masculins et féminins wa ne se distinguent pas. À Wengding, il est probable que les sacs plus anciens ne se différenciaient pas : le terme **lux** signifiant noir, le terme **bae lux** correspondrait aux sacs qui n'étaient ornés que de motifs tissés dans la chaîne du tissu, à savoir des séries de doubles lignes noires (ou indigo). Cependant, depuis au moins les années 1970, une différenciation a émergé entre les sacs masculins et les sacs féminins (voir figure 14). Ils sont toujours composés de deux morceaux de tissu en coton ou en ortie de couleur écrue avec des doubles raies verticales de couleur indigo parcourant toute leur longueur du tissu, y compris les bandoulières. Ces motifs sont tissés dans la trame : le tissu utilisé comme pièce principale ressemble en tout point à celui des draps. Mais, en ce qui concerne les sacs féminins, sur l'une ou les deux faces du sac, trois ou quatre motifs verticaux sont brodés en points de croix sur les parties centrales et entre les raies indigo. Ces motifs, d'environ vingt centimètres de long, sont composés de trois ou quatre triples lignes brodées

[401] Les **bae** en plastique sont créés depuis une dizaine d'années. Ils sont principalement utilisés pour les travaux aux champs, car plus résistants à l'eau et aux chocs des couteaux et des machettes qui y sont parfois disposés. Pour confectionner ce type de sac, seule la technique de la couture est employée. Ils sont conçus sur le même format que les **bae** en coton et ortie, mais réalisés à partir de chutes de sac en plastique épais (anciens sacs de graines ou de produits phytosanitaires).

en croix avec des fils de couleurs vives (rouge, jaune, rose ou vert, jaune, rouge)[402]. Les lignes verticales de couleurs se terminent, à leurs extrémités supérieures, par une forme étoilée de huit à douze branches, brodée avec des fils de couleur (jaune, rose, rouge et vert) – identique à celle brodée sur les jupes. Dans les espaces entre deux séries de lignes verticales, une ou trois étoiles sont ajoutées. Les extrémités inférieures de la partie du tissu formant les bandoulières sont également décorées de fils de couleur brodés[403]. Au-dessous de ces motifs marquant l'extrémité de la bandoulière et les parties extérieures du sac, les fils blancs et indigo de la trame pendent, entortillés, et séparés plus ou moins régulièrement par des fils de couleurs (jaune, verte, rose et rouge). Tous ces fils pendants sont noués au tiers de leur longueur et leurs extrémités laissées libres.

Les sacs traditionnels masculins sont de même confection que les féminins, mais aucun motif brodé n'y est ajouté.



Figure 14 Sacs typiques de Wengding : à gauche, un sac féminin, à droite un sac masculin (clichés de l'auteure, 20/04/2015 et 25/12/2016)

[402] Dans le cas où il n'y a que trois triples lignes, elles sont encadrées par un rectangle ouvert sur le côté bas, formé de deux fils de couleur, en général rouge et jaune. Lorsqu'il y a quatre triple-lignes, elles ne sont plus encadrées mais seulement fermées par une double-ligne rouge et jaune.

[403] Deux types de décorations existent : la première consiste en une double-ligne horizontale rouge et jaune, la deuxième dont la réalisation est un peu plus complexe, car elle est tissée dans la trame, consiste en deux barrettes de couleur jaune et rouge de cinq millimètres, espacées d'un centimètre à un centimètre et demi, à l'intérieur desquelles sont brodées quatre étoiles (jaune, verte, rose et rouge).

Les autres **bae**, plus contemporains, sont composés de multiples motifs tissés dans la trame, par l'utilisation de la technique du façonné. Ils seront décrits dans le chapitre VI.

Coiffes d'enfants

Le bonnet à pompon (**mhok cag**) fait partie de la toilette quotidienne des enfants en bas âge, garçon et fille. Formé d'une base en tissu de coton noir dont la moitié supérieure est découpée en huit parts de couleur rouge, noire et bleu, il est décoré sur la bordure inférieure et en son sommet. Le bas du bonnet, à environ un centimètre de la bordure, est brodé de trois demi-cercles de couleur qui s'arrêtent juste avant le point de fixation du cordon de couleur rouge, qui, passé sous le menton des enfants, permet de maintenir le bonnet en place. Au-dessus, et toujours sur la partie unie et noire, on retrouve une frise de motifs étoilés brodés (figure 15-gauche), ou bien un arc de triples boutons d'étain cousus au tissu (figure 15-centre), parfois les deux conjointement (figure 15-droite). La partie supérieure est composée de portions triangulaires de couleur (noir, bleu, noir, rouge alternativement) jusqu'au sommet du bonnet sur lequel est cousu un pompon réalisé en fils de laine soit uni (rouge) soit de plusieurs couleurs. Enfin, une petite bourse en coton contenant des plantes médicinales et des objets protecteurs est accrochée en haut du bonnet par une épingle à nourrice.



Figure 15 Déclinaison de bonnets brodés d'étoiles ou ornés de boutons d'étain, portés par les enfants du village (cliché de l'auteure, 01/07/2015 à gauche, et 21/11/2014 au centre et à droite)

Couvre-lit, couvre-mort et porte-bébé : des draps aux multiples usages

Le dernier type d'ouvrage tissé concerne ce que j'appellerai de manière générique des draps de tissu. En ortie ou en coton, ils sont composés de rectangles de tissu cousu sur la longueur, formant des pièces de 1,50 à 2,50 mètres de largeur sur 2 à 3 mètres de long.

Ces rectangles sont obtenus à partir de chaînes tissées, longues de plusieurs dizaines de mètres. De couleur principale écrue (fils de coton non teinté), ils sont unis ou parcourus dans la chaîne d'une dizaine de double ou triples lignes de fils noirs ou indigo, sur toute la longueur de l'ouvrage. Aujourd'hui, seuls les draps de coton sont encore tissés et utilisés au village. Chaque famille en possède plusieurs. Encore parfois utilisés comme draps de lit (**man` bi`**), ils servent aussi à porter des enfants en bas âge sur le dos, noués sur la poitrine[404], ou encore à couvrir et envelopper les corps des défunts (**man khai khou**). Quant aux draps en fils d'ortie, s'ils servaient aussi à couvrir les couches par le passé comme le souligne AmKhuat° (10/07/2015, enr.184), ils sont aujourd'hui stockés pour être vendus soit sous leur forme brute, soit après avoir été retravaillés (voir le chapitre VI, section 6.2.2).

Cette première section a pris pour objet la description des étapes techniques de la confection de tissus, ainsi que la présentation des tissus circulant traditionnellement à Wengding, et dont la spécificité locale est toujours connue et soulignée par les villageois. Voyons maintenant comment les villageoises apprennent et se transmettent les savoir-faire auxquels renvoie le tissage et les valeurs et liens sociaux qu'agrègent cette pratique et les tissus que nous avons décrits.

4.2 Savoir-faire des femmes

Les tissus sont une forme textile parmi d'autres. À Wengding, comme nous l'avons vu au chapitre III, les hommes réalisent des treillis en bambou, mais aussi, pour certains, manipulent des fils composant les bracelets protecteurs qui sont noués au bras des villageois à l'occasion des rituels de rappel d'âme. La confection de ces objets rituels, tressés et/ou noués – bracelets protecteurs, paniers à offrandes, treillis protecteurs – et autres réalisations artisanales locales en bambou ou en bois (pot à riz, siège, panier, etc.) renvoie à des savoir-faire techniques masculins et sont le résultat de tressages appliqué à des matériaux végétaux bruts. Au contraire, la confection des tissus – comprenant toutes les étapes de traitement et de manipulation de fils d'ortie, de coton, et de laine (ourdissage, tissage, couture, broderie)

[404] En dehors du cadre village, pour des sorties en dehors du village par exemple, les mères et grand-mères utilisent des porte-bébés achetés à la ville.

– repose sur des savoir-faire techniques féminins[405]. Les hommes n'interviennent dans ces processus que pour la réalisation ou la réparation ponctuelle d'éléments en bois ou en bambou composant le métier à tisser. Seules les femmes pratiquent les techniques du tissage, de la broderie et de la couture, les techniques étant entendues ici comme des

> « « action[s] socialisée[s] sur la matière mettant en jeu les lois du monde physique », et impliquant toujours cinq éléments : une matière, sur laquelle elle agit, des objets, des gestes ou des sources d'énergie qui mettent en mouvements ces objets, et enfin des représentations particulières qui sous-tendent les gestes techniques » (Lemonnier 1992 : 5-6).

Si l'on s'appuie sur la définition des savoir-faire techniques de M.-H. Chamoux, c'est-à-dire « l'ensemble des connaissances et savoirs humains, conscients ou inconscients, qui permettent la mise en œuvre d'une technique », les savoir-faire techniques intègrent à la fois des dimensions techniques et socioculturelles (2010b : 140). Ils « permettent tout à la fois la mise en œuvre du couple outil - matière première, le déroulement des chaînes opératoires et l'obtention d'un résultat proche de celui désiré » (Chamoux, 1981 : 72). Quels sont alors les savoir-faire techniques féminins entrant en jeux dans la production de tissus à Wengding ?

4.2.1 Savoir-faire techniques du tissage

Chaque étape de manipulation des fils est une chaîne opératoire pour la réalisation de laquelle les tisserandes mobilisent différentes techniques. Pour appréhender les savoir-faire techniques, il est nécessaire de décrire certaines actions techniques entreprises par les villageoises au cours de leurs travaux de fils – travail amorcé dans la section 4.1.2 de ce chapitre. Le concept méthodologique de « chaîne opératoire » développé par l'anthropologie des techniques (Mauss, 1935 ; Leroi-Gourhan, 1943 ; 1965 ; Cresswell, 1976, 2003 ; Lemonnier, 1972, 1992, 2005, 2010) renvoie à ce que Robert Cresswell définit comme « une

[405] Il faut toutefois nuancer légèrement le propos : à Wengding, un homme a acquis la technique de la couture. Âgé d'une quarantaine d'années, PietRai a eu une carrière professionnelle de danseur. Dans ce cadre, il a appris à broder et à coudre des costumes portés lors des représentations de sa troupe. S'il a revendiqué ses connaissances en la matière lors d'une de nos discussions – m'expliquant qu'il avait appris simplement en regardant faire, qu'il avait réalisé une quarantaine d'ensembles à l'époque pour sa troupe, et que sa grande-sœur avait été impressionnée par ses capacités quand elle l'a su –, pour autant, il ne pratique pas ces techniques de manière ostentatoire depuis qu'il est revenu vivre au village après avoir cessé son activité professionnelle de danseur (CT28/06/2015).

séquence de gestes techniques qui transforment une matière première en produit utilisable. » (Bensa et Cresswell, 1996 : 127). Ce dernier précise :

> « un agent et un outil se transforment en un geste et une certaine façon de modeler un matériau, ce qui, agissant sur une matière, en fait un produit. Un rapport technique, c'est une source d'énergie plus un outil, ou une machine, qui se transforme en geste et en action sur la matière. La transformation passe [...] par le savoir-faire, ou la connaissance savante, pour aboutir à un produit. » (*ibid.* : 128).

L'étape entre l'ourdissage et le tissage est particulièrement importante, car c'est à ce moment-là que les fils de chaîne sont répartis et espacés le plus régulièrement possible autour d'une ou plusieurs lisses (qui seront retirées une fois les premiers rangs tissés), qui doivent être positionnées le plus perpendiculairement possible aux nappes de chaîne. Le tissage des premiers rangs est également très important, puisqu'il permet aux tisserandes de se rendre compte si l'étape précédente a bien été réalisée, et de rectifier si nécessaire. De ces étapes dépendront en partie les qualités du tissu final, à savoir le caractère rectiligne et parallèle des différentes séries de lignes formées par les fils de couleur noire, mais aussi la proportion et la forme générale du tissu, dont les lisières doivent être droites. Ainsi, au cours de la phase de préparation finale du métier – juste avant le début du tissage – il est récurrent que des fils se cassent ou qu'une erreur, faite au cours de l'ourdissage précédent, soit identifiée. La tisserande doit alors remédier au problème sans quoi la qualité de l'ouvrage en serait altérée, voire le tissage rendu impossible. Le 2 janvier 2017, j'accompagnais IKa, sa mère et une parente à elles dans leurs activités de tissage. Alors qu'IKa s'apprêtait à commencer le tissage d'un nouvel ouvrage, elle se rendit compte qu'un fil avait cassé :

> « Un fil vient de se rompre, c'est pourquoi il faut à nouveau réparer, il faut changer le fil. Ce fil est vieux, c'est vraiment embêtant. Si un fil se rompt une fois, et que tu ne le vois pas, c'est très embêtant. Et aussi, par la suite (l'ouvrage) ne sera pas symétrique, il sera constamment de travers. »[406] (02/01/2017, enr.365)

Les actions entreprises sur la matière au cours du tissage des ouvrages traditionnels font appel à des savoir-faire particuliers. Par exemple, une qualité attendue du tissu est sa solidité et sa densité. Celle-ci repose sur la capacité de la tisserande à tasser de manière

[406] Traduit du mandarin : « 因为刚才坏了，然后现在要重新修，要换线。这个线不老吗，很麻烦这个。要是这个线断了一次，然后你不会找的话，它就很麻烦。然后它又不对称了，它一直不直了。 ».

suffisamment forte et régulière le fil de trame après chaque passage de navette. Pour ce mouvement, la tisserande utilise la force de ses jambes et de ses hanches pour tendre le métier tandis qu'à la force de ses bras elle ramène le **blax** vers elle de manière énergétique et à plusieurs reprises.

En ce qui concerne les mesures, je n'ai jamais observé de villageoises utiliser un mètre gradué. Elles se servent ponctuellement de petits bâtons pour reproduire des distances, mais c'est surtout avec leurs mains et leurs doigts qu'elles mesurent ou vérifient les espacements. Par exemple, avant le début du travail de tissage, la mère de IKa appose son pouce et son index écartés sur la trame, de manière répétée entre chaque série de raies noires, afin de vérifier les distances les séparant (figure 16). Relevons d'ailleurs que les villageoises s'attelant à des travaux de broderie travaillent uniquement à la vue pour former les lignes en point de croix et les formes étoilées ornant les jupes et sacs féminins de la localité. D'après plusieurs villageoises, les qualités d'une brodeuse s'apprécient, là aussi, aux aspects rectilignes et symétriques des lignes formées par les différents points, ainsi qu'à la régularité de leur espacement. Pour ce faire, la brodeuse mobilise ses sens tactile et visuel.



Figure 16 Mère de IKa, mesurant avec ses doigts l'espacement entre les séries de fils noirs composant sa chaîne (cliché de l'auteure, 31/12/2016)

Si les outils et la technique mobilisés pour le tissage en armure de toile à Wengding sont relativement élémentaires, la pratique technique du tissage n'en reste pas moins une tâche individuelle « riche » (Chamoux, 2010b : 140). En effet, la manière dont la tisserande manipule les différents éléments du métier, la façon dont elle utilise son corps pour maintenir ou relâcher la tension des fils de chaine à la force de ses hanches et de ses jambes, pour

garder l'ouvrage horizontal et favoriser ainsi la régularité des motifs rectilignes qui le composent, ou encore pour tasser les fils de trame par l'action de ses bras et de son buste, son acuité et l'attention visuelle dont elle use pour surveiller les fils composant la chaîne et réagir le plus tôt possible à la rupture d'un brin, etc., tous ces mouvements et ces manières de faire composent les savoir-faire techniques des tisserandes. Leur acquisition repose sur un apprentissage, tandis que de la qualité du tissu obtenu dépendra le jugement que la tisserande ou les autres villageoises en feront.

En dehors du tissage d'une pièce, rang après rang, d'autres chaînes opératoires de manipulation des fils sont des tâches collectives[407]. Elles font intervenir la coordination de plusieurs femmes, le plus souvent l'instigatrice de l'ouvrage, mais aussi des membres de son réseau d'entraide, qui sont des parentes ou des voisines. C'est par exemple le cas pour la confection de la lie des colliers-fleur. La pièce métallique principale du collier est forgée par un vieil homme du village tandis que les femmes fabriquent l'attache et cousent les fils de couleur pendants qui l'agrémentent. La confection de l'attache, qui est une grosse tresse de fils rouges, nécessite la coordination de deux femmes : l'une d'elles manipule les brins tandis que l'autre maintient la tension nécessaire au tressage. L'ourdissage, étape préliminaire du tissage, nécessite également de l'entraide. Cette séquence requiert le concours de deux à trois femmes selon la longueur souhaitée de l'ouvrage. L'une d'entre elles, souvent la tisserande de l'ouvrage ou pour les plus jeunes, leurs mères ou belles-mères, gère la manipulation des fils au niveau de l'ensouple avant, de la poitrinière et des tiges de lisses (voir section 4.1.2), tandis qu'une ou deux autres femmes l'aident à amener le brin jusqu'à l'ensouple arrière, parfois distante de plusieurs mètres. Là aussi, chaque geste compte, car une erreur dans le montage de la chaîne peut compromettre la constitution de la chaîne, cette base de fils sans laquelle le travail de tissage ne peut commencer.

Ces quelques données, associées aux descriptions initiées dans la section 4.1.2, montrent que pour produire un tissu, les villageoises doivent mobiliser et maitriser plusieurs techniques, elles doivent aussi s'appuyer sur leur réseau d'entraide, et y participer en retour. Finalement, les techniques, les savoirs et les personnes s'enchevêtrent dans la constitution d'un tissu. Comme le soutient Annabel Vallard, on voit que

[407] Comme par exemple l'ourdissage, voir section 4.1.2.

> « le tissu ne se réduit pas à son statut d'objet […]. Il est intrinsèquement objet-technique et dépend entièrement des manipulations humaines. Il émerge ainsi d'une chaîne opératoire longue, dense et fragmentée qui se manifeste tout à la fois par les frottements intenses des humains avec la matière, par des coopérations denses entre femmes […] et par le partage de temps et d'espaces exclusivement féminins existant souvent, mais pas uniquement, dans le cadre d'une parenté parfois étendue au voisinage immédiat. (…) chacune des étapes qui, de fils en tissu, met ainsi fortement en présence une triade minimale engageant matériaux, matériels et spécialistes textiles. » (2013 : 337).

La manipulation de fils est donc un savoir-faire technique féminin qui implique à la fois des dimensions techniques et socio-culturelles. Un détour par les modes et les processus de transmission de ces savoir-faire ainsi que l'identification des valeurs qui sont associées à leur maitrise permettront de compléter cette étude des savoir-faire associés au tissage et de manière plus générale à la manipulation de fils.

4.2.2 Comment les savoir-faire techniques du tissage circulent-ils ?

Comme cela était dit, les villageois ne font pas usage du système d'écriture wa officiel. Il n'existe donc aucun document écrit localement concernant les différentes techniques de manipulation de fils. La transmission et l'apprentissage des connaissances et des « techniques du corps » – pour reprendre l'expression employée par M. Mauss (1935) – entrant en jeu au cours des multiples et successives chaînes opératoires se font à travers d'autres canaux. Le savoir-faire technique du tissage à Wengding s'apparente à un « savoir-faire incorporé » tel que défini par Yves Barel, dans son travail sur l'urbanisme :

> « Le travailleur sait faire, mais il ne sait pas complètement comment il sait. [Ce savoir-faire] n'est pas transmissible par enseignement. Il n'est transmissible que par apprentissage c'est-à-dire par la reproduction plus ou moins à l'identique d'individus ou groupes au cours du travail lui-même. » (1977 : 16-19).

Dans la transmission des savoir-faire incorporés, l'important est de montrer comment on fait (*ibid.* : 144).

Apprentissage par imprégnation

En juillet 2015, alors que nous discutions de choses et d'autres sur la terrasse couverte de la maison d'une famille voisine, YexKap, alors âgée de 3-4 ans s'installa sur le tabouret

de tissage, positionna la ceinture sur ses hanches et commença à manipuler le **blax** et l'ouvrage que sa grand-mère avait entamé plus tôt dans l'après-midi (figure 17). Les autres personnes présentes, sa grand-mère y comprise, la laissèrent faire quelques minutes avant que cette dernière, voyant la petite commencer à tirer sur les barres de maintien, lui ordonna de déguerpir. En janvier 2017, alors que YexSok était en train de réaliser un néo-sac[408], sa fille IKhuai s'amusait à planter un **bloi** dans différentes portions de l'armure tissée. Ce type de situation est très commun au village. Ainsi, les petites filles, évoluant autour de leur mère, s'amusent parfois avec les outils ou les ouvrages. Le jeu est autorisé. C'est seulement lorsque les enfants risquent de faire perdre une partie de son travail à la tisserande que celle-ci ou toute autre femme qui passerait par-là intervient pour les chasser.



Figure 17 Une des petites filles de AmKhuat* s'installe sur le tabouret de tissage de sa grand-mère et mime le tassement des fils de trame et l'écartement des nappes de chaine en manipulant le **blax** (cliché de l'auteure, 15/07/2015)

Dès leur plus jeune âge, les petites filles[409] évoluent dans un environnement propice à leur familiarisation aux outils et aux techniques mobilisés par leur mère au cours du travail de tissage. Ainsi, le savoir-faire associé au tissage en armure de toile relève d'un apprentissage par imprégnation :

> « En premier lieu, il s'appuie sur un entraînement corporel et intellectuel commun à tous les membres du groupe villageois : gestes, postures, mode de perception de la matière, langage… Cet entraînement se rattache à ce que l'on appelle généralement la culture du groupe. En second lieu, il suppose la répétition de l'observation des différentes techniques et de l'expérimentation des gestes. Qu'une de ces deux conditions ne soit pas

[408] Sur ce type d'artefact, voir le chapitre suivant.
[409] Je n'ai observé que des petites filles s'amuser avec les travaux de leur mère, grand-mère ou tante.

> remplie, et l'imprégnation ne se fait plus toute seule. Il est besoin d'un maître pour que le savoir-faire soit transmis. »[410] (Chamoux, 2010b : 150)

Les situations qui viennent d'être décrites permettent de dire que l'imprégnation débute dès le plus jeune âge à Wengding. Elle se poursuit dans les années suivantes jusqu'aux premières expérimentations. Les premières réalisations en autonomie se font vers l'âge de dix ans : le 28 juillet 2015, j'observais ainsi une fillette de neuf ans en train de tisser une lie de sac en fils d'ortie.

Comme cela transparait dans les propos de plusieurs tisserandes, plus ou moins aguerries, l'apprentissage repose bien sur la proximité et l'environnement dans lequel grandissent les villageoises. L'observation et l'expérimentation leur permettent année après année d'acquérir les automatismes du tissage. YexKa, âgée d'une vingtaine d'années, me dit un jour en parlant de la technique de tissage en armure de toile : « s'il y a des gens qui tissent, tu regardes et tu sauras faire. C'est vraiment simple celle-là [cette technique] »[411] (26/06/2015). Sa remarque met en relief l'importance du processus d'observation dans l'apprentissage de la technique de tissage en armure de toile.

Apprentissage par imitation et expérimentation

Si les premiers pas d'une tisserande reposent sur un apprentissage par imprégnation, le développement de ses savoir-faire se base également sur un apprentissage par imitation et par expérimentation.

Lorsque les jeunes initiés se lancent dans un ouvrage, elles se font aider par les femmes de leurs réseaux de parenté utérine et plus particulièrement leur mère. Tel fut par exemple le cas un jour où AmKhuat° vint vérifier et mesurer des doigts les espaces d'écartement des fils de chaîne, en particulier entre ceux formant des motifs linéaires noirs, de l'ouvrage sur lequel travaillait sa fille, IKa. Celle-ci fut agréablement étonnée et détendit un peu la tension de la chaine pour que sa mère puisse revérifier. À côté, d'autres femmes assises commentaient la réalisation de l'ouvrage, mais n'intervenaient pas directement – physiquement – dans son travail (CT26/12/2016). L'entraide et la transmission des connaissances sont donc plus poussées entre mère et fille qu'entre cette dernière et, dans le

[410] Nous verrons dans le chapitre suivant que le développement d'une nouvelle technique de tissage au village a entrainé l'apparition de transmission de maitre à élève, parallèlement au mode de transmission par imprégnation de la technique de tissage en armure de toile.
[411] Traduit du mandarin : « 要是有人织布，你看了你就知道了。特别简单那个。 ».

cas présenté, ses voisines, qui regardent et calculent les longueurs, mais n'ont pas d'intervention physique directe.

Par ailleurs, et comme nous l'avons mis en exergue plus haut, il n'est pas rare que plusieurs tisserandes travaillent ensemble à différents ouvrages. Ce type de situation est particulièrement propice à l'expérimentation des techniques en cours d'apprentissage et au perfectionnement des plus jeunes tisserandes. J'observai une telle scène lors de mon dernier séjour au village. Son ethnographie permet de saisir : les étapes d'imitation et d'expérimentation dans le parcours d'apprentissage de la tisserande ; la répartition des chaînes opératoires en fonction de l'avancée dans ces apprentissages ; et enfin l'importance des réseaux d'entraide et des échanges qui se jouent dans une telle situation.

Le 2 janvier 2017, IKa, sa mère et l'une des cousines de sa mère ourdissent un ouvrage en fils de coton long d'environ vingt-cinq mètres, destiné à la confection d'un drap. La mère d'IKa, qui est la plus expérimentée, se charge d'enrouler le fil de chaîne autour des différents tubes de bambou. IKa, positionnée à l'autre extrémité du métier, fait passer le fil autour de l'ensouple arrière tandis que la cousine de sa mère fait le relais entre elles deux. L'ourdissage, commencé à 8h30, dure toute la matinée, puis le métier est « déterré », et après le repas de midi, la mère d'IKa se charge de sa préparation (positionnement parallèle et espacement régulier des fils de chaîne à l'aide de fins brins de bambous, vérification des écarts entre les séries de fils noirs et blancs, etc.).

Une heure après, et tandis que cette dernière commence à tisser son ouvrage de gestes sûrs et expérimentés, IKa reprend la préparation d'une chaîne de fils d'ortie, ourdie quelques jours avant et installée à deux mètres de sa mère (figure 18). Sa propre cousine, un peu plus âgée, s'apprête à commencer le tissage d'une chaîne de fils de coton rouge (ourdie la veille), destinée à réaliser des petits sacs colorés (je reviendrai sur ce type de néo-tissus dans le chapitre VII). Son métier est également installé à quelques mètres. Après quelques minutes de manipulation des fils d'ortie, IKa rencontre un problème. Il semble que des fils des deux nappes de chaîne se soient emmêlés après la rupture d'une attache fixée au **siyek**. Sa cousine prend alors la place d'IKa pendant qu'elle essaie de retrouver un fil de la nappe inférieure et de le rattacher au **siyek** par un lien de coton. Quelques minutes passent avant qu'elle ne reprenne sa place devant le métier. Elle tente alors encore pendant près de trois quarts d'heure de régler le problème, mais n'y arrive pas, malgré les indications verbales à distance de sa mère et l'aide de sa cousine assise à côté d'elle.



Figure 18 IKa, sa mère à l'arrière-plan et sa cousine de dos au premier plan. Elles tentent de résoudre un problème apparu sur un ouvrage en fils d'ortie (cliché de l'auteure, 02/01/2017)

Elle décide finalement de couper toutes les attaches liant le **siyek** aux fils des deux nappes et de remonter l'ensemble, qui permet, rappelons-le, d'alterner la sélection de chaînes au cours du tissage. Le premier essai est infructueux. Sa mère interrompt alors son propre travail pour lui montrer le sens dans lequel elle doit faire passer les attaches. Suivant son conseil, elle y arrive alors en quelques minutes. Ainsi, après que sa fille ait essayé par elle-même, sa mère, plus expérimentée est intervenue.

À travers cet exemple, trois aspects se dessinent :

- la tâche la plus sensible de l'ourdissage dont dépend la structure du tissu est à la charge de la tisserande la plus expérimentée[412] ;
- si les savoir-faire techniques de base s'apprennent par imprégnation, les diverses opérations mobilisées pour la confection d'un tissu sont imitées et expérimentées, aboutissant progressivement à leur maitrise ;
- l'ourdissage, comme d'autres opérations de manipulations de fils, peut mobiliser plusieurs femmes, dont l'entraide sert tout à la fois l'apprentissage des moins expérimentées et permet de saisir les caractéristiques du réseau d'entraide des tisserandes (reposant sur les liens de parenté et de voisinage).

Ici, c'est le réseau de parenté utérin des femmes qui constitue un soutien et un support à l'apprentissage des savoir-faire techniques liés au tissage. S'il arrive que ce soit au-delà de

[412] Beaucoup d'autres séquences d'ourdissage observées révèlent la même organisation : AmKhuat* par exemple monte régulièrement les ouvrages pour sa plus grande fille, YexIp.

ce réseau que les futures tisserandes s'imprègnent et apprennent[413], la transmission repose de manière privilégiée sur les relations constituées par ce réseau.

Par ailleurs, et comme cela a été évoqué, l'entraide perdure au-delà de la transmission de la technique de base de tissage en armure de toile. Les femmes se répartissent les tâches selon les compétences que mobilisent l'opération effectuée et sa complexité. Les jeunes-filles qui tissent souvent se font aider pour monter les fils et installer la trame. Les plus jeunes s'essaient à l'ourdissage et au tissage de chaînes courtes et étroites, avant de pouvoir gérer ces mêmes étapes pour des chaînes plus larges et longues.

Ainsi, les moments de pratique durant lesquels la tisserande est entourée par d'autres villageoises, elles aussi en train de tisser, broder, tresser, ou bien simplement tenant compagnie, sont des moments de transmission, mais aussi d'influence, si l'on considère la conception et la réalisation des motifs, et les techniques employées. C'est aussi l'occasion de jauger les savoir-faire réciproques, voire de juger le travail des autres.

Regarder, faire comme, s'entraîner, expérimenter, échouer, recommencer sont donc autant d'actions, de canaux, de moments qui composent le parcours d'un apprentissage qui mène progressivement à l'« incorporation » des savoir-faire techniques du tissage en armure de toile (Chamoux, 2010b : 153-154).

4.2.3 Valorisation d'un savoir-faire féminin et valeur du tissage en armure de toile : un savoir-faire féminin dont la maitrise est un (pré)requis social pour les femmes

> « Le tissage est, depuis des temps anciens, une technique des femmes wa, dont la maitrise doit être acquise dès l'enfance. C'est une compétence, et c'est le fondement de leur individualité » (Wang Li et Yang Taolin, 2008 : 60).

Les informations recueillies sur le terrain à Wengding ne sont pas assez denses et explicites pour parler de la pratique du tissage comme d'un élément au fondement des individus féminins comme ces deux auteurs l'avancent. Toutefois, les discussions menées avec plusieurs femmes du village me permettent de les rejoindre sur le premier point avancé dans cette citation, à savoir que la maitrise de la technique du tissage était un prérequis (social) pour les jeunes filles en âge de se marier jusqu'à la génération des femmes

[413] Comme par exemple dans le cas où leur mère, grand-mère sont décédées avant qu'elles ne soient en âge d'apprendre, ou bien quand ces dernières ne pratiquent plus le tissage.

aujourd'hui quinquagénaires. Jusqu'aux années 1980, savoir tisser était une obligation pour les jeunes filles en âge de convoler. De nos jours, le développement de cette compétence est encore largement souhaité : plusieurs mères, dont les filles n'étaient pas encore mariées lors de mes séjours au village, m'ont dit que ces dernières allaient apprendre avant de se marier. AmMeung précisa lors d'une discussion informelle qu'elle-même savait tisser (même si elle ne le fait que très rarement), que sa belle-mère avait toujours tissé – « depuis toute petite » dit-elle – et qu'« aujourd'hui, c'est seulement quand le temps de se marier arrive que les jeunes filles apprennent »[414] (CT29/08/2014).

Un proverbe wa dit : « une femme qui ne sait pas tisser une jupe ne peut pas se marier » (Wang Li et Yang Taolin, 2008 : 60). Il exprime l'association entre la maitrise de cette technique et la possibilité de trouver un mari et de fonder un foyer, et donc à une forme d'accomplissement social[415]. Les qualités de la tisserande (maitrise de la technique, appréciation positive du produit fini, détail des motifs) seraient ainsi indispensables pour trouver un mari, qui lui-même prendrait en considération ses informations pour choisir son épouse :

> « Les jeunes filles qui peuvent tisser de beaux motifs et de fins décors seront non seulement admirées, respectées et copiées, mais deviendront aussi souvent une cible attractive et recherchée par les jeunes hommes. » (*ibid.* : 61).

Aujourd'hui à Wengding, savoir tisser reste une plus-value, mais n'est plus un prérequis indispensable au mariage. L'apprentissage de ce savoir reste toutefois souhaité et encouragé par les mères des jeunes filles âgées d'une vingtaine d'années et encore célibataires. Dans les faits, celles-ci ont souvent commencé à apprendre les rudiments du tissage, c'est-à-dire les techniques mobilisées dans le tissage en armure de toile simple, même si les étapes préparatoires sont le plus souvent réalisées par des femmes plus âgées de leur entourage (mère ou belle-mère). En 2015, YexKa, alors âgée d'une vingtaine d'années et prévoyant de se marier l'année suivante avec un jeune homme du village, me dit à propos du tissage de sac :

---

[414] Traduit du mandarin : « 现在，只是快要结婚的时候，姑娘才会学的。 »

[415] Ici comme dans beaucoup d'autres sociétés, le célibat est quasi-inexistant et est considéré comme marginal. Le seul cas au village de Wengding est celui d'un homme d'une quarantaine d'années dont les capacités mentales sont remises en question par les villageois. Par ailleurs, si le divorce est toléré, il reste rare. Lorsqu'une femme se retrouve seule au village, c'est le plus souvent à la suite du décès de son mari, ou dans le cas d'une séparation avec un homme extérieur au village (le couple vivant alors dans une autre ville voire une autre province). Dans ces deux cas, la femme se remarie souvent.

> « Je ne sais tisser que la partie haute [la bandoulière des sacs]. La partie du bas, celle qui a des motifs, je ne sais pas »[416] (CT26/06/2015).

YexKa fait ici référence à la réalisation de néo-sacs – sur lesquels je reviendrai dans le chapitre suivant – dont les faces externes de la poche sont décorées de motifs dans la trame du tissu par le recours à une technique de tissage plus complexe, tandis que la confection des bandoulières de ces sacs ne mobilise que le savoir-faire technique plus simple de l'armure de toile. Sa belle-sœur OkRai, du même âge, mais encore célibataire, me disait une année plus tôt qu'elle allait commencer à apprendre à tisser avec sa mère, juste après que nous ayons eu une discussion sur le mariage en général, et ses autres projets d'avenir (CT23/09/2014).

On voit donc bien qu'encore aujourd'hui au village, les jeunes filles comme leurs mères continuent de valoriser l'apprentissage des savoir-faire techniques du tissage même si dans les faits, cela semble être souhaité, mais pas indispensable avant de se marier, en particulier pour les jeunes filles (certes rares) qui ont un travail. IKa, mariée, mère de deux enfants, trentenaire et déjà tisseuse aguerrie, souligne ainsi que les jeunes n'apprennent plus à tisser, mais que cela reste important d'apprendre. Elle-même n'apprendra à sa fille à tisser que si cette dernière le souhaite (CT26/12/2016)[417]. Elle explique encore que de nos jours, la belle-famille ne va pas s'opposer au mariage si la future épouse de leur fils ne sait pas encore tisser, ni même peut-être poser la question. Pourtant la jeune épouse « devra apprendre à tisser »[418] dans tous les cas, mais plus obligatoirement avant les noces. Et ainsi de nos jours, il n'est pas rare que ce soit la belle-mère d'une jeune épouse (plutôt que la mère) qui l'accompagne dans son apprentissage :

> « Soit c'est notre mère qui nous a appris, soit on apprendra avec notre belle-mère. Pour se marier, il faut savoir s'occuper de la maison, le ménage, l'hygiène, faire la cuisine : des choses que tu apprends en regardant, en faisant avec ta mère » (28/12/2016).

Cette jeune femme met ici en avant le fait que la maitrise des savoir-faire techniques associés au tissage n'est pas un élément primordial pris en compte dans l'orientation du choix aussi bien ancien qu'actuel par les hommes de leur future épouse. La force physique,

---

[416] Traduit du mandarin : « 我只会织上面的那个。下面就是有画的那个我不会。 ». YexKa fait ici référence à une technique employée pour la confection des ouvrages qui se sont développés depuis une dizaine d'années (voir chapitre VI).
[417] Elle-même a appris à tisser à 17 ans avec sa mère.
[418] Traduit du mandarin : « 得学会织布 ».

la résilience et la vaillance aux travaux domestiques sont des qualités tout autant valorisées, et leur possession prime sur celle des savoir-faire techniques du tissage, mais d'une certaine manière elles attestent la capacité d'apprentissage et d'endurance d'une jeune femme. Il s'agirait donc plutôt de nos jours d'avoir la capacité d'apprendre à tisser que de savoir tisser.

Parallèlement, il ne faut pas négliger le fait que toutes les villageoises ne pratiquent pas le tissage de manière régulière. Par exemple, IRai, la belle-fille de AmKhuat*, qui est originaire d'un autre village, sait tisser mais, dit-elle, n'aime pas ça. Je ne l'ai effectivement jamais vue pratiquer le tissage. Un autre exemple est celui d'AmMeung, mon hôte lors de mes séjours au village. Elle m'a souvent répété qu'elle savait tisser, qu'elle aimait cela. Il lui est même arrivé de me dire qu'à l'époque (années 2000), elle était une des villageoises les plus assidues, dont les ouvrages étaient réputés pour leur qualité. Pourtant, elle ne pratique plus du tout ni le tissage ni la broderie. Il lui arrive quelquefois de coudre, en particulier les pièces ornant des bonnets des enfants, mais aussi de rapiécer des vieux tissus. La principale raison qu'elle évoque à son arrêt de la pratique du tissage est qu'elle n'en a plus le temps avec la charge que représente la gestion de son magasin de fournitures et de denrées alimentaires et le service de petits déjeuners tous les matins. Ainsi, à Wengding, savoir tisser ou broder n'est pas forcément le faire, ce qui rejoint l'analyse de M.-N. Chamoux :

> « les savoirs techniques et les activités techniques réelles des individus ne se confondent pas entièrement. C'est une chose que de posséder une technique, et une autre chose que de la pratiquer effectivement. En transposant des termes utilisés en linguistique, on dirait qu'il existe une compétence technique et des performances techniques. » (2010b : 145)

Les compétences techniques sont acquises et partagées par la majorité des femmes du village. Pour autant, certaines d'entre elles ne font pas ce travail. Elles ne sont pas pour autant écartées ou mal considérées par leurs pairs ou la communauté villageoise dans son ensemble. Il arrive même, qu'AmMeung conseille ou donne son avis sur un ouvrage en cours ou tout récemment achevé par une voisine ou une parente. Ce serait donc également la capacité à savoir tisser qui serait valorisée et valorisante plus que la pratique même.

4.3 Significations et symbolismes des tissus

> « ‘Être nu, c’est être sans parole’, disent les Dogon du Mali. Dans des sociétés sans écriture […] le vêtement constitue, au même titre que les scarifications et les bijoux, un langage hautement symbolique. Une simple ficelle nouée autour de la taille peut revêtir la même importance qu’un costume entier : en soulignant une zone de transition du corps, elle éloigne ainsi de l’animalité. » (Geoffroy-Schneiter, 2001 : 40)

Cette citation souligne la valeur symbolique des tissus. Comme l’a dit Roland Barthes (1957 : 458), « c’est sa fonction signifiante qui fonde le vêtement en fait social total », reprenant le concept développé par Marcel Mauss ((1925)1973). Plusieurs auteurs se sont penchés sur les significations nombreuses que les symboles des motifs ornant les vêtements et autres tissus des populations d’Asie du Sud-Est véhiculent (Formoso, 2000 : 101). Ces motifs renvoient ainsi parfois à des conceptions cosmologiques voire à d’autres registres du social propres à chaque population – même si certains motifs et formes se retrouvent dans des aires géographiques et humaines étendues et diverses. Une efficacité peut également être attribuée aux tissus, aux motifs ou à l’ensemble qu’ils forment. Par exemple, les tissus composant les parures, au-delà de leur fonction de couvrir le corps, peuvent également traduire les statuts sociaux de leur porteur (Maxwell, 1987 : 3), ou encore être des objets déterminants dans les identifications inter-ethniques. Que racontent alors, les tissus spécifiques à Wengding et leurs motifs ?

4.3.1 Le noir : une couleur esthétique et protectrice

La couleur noire est la couleur de fond principale des tissus composant les vêtements traditionnels des hommes et des femmes de Wengding. Plusieurs valeurs étaient associées à cette couleur – étaient, car ils semblent que les jeunes gens du village, en particulier, tendent à mettre de la distance avec ces valeurs.

Tout d’abord, une valeur esthétique était clairement attribuée à cette couleur :

> « Ces vieilles personnes, durant leur jeunesse, pensaient que le noir était un critère de beauté valorisé. Non seulement elles avaient la peau noire,

mais leurs dents aussi devaient être noires. »[419] (IKa, 05/01/2017, enr.384).

Par ailleurs, la couleur noire renvoyait également à une valeur positive attestant de l'endurance au labeur des femmes :

> « Un corps tout noir signifie que la personne est respectable. Si elle n'est pas noire, si elle est blanche, cela signifie qu'elle est paresseuse[420]. Mais maintenant ce n'est plus pareil. »[421] (*ibid.*).

Au-delà de ces considérations, il apparait qu'à la couleur noire était aussi assimilée une fonction protectrice. Les propos d'IKa m'expliquant la pratique consistant à apposer sur le front de certaines personnes et à différentes occasions un point noir à l'encre, rendent compte de cet aspect :

> « Dans le temps, on utilisait la suie qui se déposait au fond des marmites, au-dessous du fond de ces marmites dans lesquelles on fait sauter les légumes il y a du noir, il y a cette chose noire. De nos jours, par exemple le soir, si on sort bavarder et qu'on veut amener avec nous un enfant en bas âge, par exemple ma fille est trop petite, et je veux l'amener avec moi chez ma mère, le soir, alors je crains qu'il fasse trop noir, il y a des *gui*[422], alors je prends un peu de ce noir sous la marmite que j'applique sur son front pour repousser les démons *bixie*. Ça, je le fais, le soir venu. Je lui en mets sur (le lobe de) l'oreille, à cet endroit pour éloigner les influences néfastes/démons (*bixie*). C'est pour la protéger. »[423] (*ibid.*).

En ce qui concerne le point noir aujourd'hui appliqué de manière quasi systématique sur le front des touristes à leur arrivée au village, elle précise :

> « Ça c'est une essence végétale médicinale qu'on trouve sur la montagne, étalée sur le visage, elle protège du soleil et peut servir comme produit de beauté. C'est une des meilleures choses pour protéger la peau, on peut dire

[419] Traduit du mandarin : « 我们过去的那些老人年轻的时候她是以黑为美 。不仅仅是皮肤黑，牙齿也要黑。». En dehors du domaine des tissus, le noir renvoie également à une pratique esthétique et d'hygiène dentaire et buccale aujourd'hui disparue.

[420] Ce commentaire renvoie ici à la vertu attribuée aux femmes investies dans les travaux divers, en particulier les travaux agricoles.

[421] Traduit du mandarin : « 全身黑代表这个人是很敬老的，如果不黑，白的话说明她懒。但现在不是这样了。 ». Ici, les propos d'IKa mettent en lumière, tout comme au cours de nombreuses discussions avec de jeunes villageoises, leur désir d'avoir une peau blanche, assimilant ainsi à la tendance généralisée en Chine et en Asie orientale du culte d'une peau blanche.

[422] L'emploi du terme chinois *gui* (鬼) renvoie ici à des esprits vagabonds.

[423] Traduit du mandarin : « 过去是用锅底黑，我们炒菜的那个锅的屁股下面有黑，有那个黑黑的。像现在的话，比如晚上我们要带小孩去串门，比如说我女儿太小了，我要带她去我妈妈家，在晚上的时候，我就怕太黑了，有鬼，我就会拿一点那个黑的那个锅底点在她的头上，避邪。我会做的，我会做的晚上的时候。我会点给她在这个耳朵在这个地方代表避邪。就是保护她的意思。».

> que c'est un soin de la peau[424]. Pour obtenir cette pâte (noire), on y ajoute du caramel. […] Appliquée sur le front, cela éloigne les démons (*bixie*). Appliquée sur le visage, l'année sera heureuse. »[425] (*ibid.*).

Finalement, que ce soit pour un usage personnel ou dans le cadre de l'accueil des touristes, l'application d'une poudre noire (obtenue à partir de suie ou de végétaux) permet de repousser les influences néfastes et protège les corps.

Ainsi, par extension, à la couleur noire – sous différentes formes – est rattachée une fonction protectrice. La persistance de l'emploi des bonnets de couleur noire (parfois agrémentés d'un pompon de couleur au sommet du crâne) par les hommes en âge d'officier au cours des rituels confirme également cette idée. Leurs connaissances et les rôles qu'ils assurent au cours des rituels – et par extension leur place au sein de la communauté villageoise – en font des personnes clés pour sa prospérité. Relativement âgés, ils sont par ailleurs plus fragiles aux énergies néfastes environnantes. Principaux intermédiaires entre les humains et les différentes entités spirituelles avec lesquelles la communauté (doit) entretient(tenir) des relations, la protection de leur corps, et plus précisément de leur âme, semble assurée en partie par le port de ces bonnets.

4.3.2 Motifs d'étoiles et œil de tigre protecteur

Souvent lorsque je questionnais les femmes sur les noms ou les significations associés aux motifs ornant leur parure traditionnelle ou leurs ouvrages actuels, les réponses commençaient le plus souvent par souligner des aspects esthétiques. AmKhuat* me répondit ainsi « nous les wa… nous les rendons jolis »[426]. Ce genre de remarques semble traduire l'absence de fonctions à ces motifs. Pourtant l'ancrage des Wa dans le massif montagneux de l'Asie du Sud-Est et leur partage de pratiques avec d'autres populations de cette région amènent à penser que ces broderies ont des significations particulières. Bernard Formoso

[424] Ici IKa fait référence à une pâte végétale, appelé « thanaka » en Birmanie, obtenue à partir de la récolte et du traitement d'écorces d'arbres de la région (*murraya exotica* ou *limonia acidissima*). En Birmanie ou encore en Thailande, l'usage de cette crème est courant pour protéger la peau du visage et des avant-bras du soleil.
[425] Traduit du mandarin : « 那个是山上的草药, 抹在脸上可以防晒 可以美容。它是保护皮肤的一种最好的一个应该说是护肤品。它这个是加了那个黑色的焦糖在里面。你们不是喜欢吃那个巧克力吗？上面的那个焦糖其实就是这个了，他加了那个焦糖在里面。所以说这个摸你黑有的时候还可以吃。缅甸人脸上抹的那个黄色的它原料就是这个了。我们这个是做成黑色的。点在头上避邪，抹一脸幸福一年。».
[426] Traduit du mandarin : « 我们佤族。。。给它漂亮 » (23/12/2016 enr.093353).

(2000 : 96) note par ailleurs qu'une efficacité est « communément attribuée aux formes picturales au sein des sociétés asiatiques » :

> « Loin d'être simplement évocatrice, l'image est porteuse de l'expression potentielle des propriétés et de l'énergie des choses représentées. » (*ibid.*)[427]

Les motifs d'étoiles (de huit à douze branches) sont brodés sur les ensembles vestimentaires féminins traditionnels (aux deux tiers inférieurs des jupes, et parfois également aux poignets et autour du col des hauts) et sur la bande frontale des bonnets des enfants. Avec des doubles ou triples lignes brodées ou tissées dans les trames des tissus, ces étoiles sont les principaux motifs qui ornent les tissus à Wengding depuis la deuxième moitié du XX^{e} siècle. L'ensemble vestimentaire traditionnel des hommes, lui, ne comporte pas de motifs et a, le plus souvent, pour seuls ornements de petits boutons en argent ou en étain permettant de fermer le veston.

Rares sont les études abouties portant sur la composition et les significations associées aux motifs parant les tissus des populations locutrices des langues wa. Celle de Bernard Formoso (2001a), sur les sacs des communautés de Xuelin fait figure d'exception en langue occidentale. Wang Li et Yang Taolin ont quant à eux proposé une analyse des motifs étoilés des tissus de Wengding. Pour ces auteurs, ils représentent le motif d'un œil d'hirondelle, renvoyant à la place que joue cet animal dans une autre version d'un récit local des origines :

> « le * motif d'œil d'hirondelle (雀眼睛花), appelé « *aixing* (艾醒) » en langue wa, renvoie à la découverte par la grande divinité Meiji des yeux d'hirondelle alors qu'elle cherchait les hommes après que les piliers de Wengding eurent été submergés par les flots » (2008 : 61).

Les villageoises, que j'ai questionnées sur ce sujet, n'ont pourtant jamais mentionné le nom de cet animal en décrivant des motifs de broderie, de tissage, ni même de tressage. Elles n'ont pas non plus utilisé ce terme « aixing » ou un équivalent phonétique pour les désigner. Elles ont utilisé un autre terme : « **simuing`** », qui signifie étoile ou planète. Il est possible qu'il soit ici uniquement employé de manière descriptive (forme d'étoile désignée par le terme étoile). Mais, il permet également de supposer que son usage renvoie au partage

[427] Du même auteur, voir aussi Formoso (2001a, 2002, 2004b, 2013). Voir également Cohen (1987) sur la symbolique des croix tissées sur les vêtements Hmong.

de la chair des corps célestes entre les différents lignages, dans un temps mythique. Alors, la broderie de corps célestes sur les jupes et les bonnets inscrirait les porteurs de ces tissus dans un rapport de filiation avec ces premiers ancêtres lignagers.



Figure 19 Etoiles brodées sur les sacs féminins (cliché de l'auteure, 29/09/2014).

.

Un jour où je retrouvais YexPleek et IKa à la porte d'accueil du village, et suite à mes interrogations sur un treillis étoilé en bambou, installé à un des portants, la première me dit que les villageois avaient deux noms pour le désigner : le premier est **ta liao**, œil de tigre[428], le second est **simuing`**, c'est-à-dire étoile. Elle précise n'être pas très sûre du sens que le mot revêt, mais est certaine qu'il a une « origine » (*laiyuan* 来源) bien particulière, liée aux corps célestes (05/01/2017, enr.384). Si les formes de ces objets portent ces deux relations, il est probable que les formes étoilées brodées sur les jupes et les bonnets des enfants revêtent également ces deux sens. Dans ce cas, et par la place qu'elles occupent sur ces tissus, ces broderies porteraient en elles une fonction de protection du corps des femmes, et des enfants. Selon les parents et les grands-parents interrogés, les bonnets dont on coiffe les enfants en bas-âge, sont destinés à assurer à leur crâne une certaine proportion, garder leurs oreilles bien collées, et surtout à les protéger : « de jadis jusqu'à nos jours, on leur met (ces bonnets). C'est bon pour eux. Ainsi, cela protège leurs esprits. On les fait nous-mêmes »[429] (AmMeung, 06/07/2015, enr.144). Les enfants sont des êtres fragiles et, suivant la conception selon laquelle les âmes des personnes sont susceptibles de quitter leur corps,

[428] Rappelons ici, que le **ta liao**, traduit en mandarin par les villageois par « œil de tigre », est considéré comme un moyen de protéger des influences néfastes (voir le chapitre III).
[429] Traduit du mandarin : « 从以前到现在都摆着，对那个头好。这样保护他们的魂。自己做，自己编。 ».

ils sont particulièrement susceptibles de tomber malades si cela venait à se produire (CT22/09/2014). Les étoiles, brodées sur un tissu dont la base est de couleur noire, protégeraient donc, à l'image des treillis en bambou **ta liao**. Cette proposition d'analyse peut être mise en relation avec les données exposées par Bernard Formoso concernant les motifs de « *ta lew* » (étoile à douze branches) et « *hua fa* » (fleur céleste, étoile à huit branches) tatouées par les femmes Taï Sai de la préfecture de Yuxi du Yunnan (2013a : 89), auxquels des fonctions protectrices sont associées.

J'ai montré que les actions rituelles étaient en lien étroit avec les questions de prospérité et de fertilité de la communauté villageoise, mais aussi des individus. J'ai également évoqué l'existence des dispositifs en bambou ou encore des bracelets noués aux poignets[430] – dont les villageois disent qu'ils servent respectivement : à protéger les âmes des hommes et des femmes de la pénétration d'influences néfastes (dans le village et les maisons) ; à maintenir ces dernières dans les enveloppes corporelles des villageois. Alors, la forme transposée dans ces objets de la puissance du tigre, tout à la fois dangereuse et protectrice, leur confère une efficacité. De manière analogue, transposée sur les tissus, la forme étoilée protègerait efficacement les corps et les esprits des femmes, et des enfants, renvoyant alors à la question de la fertilité et de la reproduction du corps social. Dans ce sens, les tissus portés auraient aussi un rôle d'armures[431] (Formoso, 2000 ; 2004b).

Conclusion

Après avoir décrit les différentes étapes de manipulation de fils destinées à la confection de tissus à Wengding, j'ai établi une typologie des tissus caractéristiques et originaux de Wengding. Dans un deuxième temps, par l'analyse des différents modes et

[430] On se souvient que dans le cadre des rituels de l'appel de l'âme des individus, des bracelets de fils rouges et blancs sont noués aux bras des personnes visées par l'action rituelle. Ces liens ont pour fonction principale d'aider au maintien de l'âme dans le corps de la personne. Ces fils, rouge et blanc, formant des bracelets protecteurs par l'action de nouage réalisé par l'officiant, lors d'un rituel de rappel d'âme, font partis de l'ensemble d'objets circulant lors de telles cérémonies rituelles. D'après mes observations, tout le monde en porte au moins un au village, soit au poignet soit plus haut sur le bras. Un vieil homme du village me dit un jour à son propos : « Si quelqu'un ne se sent pas bien, qu'il est malade, on a peur que son esprit ne soit plus là, on doit le rappeler. Dans le cas où c'est pour calculer le prénom de quelqu'un, et si tu n'es pas malade, ce n'est pas grave, alors ça te protégera des maladies, ça protège notre corps. » (CT10/11/2014, enr.104437).

[431] Relevons au passage que, de nos jours, lorsque de nouvelles parures sont fabriquées, des étoiles brodées sont parfois ajoutées sur les tissus à des endroits où il n'y en avait pas habituellement. Ainsi, lorsqu'en juin 2015, AmMeung me fit faire un de ces ensembles, la brodeuse ajouta un liseré d'étoiles sur le col de la veste (je reviendrai sur cet évènement au cours du chapitre VI). On voit là aussi que si la disposition à cet endroit est novatrice, elle montre également que les extrémités couvertes par les tissus sont symboliquement importantes et doivent être protégées.

phases d'apprentissage des savoir-faire techniques associés à la pratique du tissage, j'ai montré que les tissus agrègent des techniques, des savoirs, des valeurs et des relations spécifiques. Si la maitrise des savoir-faire techniques mobilisés pour la confection de tissus en armure de toile n'est plus un prérequis pour les jeunes femmes en âge de se marier, son apprentissage reste valorisé. Enfin, les couleurs, les formes et les compositions des tissus sont liées à des représentations, et, par les rôles qui leur sont attribués, participent à la prospérité de la société et de ses membres.

En résumé, les tissus, en tant que « culture matérielle », ne renvoient pas seulement aux objets physiques. Par les savoir-faire et les échanges que leur confection agrège, par les significations et les rôles qu'on leur prête – ainsi qu'à leurs motifs –, ils sont enchâssés aux autres domaines de la vie sociale.

Avec le développement du projet touristique, le tissage et les tissus sont valorisés comme pratiques et objets artisanaux locaux. Le chapitre IV proposera d'en analyser les conséquences. Mais avant cela, le prochain doit s'attacher à décrire et analyser le projet de développement touristique dont le village de Wengding est la cible depuis le tournant du XX^{e} siècle.

CHAPITRE V
LE TOURISME A WENGDING

L'État chinois cherche à développer ses régions marginales et faire évoluer les sociétés qui y vivent. Parallèlement, depuis la fin des années 1990, le gouvernement central s'est engagé dans des processus de protection de diverses formes de patrimoine, comme beaucoup d'autres États et sous la tutelle de l'institution internationale UNESCO. Dans le cadre de ses politiques culturelles, l'État chinois fait l'inventaire des patrimoines de son territoire. Des monuments historiques aux reliques religieuses en passant par des pratiques ciblées des populations de son territoire, et souvent réinventées pour mieux répondre à la demande d'une classe moyenne avide de loisirs et de sites touristiques à découvrir, la Chine suit le mouvement patrimonial international tout en le construisant en miroir de l'industrie touristique et dans son projet nationaliste. Plusieurs études adressant les problématiques soulevées par les processus de patrimonialisation, en Chine et ailleurs, ont montré que ces derniers impliquent « des décisions de délimitation et de séparation d'éléments de l'environnement ou de la culture, lesquelles ont des visées de préservation et de mise en valeur et d'où les dimensions économiques – en particulier de marchandisation – sont rarement absentes, souvent associées à des processus de mise en spectacle. » (Monnerie, 2017 : 54 ; voir également Babadzan, 2009 ; Condeveaux et al., 2016 ; Sheperd et Yu, 2012 ; Blumenfield et Silverman, 2013 ; Maags et Svenson, 2018).

Après une présentation des mouvements nationaux chinois contemporains d'identification et de valorisation de divers patrimoines, je reviendrai sur le cadre général du projet de développement touristique à Wengding dont les premières mesures ont été mises en place au tournant du XXI^{e} siècle, et je m'attarderai sur une description de l'expérience touristique à Wengding, dont la découverte des « locaux » fait partie. Dans un deuxième temps, je préciserai dans quelle mesure les villageois sont des acteurs du tourisme avant de proposer une analyse approfondie des caractéristiques de la mise en tourisme et de la mise en scène de l'espace villageois de Wengding. Le chapitre confirmera les conclusions avancées par Liu Tzu-kai (2013), à savoir que la mise en tourisme du village tout à la fois traduit et entretient des représentations et des relations d'altérité particulières de la société Han et des instances gouvernementales envers la nationalité wa.

5.1 Politiques patrimoniales et touristiques chinoises

5.1.1 La préservation du patrimoine en RPC

Dans le contexte de la crise environnementale et aussi de celle des identités dans nombre de pays, une prise de conscience a progressivement émergé quant à la nécessité de protéger les diversités naturelles, culturelles et humaines de notre planète. Les États et les sociétés sont « en recherche permanente d'identité et, devant l'effacement des repères traditionnels (familiaux, politiques, religieux, professionnels et syndicaux), individus et collectivités territoriales se tournent de plus en plus vers l'univers patrimonial, dans ses multiples déclinaisons, désormais appréhendé comme substitut aux grandes idéologies » (Valière, 2003 : 274). En Chine, la préservation du patrimoine culture est une entreprise récente[432]. Pourtant, dans ce pays, la notion de patrimoine existe depuis des siècles et la pratique de la conservation y est attestée depuis des millénaires (Fresnais, 2001 : 29). Mais, jusqu'à ce qu'une véritable politique nationale de protection des patrimoines architecturaux soit mise en place au milieu du XX^{e} siècle, les exemples de préservation d'un ensemble de biens matériels restèrent plutôt isolés. Les musées qui s'étaient multipliés à la fin du XIX^{e} siècle avaient été peu à peu laissés à l'abandon dans le tumulte des guerres successives. Au milieu du XX^{e} siècle, une évaluation des dommages puis une relance des rénovations et des réouvertures des musées sont alors lancées. L'appareil juridique pour la protection des monuments, vestiges, et productions artistiques au sens plus général, prend forme dans la foulée, dès 1949. Il pose alors les bases de ce qui est encore aujourd'hui considéré comme « patrimoine » en RPC. Le patrimoine est alors défini comme « l'ensemble des biens culturels qui ne peuvent pas et ne doivent pas être déplacés, mais au contraire conservés à leur emplacement initial » (Bai, 1983 : 96). Dans ces biens figurent toute création artistique précieuse, quelle que soit son époque – livres, manuscrits, documents anciens, textes et documents révolutionnaires – et tout objet caractéristique d'une société, quelles qu'en soient l'époque et la nationalité. Les premiers décrets et lois qui régissent la protection du patrimoine national chinois, promulgués au cours des dix premières années du nouveau

[432] En chinois, patrimoine culturel se dit : *wenhua yichan* (文化遗产). Pour une discussion sur les termes du patrimoine et le développement des concepts associés en Chine, voir également Zhang Liang (2003).

régime communiste, se concentrent sur les biens matériels[433]. Si les textes offraient déjà une base pour la protection des biens immatériels, le gouvernement rejette pourtant les valeurs traditionnelles[434]. Dans ce contexte se dessinent les contours d'une politique patrimoniale tributaire de la politique générale du gouvernement appliquée à l'univers de la culture.

Arrivé au pouvoir à la fin des années 1970, Deng Xiaoping amorce une nouvelle politique qui concerne d'abord, dans le domaine de la préservation du patrimoine, une réhabilitation des monuments détruits pendant la Révolution culturelle ; puis la mise en place progressive d'une nouvelle politique de sauvegarde des biens séculaires sous l'effet de l'accroissement du tourisme culturel. Dès 1977, des services de gestion des biens culturels, aux niveaux central et provincial, sont reconstitués ou créés, comme, en 1978, le Service central des magasins d'objets culturels 文物商店总店 (*wenwu shangdian zongdian*) (Fresnais, 2001 : 130, 133). Il faut toutefois souligner que jusque-là, l'accent est mis sur la protection du patrimoine tangible ou matériel. Dans les années 1980, l'organe étatique chargé des questions patrimoniales est le Bureau national des biens culturels, qui devient plus tard le Bureau national du patrimoine culturel. Le terme de patrimoine intangible ou immatériel, traduit en chinois par l'expression *fei wuzhi wenhua yichan* (非物质文化遗产) fait son apparition. En novembre 1982, le Comité permanent de l'Assemblée Populaire Nationale promulgue la Loi pour la sauvegarde du patrimoine culturel en RPC 中华人民共和国文物保护法 (*Zhonghua renmin gonghe guo wenwu baohu fa*). L'article 2 précise que cette protection s'exerce entre autres sur « tout objet caractéristique d'une société, de sa production, illustrant l'organisation sociale des nationalités 民族 (*minzu*) ou d'une époque

[433] En novembre 1960, un « Règlement provisoire administratif pour la protection du patrimoine » est adopté par le Conseil des Affaires d'État (Fresnais, 2001 : 86). Ce règlement offre entre autres une catégorisation des biens appartenant à l'héritage culturel national, rassemblés sous le terme de « reliques culturelles » (*wenwu guji* 文物古迹). Cinq sections du patrimoine sont définies : monuments historiques et révolutionnaires 历史价值建筑物和革命纪念意义 (*lishi jiazhi jianzhu wu he geming jinian yiyi*) ; édifices traditionnels 古建筑 (*gu jianzhu*), grottes sanctuaires 石窟寺 (*shiku si*), sites archéologiques 古文化遗址 (*gu wenhua yizhi*), tombeaux antiques 古墓葬 (*gumu zang*) ; réalisations artisanales et artistiques 艺术品、工艺美术品 (*yishu pin*, *gongyi meishu pin*) ; textes, livres, documents historiques 历史价值的古旧图书资料 (*lishi jiazhi de gudan tushu ziliao*) et révolutionnaires 革命文献资料 (*geming wenxian ziliao*) ; objets illustrant le système, la production et la vie d'une société 反映社会制度、社会生产、社会生活的代表实物 (*fanying shehui zhidu, shehui shengchan, shehui shenghuo de daibiao shiwu*).

[434] Après trois années pendant lesquelles cent quatre-vingt sites recensés sous la tutelle du Ministère de la construction sont placés sous la protection des autorités gouvernementales, un changement d'orientation dans la politique de préservation du patrimoine s'amorce, qui atteint son apogée avec la Révolution culturelle, pendant laquelle sont détruits les mêmes biens protégés quelques années auparavant. Pendant ce temps où l'héritage culturel traditionnel est rejeté, les services du patrimoine sous la juridiction du ministère de la culture ne réussiront à faire épargner que les plus grands monuments anciens et ceux commémorant la Révolution ou l'avènement du Parti Communiste chinois (Fresnais, 2001 : 99).

quelles qu'elles soient. […] »[435]. En 2000, un programme de préservation du patrimoine culturel immatériel des groupes ethniques de Chine est lancé : il prévoit le lancement d'études et la sauvegarde des « cultures » *wenhua* 文化 de ces populations. Cette initiative est lancée sous l'impulsion des premiers programmes de préservation du patrimoine culturel de l'humanité de l'UNESCO (1998). La *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* de l'UNESCO (2003) est adoptée par le gouvernement de la RPC le 28 août 2004, lors de la onzième réunion de la dixième session du Comité permanent de l'Assemblée nationale populaire de Chine. Dès lors, l'État chinois reconnait les particularismes nationaux et édicte des lois pour punir la destruction des biens séculaires des minorités (Fresnais, 2001 : 124-125). Les différents documents cités apportent un cadre juridique dense pour la mise en place de programmes de protection et de préservation des patrimoines culturels nationaux. Ils servent également de base pour le lancement de projets de recherche et de développement touristique[436]. Sur le terrain, le gouvernement central délègue une grande partie des processus de sauvegarde et de gestion du patrimoine de chaque nationalité aux unités gouvernementales provinciales et municipales.

5.1.2 Tourisme et nationalités minoritaires au Yunnan

Au tournant du XXI^e^ siècle, la province du Yunnan identifie officiellement l'industrie touristique comme une force de développement économique, en se basant sur la diversité culturelle et naturelle de son territoire (Tang Debiao, 2009 : 6). La très forte diversité des populations de son territoire est, dans ce cadre, un atout et leurs pratiques culturelles sont dès lors largement exploitées. Alors que les minorités nationales chinoises sont ciblées par des programmes de développement mis en place par les gouvernements nationaux et provinciaux, l'État chinois, ses représentants à différents échelons et les entreprises

[435] Dès les années 1950-1960, plusieurs institutions provinciales commencent à constituer des collections d'objets matériels récoltés dans des villages de nationalités minoritaires, notamment d'habits, mais beaucoup de recherches furent suspendues pendant la Révolution culturelle, et nombre de collections abandonnées ou détruites par les Gardes rouges (Pabiot, 2008).

[436] Parallèlement, plusieurs musées des cultures ethniques ont commencé à ouvrir leurs portes dès les années 1990 : c'est le début des « villages – musées » qui fleurissent un peu partout en Chine et qui proposent aux touristes la découverte du mode de vie traditionnel d'une ou plusieurs nationalités minoritaires. Ce sont des villages qui, situés à un endroit stratégique (par exemple, sur la route de circuits touristiques très empruntés) se transforment en quelques années en musées-vivants, accueillant des foules de touristes venant découvrir la vie d'une ethnie en particulier. Par exemple, dans la province du Guizhou, le village-musée miao a ouvert ses portes en tant que musée en 1998 (Tang Debiao, 2009 : 5). C'est le Musée écologique Miao du village Suoga (*Guizhou suoga miaozu shengtai bowuguan* 贵州梭嘎苗族生态博物馆).

touristiques voudraient les conserver dans un état « originel » pour répondre à la demande des touristes, principalement nationaux, mais aussi internationaux, en matière de traditions et de cultures authentiques et exotiques. Comme ailleurs, une forme de tourisme dit ethnique prend son essor. Pour Margaret Swain (1993 : 32), cette forme de tourisme se développe le plus souvent sur la base des expansions impérialistes des États-nations vers les territoires des populations périphériques.

Plus précisément, dans le cadre de la campagne nationale « Grand développement de l'Ouest » (*xibu da kaifa* 西部大开发), les mesures mises en œuvre ont pour objectif le développement économique et écologique des provinces du grand ouest chinois[437]. Une des préconisations du plan est d'« accélérer le développement des ressources touristiques, renforcer la construction d'infrastructures touristiques et faire de la formation à l'industrie touristique un secteur économique pilier des zones de l'Ouest »[438]. Dans ce but, le gouvernement de la province du Yunnan choisit de s'appuyer sur les ressources naturelles *ziran ziyuan* 自然资源 et culturelles *wenhua ziyuan* 文化资源 que la diversité de ces territoires et de ces populations offre, tout en suivant la tendance observée sur tout le territoire d'une avalanche de processus d'identification et de sauvegarde de patrimoine. Pour le chercheur Ma Xiaojin (2000), ou encore Xu Xiaoping et Jin Xin (2008 : 105), les processus de modernisation ainsi engagés dans les provinces de l'Ouest ont des impacts positifs sur les populations locales (comme le recul de la pauvreté et l'amélioration du système de santé), mais aussi des impacts négatifs de marginalisation, assimilation, disparition de leurs cultures[439], que les dispositifs politiques mis en œuvre pour la préservation des patrimoines doivent compenser.

Avec l'ouverture des années 1980 initiée par les politiques de Deng Xiaoping, le nombre de touristes étrangers visitant la Chine a connu une très forte croissance. Celui des touristes chinois parcourant leur propre pays et l'ensemble de la planète connait également

---

[437] Ces mesures concernent principalement : le soutien aux investissements de capitaux, la construction accélérée d'infrastructures (transport, énergétique), l'amélioration des systèmes éducatifs et de santé et le développement de la recherche scientifique, le développement de l'agriculture et de l'économie rurale, la protection et l'amélioration de la gestion des ressources naturelles (« Rapport sur la mise en œuvre de la stratégie pour le développement de l'Ouest », 28/10/2010, en ligne : http://www.npc.gov.cn/wxzl/gongbao/2000-10/28/content_1481433.htm, consulté le 05/04/2017).

[438] Traduit du mandarin : « 加快开发旅游资源，加强旅游基础设施建设，逐步把旅游业培育成为西部地区的支柱产业。加快发展服务业。 » (*ibid*., nbp sup). Pour plus de détails sur les liens entre le développement de l'industrie touristique et la campagne du « Grand développement de l'Ouest », voir par exemple Huang Chenchen (2000). Sur le plan lui-même, voir Goodman (2004).

[439] Sur la menace représentée par l'incitation à l'immigration intérieure sous le Plan du grand développement de l'Ouest, voir par exemple le travail de Cooke et Lelièvre (2003).

une envolée depuis une vingtaine d'années. Si la Chine a accueilli plus de 139 millions de « touristes entrants » selon les chiffres officiels de 2017, dont seulement 27 millions d'étrangers (la majorité provenant de Hong-Kong, Macao et Taiwan), c'est le tourisme intérieur qui, depuis quinze ans, représente la plus grande part de marché du secteur[440]. Les Chinois sont plus de 5 milliards à avoir voyagé sur le territoire national cette année-là[441]. Dans cette situation générale, la province du Yunnan n'est pas en reste. Elle voit les activités touristiques explosées depuis le début du XXI^{e} siècle. En 2017, dans la province du Yunnan, les touristes étrangers font plus de 667 millions de déplacements touristiques tandis que les touristes nationaux en ont fait 567 millions. Néanmoins, l'augmentation des touristes étrangers est de seulement 11,2 % par rapport à 2016, tandis que le nombre de touristes nationaux visitant la province a augmenté de 33,3 %. Les recettes totales générées par l'industrie touristique s'élèvent à 692 223 milliards de yuans en 2017, soit une augmentation de 46,5 % par rapport à l'année précédente[442].

Avec la croissance des activités touristiques dans cette région, les sites et circuits proposant d'« expérimenter » les cultures des nationalités » *tiyan minzu wenhua* (体验民族文化) se développent pour répondre entre autres aux attentes – alimentées par les discours officiels – des classes moyennes chinoises urbaines qui y voyagent de plus en plus. Les projets et infrastructures touristiques fleurissent dans la plupart des cantons et districts autonomes, englobant des zones plus ou moins étendues (village, ville, vallée, district) et misant leur développement économique sur ces « cultures » appréhendées comme des ressources à exploiter. En RPC, ces ressources du tourisme ethnique sont définies comme tout ce qui se rapporte à une nationalité minoritaire et qui a un potentiel d'attraction vis-à-vis des touristes, c'est-à-dire qui puisse « être utilisé pour le développement du secteur touristique » et apporter des « bénéfices économiques, sociaux et environnementaux » (Tang Debiao, 2009 : 21). C'est finalement ce qui dans la culture d'une nationalité est susceptible d'être la cible d'un projet de développement touristique spécifique (Deng Yongjin, 2009).

[440] Sur l'apparition de la nouvelle classe de « loisirs » chinoise, aussi appelée « classe moyenne » depuis le milieu des années 1990, voir Taunay et Violier (2012).
[441] Parmi eux, il y aurait 3,6 milliards de citadins (soit une augmentation de 15,1 % par rapport à 2016) et 1,3 milliards de ruraux (soit une augmentation de 6,8 %). Pour donner un ordre d'idée de la progression de la mobilité des touristes chinois, dix ans plus tôt, ces derniers n'étaient que 1,61 milliards à avoir voyagé sur leur propre territoire (Bureau national des statistiques de Chine, en ligne : http://data.stats.gov.cn/easyquery.htm?cn=E0103, consulté le 11/08/2018).
[442] Article « Situation de l'acceuil touristique de la province en 2017 », publié le 30/01/2018 (en ligne : http://ynta.gov.cn/Item/36181.aspx, consulté le 01/09/2018).

Parallèlement, les politiques culturelles, patrimoniales et de développement, mises en œuvre simultanément dans ces mêmes régions défendent, officiellement, la promotion des cultures nationales et des savoirs locaux pour une gestion et un développement durable ((*kechixu fazhan* 可持续发展) des ressources culturelles et naturelles (Xu, 2006), ressources naturelles auxquelles les cultures des nationalités apportent une plus-value selon Tang Debiao (2009).

Le tourisme ethnique, défini comme « la commercialisation des coutumes pittoresques des habitants autochtones et souvent exotiques » (Smith, 1989b : 2), est une activité qui concerne des lieux et des territoires précis, qui ont des caractéristiques propres et qui peuvent faire l'objet de projets de développement contradictoires lorsque les intérêts de certains acteurs ne rencontrent pas ceux des autres, tous portant des représentations particulières des lieux qu'ils décident de mettre en valeur et appréhendant différemment les impacts de leurs projets sur ces territoires. Pour certains, le tourisme est ainsi un moyen efficace de développement économique, tandis que pour d'autres, il représente une menace sur le territoire et ses populations, dont une minorité perçoit les profits de son développement au détriment du reste de la population dont les modes de vie sont souvent déstabilisés par l'arrivée massive de touristes (Giblin, 2007 : 4[443]).

En Chine, où certains chercheurs parlent d'« assimilation forcée » des nationalités vivant dans les régions frontalières (Sala, 2006), il existe aujourd'hui une volonté officielle politique de préserver leur patrimoine culturel, base de leur attractivité touristique. Plusieurs recherches sur ces politiques et leur mise en œuvre, comme celles étudiant les phénomènes touristiques dans ces régions, se posent la question de la relation liant ces deux processus. Pour certains auteurs comme Tang Debiao (2009), la question du droit à l'exploitation des ressources touristiques liées aux cultures ethniques ou « ressources touristiques culturelles ethniques » (*minzu wenhua lüyou ziyuan* 民族文化旅游资源) est fondamentale pour envisager le développement du secteur touristique dans ce domaine[444]. Mais,

[443] Béatrice Giblin (2007 : 4), dans son analyse du tourisme en France, montre comment dans certaines régions, cette industrie participe au maintien de l'idée d'une identité régionale, alors présentée comme immuable. Cette identité régionale devient un « produit touristique », un « label ». Mais elle souligne le fait que bien souvent, ces traditions régionales ont été revues et modifiées pour être adaptées à la demande des touristes dans le but de dynamiser le secteur touristique, et parfois même le secteur économique dans son ensemble.

[444] Dans les articles scientifiques publiés en Chine sur la thématique du développement touristique dans la région de Cangyuan sont ainsi souvent mobilisés les termes de « fonctions » ou « potentiels » *gongneng* 功能 des ressources touristiques locales envisagées comme des produits (voir par exemple Yang Shouchuan, 2003 ; Li Baiwen, 2007 ; Pan Lulu, 2008).

l'existence et l'usage de ces termes même révèlent la tendance dans le cadre de ces projets touristiques à une marchandisation des cultures, voire à celle de l'ethnicité de ces populations[445]. Dans les années 1990, David Wu (1989 : 15) fait déjà le constat que des caractéristiques mêmes de l'identification chinoise des nationalités – qui a entre autres regroupé plusieurs groupes sous des « labels ethniques » communs –, la revitalisation ou la renaissance de la « culture » *wenhua* 文化 ne pouvait que revenir à la « création d'un ensemble d'activités et de symboles culturels unifiés, centralisés et pan-national ». Les différentes recherches menées sur les processus de mise en tourisme d'espaces très divers du Yunnan, mais tous caractérisés (du moins officiellement) par une « unité » culturelle particulière et différente de la culture chinoise appuient ce constat. Elles montrent que par le travail de ces processus sur le terrain, en interdépendance avec les politiques culturelles et patrimoniales nationales et locales – elle-même englobées dans le processus d'édification de la nation chinoise –, des images réifiées de ces cultures tendent à être créées. Tandis que certaines pratiques des nationalités ou des minorités sont proscrites, d'autres sont légitimées, le plus souvent des aspects insolites et exotiques de ces cultures (McCaskill et Kampe, 1997b : 42-52). Dans la plupart des situations touristiques étudiées dans la province du Yunnan, les projets sont pris en charge par des agents extérieurs aux sociétés locales, le plus souvent par des équipes composées d'entrepreneurs privés, de chercheurs consultants, et des administrateurs locaux[446]. Mais nous verrons que les populations locales ne sont pas passives face à ces projets dont elles sont les principales cibles[447].

Le premier coup d'œil, sur les nombreuses photographies du village en ligne, ou sur place, dévoile aux touristes et à l'ethnographe un ensemble architectural relativement homogène et original pour la Chine (voir figure 20). Tant les articles de vulgarisation comme ceux plus académiques portant sur le village de Wengding mettent l'accent sur le caractère

[445] Comme phénomènes identifiés depuis le début des années 1990 en RPC, ces processus en largement été traités. Voir par exemple les travaux de Picard et Wood (1997), Cohen (1988), Swain (1990), Harrell (1996), Wang (2007), Zhu Yujie (2012a/b). Comme beaucoup d'entre eux le montrent, l'« ethnicité » est en Chine un problème politique (Lemoine, 1989 : 9).

[446] Plusieurs chercheurs ont montré que le système chinois de gestion des sites patrimoniaux induit le transfert de cette gestion à des agence de régulation qui tendent à monopoliser les ressources patrimoniales sans transfert, partage ou redistribution vers les communautés locales (voir par exemple Zhu Yujie et Li Na, 2013).

[447] Plusieurs travaux ont montré la résistance et les agentivités des sociétés ciblées par des projets touristiques ou dont les pratiques sont plus largement incluses dans des processus de patrimonialisation. Voir par exemple les travaux de Cornet (2002, 2015), Hipwell (2007), C. Zheng (à paraitre, 2019), Yoshimura sur la pratique du tissage chez les Atayal (2008). Sur l'aire plus large Asie-Pacifique, voir Condevaux (2011), Monnerie (2017), McKhann et al. (2001), Connell et Rugendyke (2008a).

exceptionnel de la « préservation » du village. Mais cette vision doit être un instant mise de côté et laisser la place à une analyse critique du processus de mise en tourisme de Wengding.



Figure 20 Vue d'ensemble du village de Wengding (cliché de l'auteure, 11/11/2014)

Comme nous allons le voir, le développement du tourisme s'appuie dans ce village directement sur la mise en valeur de ce que les instances politiques chinoises désignent comme la « culture wa ». Appréhendée comme un héritage et présentée comme une culture monolithique par l'usage même d'une telle expression, cette « culture wa » est modelée à la fois par les politiques nationales patrimoniales tout autant que par les projets et les activités touristiques (régionales et locales) qui s'appuient sur l'exploitation des « ressources » que porte en elle cette « culture ». À partir de la contribution de Liu Tzu-kai dans l'ouvrage *Cultural Heritage Politics in China*, intitulée « Re-constructing Cultural Heritage and Imagining Wa Primitiveness in the China/Myanmar Borderlands », et basée sur une recherche menée sur Wengding, je complèterai son analyse des politiques touristiques et patrimoniales qui y sont mises en œuvre afin de « comprendre la logique de la préservation, de la valorisation et de la diffusion du patrimoine » (Charle, 2013 : 93). Je m'intéresserai également aux productions nationales médiatiques d'une part, et scientifiques d'autre part – celles-ci, participant à la diffusion et à la réification de la « culture wa », considérée comme représentative et au fondement de ce qui ferait et définirait les Wa, sous le regard de la culture

prédominante han[448]. C'est bien sur l'exploitation de ces caractéristiques que le projet touristique local se fonde.

5.1.3 Planification et lancement du tourisme à Wengding

Le district de Cangyuan et Wengding

Le projet du développement touristique à Wengding, officiellement lancé par le gouvernement du district autonome wa de Cangyuan en 2001, a pour objet d'une part de participer à la réduction de la pauvreté de la région, et d'autre part de promouvoir le patrimoine culturel wa (Liu T., 2013 : 165, 169)[449]. Saisissant les potentiels du village de Wengding pour en faire un site touristique d'importance, et s'inscrivant dans la tendance provinciale et nationale au développement d'un tourisme de type ethnique, l'administration du district, avec le soutien financier du gouvernement du Yunnan, dessine le projet de sa mise en tourisme。 Son élaboration tout comme son application sur le terrain suivent un schéma vertical : il est décidé par des agents gouvernementaux sans inclusion directe des villageois dans les processus de décision, puis exécuté sur le terrain sans tenir compte des revendications locales pourtant exprimées au cours de réunions de consultation organisées au village même. Il s'inscrit plus précisément dans un plan de développement initié dans les années 2000 par le gouvernement du district pour développer les territoires wa, y réduire la pauvreté et s'employer à faire du bourg principal du district et de ses environs une « plateforme de la culture wa moderne et civilisée » pour la consommation touristique (Liu T., 2013 : 169). Le plan concerne localement l'aménagement de l'espace composé par l'ensemble des habitations et de ruelles du grand village de Wengding, et ses proches périphéries (cimetière à l'ouest, massifs forestiers au sud, jusqu'aux terrasses irriguées à l'est et au nord)[450], mais aussi la mise en place d'un certain nombre d'activités et d'infrastructures sur lesquelles je vais revenir.

[448] En Chine, le lien entre les recherches en sciences humaines et les politiques nationales est avéré : Ou Chaoyuan définit cette relation comme une « relation directe » *zhijie guanxi* 直接关系 (1988 : 4). Le propos doit néanmoins être modéré, car certains chercheurs chinois remettent en question cette tendance à la réification de la « culture Wa ».
[449] Le projet émerge et commence à être élaboré dès 1998 par les autorités du district de Cangyuan (Zhao Chunmei et Guo rui, 2014 : 13).
[450] Le projet concerne une surface totale de 881 hectares.

Si le projet touristique est, à ses prémices, envisagé comme un outil de développement économique, il vise officiellement à en faire un village modèle, qui soit à la fois une vitrine du patrimoine culturel de la nationalité wa, un exemple de préservation de modes de vie écologique – un « écovillage » 生态村 ou « proto-écovillage » 原生态村 (Liu T., 2013 : 173) – et un village à valeur historique. Dans ce cadre, la première et principale phase du projet consista à restructurer l'espace villageois et plus particulièrement à préserver les maisons sur pilotis, couvertes de chaume, aménager, construire et nommer des espaces dédiés aux activités touristiques. Mais avant de revenir en détail sur les formes que cette mise en tourisme planifiée par le gouvernement local a prises, il me semble important pour une compréhension des enjeux dans ce processus de revenir sur la première phase.

Comme Liu Tzu-kai le précise dans son étude du processus de « re-construction » du patrimoine de la nationalité wa, à partir de l'exemple de Wengding (2013), le gouvernement du district, amorçant dès 1999 une politique d'aide à la réduction de la pauvreté, a financé jusqu'en 2001 la transformation de la couverture des toits voire de la structure des maisons de Wengding[451]. Lorsque le projet d'aménagement touristique fut lancé, la moitié des toits des maisons du village n'était plus couverte de chaume, mais de tuiles. Cependant, pour cadrer avec le projet planifié par les agents gouvernementaux, la décision fut prise de reconstruire l'ensemble des maisons selon le style précédent. Les villageois ne touchèrent alors que 500 yuans par maisonnée pour reconstruite les maisons sur pilotis et recouvrir les toits de chaume, mais le montant alloué fut insuffisant pour couvrir les frais, car ils durent se procurer les barrettes de chaume dans d'autres villages qui le produisait[452]. L'achat, par l'entremise du secrétaire du parti communiste local, revint selon la source de Liu Tzu-kai, à environ 190 000 yuans (2013 : 171)[453].

Il faut relever que lorsque le gouvernement du district décide en 2003 la re-construction des maisons sur pilotis aux toits de chaume, une grande consultation de la

[451] Le gouvernement aurait alors financé chaque maison à hauteur de 4500 yuans (Liu T., 2013 : 170). D'après AmMeung, certaines maisons avaient été totalement détruites (et non pas seulement découvertes du chaume) et reconstruites en béton et de plain-pied.

[452] Le chaume était usuellement obtenu au cours du défrichage d'une aire forestière, mais cette pratique étant interdite aux villageois, ils n'eurent d'autre chose que de l'acheter.

[453] En 2014, une barrette de chaume vaut 3 yuans selon une villageoise. Il faut environ 300 à 400 barrettes pour une grande maison, 200 pour une petite, ce qui représente donc entre 600 et 1200 yuans par maisonnée (entre 74,5 et 148,9 euros), selon la taille de la maison et donc du toit. Le village comptant une centaine de maisons, il faut donc compter un investissement entre 60 000 et 120 000 yuans en 2014 (entre 7 444,5 et 14 889 euros) pour changer les toitures de tout le village. Notons toutefois qu'en dehors de la grande « re-construction » de toutes les maisons de Wengding au début de la mise en œuvre du projet touristique, les rénovations des toitures (et des maisons) se font depuis progressivement.

population locale fut menée. Selon AmMeung (CT21/09/2014), ce sont des représentants du Bureau du tourisme de Lincang[454] (auquel a, depuis, été confiée la gestion du site) qui sont venus discuter du lancement du projet. Alors, les villageois ont, au cours de plusieurs réunions successives et quotidiennes, refusé de manière collégiale que le village devienne un site touristique : « personne n'était d'accord »,[455] se rappelle-t-elle. Au fil des discussions, les possibilités de compensation financière furent abordées. Dans ces souvenirs, on leur indiqua que 5000 yuans par an seraient donnés à chaque maisonnée. Avant que les négociations aient abouti et que la communauté ait accepté le projet, il commença à être mis en place. Quant aux compensations financières, d'après plusieurs villageois, elles furent de 500 yuans par famille et seulement la première année. En 2014, 3000 yuans par maison ont été promis pour l'année suivante, mais d'après les villageois, l'argent n'avait toujours pas été envoyé en 2017. Cependant, il a été difficile pour moi de connaitre exactement la situation de ces transferts de fonds destinés à la re-construction des maisons : la relation entre la personne responsable au village de la redistribution des aides du Bureau du tourisme et les autres villageois est assez tendue ; elle l'est particulièrement entre lui et les parents de ma famille d'accueil, qui lorsqu'ils le peuvent (comme ce fut le cas pour moi-même) ne déposent pas les visiteurs à la billetterie où ils doivent en principe s'acquitter d'une somme variant de 50 à 100 yuans selon les années et les périodes de l'année[456].

Ce bref historique des mesures d'aménagement de l'espace villageois et de leur déroulement révèle une certaine contradiction dans la gestion du site et de manière plus générale dans les politiques locales de développement. D'autre part, il montre que, du moins en ce qui concerne les principales directives prises pour la gestion du site, l'avis des villageois n'est pas pris en compte.

2006 – 2018 : le succès du projet

Si l'accent était mis aux prémices du projet touristique sur son rôle économique, et donc à priori incompatible avec la philosophie promue par l'UNESCO d'une valeur universelle patrimoniale des sites, Wengding apparait, dès 2006, sur la liste de protection des patrimoines culturels immatériels du Yunnan (Liu T., 2013 : 165, 174). La même année, la revue chinoise *Zhongguo guojia dili* (中国国家地理) publie un article dans lequel le

[454] Préfecture à laquelle est rattachée le district de Cangyuan.
[455] Traduit du mandarin : « 大家都不同意。 ».
[456] Sur cet homme, ses responsabilités et les tensions évoquées, voir le chapitre VII, section 7.1.3.

journaliste qualifie le village par l'expression « la dernière tribu primitive de Chine » (*zhongguo zuihou de yuanshi buluo* 中国最后的原始部落) (Gao Hong, 2006). Dès lors, et par un relais massif des médias (sur différents supports), la renommée du village ne fera qu'amplifier. Pour les villageois, 2006 est l'année qui marque le début des activités touristiques (CT27/06/2015). En 2007, le village est également répertorié par le gouvernement de la province sur la liste des « Villages culturels historiques du Yunnan » (*sheng zhengfu lieru yunnan sheng lishi wenhua mingcun* 省政府列入云南省历史文化名村) et sur celle des « Dix plus beaux villages » de la préfecture de Lincang (*lincang shi shi da youmei cunzhai* 临沧市十大优美村寨) (Zhao Chunmei et Guo Rui, 2014 : 14). Le village a également été choisi comme site de tournage de plusieurs productions cinématographiques et télévisuelles. Depuis 2011, il a obtenu le grade de site touristique de niveau 3A (AAA 级景区)[457], et en 2012, le titre de « Top Ten Cultural Industry Village » (*shi jia wenhua chanye xiangcun* 十佳文化产业乡村)[458]. Deux ans plus tard, Wengding est classé sur la liste nationale des villages pittoresques des nationalités minoritaires de Chine (*shoupi zhongguo shaoshu minzu tese cunzhai* 首批中国少数民族特色村寨) et le gouvernement du Yunnan lui accorde le grade de « village culturel historique provincial » (*sheng ji lishi wenhua mincun* 省级历史文化民村) et de « village touristique provincial » (*sheng ji tese lüyou cun* 省级特色旅游村)[459]. Enfin, il figure sur le « répertoire du premier lot de villages traditionnels de Chine » (*di yi pi zhongguo chuantong cunluo minlu* 第一批中国传统村落名录) depuis 2012.

En 2017, d'après les informations données sur le site du gouvernement du district de Cangyuan, le nombre de visiteurs de Wengding aurait dépassé les 225 000 personnes, et les activités touristiques auraient généré plus de 9 millions de yuans (soit plus d'un million cent

[457] Ce système classifie les zones touristiques de 1A à 5A. Différents types de site peuvent être classés, du site naturel aux musées en passant par des zoos, des parcs, des villages, des zones protégées naturelles, des complexes de loisirs, des édifices historiques, religieux, etc. En 2017, la province du Yunnan compte huit sites de niveau 5A, soixante-douze de niveau 4A, soixante-deux de niveau 3A (dont la « zone de tourisme culturelle de la tribu primitive de Wengding, Cangyuan, Lincang » *lincang cangyuan wengding yuanshi buluo wenhua lüyou qu* 临沧沧源翁丁原始部落文化旅游区), quatre-vingt de niveau 2A et enfin huit de niveau 1A (http://www.ynta.gov.cn/Item/33089.aspx, publié le 20/01/2018, consulté le 17/08/2018).

[458] En 2013, dans un article du quotidien *Journal du Yunnan*, on apprend que Wengding est classé parmi les des trois plus beaux villages du Yunnan (Zhang Wenfeng et Cui Renlin, 28/10/2013, en ligne : http://yndaily.yunnan.cn/html/2018-09/22/node_2.htm, consulté le 17/08/2018).

[459] La même année, en 2014, la revue *China National Geographic* le classe également parmi les vingt « villages photographiques et filmiques du Yunnan » (en ligne : http://www.dili360.com/article/p5559d26f1df2b22.htm, consulté le 05/05/2016).

euros), participant à une augmentation annuelle des revenus des villageois de 3000 yuans environ (soit 380 euros)[460]. Dans un document de travail que m'a fourni un agent du Bureau du tourisme de Cangyuan en 2014, et qui précisait les phases de planification entre 2009 et 2020, la troisième et dernière phase devant s'étendre de 2015 à 2020 doit « faire de Wengding une zone touristique mondialement connue ».

Pour compléter l'étude de Liu Tzu-kai, et du point de vue de l'aménagement de l'espace intravillageois, le projet de développement s'est doublé de modifications sensibles dans l'organisation et la structure des espaces domestiques.

D'un point de vue strictement architectural, les maisons sont différentes de celles que le projet planifiait. Dès la fin des années 1990, les villageois réalisent des toitures moins pentues qu'auparavant et insèrent des tôles ondulées entre les barrettes de chaume – dont l'installation est par ailleurs ainsi facilitée – et l'armature en bois. D'après AmMeung, cela permet à la fois de réduire les risques d'incendie, mais aussi de protéger les toits moins pentus des infiltrations d'eau, et enfin de pouvoir changer moins fréquemment les barrettes : leur fonction d'isolation est assurée par les tôles et elles se détériorent moins vite puisque les feuillages ne sont plus au contact direct de la fumée des feux domestiques (CT3/10/2014). Lorsque le gouvernement local somma les villageois de reconstruire des maisons sur pilotis couvertes de chaume, les villageois obtinrent à force de négociations l'accord des agents du projet pour reprendre l'usage des tôles et des pentes de toits amoindries. En 2011, sur 102 maisonnées, seules sept n'avaient pas inséré de tôle entre l'armature en bois et le chaume, et présentaient une forte inclinaison du toit (Liu T., 2013 : 171-172). En 2016, selon mes calculs, il n'en restait que cinq sur 103.

D'autre part, dès 2010, il a aussi été demandé aux villageois de ne plus parquer les animaux sous leur maison. La raison de cette mesure est d'améliorer la protection de l'environnement local, selon un professeur de l'université de Kunming qui produit régulièrement des rapports de recommandations pour le projet touristique de Wengding. Les villageois ont dès lors progressivement construit, sur l'une de leurs parcelles agricoles à l'extérieur du village ou dans les cours des maisons, des espaces clos pour parquer les cochons, en brique ou ciment avec des couvertures en bois ou en tôles recouvertes de

[460] « Le tourisme pour lutter contre la pauvreté. Création du site touristique écologique du village rural de Wengding pour réduire la pauvreté », note publiée le 04/04/2018 par le gouvernement du district autonome wa de Cangyuan (en ligne : http://www.cangyuan.gov.cn/show-20-14363-1.html, consulté le 12/07/2018).

chaume ; tandis que les gallinacés continuent de circuler dans l'enceinte des parcs domestiques et sur les chemins. Quant aux bovidés, le cheptel a subi une forte diminution. Deux familles continuent toutefois d'élever des vaches en 2017 et les parquent dans des abris construits à l'arrière de leur maison. La famille de NyiKhuat et AmKhuat*, qui en possédait une demi-douzaine lors de mon séjour en 2014, a vendu l'ensemble des bêtes au cours de l'année 2016 pour financer l'agrandissement de leurs chambres d'hôtes – et ainsi, augmenter leur capacité d'accueil de 6/8 à une vingtaine de lits – et l'achat d'une voiture. Ils étaient jusqu'alors les derniers à parquer les vaches et buffles au rez-de-chaussée de leur habitat[461].

Aéroport, nouvelle route et nouveau village

Entre mai 2013 et janvier 2017, période que couvrent mes terrains successifs au village, plusieurs projets plus ou moins directement liés au développement du tourisme à Wengding sont lancés.

La réfection de la route reliant le bourg principal du district autonome de Cangyuan à Banhong a débuté en 2013, et devrait se terminer fin 2018 (CT25/06/2015). Incluant le forage d'un tunnel sous la principale montagne séparant la vallée du bourg de celle de Nanshuai 南滚, dont une entrée se situe à moins de dix kilomètres de Wengding, ce projet réduira drastiquement le temps nécessaire pour atteindre le village[462].

La construction d'un aéroport, planifiée dès 2007 par le gouvernement du district, est amorcée en 2013. L'Aéroport des montagnes Wa de Cangyuan (*cangyuan washan jichang* 沧源佤山机场) est inauguré en décembre 2016, ramenant le temps de trajet entre Kunming (capitale provinciale) et le district autonome wa de Cangyuan d'une quinzaine d'heures à moins d'une heure[463].

Enfin, le dernier projet, et non le moindre, concerne plus directement Wengding. Dans le cadre de la politique chinoise de « Construction de nouveaux villages ruraux » *xin*

[461] À l'exception des périodes de flux touristiques accrus lors desquels NyiKhuat laissait ses bovins dans un petit parc aménagé à quelques kilomètres à l'extérieur du village, sur une de leur parcelle de théiers.
[462] Jusque-là, il faut entre une heure et une heure et demi de voiture pour rallier le bourg à Wengding. La route montagneuse et étroite permet rarement au conducteur d'aller plus vite que 40km/heure. L'autre entrée du tunnel est à seulement deux kilomètres du bourg principal du canton, Mengjiao, d'où la grande route partant de Mengdong n'est plus distante que de cinq kilomètres environ.
[463] Deux compagnies aériennes affrètent un vol aller-retour par jour de l'Aéroport international Changshui de Kunming à l'Aéroport des montagnes Wa de Cangyuan : China Eastern Airlines, compagnie qui a par ailleurs apporté un soutien financier et logistique pour sa construction, et Xiangpeng Airlines (Liang Jiangang, 18/10/2016, « L'industrie pour réduire la pauvreté --- Eastern Airlines contribue à la construction de l'aéroport de Cangyuan », *Quotidien de la Libération*, p.6. En ligne : https://www.shobserver.com/journal/2016-10-18/getArticle.htm?id=64811 consulté le 29/07/2017).

nongcun jianshe 新农村建设, la construction du Nouveau village de Wengding est amorcée dès 2012, sous l'égide du gouvernement du district. Elle est financée par un fonds du Programme d'aide à la « réduction de la pauvreté » (扶贫开发) et à la « construction des nouveaux villages ruraux » (新农村建设) de la compagnie holding China Eastern Airlines[464], qui s'est engagée depuis 2003 à participer à la réduction de la pauvreté du District autonome Wa de Cangyuan et du District autonome Lahu, Wa, Bulang et Dai de Shuangjiang, en collaboration et sous la supervision du Conseil d'État du gouvernement central. Pour l'un des cadres de cette compagnie interrogé par un journaliste du *Quotidien de la libération*, « développer le tourisme est le moyen le plus efficace pour ces deux districts de réduire la pauvreté et de s'enrichir »[465]. Le projet de « Construction du nouveau village rural » consiste en l'appropriation de presque 4 hectares (39 750 m^2) de terres arables, situées à environ un kilomètre de l'actuel village, pour y bâtir un nouvel ensemble de maisons modernes où les villageois sont invités à s'installer depuis 2014. J'aurai l'occasion de revenir sur ce projet et sur les négociations et les résistances villageoises qui se sont dressées contre lui (voir chapitre VII). Déjà en mai 2013, au cours d'un dîner avec l'un des agents du projet touristique (alors directeur du Bureau du tourisme de Cangyuan) et des entrepreneurs privés, j'assistais à une discussion concernant la planification de la création d'un ensemble touristique englobant le village de Wengding, mais aussi ce futur Nouveau village, ensemble appelé « Petit bourg (*xiaozhen*) Calebasse de Wengding » (*wengding hulu xiaozhen* 翁丁葫芦小镇)[466]. Le « Nouveau village de Wengding » s'inscrit à la fois dans la politique des

[464] En chinois, *Dongfang hankong jituan gongsi* 东方航空集团公司.

[465] Traduit du mandarin : « 发展旅游业，是两县脱贫致富最有效的途径。 » (Liang Jiangang, 18/10/2016, *ibid.* note 463).

[466] Ce projet a été officialisé en juin 2017. Les *xiaozhen* (littéralement petit bourg) sont, selon la définition officielle, des plateformes innovantes qui intégèrent « des industries et des services caractéristiques » et ont des « fonctions culturelles, touristiques, et communautaires ». Ils différents des autres échelons administratifs. Chaque année, de nouveaux *xiaozhen* sont créés sur tout le territoire national (Wu Yuzhe, et al. 2018). Le « Village Calebasse de Wengding » inclut plusieurs autres sites en dehors du village même de Wengding qui lui a donné son nom, qui sont : le « Village Hulu » construit en périphérie du bourg principal du district, et le « Village Menglai » (note sur le projet, en ligne : http://www.tsxiaozhen.com/html/zhaoshangxiangmu/254.html, consulté le 16/08/2018). L'appel à investissement pour une somme totale de trois millions de yuans est lancé en juillet 2017 : la somme doit couvrir les frais de l'aménagement de 3 kilomètres carrés autour des vieux et nouveaux villages de Wengding, incluant la construction d'un « centre de loisirs caractéristique de la nationalité wa », un « centre de services touristiques », une « base de soins et bien-être de médecine chinoise » et une « villa cave-distillerie » (note sur le projet en ligne : http://www.zgsxzs.com/a/20170815/6028993.html, consulté le 16/08/2018). Pour plus de détails sur ce projet, voir également une note publiée par le Bureau de coopération sur les investissements du district, publié sur le site du gouvernement du District autonome wa de Cangyuan (http://www.cangyuan.gov.cn/show-22-12525-1.html, consulté le 16/08/2018).

xiaozhen, et également dans le développement global des sites et activités touristiques du district.

Un ensemble de mesures sont prises pour mettre en place l'accueil des touristes, des activités touristiques au sein du village et la participation des habitants à certaines de ces activités.

5.1.4 Dans les pas des touristes : le parcours touristique, cadre d'une expérience atypique

Avant de revenir sur l'analyse proposée par Liu Tzu-Kai (2013) des politiques et idéologies patrimoniales et culturelles qui sont mises en œuvre dans la mise en tourisme de Wengding, analyse que mes données confirment et permettent de poursuivre, je propose au lecteur de l'emmener sur les pas d'une visite du village, tel que la majorité des touristes le découvrent et l'expérimentent[467].

Après avoir garé leur véhicule sur le parking extérieur au village (au nord) et acheté leur billet d'entrée dans le bâtiment-hôtel d'accueil[468], les visiteurs se rendent à la grande porte « touristique » du village, où un groupe de villageois les accueille en musique : tandis que l'un d'eux frappe un tambour de bois monoxyle, les autres villageois entonnent un chant de bienvenue, rythmé par un léger balancement de leur corps[469]. Parallèlement, un autre villageois se charge de collecter les tickets d'entrée, tandis qu'une autre des personnes présentes marque du doigt le front des visiteurs d'un point noir. Cette marque *monihei* 摸你黑 est réalisée à l'aide d'encre noire achetée à la ville ajoutée à une essence végétale. Ces derniers prennent souvent plusieurs clichés des villageois en train de chanter et font des films avec leur téléphone portable. Ils demandent parfois à l'un d'entre eux de les prendre en photo, à côté du joueur de tambour ou d'autres villageois présents. Certains feignent de

[467] Le lecteur pourra également se rendre sur les pages web : http://www.x360.cn/tour/be20b01a78f1bf11?scene=scene_01ceaa0d73ace6b0 et http://www.cangyuan.gov.cn/xnycy/wd/ qui proposent depuis quelques mois des visites virtuelles du village.
[468] Construite entre 2012 et 2013 sur une plateforme aménagée à l'extérieur et au nord du village, cette imposante batisse accueille le centre de vente des tickets. Les étages supérieurs sont destinés à un usage hôtelier (qui jusqu'en 2017 n'accueillait toujours pas de touristes). La construction de ce bâtiment a été financée par le Bureau du tourisme de Lincang.
[469] Il est fréquent que les touristes s'engagent vers le village avant d'avoir acheté leur billet : quand des touristes arrivent, NgaoxKhuat (le petit frère d'AmMeung) les orientent alors vers la billetterie.

frapper ou frappent le tambour eux-mêmes, pendant ou après la performance chantée et dansée. Suivant le comportement des touristes, le chant peut durer de moins d'une trentaine de secondes à trois ou quatre minutes. Ensuite, les touristes se dirigent vers le village.

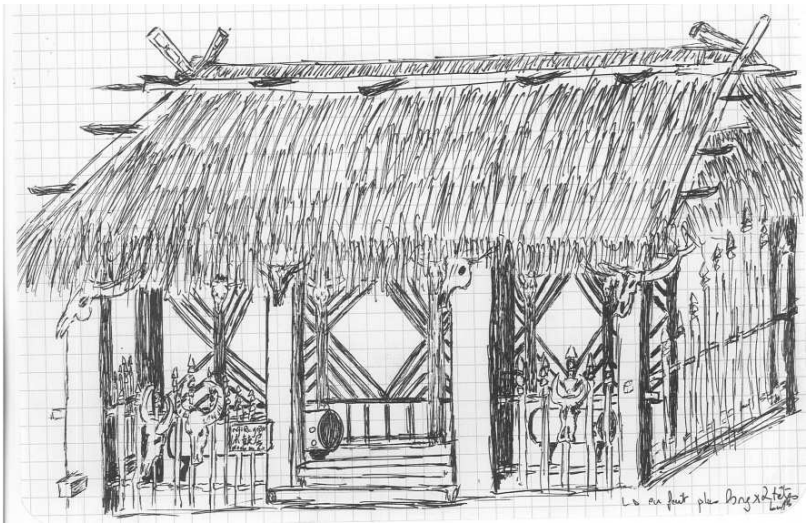
Après l'achat du billet d'entrée auprès d'un villageois dans la bâtisse au fond du parking, cette séquence est la toute première rencontre entre les touristes et les villageois, la toute première interaction. À cette porte, une guide locale leur propose également ces services pour faire la visite du village.

Après avoir passé la grande porte d'accueil, les touristes s'engagent donc vers le village, empruntant le large chemin dallé qui mène jusqu'à la porte marquant l'entrée dans l'espace villageois habité. Entouré d'une dense végétation, le chemin est 'décoré' des deux côtés de poteaux de bois en forme d'Y, avec, accroché à la base de chacune de leur fourche, un crâne de buffle (*niutou gugua* 牛头骨挂). Ils arrivent ensuite sur la grande place supérieure. Comme tous les chemins du village, la place est dallée de grosses pierres avec des passages de terre. Avant la première campagne de dallage, les ruelles du village étaient en terre. Si certains villageois ont apprécié cette mesure mise en œuvre dans le cadre du projet touristique, beaucoup regrettent que pour « préserver » le paysage, l'administration locale n'accepte pas de bétonner les chemins. Avant de s'engager sur la place, ils prennent quelques photos des premières maisons et de la vue qu'offre ce premier espace sur le village, ainsi que d'un autre poteau en forme d'Y, très massif, au côté duquel beaucoup s'amusent à poser.

Puis, ils s'avancent sur la place en marquant des arrêts aux boutiques qu'ont aménagées les villageois vivant de part et d'autre. Les touristes n'achètent en général pas d'objet à ce moment-là, mais ils arrivent qu'ils y reviennent à la fin de leur visite pour acquérir quelques souvenirs, principalement vestons en ortie et sacs colorés tissés localement (voir chapitre VI), sachets de thé vert et de thé sauvage. Ils continuent donc leur chemin en traversant la grande place qui, dans sa deuxième partie, les conduit à une première bâtisse, au nord-est, dans laquelle se trouvent deux niveaux d'expositions que les touristes parcourent en quelques minutes. L'aménagement de cette bâtisse change assez souvent[470], mais sa configuration la plus commune est : au rez-de-chaussée, de grands panneaux avec photographies et textes, présentent l'organisation politique du district, les politiques de

[470] Lorsque des manifestations culturelles extraordinaires ou pour l'hébergement de famille dont les maisons sont en train d'être reconstruites, la bâtisse est vidée de ces expositions.

développement locales ainsi que certaines « coutumes » de la nationalité wa (*wazu xisu* 佤族习俗) ; à l'étage, une exposition consistant en une vingtaine de vitrines qui contiennent des objets divers en bois, relativement anciens (du moins en apparence usés)[471].



Dessin 5 La "Maison des tambours" à Wengding, qui contient deux tambours de bois monoxyles (Sarah Coulouma)

Les visiteurs passent ensuite quelques minutes dans la « maison des tambours 木鼓房 », un abri en bois recouvert de chaume dans lequel deux tambours monoxyles sont disposés sur des socles (dessin 5). Là, la plupart s'amusent à jouer du tambour et prennent de multiples clichés. Juste après avoir dépassé une séparation végétale, et un autre espace ouvert, ils accèdent sur leur droite au « Palais du roi wa » (*wawang fu* 佤王府), la plus grande bâtisse du village (figure 21). Sur cet espace se trouvent également trois sculptures de bois noir dont un panneau indicatif voisin indique qu'ils sont « les totems de la déesse » *nüsheng tuteng* 女神图腾 (voir figure 52).

Au niveau inférieur du « Palais du roi wa », un grand magasin propose une large variété d'artefacts manufacturés, quelques tissus réalisés localement ainsi que des arbalètes et des flèches en bois que seul ce magasin propose à la vente. Elles servent par ailleurs occasionnellement au stand de tir à l'arbalète mitoyen du magasin. À l'étage, auquel les touristes accèdent par deux larges escaliers de bois successifs, ils pénètrent dans une grande

[471] Des modifications sensibles sont faites d'année en année : par exemple, l'exposition installée dans le hall de la bâtisse construite au fond de la grand place supérieure du village est parfois supprimée, refaite. Néanmoins, les panneaux restent en mauvais état, et les explications se limitent aux noms des objets, principalement des outils.

salle : un vieil homme, aux heures de garde, leur propose de s'asseoir autour d'un foyer pour déguster une tasse de thé, puis s'ils le souhaitent, les touristes peuvent revêtir des déguisements, pendus à un portemanteau au fond de la pièce, et s'installer sur le trône de bois présent. Après quelques photographies, ils repartent de cette bâtisse et s'enfoncent dans le village en contre-bas en empruntant un étroit chemin de pierre en escalier jusqu'à arriver à la place centrale du village. Là, ils prennent plusieurs clichés des piliers en son centre, jettent un œil aux deux échoppes de la place, et s'assoient parfois un instant sous le petit abri appelé « abri des rencontres ».



Figure 21 La bâtisse "Palais du roi wa". À gauche, vue extérieure (22/04/2014). À droite, vue intérieure : au fond de la salle principale, un trône attend les touristes... (14/11/2014). (Clichés de l'auteure)

Puis deux choix s'offrent à eux. Se dirigeant vers l'ouest, ils atteindront le panneau indiquant l'emplacement du cimetière, puis plus bas, les « poteaux à têtes ». Là, ont été plantés dans le sol une dizaine de bois de bambous séchés, d'environ deux mètres de haut, au sommet desquels sont fixés des petits paniers tressés. Une sculpture en bois représentant assez clairement une tête humaine a été déposée dans certains d'entre eux (figure 22). Ou bien, en se dirigeant vers l'est, ils rejoindront un point d'eau en contrebas du village avant de remonter jusqu'à une maison d'hôte, construite en 2014[472], dont la terrasse offre un point de vue sur l'ensemble des maisons du village. Les premiers atteignent le point de vue depuis les « piquets à têtes » très facilement, avant de retourner à la place centrale en passant par le

[472] Ce bâtiment a été construit dans le cadre du tournage d'un film en 2014. Située sur la face nord du village en hauteur, il a été récupéré par la famille du frère d'AmMeung et sert depuis de maison d'hôtes. Comme pour le « Palais du roi wa », les différents projets filmiques tournés à Wengding ont donc participé à modeler le paysage villageois, tandis que par leur contenu même en font la publicité.

nord-est du village, les deuxièmes peuvent redescendre et remonter par le chemin indiqué à l'instant passant aux abords du cimetière.

Une dernière possibilité s'offre aux touristes : par la voie haute du village, ils peuvent gagner un autre palier offrant une vue panoramique sur l'ensemble du village avant de rejoindre la route ou bien le dernier lieu incontournable du tour : le promontoire du vieil arbre décoré de bucranes. Légèrement excentré, cet endroit peut être également atteint depuis le chemin menant du parking au village, par un escalier d'accès servant aux démonstrations occasionnelles de *lamugu* 拉木鼓, activité touristique sur laquelle je reviendrai en détail dans le prochain chapitre. Enfin, au sud-est de la route surplombant le village, un panneau fléché indique la direction d'un escalier qui mène à la Forêt de la divinité (voir chapitre II et III).



Figure 22 Les piquets aux têtes. Au sommet de certains bambous, un panier accueille une sculpture en bois figurant une tête humaine (clichés de l'auteure, 29 et 30/08/2014)

Dans plusieurs lieux du village, d'autres panneaux de bois sont fichés dans le sol : ils sont gravés de textes en caractère chinois – dont le titre est parfois doublé du terme wa (en transcription chinoise). Ces panneaux donnent des indications sur un lieu ou un objet limitrophe. D'après mes observations, les touristes prennent rarement le temps de les lire.

Si les visiteurs du village décident de faire la visite guidée, cela prend environ une heure. Le parcours suit celui qui vient d'être décrit : les guides commentent principalement les sites suivants : gros pilier en Y de la place centrale, abri des tambours, « totem de la déesse », place centrale aux piliers, piquets de chasse aux têtes, et promontoire du vieil arbre décoré de bucranes. Souvent, les touristes font un tour supplémentaire dans le village après la visite guidée, pour acheter des souvenirs et reprendre quelques clichés en se promenant. Si plus de la moitié des touristes ne restent pas plus de quelques heures au village, certains choisissent d'y déguster un repas et, parfois d'y passer une nuit. Les repas proposés sont composés par les villageois autour d'un plat principal : le *jirou lanfan* 鸡肉烂饭. Parmi d'autres, les « ressources culinaires » de la nationalité sont ainsi mises en avant.

5.2 Les villageois, acteurs du tourisme

Le projet touristique à Wengding est porté par des acteurs extérieurs au village. Cependant, les villageois ne sont pas passifs face à l'arrivée des touristes dans leurs espaces de vie communs et particuliers. Dans cette section, il s'agira donc de présenter les formes sous lesquelles les villageois entrent en scène et jouent un rôle dans les « activités » touristiques mises en place dans leur propre village.

5.2.1 Activités et acteurs locaux

Parallèlement aux aménagements spatiaux du village, les villageois sont sollicités pour animer différents types d'activités touristiques. Les touristes visitent non seulement un village dont l'architecture des maisons est atypique, mais ils « découvrent » ou rencontrent également les villageois qui y vivent.

Accueillir les touristes : organisation et rétribution

En dehors des périodes de forte affluence de touristes, des villageois sont chaque jour présents à la porte d'entrée du site touristique de 8 h 30 à 17 h 30 pour les accueillir. Ils prennent une pause d'une heure entre 12 h et 14 h. Pendant ces périodes, huit personnes

rattachées à chacun des quatre groupes ou équipes (*zu* 租) du village de Wengding[473] sont en moyenne attendues, soit vingt-quatre villageois par jour. Au sein des équipes, un roulement est organisé entre les maisonnées qui envoient une personne participer à tour de rôle. Pour chaque journée passée à la porte, des *gongfen* 公分, points ou parts sont attribués aux villageois : dix points avant 2014, quinze points en 2016. À la fin de chaque mois, ces points sont totalisés par maisonnée et distribués en argent liquide. Un point équivalait à 1 yuan en 2006, et à 3 yuans depuis 2014 (CT04/11/2014)[474]. Le nombre de *gongfen* attribués par jour et par villageois présents à la porte touristique est passé de dix à quinze en 2016, soit 45 yuans (5,6 euros) depuis 2016. Ainsi, comme me le fait remarquer AmKhuat*, « chaque année ça augmente un peu »[475] (23/12/2016).

Pendant les périodes de fortes affluences, c'est-à-dire celles correspondant aux vacances nationales, le nombre de villageois présent à la porte est doublé, voire triplé, pouvant atteindre jusqu'à soixante-dix personnes selon mes observations. Dans ce cas, le contrôle des présences, assuré par un responsable villageois (fils du chef), est alors très strict, tandis qu'en temps « normal », une baisse ponctuelle de présence ne donne pas lieu à des réprimandes ou tout autre forme d'injonction. Ce dernier n'hésite alors pas à faire des annonces par microphone pour inciter à plus de participation et à parcourir les ruelles du village pour faire des remontrances aux absents. Ce fut par exemple le cas en octobre 2014, pour la fête nationale chinoise. Une scène avait été montée sur la grande place du village où eurent lieu pendant trois jours des prestations musicales animées par des groupes de musiciens et de chanteurs extérieurs au village. Le 1er octobre, alors que de très nombreux touristes affluaient, les villageois, désireux d'écouter les concerts abandonnèrent peu à peu leur poste à la grande porte. En fin de journée, le responsable villageois fit une annonce générale au microphone pour avertir d'une modification d'organisation des équipes d'accueil[476] et, comme AmMeung me le rapporta, il menaça de ne pas payer la journée aux

[473] Pour rappel, la commune de Wengding est administrativement composée de quatre unités villageoises dont la population est répartie au sein de six équipes. Les habitants de Wengding sont rattachés aux équipes 1 à 4.
[474] D'après une note en ligne, les villageois peuvent gagner environ 2000 yuans par an pour l'accueil des touristes à la grande porte touristique et la participation à des activités extraordinaires. La maisonnée du chef du village, qui compte dix personnes, arriverait à gagner plus de 10 000 yuans par an avec le commerce touristique (http://travel.sina.com.cn/china/2014-02-17/1323248503.shtml consulté le 21/08/2017).
[475] Traduit du mandarin : « 一年加一点。»
[476] Ainsi le lendemain, le 2 octobre, une nouvelle répartition des équipes fut mise en place : les membres des équipes 3 et 4 mobilisés (une trentaine de villageois) s'installèrent à la grande porte d'accueil le matin, ceux des équipes 1 et 2 (une trentaine) à la porte d'entrée du village ; et les places furent inversées l'après-midi, permettant ainsi aux deux groupes de profiter depuis la porte du village du concert, de manière alternative.

villageois dont les absences dépasseraient quelques minutes. En dehors des périodes de forte affluence, ce responsable, chargé de distribuer les salaires une fois par mois, est rarement présent à la porte pour vérifier les présences. C'est alors un autre villageois - un homme par équipe et de manière alternée chaque semaine – qui a la responsabilité de les noter, mais qui, à ma connaissance, n'intervient pas pour mobiliser ou sermonner les villageois absents. C'était jusqu'en 2016 NgaoxKhuat qui assurait ce rôle pour l'équipe 4[477].

Comme je l'ai évoqué plus tôt, les villageois présents à la porte touristique du village doivent, à l'arrivée de chaque touriste ou groupe de touristes, se positionner des deux côtés du chemin pour danser tout en chantant une chanson de bienvenue, accompagnée du battement d'un tambour de bois (figure 23-droite). En dehors de cette performance, ils discutent, se reposent ou parfois, pour les femmes, s'occupent à des tâches de couture et autres manipulations de fils ne nécessitant qu'un petit matériel (figure 23-gauche).



Figure 23 Occupations des villageois à la porte touristique d'entrée dans le village. À gauche, et en attendant les touristes, les femmes discutent et s'occupent à des travaux de fils. À droite, et lorsqu'un groupe s'approche, l'une des villageoises commence à frapper un tambour de bois. À sa suite, le chant d'accueil est entonné (clichés de l'auteure, 27/12/2016)

Ponctuellement, les villageois sont également sollicités par l'intermédiaire du chef du village pour participer aux activités touristiques appelées *lamugu* 拉木鼓 et *yingjie* 迎接. La première expression signifie littéralement tirer ou haler le tambour de bois tandis que la deuxième signifie « accueillir ». Ces deux activités, le plus souvent couplées, sont organisées une fois par jour pendant les périodes de vacances nationales et, en dehors de ces périodes

[477] NgaoxKhuat a suivi une formation professionnelle préparant au métier d'enseignant, après ses études en collège. Il s'occupe aujourd'hui, avec d'autres, de recueillir les tickets d'entrée au village.

plus exceptionnellement lors de visites de grands groupes de touristes ou de délégations officielles qui en font spécifiquement la demande au responsable local relais du Bureau du tourisme de Lincang. Pour la participation à cette activité, les villageois touchaient cinq *gongfen* supplémentaires en 2014 soit 15 yuans (CT19/09/2014). En 2017, ils obtiennent quinze *gongfen* soit 45 yuans (je reviendrai sur le détail de cette activité au chapitre VII).

D'autre part, un homme âgé du village est chaque jour chargé d'accueillir les touristes dans le « palais du roi Wa », cette bâtisse construite sur la place supérieure du village. Installé sur un tabouret à côté d'un foyer reconstitué à l'entrée du grand hall de l'étage, il entretient le feu et propose aux touristes visitant la bâtisse de déguster une tasse de thé. Ils sont six à se relayer sur ce poste, tous les cinq jours. Ils cumulent quinze points par jour de présence au « palais du roi Wa » (soit 45 yuans, en 2017). Dans les faits, ils s'absentent régulièrement au cours d'une journée. Un jour, l'un deux, AiNap (TaxNap) m'exprima son enthousiasme et son intérêt à pourvoir discuter avec les touristes qui le souhaitent de la culture wa et de leurs coutumes. Il reste toutefois prompt, comme les autres gardiens, à s'absenter pour des périodes plus ou moins longues, en particulier lorsque les touristes sont rares ou que d'autres occupations l'attendent.

Les guides locales : une position ambivalente

Quatre guides touristiques se relaient au cours de l'année à la porte d'accueil touristique pour proposer leurs services[478]. Trois d'entre elles résident au village, la quatrième dans un autre village de la commune. Elles ont suivi une formation dans une école de guide à Lincang, où elles ont appris la gestion en hôtellerie et les compétences techniques de base pour leur métier de guide. Pour construire leurs discours d'accompagnement, elles ont parallèlement lu des livres généralistes sur la culture wa et continuent depuis à compléter leur connaissance de manière autodidacte. Administrativement employées par le Bureau du tourisme de Lincang, cette structure les rémunère mensuellement – entre 600 yuans et 800 yuans par mois. Toutes considèrent ce salaire insuffisant. IKa sait que, si elle était employée d'une agence de tourisme à l'extérieur, elle pourrait gagner jusqu'à 2000 yuans par mois (CT26/12/2016). D'ailleurs, une autre villageoise qui assurait cette fonction au

[478] L'un d'elle a arrêté cette activité après avoir déménagé avec son conjoint et leur fils dans une autre ville durant l'année 2016.

début du développement touristique trouvait le salaire trop maigre et a décidé de partir travailler à Cangyuan, comme me l'expliqua sa mère[479].

Pour compléter leur salaire, les guides font payer leurs services aux groupes de touristes (le plus souvent des groupes d'au moins cinq personnes et plus rarement des couples avec ou sans enfants). Le prix de la visite est discuté sur place, variant entre 50 et 150 yuans (6,2 à 18,6 euros)[480]. Elles parviennent ainsi à ajouter à leur salaire entre 200 à 400 yuans par mois (24,8 à 49,6 euros), me dit l'une d'entre elles, mais elle ne trouve pas cela suffisant pour s'acheter des habits et la nourriture (CT01/07/2015). Elle trouve que ce n'est pas intéressant de travailler ici et aimerait aussi accompagner des groupes visiter d'autres lieux, et pouvoir ainsi gagner un peu plus d'argent.

Lors des périodes de forte affluence, ces guides accompagnent souvent plusieurs groupes au cours d'une même journée, deux d'entre elles étant alors présentes à la porte. A contrario en dehors de ces périodes, il n'est pas rare qu'une journée se passe sans qu'aucun touriste ne sollicite leur service.

La visite guidée suit le parcours qui a été décrit dans la section 5.1.4. Les contenus discursifs des visites guidées menées par les guides sont dans l'ensemble similaires, les arrêts accompagnés de descriptions et explications se faisant aux mêmes endroits.

5.2.2 Le groupe de danse et de chant : folklorisation et érotisation

Pour réaliser des performances de danses à des occasions particulières – semaines de vacances nationales, visite de groupes de représentants de l'État, d'associations ou encore dans le cadre de festivités extraordinaires – un groupe de danseurs et chanteurs villageois a été constitué[481]. Il est composé d'une trentaine de filles et de garçons, âgés de 20 à 40 ans. Certains se sont portés spontanément volontaires tandis que d'autres ont été personnellement

[479] Comme beaucoup d'autres jeunes mères parties tenter leur chance dans les bourgs et les villes plus ou moins lointains, elle a depuis laissé son fils (AiPlao) à sa mère, AmKhuat¨, qui se plaint, en conséquence, de n'avoir plus beaucoup de temps libre pour tisser (CT12/07/2015).

[480] J'ai été plusieurs fois témoin de discussion entre les groupes de visiteurs et la guide présente à la porte sur le prix de la visite guidée comme ce fut le cas le 1er septembre 2014 : un groupe important de touristes arrive vers 16h. Après s'être avancé d'une vingtaine de mètres sur l'allée qui mène au village, un des hommes revient et demande les services d'une guide. Il demande combien cela coûte, elle répond 80 yuans, puis l'homme dit 20, elle lui tourne le dos et se rassoit, offensée de cette demande. L'homme se ravise et propose le prix de 50 yuans, qu'elle accepte avant de les rejoindre.

[481] Le groupe a par exemple réalisé une performance en aout 2014, à l'occasion d'une soirée organisée à la mémoire de martyres morts durant des affrontements qui eurent lieu dans les années 1940 ; mais aussi le 06 juillet 2015 pour le passage d'une délégation officielle du gouvernement de la préfecture de Lincang.

sollicités et choisis, comme le souligne une jeune fille du groupe : « c'est eux qui ont choisi »[482] (08/07/2015, enr.166). Plusieurs membres de la famille d'AmKhuat° (la mère de la guide IKa) en font partie. Elle-même y prit part entre 2006 et 2014 (ils étaient alors une trentaine dans la troupe). Mais en 2015, elle m'explique :

> « Cette année, ça a changé, ils ont choisi des gens un peu plus jeunes. Nous avons tous vieilli. Maintenant, j'ai la cinquantaine, je sais tout danser. Maintenant, il cherche des plus jeunes. Il souhaitait prendre des 15-16 ans, il n'y en a pas, ils font encore leurs études ou sont partis travailler, ils ne sont pas à la maison. C'est ceux qui ont la trentaine qui sont dans les maisons. Ma fille a trente ans. Depuis le début du tourisme, avec ma fille, cette belle-fille, nous dansions ensemble. Maintenant, je leur ai dit [de participer] à mon fils, sa belle-fille et ma propre fille, les trois, les quatre avec en plus la maman de Yang Yunlong[483]. Elle danse aussi. Je m'occupe des enfants. »[484] (05/07/2015, enr.112).

Les professeurs seraient ainsi plus enclins à enseigner à des villageois jeunes, car ces derniers maitrisent (mieux) la langue chinoise orale et écrite, comme AmMeung le souligne :

> « Maintenant, ils changent pour des personnes un peu plus jeunes […] ils regardent un peu leur apparence. Les gens comme nous qui ne comprennent pas les choses, qui ne savent pas écrire, nous ne pouvons pas (participer). »[485] (AmMeung, CT06/07/2015).

Cependant, plusieurs jeunes mères m'ont expliqué ne pas pouvoir accepter de faire partie du groupe de danses, malgré leur goût pour la danse, car elles n'en ont pas le temps, contraintes d'assumer d'autres charges. Ainsi, IKa aimerait beaucoup y participer, mais m'a-t-elle dit, il y a trop de travail chez elle, entre les champs, sa fille, les repas à préparer pour toute la maisonnée (ses beaux-parents), les autres tâches ménagères, la gestion d'une maison d'hôte dont elle s'occupe avec son beau-père, et enfin l'activité de tissage. YexNap et AmMeung, plus âgées, ont également souligné au cours de nos discussions que participer au groupe de danse était compliqué pour les jeunes mères, car elles doivent s'occuper de leurs enfants en bas âge (CT29/12/2016). Quant aux jeunes pères, très peu s'engagent dans le

[482] Traduit du mandarin : « 是他们选的 ».
[483] La mère de Yunlong est l'épouse du frère du mari de sa propre fille, IKa.
[484] Traduit du mandarin : « 今年就换了，选年纪少一点，我们都老了，现在到五十岁了。我什么都会跳。现在找年轻一点，他想找 15、16 岁，没有，现在还读书，还打工，不在家。就是这些 30 多岁就在家里。我家女孩三十。从人家开始旅游我女儿那个媳妇就是一起跳。现在我就说儿子和媳妇还有我家姑娘，三个四个还有那杨云龙他妈。她也跳。我就令小孩。 »
[485] Traduit du mandarin : « 现在换年轻人一点。[…]会看一点点姿嘛。像我们不懂事的，不会写字的，我们不会。 »

groupe de danse : beaucoup n'habitent pas au village de manière régulière, et les rares présents sont trop occupés à des tâches administratives, agricoles, ou n'ont simplement pas envie de s'y impliquer. Des hommes plus âgés ont dès lors dû être sélectionnés. C'est le cas de Xiao NyiPleek, la quarantaine, qui m'explique :

> « En général, ceux qui sont là aiment chanter, aimer danser. Il y en a qui savent, mais n'arrivent pas à chanter [en public], il y en a qui ont très envie de chanter, mais qui ne savent pas. Par exemple, moi j'aime chanter et danser, mais je suis lent au travail [à apprendre les chorégraphies]. Et je ne chante pas bien. C'est comme ça. Je chante faux, le son n'est pas beau. »[486] (08/07/2015, enr.166)

Lors de mon dernier passage au village à l'hiver 2016-2017, le groupe se composait d'une vingtaine de personnes, dont une moitié d'hommes et une moitié de femmes[487]. La préférence pour une équipe composée de membres les plus jeunes possible est à mettre en relation avec l'érotisation des nationalités[488]. Comme nous allons le verrons à partir des chorégraphies inventées, cette tendance se retrouve également dans les processus de sélection des éléments culturels représentatifs de la « culture wa ».

Les membres du groupe suivent des formations assurées par des professeurs de danses à des intervalles irréguliers, mais fréquents. Elles consistent en l'apprentissage de chorégraphies soit accompagnées des chants des villageois soit sur fond de musique enregistrée. Ces formations précèdent souvent les périodes ou journées de représentation. Elles durent plusieurs jours[489] et se déroulent en journée ou en soirée, suivant les possibilités des danseurs et des professeurs. Avant chaque représentation, un ou deux professeurs extérieurs au village viennent donc faire réviser pendant quelques jours d'anciennes

---

[486] Traduit du mandarin : « 一般在这里的都是爱唱歌、跳舞的那些。 有一些他会的他唱不出来，有一些太想唱的，但他不会。像我是喜欢唱歌跳舞但是我做事也慢。唱歌也唱得不好是这样。我唱不好听。声音不好。 ».

[487] Un seul homme du groupe a suivi une formation professionnelle en dehors du village, PietRai.

[488] Notons qu'en dehors des représentations données au village, le groupe de danse participe ponctuellement à des concours et des spectacles organisés au niveau du district. Il a fait par exemple partie des groupes en démonstration à l'inauguration de l'aéroport des montagnes Wa de Cangyuan (*Cangyuan washan jichang* 沧源佤山机场) début décembre 2016. Il remporta également le second prix (3000 yuans, soit 372,3 euros) d'un concours de danse organisé à Cangyuan plus tôt dans l'année (27/12/2016, enr.1360758).

[489] Début juillet 2015, un entrainement du groupe dura une semaine, afin de préparer le spectacle donné le 6 du même mois, jour d'une visite d'une délégation du gouvernement provincial à Wengding, et se prolongea jusqu'au 11 juillet. Les entrainements menés par trois professeurs de danses débutaient alors en début d'après-midi et se finissaient entre 16 h et 17 h. Les danseurs disponibles en soirée se retrouvaient à nouveau pour s'entrainer et réviser les chorégraphies apprises un peu plus tôt. Pendant cette période d'entrainement, les professeurs furent hébergés dans les chambres aménagées attenantes à la maison du chef villageois.

chorégraphies aux membres du groupe et leur en enseigner de nouvelles. La participation de ces derniers aux répétitions est rémunérée 15 yuans par séance de deux à trois heures, et par danseur. La somme est versée à la fin du mois de chaque période de formation. Dans le cadre de ces entraînements, le groupe de danseurs-chanteurs apprend des chorégraphies. Outre la « danse des cheveux secoués » (*shuaifa wu* 甩发舞) qui est la plus courante des « danses wa »[490], les professeurs apprennent aux villageois différentes séquences chorégraphiques. Par exemple, lors des séances de formation organisées en juillet 2015 auxquelles j'ai assisté, le groupe apprend une danse composée de séquences reproduisant des scènes de séduction entre hommes et femmes (voir figure 24 et encadré ci-dessous). D'autres chorégraphies sont constituées de scènes au cours desquelles les villageois miment la récolte du paddy, le lavage des cheveux des femmes grâce à de l'eau virtuelle versée par les hommes dans des tubes de bambou, etc.

Reconstitution d'une danse apprise par le groupe de chanteurs et danseurs du village, à partir de notes de terrain et d'analyse de prises de vue (juillet 2015)

Sept femmes sont installées sur des petits tabourets, en cercle, et entonnent une chanson en se balançant, tandis qu'un homme mime le fait d'être à leur recherche. Il les trouve et va annoncer la nouvelle à ses congénères, de l'autre côté de l'estrade. Ils entonnent alors ensemble une chanson à leur intention, tout en mimant un jeu de guitare. Les femmes reprennent le chant à leur tour. Le groupe d'hommes envoie ensuite un autre jeune homme pour entrer en contact avec une femme qu'il feint de courtiser. Les autres femmes tentent de le repousser, mais il finit par entrer dans le cercle et entraine avec lui cette femme. La jeune femme convoitée s'installe alors au milieu de la scène assise sur un petit tabouret, tandis que le jeune homme se tient debout à ses côtés. Accompagnés des mouvements rythmés des deux groupes d'hommes et de femmes, à gauche et à droite, ils entonnent ensemble un chant alterné. Puis, l'ensemble des danseurs-chanteurs se positionnent en arc de cercle, formant des duos homme-femme et chante en chœur une nouvelle chanson faisant alterner des phrasées aux hommes et aux femmes. Les chanteurs-danseurs se retirent ensuite de la scène tandis que quatre hommes se mettent en place pour jouer un air avec des instruments à vent artisanaux. Les danseurs reviennent ensuite et s'installent dos aux spectateurs (fictifs) face à l'un de ses hommes mimant un sacrifice rituel. La séquence se termine par une danse des cheveux secoués rythmée par les frappements d'un tambour de bois.

[490] Dans tous les spectacles de danses de la province où sont présentées celles de la nationalité wa, ou encore dans les documentaires ou les publicités médiatiques concernant cette nationalité, la performance d'une séquence de « danse des cheveux secoués » est une invariante. De l'aveu du professeur qui entraine le groupe de Wengding, cette chorégraphie n'était effectivement pas dansée ici (CT06/07/2015).

Plusieurs villageois, âgés de 40 à 60 ans, ont évoqué au cours de nos discussions l'habitude et le plaisir qu'ils avaient, il y a encore quelques années, à entonner des chants dans différentes situations du quotidien. Cueillir les feuilles de thé, travailler la terre, repiquer les jeunes pousses de millet, construire une maison, tisser, couper du bois en forêt, etc., étaient autant d'activités pendant lesquelles on chantait me dit par exemple AmKhuat*, avant de préciser : « Avant, oui il y en avait [des chansons], et avant les jeunes dansaient »[491] (27/09/2014, enr.105). OkRai et IKa, toutes deux jeunes filles entre vingt et trente ans, m'ont parlé du regret qu'elles éprouvaient face à la disparition progressive des regroupements spontanés des villageois pour chanter en soirée (CT25/09/2014, 08/11/2014 et 31/12/2017). Pour OkRai, qui dit avoir oublié toutes les paroles des chants que sa mère lui chantait petite, ces mélodies, appelées **leng`**, que les anciens du village entonnent encore quelques fois, sont plus jolies que les chants folkloriques actuels de la nationalité wa, *wazu minge* 佤族民歌 (CT27/09/2014). Elle attribue ce changement de pratiques à deux modifications survenues dans le quotidien villageois : l'apparition des postes de télévision dans les foyers, car, dit-elle, depuis, les gens ne se retrouvent plus autant qu'avant pour discuter et chanter en soirée (CT08/07/2015) ; et le tourisme. En effet, d'après elle, les personnes de plus de cinquante ans sont « fatiguées » (*lei* 累) de faire des représentations pour les touristes, et beaucoup d'entre elles « trouvent que ces représentations n'ont plus de sens »[492] (CT29/08/2014). Elle me raconte également qu'à l'occasion de la venue d'un groupe de représentants du gouvernement il y a quelques années, alors qu'elle était encore lycéenne, il avait été demandé aux villageois de réaliser une danse en cercle. Les villageois avaient appris qu'ils n'allaient pas être payés, et refusèrent de participer. Finalement, elle prit l'initiative avec quelques-uns de ses amis d'organiser le spectacle sans contrepartie financière, car il est important pour elle de transmettre et de faire perdurer les traditions alors que « notre village n'est déjà plus primitif, la modernisation est très forte »[493].

Un jour, me promenant dans Wengding en début d'après-midi, je m'installe pour discuter quelques minutes avec un vieil homme du village. Il a installé une petite table sur le pas de sa maison sur laquelle sont disposées quelques flûtes calebasses confectionnées par ses soins, qu'il propose à la vente aux touristes. Il en saisit une et se met à jouer une longue mélodie, puis il m'explique qu'ici, le son des flûtes a toujours accompagné les danses. Il

[491] Traduit du mandarin : « 以前还是有的，以前年轻人还是跳。 ».
[492] Traduit du mandarin : « 他们都觉得这些表演没有意思了。 ».
[493] Traduit du mandarin : « 我们的寨子已经不原始了，现代化很厉害 ».

précise : « le soir, lorsqu'on allumait les bougies, on jouait cette mélodie. Et lorsque ça commençait à s'animer, alors on jouait cela »[494], puis il joue un nouvel air plus enjoué (31/12/2016, enr.354). Je lui demande comment il a appris et il répond : « en soufflant, par moi-même, les gens savent, c'est comme ça. On allumait une bougie, on dansait et on chantait. »[495] (*ibid.*). Il termine en me jouant un dernier morceau, me précisant : « il y a aussi [cet air] pour appeler les divinités du ciel, [maintenant] on ne le fait plus »[496] (*ibid.*). Ainsi, non seulement les danses et les chants accompagnés du son des flûtes confectionnées localement étaient répandus, mais ces propos dévoilent également la portée sacrée que pouvait revêtir ces pratiques.



Figure 24 Séance de répétition du groupe de danse et de chant de Wengding. Les villageois apprennent une nouvelle séquence chorégraphique au cours de laquelle les hommes feignent de faire la cour aux femmes (cliché de l'auteure, 15/07/2015).

AmMeung, la mère d'OkRai, m'indiqua également, alors que nous assistions ensemble à une répétition du groupe un soir de décembre 2016, que les danses auxquelles les villageois s'adonnaient dans le passé étaient différentes de celles apprises par le groupe

[494] Traduit d'un mandarin approximatif : « 晚上嘎，他[我们]点个蜡烛，就用这种。这个是开始热闹[的时候]就吹。 ».
[495] Traduit du mandarin : « 自己吹了嘛，人家会吹了嘛。点蜡烛，跳舞唱歌，刚才这首天上的神叫过来过来过来这么样了。 ».
[496] Traduit du mandarin : « 还有叫个天上的神，不叫了嘛 ».

de villageois qui forment à des occasions extraordinaires une troupe locale de chant et de danse :

> « Avant, nous ne dansions pas ainsi. Cette chanson c'est une chanson de la nationalité wa (*wazu ge* 佤族歌), une chanson de maintenant. […] Celles qui dansent vraiment comme nous dansions avant, c'est seulement ma mère, ma grand-mère. »[497] (27/12/2016, enr.1360758)

Danser au village consiste en effet habituellement en un regroupement plus ou moins grand de villageois et villageoises. Les principaux mouvements des bras et des jambes des danseurs, redondants et relativement simples, accompagnent celui de l'ensemble des participants circulant en ronds concentriques et accompagnés de leur propre chant et des sons de quelques flûtes *hulu sheng* 葫芦笙 ou *husheng* 葫笙. C'est d'ailleurs encore ainsi que les villageois dansent pendant deux à trois jours lors des célébrations du Nouvel An[498]. Je n'ai pas eu l'occasion d'assister à ces festivités, cependant j'ai pu visionner de courtes vidéos, que des villageois m'ont envoyées par message à ces périodes. Leurs danses en cercle autour des piliers de la place centrale du village, accompagnées du son de plusieurs flûtes, révèlent une certaine concordance avec ce que le vieil homme cité ci-dessus m'a raconté. Dans le cadre touristique, les danses apprises par le groupe artistique du village sont des chorégraphies imaginées, dont les différentes séquences sont supposées reproduire et présenter au public des pratiques spécifiques à la nationalité wa. La séquence chorégraphique décrite ci-dessus reproduit des stéréotypes assignés aux Wa et de manière plus générale aux nationalités du Yunnan : amour libre, vie rituelle et spirituelle mystérieuse, sensualité et érotisme des femmes, masculinité et force des hommes, etc. Si les performances sont parfois encore accompagnées du jeu d'instruments artisanaux par les villageois – comme lors de la danse clôturant l'activité du *lamugu*, pour la participation à laquelle ils sont rétribués rappelons-le –, ces danses sont de plus en plus souvent réalisées sur fond de musique et de chants pré-enregistrés, dont les paroles, en mandarin, traduisent là aussi des représentations stéréotypées. Pour n'en donner qu'un exemple, en 2017, lors d'un entraînement, le groupe

[497] Traduit du mandarin : « 以前我们不跳这种。这首歌，就是佤族歌，现在的。[…] 她们真真地跳像我们以前以前的那种才是我妈，我婆婆。 ».

[498] C'est aussi à cette occasion que le long bambou (**khaox tong**) est changé (CT23/09/2014). William Prestre (1946 : 115-116) décrivait une scène quelque peu similaire dans le récit de ses aventures au « pays des chasseurs de têtes » : « Les femmes tournaient en chantant une mélopée très douce, presque plaintive que scandaient leurs mains jointes. En file indienne, formant un rond autour de l'autre feu, les hommes marchaient gravement au son de leurs pipeaux ».

réalise une chorégraphie sur une bande-son dont une phrase du refrain dit : « les gens Awa chocolat des montagnes wa »[499].

À travers ces différentes données, on remarque que la performance de chants et de danses réifiés, ré-inventés, décontextualisés et banalisés joue un rôle dans la diminution des pratiques de danses et de chants locaux. Elle modifie également la fonction sociale de ces activités.

Cependant, au cours de moments partagés avec des jeunes enfants et leurs familles, parents ou grands-parents, j'ai observé qu'il est courant qu'entre deux activités agricoles ou domestiques, des chants soient entonnés. Les grands-mères plus particulièrement, comme AmMeung et AmKhuat* que je côtoyais tous les jours, n'hésitent pas à inciter leurs petites filles à accompagner leurs propres chants par des danses. Les enfants du village sont d'autre part particulièrement curieux et intéressés par les répétitions du groupe de danse, n'hésitant pas à mimer les chorégraphies à quelques mètres de la scène de répétition. YexKap, âgée de cinq ans lors de mon dernier séjour au village, connaissait ainsi par cœur des séquences des chorégraphies 'inventées', mais aussi les chansons en paraok les plus communément chantées par sa grand-mère. Alors que YexKap m'en faisait une démonstration, sa grand-mère me dit : « on ne lui a pas enseigné. Elle a regardé les gens chanter, elle a écouté, et chante d'elle-même »[500] (23/12/2016). Ainsi, d'une certaine manière, la profusion de chants et de danses réinventées localement ou par les médias - et parallèlement aux mélodies que leur chantent souvent leurs grands-mères – tend à induire chez les enfants, une certaine attirance pour les pratiques du chant et de la danse, même s'il est probable que d'ici quelques dizaines d'années, les « chants et danses folkloriques de la nationalité wa » constituent le principal modèle. Et alors même que le tourisme ethnique au Yunnan fonde son attractivité sur les particularismes culturels (*minzu tese* 民族特色) des nationalités minoritaires (Schein, 1989 : 201), les politiques culturelles et patrimoniales à leur encontre concourent à réduire leurs spécificités locales.

Avant de clore cette section, je dirai un mot sur les animations extraordinaires qui sont mises en place au village aux périodes de forte affluence de touristes, correspondant à

[499] Traduit du mandarin : « 佤山的巧克力的阿佤人». Il existe quelques disques de musique dont les chansons sont chantées dans l'une des langues wa, mais en ce qui concerne les spectacles avec son et lumière, les bandes audios sont le plus souvent composées de chants en mandarin.
[500] Traduit du mandarin : « 不是叫，看人家唱歌还是会听，她自己唱。 ».

celles des vacances nationales chinoises[501] ou aux célébrations des fêtes comme le carnaval Monihei (*monihei kuanghuanjie* 摸你黑狂欢节, du même nom que la marque noire apposée sur les fronts des touristes à leur entrée dans le village), la fête du nouveau riz (*xinmi jie* 新米节), ou encore la fête de l'eau de la nationalité dai (*poshuijie* 泼水节). À ces différentes occasions, le stand de tir à l'arc est rénové, des villageoises se relaient pour faire des démonstrations de pilage de riz sur la grande place supérieure, tandis que des hommes assurent l'animation d'un stand pour faire du feu à partir de frottement sur une structure en bois. Plus exceptionnellement, le sacrifice d'un buffle est aussi organisé (*piao niu* 镖牛, littéralement, piquer le bœuf)[502]. Ces périodes, aux activités foisonnantes, sont les plus importants temps commerciaux de l'industrie touristique locale[503].

Cette analyse, bien que succincte, montre d'ores et déjà que l'impact du développement du tourisme dans la vie des villageois est direct et fort. À différents postes, tous les villageois participent d'une manière ou d'une autre aux activités mises en place dans le cadre de l'organisation d'activités et d'accueil touristiques, participation pour laquelle ils sont rémunérés. Parallèlement, plusieurs familles ont également mis en place des structures d'hébergement et de restauration destinées à l'accueil de touristes au village.

5.2.3 Gains financiers particuliers : les petites entreprises domestiques

Le développement touristique offre un cadre à la commercialisation de différents types d'artefacts et de denrées. Les villageois vendent aux touristes du thé récolté et conditionné [504] par leurs soins et d'autres produits naturels cueillis dans les forêts

[501] Surnommées les « semaines d'or », elles sont au nombre de trois : la fête nationale (*guo qing jie* 国庆节, 1er octobre), la fête du printemps (*chunjie* 春节, janvier-février), et la fête du travail (*laodong jie* 劳动节, 1er mai). Sur les réformes du système de vacances en Chine, voir Wu Bihu et al. (2012).
[502] Les activités telles que le sacrifice de buffle et le halage du tambour (qui inclut le sacrifice d'un poulet) sont, avec les « danses wa » (*wazu wudao* 佤族舞蹈) telle que la « danse des cheveux secoués », les « activités culturelles traditionnelles » (*chuantong wenhua huodong* 传统文化活动) mises en avant sur les différents supports publicitaires touristiques du village.
[503] Article de presse de Li Kaiyi (09/10/2012), paru dans le *Journal du Yunnan* « Cangyuan (Yunnan) investit 6 millions pour la transmission de la culture de la nationalité wa », (en ligne http://www.yn.gov.cn/yn_ynyw/201210/t20121009_7846.html, consulté le 16/07/2018).
[504] Après la récolte des feuilles dont se chargent le plus souvent les femmes, elles ou leur mari les font transpirer sur le feu dans de grands woks. Les feuilles de thé sont ensuite malaxées manuellement, puis étalées sur de grandes nattes en bambous disposées au soleil, sur les terrasses ou à même le sol. Lorsque le soleil frappe toute la journée, les feuilles sont sèches en un jour. La majorité est ensuite conditionnée dans de grands sacs en plastique, et une plus petite partie dans des petits sachets qui sont proposés à la vente localement.

environnantes : des bananes, du thé sauvage [505] , des champignons, des plantes médicamenteuses, des objets tissés localement (voir chapitre VI), des pipes[506], des flûtes, des bijoux en étain et en perles végétales[507], des arcs et des fléchettes en bois, et enfin, des souvenirs ethniques (par exemple, des porte-clefs en forme de crâne de buffle) achetés à Cangyuan. Dans les périodes de grande affluence, les parents habitant dans les unités villageoises entourant le vieux village participent également à la préparation de mets cuisinés qui sont ensuite vendus localement (comme du riz gluant accompagné de condiments épicés, des galettes de riz gluant, des salades épicées, des viandes séchées[508], etc.) (CT31/08/2014).

Plusieurs familles ont organisé l'accueil à domicile des touristes qui souhaitent rester au village prendre un repas ou passer une nuit. Les premiers à le faire furent un couple habitant dans la partie nord-est du village. Ils furent suivis quelques mois plus tard par ma famille d'accueil. Dès 2006, AmMeung et AiKa saisirent cette opportunité qu'offrait le développement du tourisme : avec l'argent qu'ils avaient jusque-là économisé grâce à leur petit commerce ouvert dans les années 2000 et leur service de taxi débuté quelque temps après, ils décidèrent d'aménager une chambre à l'extérieur de leur maison, en rez-de-chaussée. Aujourd'hui, ils peuvent accueillir jusqu'à cinq personnes, ce qui, comparé à d'autres maisonnées, est relativement peu[509]. Six familles en 2015, puis sept familles en 2017 proposent des services d'hébergement et de restauration. Le prix pour une nuit en demi-pension a été fixé de manière collégiale à 80 yuans par personne (9,9 euros). Il monte à 100 yuans par nuit et par personne pendant la semaine d'or de vacances nationales du 1er mai, semaine pendant laquelle est organisé au village le festival *Monihei*. En dehors des saisons d'affluence plus forte, il n'est pas rare que le prix soit discuté par les touristes et baissé par les hôtes, l'offre en hébergement étant alors largement plus importante que la

[505] Ce dernier, que les villageois appellent « thé sauvage » *yesheng cha* 野生茶, est vendu dans des petits sachets d'environ cent grammes pour 10 yuans.
[506] TaxNap est aujourd'hui l'un des seuls à fabriquer et vendre des pipes en bambou et bois. Il s'y adonne d'autant plus depuis que le tourisme s'est développé. Il vend les petites environ 50 yuans, et les plus longues (environ 1 mètre) à 300 yuans.
[507] Les graines blanches et grises utilisées pour les colliers sont mises à sécher pendant cinq jours après la cueillette. Une jeune fille me confie qu'enfiler les graines prend énormément de temps : c'est laborieux car il faut trier les graines saines de celles qui sont abimés, choisir celles qui ont de jolies couleurs. La récolte comme la confection des colliers est donc assez longue (CT01/2017 et 09/11/2014).
[508] AmMeung fait par exemple sécher des travers de porc trempés préalablement dans de la sauce soja, du sel et du piment en poudre au-dessus du foyer pendant quelques jours, en prévision de l'arrivée massive de touristes pour la fête nationale (CT30/09/2014).
[509] Ils ont fait le choix de ne pas s'agrandir. AmMeung, qui gère la boutique la mieux achalandée du village, gagne plus d'argent avec cette activité, couplée au service de petit-déjeuner qu'elle est la seule à Wengding à proposer tous les matins (soupes de pâtes).

demande. Dans ces cas, l'abaissement du prix de la nuitée finit souvent par être connu des voisins et entraine parfois des commentaires et des tensions entre les familles proposant des hébergements. Le nombre de lits disponibles varie suivant les maisons d'hôte : AmMeung et AiKa peuvent ainsi accueillir six adultes tandis que AmKhuat* et NyiKhuat ont seize lits disponibles.

Des initiatives individuelles d'augmentation de la capacité d'accueil montrent également que cette activité économique est considérée par ces familles comme une opportunité d'enrichissement à saisir, et est envisagée de manière pérenne – et ce malgré la menace du déménagement collectif de la communauté[510]. Par exemple, entre 2014 et 2015, AmMeung décida de rénover les deux chambres construites en 2006 et d'en ajouter une, passant ainsi de deux chambres (trois lits), à trois chambres (une de 5 min 2 s et deux d'environ 10 min 2 s, avec cinq lits au total[511]). Pour ce faire, l'ancien lieu de toilette fut détruit (environ deux m^2 à l'arrière des deux anciennes chambres, cloisonné par des tôles disposées verticalement et fermé d'un rideau en tissu) et une nouvelle salle d'eau fut construite « en dur » à l'arrière de la maison. Plus proche des standards nationaux, cette pièce en brique au sol bétonné recouvert de carrelage contient des toilettes à la turque[512], un lavabo et un miroir, le chauffe-eau électrique et une pomme de douche fixée au plafond, ainsi qu'une machine à laver le linge.

Un autre exemple est celui de NyiKhuat et AmKhuat*. Afin d'améliorer les conditions et les capacités quantitatives d'accueil, ils décidèrent également de rénover leurs chambres d'hôtes en novembre 2014. Pour transformer cette dépendance de leur maison, où ils pouvaient jusqu'alors loger six personnes, en une bâtisse avec une capacité d'accueil à seize couchages (avec des chambres aménagées en rez-de-chaussée et au premier étage), ils dépensèrent 120 000 yuans (CT25/06/2015 ; voir figure 25).

[510] Voir ce chapitre section 5.1.3 et la section 7.1.4 du chapitre VII.

[511] La petite chambre aménagée avec un lit et une table de chevet a été adoptée par leur fille OkRai, qui travaille au bourg du village dans une crèche en semaine, mais revient presque tous les week-ends au village. Lors des périodes de forte affluence touristique, elle libère alors la chambre. Dans chacune des deux autres chambres, deux lits de taille intermédiaire (105 cm de large) sont installés et permettent de loger chacune jusqu'à 4 personnes.

[512] Jusqu'alors, il fallait se rendre à l'une des toilettes publiques aménagées en bordure du village (nord et sud-ouest, ce dernier ne possédant pas de systèmes de traitement des eaux usées. AmMeung et AiKa ont ajouté une petite fosse septique lorsqu'ils ont construit ce nouvel espace de toilette. Cependant, les touristes continuent d'être invités à se rendre aux toilettes publiques.



Figure 25 Chambre d'hôte de NyiKhuat et AmKhuat* (cliché de l'auteure, 01/07/2015)

En ce qui concerne les offres de restauration, le prix des repas varie selon les mets cuisinés et les négociations avec les touristes. De manière générale, le plat principal « typique » de la localité, un ragout de riz, poulet et fenouil (appelé *jirou lanfan* 鸡肉烂饭), est proposé à 100 yuans (soit 13,7 euros) pour 6 personnes environ. Les plats d'accompagnement, principalement des légumes sautés sont vendus entre 10 et 20 yuans l'assiette (CT03/10/2014). Pour s'adapter aux goûts des touristes, les familles cultivent de nouveaux types de légumes dans leur potager (*ibid.*). Pendant les périodes de la fête nationale et du carnaval *Monihei*, chaque famille du village installe un stand sur les chemins les plus fréquentés et propose des fruits, des jus de fruits, des galettes de riz gluant ou des brochettes cuites sur des barbecues de fortune. La vente du thé, des artefacts et d'autres produits récoltés dans les forêts apporte des liquidités aux familles.

Les familles possédant un étal ou un magasin ont aménagé un espace suffisamment grand avec des chaises, tables ou fauteuils. Elles peuvent ainsi proposer aux touristes de s'installer quelques instants pour déguster du thé. Ce service est gratuit : d'après mes données, aucune famille ne le fait payer. Ce cadre ouvre par ailleurs la porte à de plus longs échanges, et débouche parfois sur la vente de produits. C'est aussi l'occasion pour les familles proposant un service de restauration et d'hébergement, de convaincre les touristes de rester un peu plus longtemps.

Notons à propos de ces espaces de convivialité que les villageois se les sont largement réappropriés. Souvent, après le dîner, ils se rendent visite les uns aux autres, et

des petits groupes se forment dans les boutiques couvertes : là, certains passent moins d'une heure, d'autres veillent jusqu'à tard le soir, en bavardant, en jouant à des jeux de cartes ou en regardant la télévision installée au fond de certaines boutiques. Enfin, deux familles ont aménagé à proximité de leur habitat une petite construction permettant aux touristes d'avoir une vue d'ensemble sur le village. L'accès à ces plateformes est payant[513].

Après cet aperçu des modalités de l'aménagement d'infrastructure d'accueil et de la mise en scène du village dans le cadre du projet touristique, je propose de revenir maintenant sur les spécificités du projet touristique local pour analyser de manière plus détaillée ses caractéristiques et les politiques touristiques et patrimoniales sur lesquelles il se fonde et qu'il exemplifie.

5.3 Une vitrine de la « culture wa » : sélection et mise en scène partielles et partiales

Nous avons vu que le concept de « nationalité wa » est en soi une construction idéologique, en partie basée sur la réalité d'un ensemble humain, mais loin de rendre compte de la diversité des populations qui y ont été rattachées. Au-delà de cette identification, les autorités centrales et locales gouvernementales utilisent les termes *wazu wenhua* 佤族文化, culture (ou civilisation) wa, pour désigner la culture de ces populations. Essentialiste, ce terme suppose une unité et une uniformité de la culture de ces populations. Les projets touristiques s'enracinant dans des communautés villageoises wa renvoient directement dans leurs lignes directrices et dans leurs mises en œuvre sur le terrain à l'usage de cette catégorie de « culture wa ». L'objectif du projet est dès le départ de faire de Wengding une vitrine, un village représentatif de la « culture wa », de « déménager jusqu'ici quelques coutumes des Wa de chaque région »[514], comme me le dit le professeur 肖金明 du Centre de développement et de recherche sur la culture de la nationalité wa[515], rencontré le 2 juillet 2015. Pour Liu Tzu-Kai, la mise en tourisme de Wengding met en scène et politise la primitivité des Wa tout en marchandisant Wengding (2013). Le village est selon lui « ré-

[513] La famille qui gère chaque plateforme surveille leur accès depuis leurs maisons, mais je n'ai jamais vu personne les garder à proprement parler.
[514] Traduit du mandarin : « 把佤族各个地方的一些习俗搬到这里 ».
[515] Ce centre, *Wazu wenhua yanjiu kaifa zhongxin*, 佤族文化研究开发中心, est situé au bourg principal du district de Cangyuan.

interprété » dans les discours des autorités gouvernementales locales et par les stratégies qu'elles y ont mis en place de trois manières différentes, mais mobilisant tous les concepts de patrimoine et de primitivisme : l'identification de Wengding comme la « dernière tribu primitive de Chine », l'idéalisation ou le fantasme de sa nature écologique, et enfin sa transformation en un village historique patrimonialisé (2013 : 172-175).

Afin d'affiner la compréhension de ces processus de sélection et des caractéristiques des dispositifs scénographiques touristiques, c'est-à-dire des caractéristiques de la mise en tourisme du village, je propose ici de revenir sur leurs fondements, leurs mises en œuvre et leurs impacts sur la construction du site touristique de Wengding.

5.3.1 Wengding, un village primitif et écologique : ce que l'on montre, ce que l'on dit et ce que l'on vient chercher

Nature primitive et écologique

> « "Le village commence à developer des 'circuits mystiques' pour permettre aux visiteurs d'expérimenter la culture primitive" a dit l'officiel Li Hua. "Ici, ils peuvent apprécier les danses et les banquets des Wa". Mou Hongcao, l'adjoint au maire de Lincang qui administre Cangyuan, a dit que l'infrastructure touristique étaient en développement et que plusieurs companies aériennes avaient accepté d'augmenter le nombre de vols pour Cangyuan. Mais il a également dit que le tourisme serait développé tout en protégeant l'environnement et la culture ethnique locale. »[516]

Cet extrait d'un article de journal en ligne fait clairement ressortir les objectifs visés dans le développement du tourisme à Wengding et plus généralement dans le district de Cangyuan[517].

Tout d'abord, et comme cela a été évoqué dans l'introduction de la thèse, le village est surnommé la « dernière tribu primitive de Chine » *zhongguo zuihou de yuanshi buluo* (最后的原始部落). Depuis 2006, cette expression est aujourd'hui adoptée et mobilisée par

[516] Chengcheng (ed.) « Tourism Development for Ethnic Minorities », article publié le 15/01/18 par l'agence de presse *Xinhua* (en ligne : http://www.xinhuanet.com/english/2018-01/15/c_136896770.htm, consulté le 9/04/2018).

[517] La deuxième partie de l'extrait pose aussi la problématique de la balance entre l'augmentation souhaitée du nombre de visiteurs de Wengding et la volonté de protéger l'environnement local. Si beaucoup de projets de tourisme ethnique, solidaire ou durable dans le monde entier développent depuis une vingtaine d'années des outils et mettent en place des mesures pour limiter le nombre de visiteurs et leurs impacts sur les sociétés locales, il n'en est pas, à ma connaissance, fait mention dans le projet touristique à Wengding, si ce n'est de manière anecdotique et superficielle.

tous les acteurs de la promotion du village comme site touristique, aussi bien par les agences gouvernementales que les entreprises privées (agences de voyage, Bureau du tourisme, compagnie de transport, etc.)[518]. Elle reprend les termes employés dans un article de la revue chinoise *Zhongguo guojia dili* 中国国家地理 paru cette année-là et intitulé « Lointaines montagnes wa » (Gao Hong, 2006). Le qualificatif *yuanshi* 原始 renvoie aux notions d'origine, de commencement, à quelque chose de l'ordre de l'inchangé, de l'origine, du primitif ou du primordial[519]. Quant au terme de tribu, s'il fut employé plus spécifiquement dès le milieu du XX^e^ siècle pour décrire les « cercles » que les sociétés villageoises wa formaient dans le pays wa central (voir chapitre I section 1.1.2), il sert de nos jours en Chine à désigner (et distinguer) des groupes de population du territoire qui, selon une approche évolutionniste, seraient encore à un stade de développement arriéré (*luohou* 落后)[520]. L'usage de cette terminologie à Wengding porte à son paroxysme l'image d'une société exotique et primitive (Liu T., 2013 : 172). Le village est ainsi présenté aux touristes, sur la toile, dans les publicités et à leur arrivée au village sur de nombreux panneaux, comme une réminiscence d'un passé lointain, dont les habitants vivraient selon des modes de vie archaïques, naturels, et dont les superstitions (*mixin* 迷信) et les pratiques culturelles témoigneraient.

Deuxièmement, et dès 2004, l'objectif est de faire de Wengding un « proto-écovillage » (*yuan shengtai cun* 原生态村). Le caractère naturellement écologique de l'environnement et des modes de vie villageois est ainsi défendu et offre un cadre supplémentaire à l'imagination d'une société vivant au plus proche de la nature, en harmonie avec celle-ci (Liu T., 2013 : 173). Pour Liu Tzu-kai, cet « ethos écologique » entre en

[518] Il est repris dans toutes sortes de support de communication ou médias pour surnommer et décrire le village : fascicules, plans et guides touristiques, publicités touristiques qui circulent sur internet et dans des revues de vulgarisation scientifique (voir par exemple Chuan Siwei, 2010) et des articles de journaux, des productions audiovisuelles (voir par exemple la vidéo réalisée par la chaine Discover Yunnan intitulée « The Wending Wa Ethnic Tribe, Yunnan, en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=GEE9GvxTZjM, consulté le 05/06/2018), ainsi que dans certains articles scientifiques (par exemple Fan et Zhang, 2011 ; Dou Zhiping, 2010).

[519] Le premier caractère *yuan* 原 est traduit par source, premier, primitif. Associé au caractère 始 qui signifie commercer, débuter, ce terme est utilisé pour désigner des forêts primaires (*yuanshi* senlin 原始森林) ou encore des sociétés primitives (*yuanshi shehui* 原始社会). Tandis que Fan Hua (2014) choisit dans son article sur la protection culturelle et écologique de Wengding d'employer le terme anglais « aboriginal » pour traduire l'expression chinoise *yuanshi*, je choisis, comme Liu (2013) d'employer le terme de primitif, et parfois celui d'originel pour la traduire.

[520] Plus couramment utilisé à Taiwan, il y est devenu un terme populaire pour désigner les populations aborigènes de l'île (Lin et al., 2007 : 143).

résonnance avec le discours environnementaliste qui se développe dans les milieux urbains et parmi les populations citadines. Par ailleurs, l'apparence du village, qu'un regard peut englober depuis l'un des promontoires à l'Est ou au Sud-Ouest, encerclé par une forêt relativement dense d'arbres aux troncs larges et aux cimes élevées, provoque une impression de « nature » sauvage, qui sert l'image d'une préservation du village hors du cours du temps et à l'abri des tumultes et de la pollution qui assaille les grands centres urbains d'où viennent la majorité des touristes. L'accès au village, qui se fait à pied depuis le passage de la grande porte touristique et jusqu'à la porte villageoise du nord-est suit un chemin dallé de deux cents mètres, entouré d'arbres et de piliers à bucranes : il donne aux visiteurs dès leurs premiers pas dans le site la sensation de pénétrer dans un espace atypique, au milieu d'un environnement sauvage.

Avant de passer au troisième type de caractérisation mobilisée par les autorités gouvernementales vis-à-vis de Wengding, notons que les différentes mesures prises dans le cadre de son développement touristique font apparaitre, du moins dans un document interne relatif à la planification que j'ai consulté, une stratégie de développement durable intégrant la participation de la société locale et promouvant à la fois la « protection » (*baohu* 保护) et le « développement » (*fazhan* 发展) afin de « consolider les spécificités du tourisme de loisir culturel dans la dernière tribu primitive de Chine ». La mesure énoncée plus haut (section 5.1.3) consistant à demander aux villageois de parquer les animaux élevés s'inscrit dans ce cadre. Par ailleurs, tandis que les villageois sont régulièrement invités à assister à des réunions publiques sur la santé, l'hygiène et la protection de leur environnement villageois[521], et qu'un certain nombre d'entre eux sont rémunérés pour entretenir les espaces communs [522], relativement peu de campagnes de sensibilisation à la protection de l'environnement local sont faites aux touristes à ma connaissance. C'est pourquoi la manipulation d'un caractère écologique idéal de la société locale est plus une façon de standardiser la nationalité wa qu'une démarche inscrite dans une forme d'écotourisme.

Ces discours du gouvernement – primitivité et proto-écologie – font inéluctablement penser à l'« idéalisation romantique de la primitivité (sagesse immémoriale, vie authentique

[521] J'assistais à l'une de ces réunions le 29 septembre 2014, organisée avant le pic de fréquentation de la semaine de congés pour la fête nationale du 1er octobre.
[522] Une à deux fois par semaine, un camion récupère les ordures de chaque foyer. Quatre familles (une par équipe) sont rémunérées pour effectuer chaque jour la collecte des déchets dans les rues. Une fois par mois, un membre de chaque famille participe à un grand nettoyage des chemins intérieurs et extérieurs du village (CT30/09/2014).

proche de la nature, respect de l'environnement, etc.) » des discours occidentaux dominants tenus à l'égard de la région Pacifique pendant la période de la colonisation, comme à celui des premiers anthropologues (Babadzan, 2009 : 85).

Enfin, si certains modes de vie, pratiques culturelles et même croyances sont les supports d'une « culture wa » originelle et écologique, il est paradoxalement demandé aux villageois d'en abandonner des pratiques considérées comme arriérées, et qui seraient un obstacle au développement de leur société. Exprimé de manière directe, par exemple au cours de l'intervention d'un représentant du Bureau du tourisme lors d'une réunion d'information en vue de la semaine nationale de vacances, où il est demandé aux villageois de ne pas manger la nourriture avec les doigts, ou bien de manière plus insidieuse, par des programmes d'aide au développement distribuant, par exemple, des poêles à pétrole aux maisonnées[523] (CT25/06/2015), le gouvernement fait passer des messages sur la nécessité de faire évoluer certaines habitudes de vie locale. La construction du « Nouveau village rural » de Wengding porte à son paroxysme l'ambivalence des autorités quant à la préservation de l'ensemble villageois (voir section 5.1.3 et chapitre VII section 7.1.4).

La préservation de l'ensemble villageois architectural et l'oubli presque compulsif dans les présentations et publicités qu'il en est fait du processus de préservation – qui est en réalité un processus de re-construction, et jusqu'au surnom même qui a été adopté pour désigner le site –, fixe le village dans un temps hors du temps, et participe à générer, chez certains touristes, une vision tout à la fois paternaliste et préservationniste. Certains sont par ailleurs surpris de voir les villageois posséder des télévisions, des portables, des ballons d'eau chaude et des machines à laver, données qui contredisent l'image qu'ils se font de ce lieu, et qui est alimentée par les mises en scène touristiques locales.

Attentes, représentations et interactions entre touristes et villageois

Les interactions entre les villageois et les touristes sont très diverses et variables, car chaque individu ou groupe impliqué dans l'interaction est différent, que l'on considère le(s)

[523] Un cuiseur à biomasse écologique (*huanbao sheng wuzhi zaoju* 环保生物质灶具) a été offert à chaque famille. Après avoir ouvert le carton déposé sur son palier, AmMeung me dit : « ils auraient mieux fait de nous donner de l'argent » (CT25/06/2015). Pour faire fonctionner la machine, il faut en effet utiliser de l'herbe séchée mais les villageois n'utilisent que du bois. A mon retour au village à la fin de l'année 2016, aucune famille ne les utilisait. Selon mon hôte, des baguettes sont aussi offertes régulièrement aux villageois pour les insiter à abandonner l'habitude (déjà presque disparue selon mes observations) de manger avec les doigts (AmMeung, CT25/06/2015).

touriste(s) ou le(s) villageois, tandis qu'au cours d'une journée, des moments pourront être plus ou moins propices à des échanges. Les rencontres et les relations qui en découlent ou s'y jouent varient donc. Quelques éléments d'analyse peuvent être dégagés des observations et des discussions que j'ai pu entretenir avec certains touristes.

À Wengding, ils viennent principalement observer, découvrir, expérimenter et être témoins de modes de vie originaux, originels et préservés. J'ai noté, dans leurs discours, la récurrence de caractérisations du village et des modes de vie des villageois, voire des villageois eux-mêmes, comme écologiques, naturels, primitifs, purs, non pollués, simples, préservés. Par ailleurs, tandis que les commentaires des touristes laissent transparaitre une estime certaine pour les valeurs écologiques attribuées à la société locale, ceux concernant les habitations ou encore la cuisine sur les feux de bois traduisaient parfois une empathie paternaliste, ou une forme de conscience patrimoniale. Par exemple, une touriste dit « c'est vraiment le dernier endroit en Chine aussi bien préservé » (CT30/09/2014) ou, « ce village, on peut dire que dans tout Cangyuan, tout Lincang, toute la Chine, il n'y a que ce village, c'est pourquoi il faut le préserver [...] »[524] (06/07/2015, enr.140). Le plus souvent, ces différents types de discours se mêlent dans les commentaires des touristes, questionnés par la chercheuse, ou s'adressant aux villageois.

La plupart de leurs commentaires montre que la majorité d'entre eux ont assimilé les discours de l'État et de l'industrie touristique, reprenant différents termes mobilisés par ces derniers pour commenter leur expérience et leurs impressions sur le village. De manière plus générale, j'ai relevé sur le terrain, au cours d'observations et d'entretiens informels menés avec les touristes, que le terme chinois *yuanshi* (原始) reste de loin celui qu'ils emploient le plus souvent[525]. Un ensemble d'autres caractères accompagnent souvent la description de

[524] Traduit du mandarin : « 这个寨子可以说整个沧源，整个临沧，整个中国就只有这个寨子，所以他要保留，包括现在它的一些技术还是过去的。».

[525] Par exemple, le 1er octobre 2015, je profitai d'une forte affluence de touristes au village pour interroger sept d'entre eux sur leur ressenti après la visite. Parmi les sept personnes questionnées, cinq commencèrent par me dire « ici c'est très primitif » (en mandarin : 这里很原始), une me dit « c'est très écologique, très primitif » (en mandarin : 很生态啊，很原始的), et la septième précisa : « bien qu'il y ait des choses qui soient déjà commercialisées, d'autres sont encore plutôt originelles/primitives. Le village a quand même préservé la culture de cette nationalité, et aussi ses traditions (en mandarin : 虽然一部分他已经商业化了，但是一部分还是比较原始。它还是保留它那个民族的那个文化啊，还有那个传统。). Quatre d'entre elles mobilisèrent également le terme *chunpu* 淳朴, simple, pour qualifier à la fois les villageois (*ren* 人 ou *renmin* 人民) et les coutumes (*minfeng* 民风) (01/10/2015, enr.08160001 à 08160007). Un tour d'horizon des articles publiés sur les blogs privés chinois montre également l'assimilation de cette caractérisation. En voici un exemple : « Le village de Wengding conserve le style architectural primitif ainsi que les mœurs et les coutumes primitives des Wa » (En ligne sur http://blog.sina.com.cn/s/blog_3f7c71e80101nasw.html, consulté le 11/04/2018). Cette internaute souligne ainsi dans le récit de son voyage à Wengding la qualité de la préservation

cette population et de ces coutumes. Parmi eux, les principaux sont *buluo* (部落, tribu), *luohou* (落后, arriéré), *shengtai* (生态 écologique) et *yuanshengtai* (原生态 proto-écologique) pour décrire le village, mais aussi *youhao* (友好 amical), *reqing* (热情 chaleureux), et *chunpu* (淳朴) qui signifie « simple », pour décrire les villageois. Voici deux exemples d'échanges que j'ai eus avec des visiteurs :

- L'un d'eux, intrigué par ma présence au village, m'interpelle un jour. Il me demande ce que je fais là, et lorsque je lui réponds, un peu simplement, que je fais des recherches en anthropologie, il s'exclame d'un ton enjoué : « Alors venir ici regarder des choses primitives c'est parfait ! » [526] (CT05/11/2014).
- Si à plusieurs reprises les villageois ont exprimé leur crainte de mon ennui et mon inconfort, plusieurs touristes m'ont exprimé également leur inquiétude sur mon séjour au village, projetant là certainement leur propre représentation d'une vie en milieu rural, en particulier pour une jeune fille seule. Un jour alors que je réalise un croquis de la maison des tambours (*mugu fang* 木鼓房), des touristes chinois me demandent entre autres si je m'habitue à la nourriture, à la vie ici, et concluent : « tu n'as pas peur d'être une fille seule ici ? »[527] (CT31/08/2014).

Comme pour l'aspect originel et primitif du village, celui concernant l'écologie est également souvent exprimé par les visiteurs de Wengding. En attestent ces quelques phrases d'une vacancière, installée chez NyiKhuat et AmKhuat* pour se mettre à l'abri du soleil et sirotant une tasse de thé offerte par ces hôtes. Elle demande à AmKhuat* s'ils font eux-mêmes sécher les feuilles de thé et après que celle-ci ait répondu oui, la touriste ajoute :

> « il y a vraiment plus de choses écologiques alors ! [Puis me prenant à partie] Tu vois maintenant la viande de poulet que nous mangeons [en Chine], les animaux sont tous nourris aux farines. En arrivant ici, on voit que leurs poulets sont tous élevés en plein air, ce n'est pas possible qu'ils soient nourris aux farines. C'est pourquoi nous aimons venir dans ces endroits proto-écologiques. […] ce que nous venons chercher, c'est

architecturale des maisons mais aussi l'idée que la société locale est elle-même « originelle », atouts sur lesquels reposent la réputation de Wengding comme site touristique.

[526] Traduit du mandarin : « 那来这里看很多原始的就好！ ».

[527] Traduit du mandarin : « 你不怕一个美女在这里吗？ ».

justement les spécialités locales. »[528] (29/12/2016, enr.340)

Puis, après avoir commandé à AmKhuat* des plats pour son repas et celui de son mari, en lui spécifiant qu'ils souhaitaient manger comme les villageois et non ceux proposés habituellement aux touristes, elle conclut : « Ici, c'est vraiment très proto-écologique ! »[529]. Ainsi, beaucoup des visiteurs de Wengding entretiennent aussi une forme de nostalgie pour l'écologie « naturelle » de la société locale et de son environnement (Liu T., 2013 : 166). Cependant, s'ils viennent découvrir ou retrouver à Wengding un mode de vie proche de la nature, l'écologie reste une pratique des autres et non de soi-même. Ainsi il n'est pas rare d'observer des visiteurs jeter des déchets sur les chemins ou dans les rigoles qui les longent, alors même que des efforts sont faits localement pour leur collecte (CT29/08/2014, CT11/07/2015).

Les médias et les publicités d'agence touristique jouent un rôle important dans la construction des attentes des touristes, et de leurs représentations. Ils relaient ce qui s'apparente à la construction idéologique d'une a-historicité de la nationalité wa, c'est-à-dire que leur omission, dans les présentations qu'ils font du village, des processus de mise en tourisme et de préservation dont certaines pratiques font l'objet, concourt à marquer ces dernières du sceau de la continuité et de l'absence d'évolution de ces populations et de leurs modes de vie, depuis un temps immémorial, voire hors du temps. L'exemple suivant illustre mon propos : dans un article des *Nouvelles du Yunnan* publié en ligne[530], la photographie d'une villageoise vêtue de l'ensemble noir de la localité et tenant à la main un bâton posé dans un pot rempli de riz non écossé, est accompagnée d'un commentaire laissant entendre que les villageois pilent le riz de cette manière, et comme avant, alors que, de nos jours, toutes les familles de Wengding possèdent et utilisent à cette fin des machines (figure 26).

[528] Traduit du mandarin : « 还是原生态的多噶！你想我们现在吃的那些鸡肉，都是饲料喂的。来了这儿，看看他们的鸡都是放羊的，也不可能有什么饲料喂的。所以我们爱来这些原生态的地方。[…] 我们来拿的就是当地上的特色。 ».

[529] Traduit du mandarin : « 这里真是比较原生态 ».

[530] Article de Xu Qian du 03/10/2016, en ligne sur la page Province du Yunnan du *Renmin wang* 人民网 (en ligne : http://yn.people.com.cn/news/yunnan/n2/2016/1003/c228496-29093971-6.html, consulté le 22/02/2018). Le site internet du *Renmin wang*, créé en 1997, était à l'origine une version en ligne du *Quotidien du peuple* (*renmin ribao* 人民日报). Il est depuis 2000 un média distinct.




Figure 26 À gauche, la photographie d'une villageoise de Wengding, prise par le journaliste Xu Qian (03/10/2016), et accompagnée du commentaire « Dans le village, la tradition du battage des céréales est encore préservée ». À droite, AiKa utilise une machine électrique pour écosser les grains de riz (cliché de l'auteure, 05/11/2014).

Cet autre extrait, tiré d'un article sur Wengding publié sur par un site de voyages :

> « A Wengding, tu ressentiras qu'ici, le temps s'est arrêté. Les maisons au toit de chaume parfaitement conservées et les crânes de bœuf suspendus partout te raconteront les mystères de la nationalité wa, c'est un musée naturel de toute la culture et de toute l'histoire de cette nationalité. » (Xu Quan, 03/10/2016).

L'observation des pratiques des touristes au village dévoile également une forte propension d'une part à l'expérimentation sensorielle, et d'autre part à des interactions, quoique filtrées par les appareils photo, mais généralement plutôt intrusives. Pour avancer le premier point, je m'appuie principalement sur les observations faites lors de mes déambulations dans le village. J'ai par exemple observé plusieurs touristes essayer des parures « neuves » de type ethnique wa pour se prendre en photo, mais aussi des habits plus traditionnels et plus particulièrement des vestons en fil d'ortie qu'ils acquièrent ensuite pour quelques dizaines de yuans (CT01/10/2014, voir également le chapitre VI). Et tandis que le vêtement est considéré comme une des marques de la civilisation dans la tradition chinoise (Bray et Will, 1994 : 785), ces objets attestent symboliquement de la primitivité des Wa. Convoités et consommés par les touristes, ils offrent à ces derniers l'occasion d'expérimenter et de ramener chez soi un peu de cette altérité exotique. De la même manière, lorsqu'ils visitent le « Palais du roi wa », dans la boutique aménagée au rez-de-chaussée de la bâtisse,

ils s'intéressent plus particulièrement aux arbalètes et aux arcs disposés sur une table (CT06/11/2014). À l'étage, beaucoup n'hésitent pas à enfiler les parures folkloriques comme des déguisements, et à se prendre en photographie assis sur le siège massif en bois du « roi Wa » avec les vêtements et accessoires mis à leur disposition au fond de la grande pièce.

Le 14 novembre 2017, j'observe depuis ma chambre un groupe de touristes qui passe sur la place centrale du village, accompagné d'IKa, l'une des guides du village. Tandis que cette dernière explique les significations des piliers du tertre central, suivant le fil de son discours de visite habituel, les touristes qui l'entourent se prennent mutuellement et successivement en photographie auprès elle. Au-delà de la découverte du village nourrie des propos d'une guide, qui est originaire elle-même du village, les touristes semblent moins intéressés par ses explications que par la possibilité, facilitée par la situation d'accompagnement, de prendre des clichés avec une villageoise, une locale 当地人 (*dangdi ren*) (CT07/11/2014). Puis, tous s'amusent à toucher la pierre ronde, suite au commentaire de la guide leur indiquant qu'elle porte chance. Beaucoup de touristes semblent donc chercher à expérimenter la « culture wa » qui leur est présentée[531]. Au-delà de cette expérience, ils cherchent vraisemblablement aussi à voir l'ailleurs et surtout l'autre, et à en ramener des clichés et des objets, qui attesteront de leur rencontre avec les derniers primitifs de Chine.

Ces quelques données confirment la tendance à un « orientalisme interne », terme que Louisa Schein (1997 : 70) a employé pour désigner la fascination des Chinois – et les pratiques qui en découlent – pour les cultures des nationalités minoritaires « exotiques »[532] :

> Par ce processus, les minorités ethniques sont érigées en un « Autre interne » qui est à la fois un objet de désir, et une image qui rassure et renforce le sentiment de supériorité des observateurs. » (Leicester, 2008 : 235)

Les politiques patrimoniales mises en œuvre à Wengding répondent et alimentent les attentes des touristes visitant le site, qui cherchent à vivre une expérience authentique et

[531] Le carnaval (*kuanghuan jie* 狂欢节) de la nationalité wa, appelé *Monihei* 摸你黑, est créé en 2004 par le Comité du PCC et le gouvernement du district autonome wa de Cangyuan (Duan Shilin, 2006). Il porte à son paroxysme l'expérimentation de la sauvagerie et de l'arriération : organisé chaque année du 1er au 4 mai dans les bourgs et villages touristiques des districts de Ximeng et de Cangyuan, la principale activité consiste pour les participants à se couvrir mutuellement de boue. Selon M. Fiskesjö (2015 : 520, note 11), ce festival « joue de manière implicite mais sans équivoque sur l'idée que les Wa sont des personnes sales ».

[532] Dru Gladney emploie quelques années plus tôt les termes d'« orientalisme oriental » (1994). Voir également Allès (2011).

originale. Les discours et les actions que ces derniers ont et entreprennent se nourrissent de l'expérience sensorielle qu'offre la mise en scène touristique du village. Voyons maintenant plus précisément en quoi elle consiste.



Figure 27 Touristes à Wengding (clichés de l'auteure : à gauche, 01/10/2014, à droite, 15/07/2015)

5.3.2 Chasse aux têtes, sacrifice de buffle et mythe Sigangli : de la réification et de l'objectivation de pratiques et de croyances des Wa

Étudier la façon dont sont exploités certains éléments folklorisés de la « culture wa » et du mythe d'origine des Wa *Sigangli* 司岗里 dans le cadre du développement touristique du village, va me permettre de préciser en quoi cela tend à produire l'image d'une société primitive, en rentrant dans le « travail » de la sélection et de la mise en scène spécifiques à Wengding, et inscrivant le village au cœur des politiques patrimoniales nationales : ce que j'appellerai « la manufacture » de la « culture wa », reprenant un terme employé par Oakes dans son étude du développement de l'industrie touristique dans la province du Guizhou (1998 : 140). L'étude d'un ensemble de dispositifs scénographiques, c'est-à-dire les principaux éléments que le Bureau du tourisme de Lincang, avec le soutien du gouvernement de la municipalité et celui du district de Cangyuan, a choisi de mettre en avant à Wengding, en témoigne.

Sélection et mise en scène des éléments de la « culture wa » présentés à Wengding

Le choix d'un ou plusieurs éléments ou « extraits » culturels/traditions d'une nationalité pour la représenter – et donc parallèlement l'abstraction de toutes les autres pratiques et expressions culturelles que les différentes populations wa pratiquent – est un processus inséparable des stratégies politiques élaborées pour consolider l'idée d'une nation chinoise unie, véhiculée entre autres par les processus de développement touristique et les opérations patrimoniales. La production de ces images passe par la sélection, parfois assortie de phénomènes de (ré)invention, de fixation et de décontextualisation des pratiques de ces populations – du moins dans la compréhension, le traitement et les représentations qu'en ont le gouvernement et la majorité ethnique du pays, les Han –, processus dans lesquels l'industrie touristique joue un rôle important (Oakes et Sutton, 2010b : 4). La façon dont l'État chinois à travers ses politiques patrimoniales et de développement refaçonne les « caractéristiques des nationalités » *minzu tese* 民族特色 de façon à ce qu'elles répondent à des objectifs d'identifications collectives, concordant et alimentant ainsi l'idéologie nationale, peut ainsi être assimilée à un processus de réinvention des traditions (Brown, 1996 ; Harrell, 2001). Par ailleurs, la sélection même a pour corolaire des processus de non-sélection, ou comme le montre Tami Blumenfield (2018) à propos des politiques chinoises concernant les patrimoines culturels immatériels, de « non-reconnaissance » (« misrecognition »). Le paradoxe de la marchandisation des cultures résonne par ailleurs dans le « déploiement » patrimonial que le gouvernement chinois mobilise comme un outil d'une stratégie de « soft power » (*ibid.* : 171).

Wengding, en tant que village où sont présentés par et pour l'industrie touristique les principales « caractéristiques de la nationalité wa » *wazu minzu tese*, donne à voir le travail de la construction de la « culture wa », par l'élaboration en symboles de quelques éléments sélectionnés parmi des pratiques de différentes sociétés wa, parfois communes parfois spécifiques, parfois actuelles et parfois passées. Ces éléments sont principalement :

- les maisons du village et l'ensemble architectural homogène qu'elles forment, objet principal de la démarche préservationniste ;

- l'activité touristique du *lamugu* et les tambours de bois ; ainsi que le « totem de la déesse » *nüsheng tuteng* 女神图腾 (ceux deux éléments feront chacun l'objet d'une section particulière du chapitre VII).
- l'artisanat du tissage et les tissus (voir chapitre VI) ;
- les performances de la troupe de danse et de chant et celles des villageois accueillant chaque jour les touristes, déjà mentionnées (section 5.2.1) ;
- la visite du « Palais du roi wa » (*wa wang fu* 佤王府), où un ancien du village accueille habituellement les touristes, leur offre une dégustation de thé, et s'ils le souhaitent, leur calcule leur prénom ;
- les « piquets à têtes » *rentou zhuang* 人头桩, comme allégories de la pratique de la chasse aux têtes ;
- les piquets en forme de Y et les crânes de buffles qui y sont suspendus.

Plusieurs de ces éléments de la « culture wa » sont qualifiés de « totems » (*tuteng* 图腾), à la fois par et dans les lieux touristiques comme Wengding, les publicités, les affichages publics, les productions audiovisuelles, et les ouvrages et articles scientifiques et de vulgarisation. Ce sont les bovidés (bœufs et buffles), les calebasses ou gourdes, les tambours et les piliers villageois. Tous ces éléments sont par ailleurs les thèmes des récits mythiques les plus étudiés et exploités dans la littérature scientifique sur les Wa. Ainsi, la folklorisation, touristification ou encore commercialisation des cultures des nationalités minoritaires dans les cadres de leur exploitation touristique ou de leur sauvegarde sont des phénomènes qui touchent également les récits mythiques, les légendes et les épopées mythiques, comme toutes formes religieuses[533]. Le « traitement » du mythe par l'industrie touristique est par ailleurs intimement lié à celui des sciences sociales à son égard, qui, par son passage à l'écrit, a participé (et continue) de travailler à son objectivisation[534].

En République populaire de Chine, le récit des origines des Wa a fait et continue de faire l'objet d'une longue liste de publications, qui beaucoup se basent sur les récits récoltés

[533] Sur les liens entre tourisme et pèlerinage, religion et tourisme en Chine, voir l'ouvrage collectif de Oakes et Sutton (2010a).
[534] Au cœur de ces deux processus, le discours que les guides délivrent aux touristes qui sollicitent leur service est intéressant à analyser comme une forme de pratique discursive qui participe à modeler les représentations que se forgent les touristes, qui conforte ou modifie leurs idées préconçues (voir le chapitre VII section 7.2.1).

au cours des enquêtes menées dans les années 1950 dans les territoires wa[535]. Plus particulièrement ces dix dernières années, une grande profusion d'ouvrages, d'articles scientifiques et de vulgarisation, mais aussi des productions audiovisuelles ou encore des chansons mobilise un récit ou des portions d'un récit *Sigangli*[536]. Cette mise en écriture, en musique, en vidéo, a entrainé, dans une certaine mesure, sa fixation et son objectivation, reprenant dans la plupart des cas quelques thèmes ou personnages des récits que sont le buffle, la calebasse, la chasse aux têtes, le tambour et la grotte. Ces éléments mis en avant dans ces documents sont ceux sur lesquels s'appuient en grande partie les politiques patrimoniales et de développement touristique. Notons d'ailleurs que le mythe *Sigangli* 司岗里 est le seul élément de la « culture wa » à apparaitre sur les listes nationales du patrimoine immatériel[537].

Ce sont donc des processus diachroniques qui mènent à la sélection d'un ensemble d'éléments dits représentatifs de la « culture wa ». Beaucoup d'ouvrages chinois traitant du mythe *Sigangli* présentent une vue généralisante de ces récits même si quelques auteurs insistent sur l'existence de ces différences et encore plus, sur l'intérêt de ces différences et de leurs études (Bi Dengcheng et Sui Ga, 2008 : 49-51 ; Yuan Zhizhong, 2015 : 152-153). Dans son ouvrage, Zhao Furong fait, dans certains passages, des généralisations et parle d'un « mythe wa » de manière générale (2005 : 110-2), alors que dans d'autres, il précise les spécificités de ce récit pour chaque région (*ibid.* : 113), mais très peu discutent les variations des récits et l'importance de leurs contextes d'énonciation. Ailleurs, ce sont les termes de « culture *Sigangli* » (*sigangli wenhua* 司岗里文化) qui servent à désigner « la culture la plus représentative de la nationalité minoritaire wa » (Zhao Mingsheng, 2008a : 1). Cet auteur reconnait que ce concept est l'objet principal de beaucoup des recherches menées sur les Wa et écrit :

[535] Principalement à partir de YSB, 1983 (vol.2 : 158-209 ; vol.3 : 52-53).
[536] Voir par exemple les ouvrages et articles académiques de Bi Dengcheng et Sui Ga (2008, 2009), Li Xiangchun (2005), Yuan Zhizhong (2011), un article de vulgarisation, Cang Wen et Xu Hengyu (2004). En ce qui concerne les productions audio-visuelles, un grand nombre de documentaires filmés ou court-métrage sont en ligne sur les plateformes comme Youtube, Youku ou Soku.
[537] Le programme I-74 appelé « Sigangli », porté par le district autonome wa de Ximeng est depuis 2008 sur la liste des patrimoines culturels immatériels de niveau national, dans la catégorie littérature folklorique (*minjian wenxue* 民间文学) (en ligne : http://www.ihchina.cn/55/19208.html, consulté le 04/06/2017). En 2006, les autorités du district de Cangyuan avaient aussi monté un dossier de candidature pour la reconnaissance du « mythe de la nationalité wa « Sigangli » » (*wazu shenhua* 佤族神话), dans la même catégorie, mais à un niveau provincial : le programme (I-13) apparait sur la liste du patrimoine immatériel de niveau provincial (Yunnan) dès 2007 (source : http://www.ynich.cn/view.php?id=1109&cat_id=11111, consulté le 04/06/2017).

> « Améliorer (*hongyang* 弘扬) la culture la nationalité wa et créer une marque culturelle de la nationalité basée sur la culture *Sigangli* est non seulement important pour la construction de la culture socialiste des zones wa, mais aussi pour la construction d'une société wa démocratique, prospère, civilisée, ouverte et harmonieuse. » (*ibid*. : 2).

Par ailleurs, d'une manière générale, les ouvrages chinois sur la nationalité wa et sa culture, s'ils s'attachent à faire des différenciations dans les pratiques, le font en suivant le découpage administratif : d'un côté les Wa de Cangyuan, et de l'autre ceux de Ximeng.

Objectivation et réification des pratiques et des mythes des Wa

À Wengding, dans le cadre du développement touristique, certains éléments comme les crânes de bœufs ou encore les piquets aux têtes ont été disposés ou mis en scène dans le village. Ils traduisent et participent à la réification et à l'objectivation dont les mythes d'origine et les pratiques culturelles des différents groupes de population wa sont les cibles. Le lecteur se souvient par ailleurs que dans le processus d'identification des nationalités composantes de la nation chinoise, l'ethnonyme « Wa » fut sélectionné pour englober différents groupes de populations, et alors déjà, il en découlait que la « wa-itude » ("Wa"-ness) des Wa chasseurs de têtes du pays wa central devait être représentative de la nationalité wa, et ceux même si les autres groupes rattachés à cette nationalité ne pratiquaient pas la chasse aux têtes et le cycle de rituels qui l'accompagnait (Fisjesjö, 2000 : 358).

En ce qui concerne par exemple les tambours de bois exposés dans la « maison des tambours » à Wengding, et dont le procédé de création est ponctuellement mis en scène au cours de l'activité *lamugu* (voir chapitre VII), le professeur Xiao Jinming me confia qu'ici, la population n'avait jamais pratiqué le *lamugu* : « c'est seulement pour le développement de l'industrie touristique »[538] que l'on a mis en scène cette activité, me dit-il. Dans le district de Ximeng, le « festival du tambour de bois » est dans ce processus institué depuis 2002 : tous les ans entre le 10 et le 12 avril, une série de manifestations (concerts, danses, etc.) est alors organisée autour de cet instrument. L'objectif officiel est d'« édifier les tambours wa comme éléments centraux dans l'arène des activités ludiques populaires » du district (Wei Zhirong, 2002 : 42 ; voir également Zhu Liping, 2005).

[538] Traduit du mandarin : « 只是为了发展这个旅游业 ».

Le « Palais du roi wa » quant à lui a été construit en 2005 pour les besoins d'une production télévisée[539], mais la communauté villageoise de Wengding n'a jamais eu de relation directive avec la principauté de Banhong, également surnommé Royaume de la gourde, *Hulu guo* (葫芦国) gouvernée par des rois wa de 1850 à 1952. Aussi, cette bâtisse, dans laquelle est installée une reproduction du trône du roi wa - où les touristes aiment à se prendre en photographie - et sont suspendues aux poutres de nombreuses calebasses, crée « une relation interdiscursive en réduisant l'écart entre l'ancien roi wa et Wengding pour produire de nouvelles significations sur l'histoire spatialisée des Wa dans le présent » (Liu T., 2015 : 177).

De la même manière, les piquets à têtes et les piquets à bucranes sont des dispositifs qui ont été installés au village dans le cadre du développement touristique. La consultation de pages internet d'agence de voyages et d'institutions gouvernementales gérant les sites touristiques de la province du Yunnan montre la présence uniforme d'installations de bucranes au sommet de piquet en bois en forme de Y dans la majorité des sites touristiques exploitant le potentiel exotique de la « culture wa ». À Wengding, ces installations sont plus nombreuses chaque année. Entre mes deux derniers terrains – en l'espace de six mois – beaucoup de crânes de buffles avaient été ajoutés : accrochés sur des piquets formant une allée le long de la route d'accès au parking (une vingtaine) et d'autres, installés sur la butte herbue faisant face à la grande porte touristique d'entrée au village (une vingtaine également)[540] ; sur une grande pierre gravée positionnée juste à côté de celle-ci (figure 29) ; et sur d'autres piquets de même forme disposés tout le long de l'allée menant au village. Plusieurs villageois m'ont confié n'avoir jamais exposé de crânes de buffle aux murs des maisons ou dans les ruelles du village, précisant qu'ils n'avaient pas l'habitude de tuer des

[539] Wengding est régulièrement, depuis une décennie, le lieu de tournage de films, clips ou autres supports visuels traitant de la nationalité wa. Il est arrivé à deux reprises que pour les besoins de ces productions, certains éléments architecturaux soient modifiés ou ajoutés à l'espace du village. La série télévisée « Le passé du Yunnan » (*Yunnan wangshi* 云南往事), dirigée par Yuan Shiji 袁世纪, fut produite en décembre 2005. Tiré d'un roman de Li Dedong 李德栋, cette série présente l'histoire du soulèvement contre les forces britanniques tout en mettant en scène un certain nombre d'éléments de la « culture wa » (danses, chants, rituels etc.). Outre le fait que cette série joua un certain rôle dans le développement du tourisme dans la préfecture de Lincang, certaines scènes furent filmées au village de Wengding, et pour la réalisation du film, un bâtiment entier fut construit : « le Palais du roi wa ». Cette anecdote souligne également l'incohérence des processus de mise en tourisme : d'un côté, le village doit être « préservé », d'un autre, il est modifié afin que son image s'accorde à l'imaginaire et à l'histoire que l'État chinois veut raconter.

[540] À mon retour en décembre 2016, de nouveaux aménagements avaient été faits : le chemin d'accès depuis la route au village avait été déplacé pour diriger directement les voitures vers le parking, et contourner un nouveau terre-plein où une trentaine de nouveaux piquets décorés de crâne de bœufs avaient été plantés dans la pelouse. Les villageois participant à l'accueil des touristes à la grande porte touristique se sont d'ailleurs approprié cet espace pour s'y reposer.

vaches pour la raison précise qu'ils les vénéraient. En menant des entretiens avec des villageois plus âgés, quelques-uns ont cependant évoqué la pratique du sacrifice de bovidé, une à deux fois par an et jusque dans les années 1990. Je reviendrai sur cette pratique, mais pour mon propos actuel, retenons qu'il n'y eut jamais (de mémoire de villageois) une exposition aussi « grotesque » de bucranes dans le village - pour reprendre l'expression de Magnus Fiskesjö (2015). En atteste par ailleurs la comparaison de deux clichés : le premier pris par le photographe accompagnant le journaliste Gao Hong à Wengding en 2006, et le deuxième prit par mes soins en décembre 2016 (voir figure comparative 28).

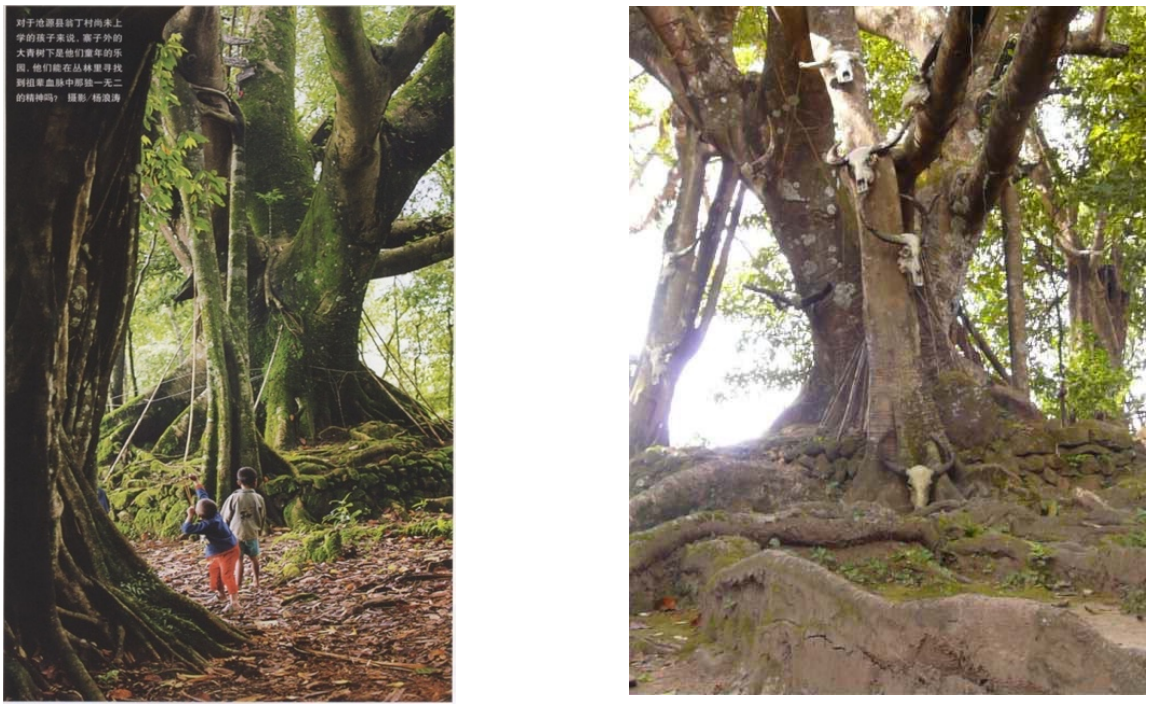


Figure 28 Comparaison entre le grand arbre de la plateforme en amont du village : à gauche, sur la photographie extraite de Gao Hong (2006) (photographie de Li Guiyun), il n'y a pas de crânes de buffles ; à droite, sur une photographie prise par mes soins, le 28 décembre 2016, quatre crânes sont accrochés à l'arbre.

Une autre comparaison permet de révéler les ressorts sur lesquels joue la mise en scène touristique du village et éclaire l'idée de mise en scène de la sauvagerie. Voici la description d'une entrée de village faite au début du XXe siècle

> « [...] En dehors de chaque village, du moins chaque village du pays des Wa sauvages, il y a un bosquet d'arbre s'étendant généralement le long de la crête, ou à un col approprié. Il est généralement assez large et se compose d'immenses arbres. [...] De loin, cela ressemble à une avenue [...]. C'est l'avenue des crânes. Ce n'est pas nécessairement ni toujours, le mode d'accès au village. Parfois, cependant, les crânes bordent la route principale et sont quasiment à découvert. Cela semble être plutôt le cas des

> villages récemment établis, et l'avenue, assombrie par l'ombre des grands arbres arqués et du sous-bois dense, est certainement la plus courante » (Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 499).

La multiplication des installations de bucranes assorties de l'imposante porte touristique tend à produire une impression mystique et archaïque à qui s'engage vers le chemin menant au village. Sa décoration est construite tel un écho de la disposition, attestée dans des villages Wa qui pratiquaient la chasse aux têtes, de crânes humains sur des piquets installés dans des bosquets à l'extérieur des villages jusqu'au début du XX^{e} siècle, comme le décrit Scott.

Invitant le touriste à un voyage dans un ailleurs imaginé et imaginable, cette mise en scène concorde et alimente par ailleurs les représentations que les touristes ont de ces Autres, et participe à la construction d'une altérité hiérarchisée. Quand bien même les villageois auraient eu l'habitude de disposer sur les voies d'accès au village des piquets avec des bucranes – ce qui d'après leurs souvenirs n'est pas le cas – ces 'décorations' actuelles seraient alors des dispositifs muséographiques. Mais la quasi-absence de dispositifs explicatifs qui situeraient cette pratique dans un temps historique particulier et expliqueraient ses fonctions passées accentue ce phénomène. De manière plus générale, le fait que ne soit indiqué, ni dans les brochures ni sur les panneaux d'affichage localement, ou encore non énoncé clairement dans le discours des guides (voir le chapitre VII, section 7.2.1), que l'état actuel du vieux village, ses caractéristiques, ses « décorations » est le résultat d'un ensemble de mesures orientées pour construire un lieu qui résume la « culture wa », alimente la construction politique de cette « culture » et essentialise la nationalité wa et les représentations qu'entretiennent les citadins Han (formant la grande majorité des visiteurs de Wengding) à l'égard de cette nationalité.

De la même façon, la disposition d'un ensemble de piquets au sommet desquels ont été placés des paniers tressés avec à l'intérieur des morceaux de bois sculptés en forme de tête humaine, renvoie à la pratique de la chasse aux têtes, et est une allégorie de la violence et de la sauvagerie des sociétés wa.

La chasse aux têtes était pratiquée dans le contexte de conflits guerriers autour de ressources et de territoire. Selon Magnus Fiskesjö, les têtes n'étaient pas seulement des offrandes destinées à assurer la fertilité des champs, comme le rapportaient certains

explorateurs[541], l'avancent la plupart des chercheurs chinois, et le relaie l'industrie touristique. Mais, installées aux abords des villages, formant une « avenue de crânes » (**a nog**), elles servaient avant tout de dispositifs dissuasifs, rappelant aux ennemis leurs défaites passées, et attestaient de même des exploits des guerriers et de chaque patrilignage du village (Fiskesjö : 2015 : 499-500 ; voir également Fiskesjö, 1999 et 2000). Quant au sacrifice de buffle, il accompagnait la séquence du déplacement des crânes humains, de la maison des tambours à l'allée de crânes extérieure au village[542].

La rareté des détails sur la pratique de la chasse aux têtes des Wa dans la littérature chinoise ancienne s'explique en grande partie par la très faible voire la quasi-inexistence de voyages effectués dans leurs territoires (Fiskesjö, 2000 : 5 ; voir également chapitre I). Mentionnée dans les sources chinoises à partir du XVI^{e} siècle, c'est encore avec peu de détails, certainement parce qu'à l'époque, les Chinois eux-mêmes pratiquaient certaines formes de chasse aux têtes (*ibid.* : 4). Puis, les explications données à cette pratique des Wa dans les sources chinoises ont pris leur essor dans la Chine du XX^{e} siècle avec la définition de nouveaux critères idéologiques économiques et de développement : dans ce nouveau contexte, la chasse aux têtes sert la caractérisation de la primitivité des Wa (*ibid.* : 5).

Près des piliers aux têtes installés à proximité du cimetière de Wengding, un panneau donnait en 2014 les indications suivantes :

> « Les ancêtres de la nationalité wa font la description de l'origine de la coutume du « sacrifice de la tête chassée » dans le poème épique *Sigangli*. Cette épopée raconte que les ancêtres ont commencé les activités de sacrifices de têtes – d'abord en coupant les têtes des bœufs puis celles des hommes – pour prier la divinité de la pluie de faire tomber la pluie et la déesse *Mumeiji* d'empêcher les bêtes sauvages de manger les récoltes et de favoriser la croissance des céréales. Après la libération [1949], la coutume du « sacrifice des têtes chassées » des Wa de Cangyuan s'est poursuivie jusqu'en 1957, puis s'est arrêtée suite aux incitations éducatives du gouvernement du nouveau peuple. Les « piquets aux têtes » étaient le lieu où les têtes étaient conservées. Les cibles des chasses aux têtes étaient les étrangers très barbus, les têtes à la peau blanche et la barbe

[541] William Prestre (1946 : 116), assistant à une grande fête donnée au retour des guerriers, écrit par exemple : « [la tête] était venue, apportant le signe de l'abondance. Elle avait écarté de la tribu la menace de la famine avec toutes ses maladies, celles qui rongent et celles qui dessèchent. Elle avait rendu les dieux favorables. [...] les Nats en avaient accepté l'offrande. Et dans son réceptacle de bambou la tête regardait, impassible, tout ce bonheur qu'elle avait apporté. ».

[542] Pour une description de cette séquence clôturant le cycle rituel de la chasse aux têtes, voir Fiskesjö (2000 : 308-318). Sur la description des anciennes allées de crânes aux abords de village du pays central wa, voir par exemple Scott et Hardiman (1900 : 499).

> fournie étant les meilleures. Les Wa pensaient que le sang de ce type de tête en se répandant sur les semences apporterait des récoltes abondantes. Selon les enquêtes du début des années 1950 faites par les équipes de travail sur les nationalités, il y avait plus de 170 piquets aux têtes dans les villages de la nationalité wa. »[543]

Nulle part n'est fait mention des disparités qui existaient entre différentes régions habitées par les Wa. Par ailleurs, les explications données sont très distinctes des réalités sociale, historique et géographique de ces pratiques qui s'arrêtèrent définitivement dans les années 1950-1960. Enfin, à mon retour sur le terrain en 2015, le panneau a disparu, laissant les touristes seuls face aux piquets et induisant un flou sur la compréhension qu'ils peuvent avoir de ces dispositifs, comme le montre cette question posée par un touriste à une jeune villageoise en juillet 2015 : « les piquets aux têtes humaines, ils sont vrais ? »[544] (11/07/2015, enr.199). Ainsi, les piquets à tête ainsi que les piquets aux têtes en forme de Y sur lesquels sont accrochés des crânes de buffles suscitent sans nul doute un sentiment « d'excitation sur les Wa comme pratiquants de mystérieux sacrifices de sang de buffles » tout en participant d'une distorsion de l'histoire des Wa, comme dans d'autres sites touristiques ciblant la « culture wa » (Fiskesjö, 2015 : 498, 510).



Figure 29 À droite de la grande porte touristique, un édifice en bois est décoré d'une quinzaine de têtes de bœuf et d'une gravure « 中国最后一个原始部落 翁丁 » en peinture rouge (cliché de l'auteure, 28/12/2016)

[543] Traduit du mandarin : « 佤族先民在《司岗里》史诗里已有"猎人头祭祀"起源习俗的记述。史诗中叙述为了祈求雨神下雨和女神木梅吉制止野兽不要吃庄稼，粮食长得好，先民们开始了猎头祭祀活动，先是砍牛头，后来砍人头。解放后沧源佤族"猎头祭谷"的习俗延续到1957年结束，后经新中国人民政府说服教育后得以停止。"人头桩"是当时最后保存人头的地方。砍人头的对象是胡子特别多的外族人，皮肤白和络腮胡须好的人头最好，佤族人认为这种人头的血滴在谷种上种出来的谷子会获得丰收。据解放初期50年代民族工作队调查，佤族村寨中人头桩最多达170多个。 ».

[544] Traduit du mandarin : « 人头庄, 它是真的吗？ ».

Enfin, la calebasse, qui est l'un des motifs centraux des récits mythiques tels qu'énoncés et transmis à Wengding, est érigée en symbole dans tout le district de Cangyuan. En plusieurs lieux touristiques et sur différents types de support de promotion de ce district, l'image de la calebasse, *hulu* 葫芦 est utilisée en complément de celle des têtes de buffles. Par exemple, dans le bourg du district, un complexe résidentiel a été nommé après ce fruit ; et en son centre trône une méga-calebasse (figure 30)[545]. Ou encore, comme indiqué dans la section 5.1.3 de ce chapitre, dans le projet de création de la zone « Petite ville calebasse de Cangyuan » (*cangyuan hulu xiaozhen* 沧源葫芦小镇) qui comprendra à la fois l'actuel et le nouveau village de Wengding. Jusqu'en 2018, la mise en scène du symbole de la calebasse restait réduite à l'espace spécifique du « Palais du roi wa » où le Royaume de la calebasse y est figuré par un ensemble de cucurbitacées séchées et pendues aux poutres[546]. Notons également que quelques fruits ont été accrochés aux poutres de quelques maisons par les habitants eux-mêmes, dans l'attente de leur transformation en flûte.



Figure 30 Méga-calebasse trônant au centre d'un complexe résidentiel du bourg principal du district autonome wa de Cangyuan (cliché d'OkRai, 29/04/2015)

Décontextualisée, à la fois spatialement et historiquement, la mise en scène de dispositifs iconographiques renvoyant à des symboles érigés en « totem » de la « culture wa »

[545] Son équivalent dans le district de Ximeng est un « méga-tambour » disposé sur un « méga-buffle » (voir Fiskesjö, 2015 : 510).

[546] Le nom de *hulu* 葫芦 fut en effet utilisé pour désigner le royaume de Banhong, appelé communément et dans la littérature « *hulu guo* 葫芦国 » (« le royaume de la calebasse »). Ces décorations font également échos à un récit des origines raconté à l'étape suivante de la visite, lors de la description des statues composant le « totem de la déesse » (voir chapitre VII, section 7.2.1.).

- la calebasse, le buffle, les tambours, les piliers de village – participe d'une réification et d'une objectivation de l'histoire et des pratiques culturelles des différents groupes Wa, concepts qui

> « impliquent l'idée que les « cultures » ou les « traditions » sont définies sur la base d'une sélection délibérée de comportements, de pratiques, de manières de parler ou de vivre, considérés comme emblématiques des groupes concernés. La culture réifiée est de ce fait partielle et limitée. » (Condevaux et al., 2016 : 10).

Le mélange d'éléments locaux et extérieurs à la société villageoise dans le récit scénographique touristique participe lui aussi de cette réification. Ces processus aboutissent à Wengding, comme dans bien d'autres projets de développement touristique, de politiques de patrimonialisation ou encore de politiques publiques culturelles à des « représentations métonymiques de cultures essentialisées », termes utilisés par B. Formoso pour qualifier les œuvres d'art produites dans la région pacifique dans les années 1970 (2011a : 283).

Si l'ensemble des dispositifs touristiques mis en place dans le village ont pour but d'offrir une vision représentative de la « culture Wa », ils concourent également à alimenter les représentations et les rapports d'altérité entre villageois et touristes, généralement entre Han et Wa. Tout autant que leurs installations dans le village, la rareté des accompagnements explicatifs accentue cette tendance, créant ce que Liu Tzu-kai propose d'appeler une « réapparition fractale » (« fractal recursion »). Empruntant ce concept à Irvine et Gal (2000) pour expliquer la « nature mutuellement imbriquée du couple primitif/civilisé » (Liu, 2013 : 178), il établit que « le concept de la primitivité des Wa est constitutif de celui de la civilité [des Chinois] » (2013 : 178 ; voir également Fiskesjö, 2015). Les politiques patrimoniales de préservation architecturale mises en œuvre à Wengding, les dispositifs scénographiques choisis et l'usage des termes « primitif », « (proto-) écologique », « tribu », ou encore « totem » pour qualifier le village et les éléments culturels qui y sont présentés, alimentent l'imaginaire touristique à l'égard de la nationalité wa exotique, primitive, voire mystique.

À Wengding, les activités et les dispositifs touristiques mettent en scènes l'espace villageois à partir d'une « sélection de certaines spécificités qui servent à définir et identifier » la culture wa (Gros, 2001 : 49). Tandis que les ressources culturelles manipulées par l'industrie touristique et les gouvernements centraux et locaux entretiennent un rapport avec d'anciennes pratiques et sont parfois ancrées dans les récits mythiques qui se racontent encore dans certaines localités, leur mise en scène donne donc à voir une image globale, fixe

et en partie ré-inventée de ce qui constitue officiellement l'essence de la « culture wa ». Si ces aménagements « reposent sur les imaginations et les attentes publiques d'une primitivité Wa en opposition à la « civilité » de l'espace urbain, non ethnique » (Liu T., 2013 : 177), ils nourrissent également les représentations que les touristes et la majorité nationale du pays projettent envers ce village primitif et hors du temps, et plus généralement envers la nationalité wa.

Il faut cependant éviter l'écueil d'une uniformité des discours de tous les agents du développement touristique à Wengding. Certains d'entre eux reconnaissent à la société locale de Wengding des particularités comme le montre cet extrait d'un article publié en 2012 suite à l'engagement des autorités du district d'investir six millions de yuans supplémentaires pour la « transmission de la culture wa » (*chuancheng wazu wenhua* 传承佤族文化) :

> « Les croyances, les bâtiments, les vêtements, le sens de la hiérarchie, les modes de vie du village primitif de Wengding ont des spécificités locales claires, c'est une forme de culture nationale d'une communauté rurale typique de la culture de la nationalité wa, qui possède un attrait touristique particulier, et une très haute valeur pour le développement du tourisme. »[547]

On voit qu'ici, l'auteur de la note (anonyme, mais probablement proche du milieu des autorités locales) insiste sur la valeur des spécificités culturelles locales. Dans un article de vulgarisation, le journaliste Chen Xu (2002 : 50) reconnait la superficialité des connaissances de la majorité des gens sur la culture wa, se résumant le plus souvent aux danses du tambour et des cheveux secoués. Cependant, si des spécificités et des particularismes sont reconnus au village de Wengding dans quelques sources, beaucoup passent sous silence d'une part les nombreux aménagements et modifications mis en œuvre pour le rendre représentatif de cette « culture wa » dont l'homogénéité sert le discours et l'idéologie des autorités centrales, justifiant ainsi l'existence même d'une « culture wa » et donc d'une nationalité wa, et alimentant la construction de représentations identitaires basées sur la dichotomie entre primitivité et civilisation.

---

[547] Traduit du mandarin : « 翁丁佤寨原始的信仰、建筑、服饰、等级观念、生活方式等具有鲜明的地方特色，是佤族文化中十分典型的乡村社区民族文化形态，具有独特的旅游吸引力，具有极高的旅游开发价值。 » (Article de presse de Li Kaiyi (09/10/2012), paru dans le *Journal du Yunnan* « Cangyuan (Yunnan) investit 6 millions pour la transmission de la culture de la nationalité wa », (en ligne http://www.yn.gov.cn/yn_ynyw/201210/t20121009_7846.html, consulté le 16/07/2018).

Conclusion

D'une manière générale, les processus de muséification et de marchandisation de la culture émergent parallèlement aux pratiques du tourisme culturel et ethnique comme réponses à une quête identitaire (Tan et Cohen, 2001). Un élément fondamental pour toutes discussions sur l'ethnicité et l'identité est la problématique « des représentations et des re-présentations » d'une culture (Chao, 1996)[548]. Connectés aux émotions et au « désir d'une beauté esthétique et d'un « authentique autre » » (Tan Chee-Beng, 2001 : 2), les stéréotypes attribués aux nationalités du Yunnan sont d'autant plus nombreux que la distance séparant visiteurs et visités est grande. Les touristes intérieurs, Han dans leur majorité, font partie d'une population plutôt aisée et urbaine, pour laquelle le tourisme ethnique est un moyen d'aller à la rencontre de modes de vie authentiquement exotiques : symboles de continuité, car elles ont été et sont en marge du développement économique du reste de la Chine, les nationalités minoritaires attirent particulièrement leur curiosité (Deng Yongjin, 2009 : 49). À Wengding, ils sont guidés par les dispositifs touristiques pour « consommer selon des manières spécifiques, qui renforcent les récits de l'histoire, et de la culture, de l'identité nationale, etc., sanctionnés par l'État chinois » (Oakes et Sutton, 2010b : 6).

Les données que j'ai recueillies sur le terrain depuis 2013 confirment l'analyse que Liu Tzu-kai faisait en 2013 des caractéristiques du tourisme à Wengding. Les mesures prises pour développer cette industrie localement au village, mais aussi de manière plus large au niveau du district et de la province, rapprochent techniquement l'exotique, le primitif et le mystérieux[549] Wa des Chinois, tout en maintenant la distance symbolique entre le centre civilisé et les marges non civilisées, la nature des secondes nourrissant celle du premier, et le premier ne pouvant exister sans les secondes. Ainsi, comme le relève Stéphane Gros dans son étude sur les Drung du Yunnan,

> « la production d'une certaine image de ces sociétés en marge, culturellement et économiquement, implique un rapport dialectique où l'image de l'Autre conforte l'image de soi. Ainsi, la représentation de la

[548] Emily Chao (1996 : 212) dans son travail sur la représentation et la réinvention de la culture naxi, identifie une forme de promotion ethnique qui vise à contrôler des cosmologies indigènes et à créer des « subjectivités locales » tandis que l'émergence de la « culture *dongba* » reflète la manière dont les représentations de l'ethnicité sont ancrées dans les structures de pouvoir et comment les efforts locaux de réhabilitation de certains éléments des pratiques indigènes sont imprégnés de la sédimentation du discours de l'État impérial et contemporain.

[549] La nature mystérieuse des Wa est relayée tant dans des articles grand public (voir par exemple Song Lin et Hu Xiaoping, 2009) que dans des articles plus académiques (voir par exemple Xu Wenzhou, 2009).

> « primitivité » des minorités perdure, car elle sert la représentation de la modernité des Han (cf. Gladney, 1994) » (2012 : 105)[550].

La mise en scène d'éléments extérieurs aux pratiques de la communauté locale de Wengding et la rareté des informations didactiques à leur sujet participent, d'après moi, d'une manipulation collective des représentations, situant la société villageoise dans une a-historicité (puisque primitive, depuis toujours et pour toujours). Et si cette mise en scène et les caractéristiques de la patrimonialisation du village de Wengding lui sont propres, elles s'inscrivent dans des processus plus globaux, car ce n'est pas seulement le village qui se dévoile, mais un condensé de la « culture Wa » qui y est déployé et présenté aux touristes. Certains éléments, comme les sculptures de bois appelées « totem de la déesse », sont des reproductions d'objets identifiés dans d'autres villages wa, tandis que d'autres entretiennent un lien avec des pratiques locales, mais en sont décontextualisés et transformés dans leur forme présentée – qualitativement ou quantitativement – comme les nombreux crânes de buffles accrochés à des supports en bois en différents endroits du village.

Pour Magnus Fisjeskö (2015 : 498), les processus d'appropriation et de reconfiguration de la culture Wa ainsi que la « domination apparente et globale » des Hans sur les Wa, « offrent paradoxalement de nouvelles possibilités pour un renouveau culturel wa ». Si la mise en tourisme de Wengding est le résultat de choix politiques dont les villageois ont été, dans l'ensemble, écartés, ils ne sont pas passifs face à elle. Ils agissent et interagissent, jouent (et déjouent ?) les rôles qui leur ont été assignés dans le cadre de l'accueil des touristes, les critiquent (positivement ou négativement) et se les réapproprient. Ces réactions, d'une part dans le champ du tissage et des tissus, et d'autre part dans celui des pratiques rituelles et du rapport au territoire seront l'objet d'analyse des deux chapitres suivants.

[550] L'auteur se réfère ici à l'article d'anthropologue Dru Gladney (1994) où elle montre que la construction des représentations des nationalités minoritaires en Chine est un processus qui s'instruit dans une construction binaire d'identités nationales « imaginées », reprenant là le concept de « communautés imaginées » développé par Benedict Anderson ((1983)2002).

CHAPITRE VI

DE LA COMMERCIALISATION DES TISSUS : RECONFIGURATIONS DES PRATIQUES ET DES OBJETS DEPUIS LE DEVELOPPEMENT DU TOURISME

Dans le cadre du développement des activités touristiques au village depuis le milieu des années 2000, le tissage et les tissus sont respectivement les pratiques et les productions artisanales locales les plus importantes. Dans ce contexte, les villageoises ont commencé à commercialiser et à diversifier leurs créations textiles. De nouveaux tissus sont apparus : ils diffèrent des tissus présentés dans le chapitre précédent soit par leurs formes, les techniques de tissage qu'ils mobilisent, leurs motifs ou leurs usages. Ainsi, d'objets domestiques échangés et circulant dans le village, les tissus se sont transformés en marchandises, c'est-à-dire en objets à valeur économique (Appadurai, 1986 : 3). Ce chapitre a pour ambition d'analyser les conséquences de cette transformation et de la pratique du tissage, devenue en partie une activité rentière.

Plusieurs études ont montré que des innovations ou variations culturelles fortes pouvaient être directement liées à l'arrivée massive de touristes (par exemple, Caroli, 2008 ; Clastres, 1998 ; Li Jie, 2007). Certains travaux académiques menés dans le champ de l'anthropologie du tourisme ont étudié les processus de marchandisation des arts et artisanats populaires. Des auteurs ont considéré que le tourisme, à travers le développement commercial des objets qu'il induit, avait une influence négative sur ces derniers, les dépossédant de leur sens, de leur fonction ainsi que de leurs caractéristiques physiques (voir par exemple Greenwood, 1977 [551]). D'autres l'ont identifié comme un vecteur de préservation des pratiques locales et des valeurs, souvent renouvelées, qui leur sont associées (Esman, 1984 ; Cohen, 1988 ; Picard, 1990). Dans ce chapitre, je tenterais de « dépasser la problématique de l'impact » pour appréhender le tourisme « comme un fait social total et global » (Michel, 1997 : 87). J'analyserai les sens attribués localement à ces nouveaux objets, les représentations que les villageois projettent sur eux, les usages qu'ils en font et

[551] Vingt ans plus tard, cet auteur est revenu sur sa position, admettant que « l'évaluation du tourisme ne pouvait se faire par une mesure de son impact sur un fond qui se serait statique », et que ce qui pouvait être perçu comme une destruction était en réalité une construction (Greenwood, 1989 : 182).

les nouveaux savoir-faire techniques qui y sont liés. Par ailleurs, les responsables des projets de développement touristique avancent souvent l'argument de l'opportunité d'enrichissement que le tourisme représente pour les populations ciblées, en particulier lorsqu'elles se situent en milieu rural. Erik Cohen (1989) a observé qu'il n'en était pas toujours ainsi. Qu'en est-il à Wengding ? Ce sera également l'une des questions à laquelle je tenterai de répondre.

6.1 Le développement du tissage : entre protection et patrimonialisation, revitalisation et commercialisation

6.1.1 Pourquoi les tissus et le tissage ?

Comme je l'ai montré dans le chapitre V, les autorités centrales et les entreprises touristiques mettent en avant, à Wengding, le caractère naturel, ancien, authentique et inaltéré de la culture wa. Elles promeuvent par ailleurs la préservation des ressources culturelles, qui sont identifiées comme des spécificités de la nationalité wa. Tandis que la perpétuation de la pratique du tissage fait face à des enjeux importants, en particulier le déferlement de produits tissés manufacturés importés de Birmanie, les « techniques artisanales traditionnelles » (*chuantong shougong jiyi* 传统手工技艺) » de la nationalité Wa ont donc été incluses dans le « programme des patrimoines culturels immatériels nationaux » (*guojia ji fei wuzhi wenhua yichan xiangmu* 国家级非物质文化遗产项目) (Wang Li et Yang Taolin, 2008 : 60)[552]. À Wengding, les « cotons wa » (*wajin* 佤锦) sont répertoriés parmi les « spécialités » (*te chan* 特产), littéralement « productions particulières ») du village touristique lorsque le titre « Village culturel et historique du Yunnan » lui est attribué en 2007. En 2010 à l'exposition universelle de Shanghai, au stand intitulé « Souvenir du Yunnan » (《记忆云南》), dix-huit types de patrimoine culturel immatériel sont exposés

[552] Plus spécifiquement, les « tissus de la nationalité wa » (*wazu zhijin* 佤族织锦) du district autonome wa de Ximeng sont répertoriés sur la « liste de protection des patrimoines culturels immatériels de la province du Yunnan » (*Yunnan sheng fei wushi wenhua yichan baohu minglu* 云南省非物质文化遗产保护名录). Ils y figuraient encore dans la catégorie « technique artisanale traditionnelle » (*chuangtong jiyi* 传统技艺) (« Liste des projets représentatifs de la quatrième série des patrimoines immatériels provinciaux », en ligne : http://www.yn.gov.cn/yn_zwlanmu/qy/wj/yzf/201706/t20170608_29532.html, consulté le 10/07/2018).

dont la « technique de tissage de la nationalité wa » (*wazu zhijin jiyi* 佤族织锦技艺) (Liu Hongyan, 2011 : 32).

Dans ces cadres généraux et particuliers, le tissage est devenu l'activité artisanale la plus développée à Wengding. Les tissus confectionnés par les villageoises constituent depuis une dizaine d'années les principaux objets réalisés localement et proposés à la vente aux touristes. Tandis que la confection des tissus spécifiques à la localité (chapitre IV) tend à diminuer avec le changement d'habitudes vestimentaires des villageois, la mise en tourisme du village et les politiques de préservation et de promotion des patrimoines des nationalités minoritaires chinoises, visant par exemple les tissus de ces groupes, concourent ainsi à un nouvel élan de production de textiles. Par ailleurs, et avec la circulation intensifiée des objets et des images, de nouveaux types de tissus confectionnés artisanalement et localement, sont apparus au village. La principale destination de ces néo-tissus est la vente aux touristes[553], contrairement aux tissus dits « traditionnels » qui ne faisaient pas partie d'un système d'échanges extra-villageois généralisé et structuré [554]. Le développement de la commercialisation – voire de la marchandisation – des parures « ethniques » est un phénomène dont l'industrie du tourisme se fait le relais voire l'instigateur. Ce processus a pour corrélative une circulation locale et régionale accrue des tissus. Nous verrons que la commercialisation locale et régionale des tissus est à la fois un vecteur de diffusion des motifs qui les agrémentent, mais aussi des techniques de confection employées.

L'étude des conditions de développement de la commercialisation des tissus à Wengding et une approche diachronique de ce développement vont à présent permettre d'établir que plusieurs types de processus se sont succédé, voire ont coexisté.

6.1.2 D'une pratique déclinante au renouveau

La popularisation de l'usage de fils de couleur pour tisser de nouveaux types d'ouvrages localement remonte au début du XXI[e] siècle, période de développement des réseaux routiers. Cela a alors facilité la mobilité des villageois, contribuant, selon AmMeung, à l'adoption de l'usage de ces fils qui, jusque-là, n'étaient qu'à la portée des personnes les plus riches du village (CT20/09/2014). C'est aussi à cette époque que le déclin

[553] Nous verrons dans le chapitre suivant que les villageois se sont réappropriés certains d'entre eux.
[554] Des échanges extra-villageois de pièces de tissus unies sont attestés (film tourné à la fin des années 1950 « The Kawa » (voir Kruger et Tan, 2006) ; voir également Fiskesjö, 2000 : 187) mais les tissus spécifiques à la localité circulaient uniquement dans le village.

du port quotidien des parures noires du village s'est accentué, entraînant une réduction de leur confection, processus amorcés dès les années 1960-1970. Le projet de développement touristique a suivi de peu la construction de la première route goudronnée (1999) reliant le village à différents bourgs.

Au tournant du XXIe siècle au sein du village, seules deux femmes dans le village vendaient leurs ouvrages : IKhuat (qui est l'une des sœurs d'AiKa) et AmKhuat° (mère d'IKa, guide au village). Cette dernière me raconte en 2015 :

> « Maintenant, les gens sont nombreux, qui font ces choses [ces tissus]. Ce n'est plus comme au début du tourisme où il y n'avait que ma famille qui faisait ces choses, qui tissait, qui cousait. Avant, au début du tourisme, nous ne nous installions pas ici [dans un espace extérieur], nous faisions les ouvrages dans les maisons. Les gens venaient les chercher [dans les maisons]. Ce qu'ils voulaient, ils venaient le commander. Maintenant toutes les familles en font. Les sacs avant, ces sacs en ortie, on les vendait 30 yuans l'un. Des gens en voulaient, mais personne n'en faisait. Ceux faits main (tissés à la main) aussi[555]. Au début du tourisme, c'était seulement la petite-sœur de YangHu [AiKa] et moi. J'aidais sa famille à vendre des choses. Certains mois, je lui donnais jusqu'à 600-700 yuans. Maintenant, même les miens je n'arrive pas à les vendre. Des sacs aussi petits pour téléphone portable[556], j'arrivais à les vendre 15 à 20 yuans l'un, ils étaient faciles à vendre avant. Avant nous, les gens nous voyaient tisser un drap, une jupe, on n'avait pas fini que déjà ils les réservaient. »[557] (10/07/2015, enr.184).

Assez rapidement, AmKhuat¨, quinquagénaire vivant à côté du « Palais du roi wa » dont elle gère la boutique du rez-de-chaussée, a, elle aussi, développé la vente des tissus qu'elle confectionnait. Le tissage et les finitions des parures et des sacs spécifiques au village – qui étaient les principaux tissus proposés à la vente – étaient encore réalisés majoritairement à l'intérieur des maisons[558] : les touristes, alors peu nombreux, devaient y pénétrer pour s'en

[555] Elle me montre du doigt des **bae** colorés en façonné, pendus à une poutre de sa boutique.
[556] Elle fait ici référence à des **bae** colorés du plus petit format.
[557] Traduit du mandarin : « 现在人多嘛做这些。我的家这里那个，不像我们开始旅游就是我家才是做这些，织布啊，缝这些。以前开始旅游我们不搬这里，我们在家搞。人家都来找。要什么人家就来定。现在每家都会。包包以前那个麻包包三十块钱一个。有人要没有人做，那个手工也是。开始旅游只是我们那个杨虎他妹我们两个。我就平常帮她家卖东西。有一些一个月六七百都会给她。现在连我自己的卖不了。像手机包有那么小点，卖十五块一个二十块一个就卖得到，好卖以前。以前我们，人家见我们织那个布那个裙子噶还做不完就定了。 ».
[558] La réalisation de pièces de grande envergure, comme les draps, nécessitait déjà l'installation des métiers en extérieur. Cependant, d'après les tisserandes interrogées, ces pièces n'étaient pas vendues aux touristes.

procurer. Les trois tisserandes travaillaient jusqu'à tard la nuit, et parfois quand les fêtes importantes approchaient, et avec elles un afflux de touristes, elles passaient des nuits entières à tisser et à coudre pour en réaliser le maximum :

> « Pendant la journée, on cousait encore, on tissait encore ; le soir, il fallait encore coudre et aussi broder les sacs »[559] (CT21/09/2014).

Les premières années du développement touristique, la demande était donc plus forte que l'offre. Les années passant et le tourisme se développant, d'autres villageoises se sont mises à confectionner des tissus pour les vendre. Certaines villageoises ont ainsi progressivement fait du tissage une activité régulière et quasi journalière, et de la vente de tissus une source de revenus financiers (plus ou moins) réguliers. Pour éviter la circulation trop fréquente des touristes à l'intérieur des maisons, elles ont aménagé des espaces extérieurs dédiés à cette activité, sur des terrasses ou dans les cours des maisons. L'adoption de nouveaux lieux du tissage – abris couverts, mais ouverts, longeant les chemins de passage, a donné davantage de visibilités aux ouvrages présentés, renforçant l'attrait des touristes pour des objets dont ils peuvent apprécier visuellement la confection.

Dans le village en septembre 2014, dix familles avaient aménagé un étal attenant ou à proximité de leur maison pour y vendre des tissus aux touristes. En 2017, le village en comptait quatorze. Toutes y proposent également à la vente une gamme plus large de produits locaux - colliers de graines, champignons et plantes sauvages, sachets de thé cultivé et de thé sauvage, régimes de bananes, mains de bouddha et autres fruits de saison cueillis aux alentours du village, etc. – et non locaux – porte-clés, bijoux, flûtes et autres instruments de musique –, achetés au bourg du district. Cinq d'entre elles y vendent également des denrées diverses (boissons, snacks, mais aussi produits de première nécessité)[560]. Au total, j'estime environ à 15 % la proportion de maisonnées ayant aménagé un espace destiné à la confection, à l'exposition et à la vente de tissus dans le village de Wengding.

Ces étals sont concentrés dans la moitié nord du village, exception faite de celui aménagé dans la bâtisse surplombant le village au sud qui fut construite pour le tournage d'un film durant l'été 2015. Aujourd'hui, la famille de AiMawt a récupéré la gestion et

[559] Traduit du mandarin : « 还大白天还缝，还织布，晚上还要缝，还要钉那个包包。».
[560] Pour rappel, il y a un magasin supplémentaire à Wengding, tenu par AmMeung et AiKa, mes hôtes, proposant à la vente un large choix de produits (nourriture, matériel agricole et produits phytosanitaires, produits d'hygiène et d'entretien, boissons). Eux ne commercialisent pas de tissus confectionnés localement.

l'entretien de cette bâtisse transformée après le départ des équipes de tournage en chambre d'hôte. ISan`, son épouse, et IKa, l'épouse de son fils, y exposent leurs ouvrages tissés. La corrélation entre le parcours couramment suivi par les touristes – qu'ils soient accompagnés d'un guide ou non – et l'emplacement de ces étals est manifeste. Les opportunités ou probabilités de vente y sont plus élevées, et les villageoises tenant ces étals sont celles qui passent le plus de temps à l'ouvrage, faisant de la vente des tissus aux touristes l'une des principales sources de revenus de leur foyer[561]. Malgré tout, j'ai observé la majorité des femmes du village pratiquer l'une ou l'autre des chaînes opératoires mobilisées pour la confection de tissus, au cours de mes pérégrinations dans le village. Celles qui ne possèdent pas un lieu de vente propre s'appuient sur leur réseau d'entraide pour les commercialiser. D'autre part, un certain nombre de tissus (de type « traditionnel », voir chapitre IV) continuent d'être confectionnés pour un usage domestique, en particulier pendant le mois précédent le Nouvel An – car les femmes sont alors libérées des tâches agraires pendant quelques semaines.

Les tisserandes les plus actives vendent donc leurs réalisations principalement dans le village. Ponctuellement, elles réalisent et expédient par voie postale des tissus (sacs et draps) à la suite de commandes de clients ayant visité le village par le passé. En décembre 2017, YexIp (âgée de 28 ans en 2016) s'attelait ainsi à confectionner une série de sacs colorés de taille moyenne pour un client vivant à Shanghai. Malgré tout, la production reste principalement destinée à une vente locale.

La réalisation des parures féminines locales destinées à la vente aux touristes s'est progressivement arrêtée jusqu'à devenir anecdotique. « On n'en vend plus (*women bu mai le* 不卖了) » me dit AmKhuat°, expliquant ensuite :

> « Au début du tourisme, on vendait beaucoup de parures ethniques. Maintenant il semble [qu'on n'en vende] plus beaucoup. Avant des ensembles [haut et bas], il y avait aussi des gens qui en réservaient. On les tissait, et il fallait aussi les broder. Au début on le faisait, au début du tourisme, c'était intense fort »[562] (10/07/2015, enr.184).

[561] Parmi les quatorze étals ou espaces dédiés à la pratique et la vente de tissus confectionnés localement, les propriétaires de six d'entre eux exposent et proposent également à la vente des parures et des sacs achetés au bourg. Toutefois, mes observations, ainsi que les informations données par les tisserandes sur ces tissus semi-industriels ou industriels révèlent que très peu d'entre eux sont finalement vendus.

[562] Traduit du mandarin : « 开始旅游买一些民族服装多。现在好像不多。以前就是一套一套的有人也会定。我们还做得出来，还要编花。以前我们做，开始旅游厉害。».

La demande pour ce type d'artefacts a progressivement réduit et aujourd'hui, précise-t-elle, seuls les touristes d'origine étrangère (*waiguo ren* 外国人) aiment acheter les ensembles féminins en coton noir brodés d'étoiles. La confection de parures locales (jupe ou pantacourt et haut) est redevenue une pratique principalement destinée à un usage intravillageois ; confection pour laquelle, notons-le, le tissage des pièces de tissus noirs est aujourd'hui souvent remplacé par l'achat de lés de tissus à des grossistes du bourg. Trois raisons sont données par les villageoises pour expliquer la diminution de leur commercialisation : ils ne sont « pas jolis » (*bu piaoliang* 不漂亮) et n'ont « pas beaucoup de motifs » (*hua bu duo* 花不多) ; quant aux ***bae*** masculin et féminin blancs ou beiges, parcourus de lignes ou d'étoiles, AmKhuat° dit : « Avant, les sacs, ils étaient plutôt simples, les sacs blancs. »[563] (10/07/2015, enr.184). Ces commentaires des villageoises sur les tissus composant les parures spécifiques à la localité (chapitre IV) renvoient directement à la comparaison qu'elles en font avec les nouveaux types de tissus qu'elles confectionnent, vendent et portent parfois. Ces derniers, nous allons le voir, présentent des couleurs, des motifs et des compositions plus nombreux, plus vifs et plus diversifiés. Car, d'après les villageoises, les touristes veulent acheter des pièces colorées qu'ils estiment plus authentiques (*yuanshi* 原始). Les premières tisserandes à avoir commercialisé de nouveaux tissus plus colorés l'avaient d'ailleurs très vite compris, comme le révèlent les propos d'AmKhuat¨ :

> « Les noires, celles-là, avant, toutes les familles, toutes les maisons en avaient. Les autres villageoises ne savaient pas faire celles que nous faisions, des rouges, des bleues. Nous, nous savions faire tous les motifs » (CT18/09/2014).

En résumé, le processus de commercialisation de tissus artisanaux s'est donc développé progressivement à Wengding. Au tout début de la mise en place du projet touristique, seules deux villageoises vendaient des tissus « traditionnels » aux touristes de passage. Puis, les mois et les années passant, d'autres villageoises ont saisi cette opportunité et la pratique du tissage a connu un renouveau. Les tissus confectionnés au village se sont alors diversifiés tandis que ceux spécifiques à la localité sont redevenus principalement des

[563] Traduit du mandarin : « 以前包包还是简单的。白色的那个。». Elle fait ici référence aux sacs blancs brodés de motifs étoilés et de lignes de couleurs (voir chapitre IV).

biens à usage intravillageois[564]. Avec l'opportunité financière que représente la vente de certains tissus, dans le cadre de la mise en tourisme du village, ils sont commercialisés. Leur confection *in situ* et « exposée » est une plus-value identifiée à la fois par les promoteurs touristiques et par les villageoises qui en ont fait une source de revenus.

6.2 Nouvelles techniques et nouveaux objets tissés

La marchandisation des « arts ethniques » produits et vendus aux touristes par les hommes et les femmes des sociétés ciblées par les projets de tourisme ethnique est l'une des réponses de ces populations pour à la fois s'insérer dans le monde moderne globalisé et résister à cette globalisation (Swain, 1993 : 33). Erik Cohen qualifie la marchandisation des arts populaires pour le tourisme comme « un stimuli pour l'innovation et la réinvention des arts folkloriques » (1983 : 21). Quelles formes ont prises ces innovations – entendues ici comme des créations adoptées et reproduites – à Wengding ? Voyons maintenant plus précisément quels types de tissus sont actuellement commercialisés.

6.2.1 De nouvelles créations tissées

Nouvelles formes, même technique de tissage : écharpes et draps décoratifs en coton

Lors de mon retour sur le terrain en 2015, Li YexKa (Tian de son nom de jeune fille), voisine de mes hôtes, proposait à la vente un nouveau type d'ouvrages, suspendus à un montant de bambou sous l'abri où elle tisse très régulièrement. Ces pièces tissées en fils de coton, s'étendant entre 2 mètres et 2 mètres 50 de long sont vendues comme foulards (*weijin* 围巾). Ce sont des étoffes rectangulaires à une couleur dominante, parcourues de lignes de couleur différentes dans la longueur de la pièce. Le 15 juillet, YexKa s'attelait à la confection d'une étoffe bordeaux parcourue de cinq séries de raies vertes[565]. La largeur du métier atteignait alors une quarantaine de centimètres pour une longueur de chaîne d'environ 4

[564] Nous verrons cependant que le port persistant de ces parures par les villageois lors de l'accueil de groupe de touristes peut être considéré comme un champ d'interaction et d'extériorisation de leurs usages. Ce sera le propos du prochain chapitre.

[565] Pour la réaliser, YexKa avait ourdi une chaîne de fils de coton d'une couleur unie principale, en l'occurrence en bordeaux. À environ 5 cm du premier bord, elle a ajouté une première série de trois lignes de fils de couleur verte (chaque ligne est composée de trois brins), séparant chacune des lignes par l'interposition de trois fils bordeaux. Puis, elle a monté successivement 5 cm de fils de couleur bordeaux suivi d'une autre série de trois lignes vertes. Elle a répété cette séquence trois autres fois et terminé la chaîne par 5 cm de fils bordeaux.

mètres. Au bambou pendaient des pièces de structure similaire, mais aux compositions et aux couleurs variées. Quelques jours plus tard, une fois le tissage terminé, YexKa s'en servit pour confectionner deux foulards. L'idée d'une telle création lui était propre : « j'y ai pensé de moi-même »[566] me dit-elle (06/07/2015, enr.118). Quinquagénaire, elle tisse depuis son adolescence. Seule à réaliser ce nouveau type de tissus au village en 2015, à mon retour au village un an et demi plus tard, deux autres tisserandes en proposaient également à la vente. L'innovation réside ici dans les dimensions et l'utilisation imaginée de ces étoffes – celle de foulard –, dont la structure générale reprend celle des draps. Avec la même technique de tissage, mais une chaîne réduite en largeur, une longueur variante (relativement courte comparée à celle des draps) et l'usage de couleurs originales, les tisserandes peuvent réaliser plusieurs pièces sur une même chaîne (jusqu'à quatre selon mes observations), puis les vendre individuellement. Elles économisent ainsi du temps lors des étapes préparatoires, et des étapes de finition, rapides à réaliser, car les extrémités des fils de chaîne sont simplement égalisées au ciseau pour former une frange à chaque extrémité du foulard. De plus, la grande diversité des fils de couleur que les villageoises peuvent se procurer au bourg, et dont l'usage est devenu très populaire au village, leur permet de décliner les compositions de couleur de ces tissus à l'infini.

Avant cela, dès la fin des années 2000, la confection de draps de couleur destinés à être vendus s'était développée localement. Ces draps en fils de coton, semblables par leur forme et leur taille rectangulaire aux draps traditionnels, présentent des compositions différentes : soit la nappe de chaîne unie est agrémentée de doubles ou triples lignes d'une couleur différente, soit elle se compose de plusieurs segments de fils de couleurs différentes (voir par exemple figure 31). Ces variations reposent sur les seuls choix des tisserandes qui les créent. Pour les réaliser, celles-ci mobilisent la technique de tissage en armure de toile. D'après mes observations, ce sont principalement les femmes âgées de 25 à 40 ans qui confectionnent ces tissus. Elles les vendent ensuite aux touristes en tant que tentures, draps ou chemins de table.

Des draps confectionnés pour un usage domestique, les tisserandes ont d'abord maintenu la forme et la taille tout en modifiant la couleur des fils utilisés. Plus récemment, elles ont imaginé de nouveaux types d'ouvrages (chemins de table, foulards, etc.), modulant

[566] Traduit du mandarin : « 我自己想 ».

alors non seulement les couleurs des fils utilisés, mais aussi la forme et la taille des pièces. Ce faisant, elles développent la gamme des produits tissés et vendus localement, tentant de se démarquer de leurs voisines, et de créer des objets qu'elles pensent plus aisément commercialisables.



Figure 31 YexKa en train de tisser un foulard bicolore (cliché de l'auteure, 15/07/2015).

Ces ouvrages, originaux tant par leur conception que par leur réalisation, reflètent la créativité dont les villageoises font preuve. Les échanges fréquents et la circulation des personnes favorisent ensuite la dissémination de ces créations au sein du village, que l'on peut dès lors qualifier d'innovations.

De nouveaux sacs en bandoulière en fils de coton ou de laine sont également apparus sur les étals. Deux types se distinguent : ceux de même forme et de même taille que les sacs typiques de la localité, mais aux motifs différents, que j'appellerai de nouveaux grands **bae** ou **bae** façonnés ; et ceux de formes, de tailles plus petites et de motifs différents des sacs locaux, que j'appellerai des petits **bae**.

Continuités des formes, nouvelle composition de motifs : les bae façonnés

La structure du métier à tisser et le principe de base de la technique de tissage employée – l'armure de toile – n'ont pas changé ces dernières années, selon les villageoises. Cependant, les nouveaux **bae** sont réalisés à partir d'étoffes dites « façonnées » : elles présentent des dessins ou des effets de relief réalisés dans la chaîne de l'ouvrage. L'usage de cette nouvelle technique de tissage permet l'ajout de motifs tissés dans la toile des

tissus[567]. Elle nécessite davantage de manipulations par rapport à la technique traditionnelle : la tisserande doit régulièrement changer de navette (plusieurs sont préparées au préalable, chacune avec un fil de couleur différente), ce qui permet de produire des motifs aux compositions de couleur variées. Elles réalisent également, à chaque nouveau passage de navette, un calcul de sélection de nappes et de fils de chaîne, procédé par lequel elles façonnent les motifs[568]. Rang après rang, et par la sélection successive et variée de fils de chaîne et de fils de trame (navettes), les tisserandes créent des tissus aux compositions de couleurs et de motifs complexes et variées, tant par leur forme que par leur composition de couleurs des faces externes des futures poches des sacs.

La multiplication de ces nappes et des rangs de lisse rend le travail plus lent que celui d'un tissage en armure de toile simple. Mais par le recours à cette nouvelle technique, les tisserandes créent de nouveaux **bae** aux motifs originaux (figure 32). Toutefois, la structure de ces sacs est identique à celle des **bae** « traditionnels », masculins et féminins, c'est-à-dire qu'ils comportent une poche centrale des deux côtés de laquelle est cousue une pièce de tissu rectangulaire qui servira de anse[569]. La longueur des chaînes de ces ouvrages varie de 5 à 15 mètres.

À Wengding, l'apparition et le développement de cette nouvelle technique de tissage, qui permet de créer des motifs très variés dans la chaîne des tissus sont directement liés à la popularisation de l'usage de fils de couleurs, en coton ou laine. Comme Marie-Hélène Chamoux le remarque dans son étude de la transmission des savoir-faire du tissage d'une communauté mexicaine (2010b : 157), l'extension de ces derniers, au village, a aussi suivi les changements dans les produits utilisés. Par ailleurs, cette technique s'est développée plus tôt dans d'autres vallées habitées par des Wa, plus éloignées géographiquement de la frontière actuelle avec la Birmanie. C'est par exemple le cas de la région de Xuelin où les sacs commencèrent à être décorés par des motifs dans les trames des tissus, avec la technique du façonné, à partir des années 1960 (Formoso, 2001a). À partir de la reproduction d'une série de motifs inspirés des tissus de ces autres communautés Wa, et une fois la technique du façonné adoptée, les villageoises font varier les compositions des sacs qu'elles réalisent.

[567] Alors que les tissus typiques de la localité, lorsqu'ils ne sont pas unis, sont « décorés » soit par l'insertion de fils de couleurs dans la chaîne au cours de l'ourdissage de l'ouvrage, soit brodés postérieurement au tissage (voir le chapitre IV).
[568] Pour cela, elles utilisent plusieurs barres d'écartement supplémentaires, nécessaires à la création de plusieurs nappes de chaînes.
[569] Pour les **bae** traditionnels, cette pièce de tissu est unie et de la même couleur que la couleur principale de la poche, repliée en deux dans la largeur une fois porté sur l'épaule.



Figure 32 Nouveaux grands **bae** tissés à Wengding (cliché de l'auteure, 20/09/2018).

Nouvelles formes et nouvelles compositions : petits ***bae***

Le deuxième type de néo-sacs se différencie également des sacs de la localité par les ornements, la taille – plus petite – et la forme – variant de rectangulaire à carrée. Ces variations sont obtenues par la modification de la largeur de la chaîne utilisée et par le nombre de rangs tissés. La toile utilisée pour former la poche centrale de ces sacs peut être tissée en armure ou en façonné. Les tisserandes ajoutent parfois des rabats aux sacs pour en recouvrir l'ouverture, ou encore des poches intérieures, parfois cloisonnées par une fermeture éclair. La structure des bandoulières de ces sacs varie également. Lorsqu'elles sont tissées, leur largeur est équilibrée par rapport à la taille du sac ; pour d'autres, ce sont des fils tressés qui remplacent la bandoulière en toile. En ce qui concerne les petits sacs, dont la poche principale est tissée en armure de toile, les faces externes sont décorées soit par la couture d'ornements (des pièces d'étain, des pièces de tissus fantaisies, des perles végétales[570]), soit par la broderie de motifs, de caractères chinois ou de formes figuratives telles que des montagnes ou maisons[571] (voir la figure 33, gauche et droite).

[570] Les villageoises récoltent des graines de Job (ou larmes-de-Job) sur les arbustes de la famille *Poaceae* (céréale originaire d'Asie du Sud-Est) poussant dans et aux alentours du village. Elles les font ensuite sécher puis les trouent à l'aide d'une aiguille pour ensuite les monter sur des fils afin d'en réaliser des colliers ou de les coudre sur les tissus.

[571] Comme pour les nouveaux grands **bae**, je reviendrai plus en détails sur ces nouveaux motifs dans le chapitre suivant.



Figure 33 Diversité des néo-**bae** confectionnés par les villageoises (bleu 04/01/2017 ; en ortie 28/12/2016, rose 29/12/2016, clichés de l'auteure)

À la différence d'autres villages et de communautés où l'artisanat commercialisé, dans le cadre de projets touristique ou de développement, tend à une simplification des formes, décorations, tailles, précisions, et matériaux par rapport aux objets utilisés par les membres des communautés (Swain, 1993 : 49), les tisserandes de Wengding mobilisent une technique plus complexe pour, selon elles, répondre aux attentes des touristes.

Parallèlement, les tisserandes de Wengding ont délaissé les matériaux locaux pour travailler avec des fils de coton achetés au bourg du district « déléguant à d'autres la transformation des fibres et des filaments en fils » (Vallard, 2013 : 132). Corrélativement, les phases de préparation des fils se sont simplifiées. En effet, certains objets conservés dans des recoins des maisons et les souvenirs que gardent les habitants témoignent de chaînes opératoires aujourd'hui disparues (pour le coton) ou extrêmement rares (pour l'ortie). Par exemple, je n'ai jamais vu faire d'écheveaux à partir de fils filés localement. Cependant, certains outils continuent d'être employés dans de nouveaux contextes ou à de nouvelles fins :

- les dévidoirs horizontaux servent toujours à monter sur les navettes les fils achetés au bourg du district après qu'ils soient traités localement dans des bains d'eau de riz ou de cendre ;

- à partir de simples dévidoirs verticaux, des doubles dévidoirs verticaux ont été créés et sont utilisés pour composer des fils épais et résistant à partir des écheveaux de fils de coton achetés en ville[572].

En somme, des innovations techniques et décoratives se sont développées : les tisserandes se sont d'abord mises à créer des sacs de forme habituelle, mais en y ajoutant des motifs plus complexes dans la trame par l'usage d'une nouvelle technique. Puis, elles en ont confectionné de tailles variées, ont ajouté dans certains cas des rabats, des fermetures éclair. Elles ont aussi parfois transformé la structure des anses et les compositions ornementales. Tandis que les premières de ces créations empruntent une technique et des motifs à des tissus artisanaux ou industriels, présents sur les marchés des bourgs, les secondes sont, semble-t-il, des innovations locales, tout comme, nous allons le voir maintenant, les étoffes réalisées à partir du recyclage d'anciens tissus en ortie.

6.2.2 Tissus en fils d'ortie : plus-value et recyclage

Beaucoup de pièces de tissus en fils d'ortie sont de nos jours exposées et proposées à la vente sur les étals du village. Pourtant, la cueillette et le traitement des fibres de cette plante sont aujourd'hui des activités rares aux villages (voir chapitre IV). De plus, à l'exception des sacs traditionnels masculins qui sont encore parfois portés, les tissus en ortie, tels que les draps et les sacs à céréales, ne sont plus utilisés par les habitants de Wengding pour leurs fonctions d'origine. Ces tissus sont aujourd'hui principalement destinés à être vendus aux touristes. Sous leur forme d'origine, les draps les moins abîmés (comportant peu ou pas de trous, des coutures intactes et peu de tâches) sont particulièrement prisés par les touristes et peuvent être vendus jusqu'à 200 yuans le drap (24,8 euros). Les draps plus usés comme les sacs à grains sont recyclés par les tisserandes en de nouveaux artefacts. Elles en démontent les coutures et découpent plusieurs portions (figure 34). À partir de ces pièces, elles confectionnent principalement des vestons sans manche en assemblant et cousant les coupons obtenus[573]. Dans d'autres cas, elles démontent l'ensemble des mailles d'un coupon, récupèrent les fils et les utilisent pour tisser un nouvel ouvrage (sac ou foulard, voir

[572] En général, à partir de deux ou trois écheveaux achetés au bourg, elles obtiennent un écheveau de fils à tisser.
[573] Des ourlets doubles arrêtent les fils sur les extrémités libres et des ourlets en surjet assemblent les différentes pièces composant le veston.

figure 33-centre). Il arrive que les vestons soient également réalisés à partir du tissage de pièces rectangulaires en fils d'ortie récupérés du défilage (ou démaillage) d'un ancien drap. Dans ce cas, à l'étape de l'ourdissage, quelques fils d'ortie indigo ou de coton colorés sont parfois ajoutés dans la chaîne de l'ouvrage : une fois achevée, la pièce confectionnée présente des lignes colorées verticales sur le dos et le devant du veston (figure 40).

La qualité principale des fils obtenus à partir de fibres d'ortie étant leur résistance, les fils des tissus anciens sont suffisamment solides pour être réutilisés. Avant de commencer le découpage ou le défilage des anciens tissus, les villageoises lavent plusieurs fois les tissus poussiéreux et rigides. Cette activité leur permet d'évaluer la qualité des tissus pour en sélectionner des sections et d'assouplir les fils qui les composent[574]. S'ils sont encore trop rêches, les tisserandes les frottent avec de la cire de bougies, **nyo**. Comme le souligne AmKhuat¨, ces fils sont « particulièrement embêtants (*mafan* 麻烦) à tisser parce que [le fil d'] ortie n'est pas lisse et les différents fils composant la chaîne s'accrochent souvent entre eux » (CT21/09/2014). Elle commente alors l'ouvrage qu'elle était en train de tisser, à savoir une lie de sac en fils d'ortie parcourue de fils de coton noir dans la longueur.



Figure 34 AmKhuat* en train de découper un ancien drap en ortie (cliché de l'auteure, 24/11/2015).

De manière générale, et malgré le caractère laborieux du tissage des fils d'ortie par rapport à ceux de coton, les tisserandes continuent à le pratiquer. Ce recyclage ingénieux, bien que laborieux, est une initiative imaginée par les tisserandes. En tant que commerçantes,

[574] Les draps les moins abimés sont proposés tels quels à la vente, pendus à une poutre ou un bambou en fonds de commerce. La tisserande en choisit un de temps en temps pour confectionner de nouveaux artefacts. Les tissus les plus abîmés ne sont pas exposés.

elles ont saisi le potentiel de marché pour ces tissus qui sont vendus plus cher que ceux en coton, tout en étant de dimensions identiques, et pour lesquels les touristes expriment un fort intérêt. Mes observations corroborent ici les remarques des tisserandes telle AmKhuat* qui a noté que la plupart des touristes achètent des pièces en ortie (CT21/09/2014). Leur commercialisation est donc un véritable atout pour les villageoises possédant un étal, d'autant plus qu'elles n'ont pas à acheter la matière nécessaire à leur confection et ont imaginé une parade à la raréfaction de la plante, du moins jusqu'à aujourd'hui.

6.3 Nouvelle technique, évolution des savoir-faire et création

Aujourd'hui, avec le développement d'un commerce des tissus au village et leur diversification, le tissage connait un renouveau tant du point de vue de la pratique, sa fréquence, les techniques mobilisées, que du point de vue de sa finalité, comme nouvelle source de revenus.

6.3.1 La technique du façonné : nouveau parcours d'apprentissage

À son apparition, la technique du façonné n'était l'apanage que de deux tisserandes qui « savaient faire tous les motifs »[575] (AmKhuat°, 21/07/2015, enr.184). Elles furent à l'origine de la propagation de cette nouvelle technique, plus complexe que celle de l'armure de toile et impliquant l'élargissement des compétences des tisserandes. Progressivement leurs filles, leurs nièces puis toutes les jeunes tisserandes[576] maitrisant déjà la technique de l'armure de toile ont suivi leur exemple et appris cette nouvelle technique. Comme les propos de YexSok (âgée d'un peu moins de 30 ans) le montrent, cet apprentissage est de nos jours

[575] Traduit du mandarin : « 什么花都会 ».

[576] Par exemple, IKa (l'une des guides du village, la trentaine), a appris à l'âge de 17 ans, avec sa mère, AmKhuat°, qui est l'une des deux premières villageoises à avoir pratiqué cette technique (CT26/12/2016). Notons cependant que les villageoises de la même génération que ces deux femmes-là n'ont pas toutes appris la technique du façonné. Par exemple, YexKa, la cinquantaine, qui tient une petite boutique au bord de la petite place centrale du village, ne réalise que des écharpes, des draps et des sacs en armure de toile. IKhuat (quinquagénaire, belle-mère de l'époux de AmLod) ne sait pas non plus faire des ouvrages en façonné. Le 1er janvier 2017, elle m'explique que, ne souhaitant pas commercialiser les tissus qu'elles confectionnent, elle n'a pas trouvé utile d'apprendre cette technique. Il arrive cependant à sa voisine, YexSok, de vingt ans sa cadette, de la questionner sur des opérations ou problèmes techniques identiques à ceux rencontrés dans le tissage en armure de toile. Par exemple, ce jour-là, alors qu'YexSok tissait une chaîne en façonné, elle demanda à IKhuat si le fil fuchsia monté sur sa navette et qui lui servait de fil de fond pour sa trame suffirait ou pas. Cette dernière regarda la navette et la rassura sur la quantité suffisante de fils.

une évidence : « Moi-même j'ai vu que les gens apprenaient alors j'ai appris » [577] m'explique-t-elle (01/01/2017, enr.360). D'après mes observations et les discussions que j'ai eu avec les jeunes tisserandes, la plupart commencent à apprendre la technique du façonné dans les années succédant leur mariage, après que le couple se soit installé au village de manière définitive, et souvent après la naissance de leur premier enfant.

Des savoir-faire agrégés

Dans leurs discours, les tisserandes aguerries comme YexKa ou les trois AmKhuat quinquagénaires, mais aussi les plus jeunes, comme YexSok et YexIp (dans leur vingtaine)[578], disent avoir appris à tisser de manière autodidacte. D'après la première, 70 % des tisserandes du village « apprennent [à tisser] par elles-mêmes » *ziji xue* 自己学 (CT19/09/2014). YexKhuat, âgée d'une vingtaine d'années, m'a expliqué cet aspect en ces termes :

> « Pour le moment, je ne peux tisser que des [ouvrages] simples. Je suis encore en train d'apprendre [à faire des ouvrages en façonné] comme ma mère, elle aussi est autodidacte. » [579] (20/09/2014).

Les propos de ces tisserandes soulignent l'importance – tant quantitative que qualitative – des phases d'apprentissage par expérimentation : les tisserandes font de multiples essais après avoir acquis les connaissances techniques de base pour la réalisation du façonné – c'est-à-dire la sélection particulière et successive de différents fils et nappes de chaîne (figure 35).

S'il suffit de *regarder faire* pour *savoir faire* un tissu en armure de toile, en revanche, l'observation ne suffit pas pour apprendre la technique du façonné, comme le souligne YexKa (âgée d'une vingtaine d'années) me montrant le **bae** à façonné qu'elle portait un jour de juin 2015 :

> « Je ne sais tisser que la partie du haut [les anses, en armure de toile], la partie du dessous avec des motifs je ne sais pas. S'il y a des gens qui tissent, tu regardes et tu sauras faire. C'est vraiment simple celle-là [la technique en armure de toile]. Celle où il y a des motifs [la technique du façonné], je ne comprends pas. La dernière fois, j'ai appris, j'ai regardé, mais n'ai pas

[577] Traduit du mandarin : « 自己见那个人家学我就学了 ».
[578] La plus jeune tisserande que j'ai eu l'occasion d'observer tisser une chaîne en façonné avait 17 ans : elle réalisait alors des lisières successives de motif de croix (CT01/01/2017).
[579] Traduit du mandarin : « 现在，我只能织简单的那个。我还在学，就像我妈一样，她也是自学的。». YexKhuat emploie ici le terme mandarin *ma* 妈 (maman) pour désigner la mère de son époux.

compris. »[580] (26/06/2015, enr.21).



Figure 35 Avant chaque nouveau passage de fil de trame, la tisserande – ici AmKhuat¨ – sélectionne les fils de la nappe de chaîne qui seront apparents, tandis que les points dessinant les motifs apparaitront à l'endroit des fils non sélectionnés (cliché de l'auteure, 18/09/2014).

Une fois les rudiments de la technique de tissage en armure de toile maitrisés, les jeunes tisserandes (entre vingt et trente ans) souhaitant apprendre la technique du façonné, sollicitent l'aide d'une femme aguerrie, qui n'est pas obligatoirement une proche parente. Les deux tisserandes s'installent dans un même espace de tissage et travaillent chacune à un ouvrage simultanément. La plus jeune bénéficie ainsi des conseils de la plus aguerrie, et s'imprègne également de ses gestes. Tel est le cas de IKa qui sollicite sa voisine pour apprendre cette nouvelle technique, car sa mère et ses tantes, auprès desquelles elle a appris la technique en armure de toile, ne savent pas tisser en façonné. Ainsi, si les jeunes filles continuent de s'imprégner dès la petite enfance des savoir-faire liés au tissage en armure de toile au contact de leurs plus proches parentes, elles apprennent la technique du façonné dans des temps et des lieux particuliers, parfois avec une tisserande n'appartenant pas à ce cercle restreint de parentèle.

Lors d'une séance d'apprentissage observée en janvier 2017, IKa, pour perfectionner sa méthode du façonné, a installé son métier à côté de celui de sa voisine, de dix ans son aînée. Pour autant, toutes deux ne réalisaient pas simultanément les mêmes motifs sur leur ouvrage. Lorsque IKa rencontrait une difficulté technique, elle questionnait sa voisine. Celle-ci répondait verbalement ou bien se penchait en arrière pour observer les points en train d'être formés par les manipulations tâtonnantes d'IKa et ainsi mieux la guider. De manière plus générale et tout au long de sa progression, IKa sollicitait sa voisine pour des

[580] Traduit du mandarin : « 我只会织上面的那个，下面就是有画的那个我不会。要是有人织布，你看了你就知道了，特别简单那个。有画的我不懂。上次学了，看都看不懂。 ».

vérifications, par exemple après le positionnement d'une fine barrette de sélection de fils de chaîne. Au cours de la séance qui dura entre deux et trois heures, les nombreux échanges verbaux étaient majoritairement à l'initiative d'IKa, l'apprenante. Sa voisine, accompagnatrice plutôt que formatrice, fit par ailleurs quelques gestes directs de vérification. Enfin, la position d'IKa légèrement en retrait par rapport à sa voisine lui permettait de regarder et de s'imprégner des gestes sûrs de cette dernière.

Ainsi, dans le cadre particulier d'une séance de tissage à deux organisée à l'initiative d'une tisserande inexpérimentée, l'apprentissage de la technique du façonné au contact d'une aînée aguerrie passe par trois modalités : la parole, le geste et l'observation. Dans le cas de cette technique, l'apprentissage est toujours à l'initiative de l'apprenante, qui expérimente tout en étant accompagnée : elle fait puis elle fait vérifier, elle pose des questions, elle observe et s'imprègne des gestes et des postures. La transmission suppose l'expression d'une requête par une jeune, mais aussi l'accord et la volonté d'une tisserande aguerrie. Celle-ci transmet alors son savoir-faire en accompagnant : elle donne des indications verbales, fait des vérifications visuelles et montre par des gestes.



Figure 36 IKa au premier plan et sa voisine au deuxième plan en train de regarder l'évolution des lignes de trame formant progressivement des motifs (cliché de l'auteure, 06/01/2017).

Après quelques séances d'apprentissage en compagnie d'une tisserande maitrisant la technique du façonné, les jeunes filles multiplient les tentatives et se perfectionnent de manière autonome. Alors qu'en 2014, YexKhuat, citée précédemment, commençait juste à apprendre la technique du façonné, en 2016, elle réalisait des compositions et créait des

motifs originaux. En décembre 2016, elle travaillait sur un nouvel ouvrage : je l'observais reproduire sur la future deuxième face d'un néo-sac coloré les motifs qu'elle venait de tisser sur la première[581]. Myriem Naji, qui a travaillé sur le tissage sur métier vertical dans la région de l'Anti-Atlas marocain, montre que :

> « Le processus d'imitation, qui implique la production d'une approximation individuelle et pas exactement identique aux représentations de l'experte, porte donc en lui les germes du changement. » (2009 : 11)

Suivant cette réflexion, et au regard de mes données ethnographiques sur l'apprentissage de la technique du façonné, il s'agit avant tout pour les jeunes tisserandes d'acquérir le savoir-faire technique permettant de confectionner ces nouveaux tissus, pour ensuite employer ces savoir-faire à la production d'artefacts originaux. À force de répétition et d'expérimentation, lorsqu'elles excellent dans la maitrise du tissage en façonné (manipulation de plusieurs tiges de lisses et de plusieurs nappes, sélection des fils de chaîne), les tisserandes deviennent des créatrices. Elles composent alors des frises de motifs relativement nombreux, complexes et originaux, tout en respectant leur régularité géométrique et le parallélisme des bandes. Il s'agit donc dans le cas de cette technique de tissage de *regarder faire* dans un premier temps, de *faire avec* ensuite, puis de *faire comme* avant de *faire seule*, à la différence de la technique de l'armure de toile pour laquelle le *regarder faire* et le *faire comme* sont les principaux vecteurs d'acquisition du *savoir faire*. L'acquisition des savoir-faire techniques mobilisés par le tissage en armure de toile repose toujours sur des apprentissages par imprégnation, imitation et expérimentation. Sa maitrise étant indispensable à l'apprentissage de la technique du façonné, le savoir-faire lié à cette dernière s'agrège à celui de la première.

Le tableau suivant (5) résume les différents phases et types d'apprentissage conduisant à l'acquisition des savoir-faire techniques liés au tissage en armure de toile et au tissage en façonné.

[581] Pour réaliser le motif du deuxième panneau à armure dans le tissage, elle regarde avant chaque nouveau passage de navette ce qu'elle avait fait quelques heures avant en retournant la trame inférieure du tissu (CT24/12/2016).

	De l'apprentissage à l'acquisition			Avec qui on apprend
Armure de toile	*Voir faire*	*Essayer de et faire comme*	*Savoir faire*	Parentes, voisines
	Imprégnation	Imitation et expérimentation		Pas de « relation spécifique d'apprentissage »[582]
Façonné	*Voir et regarder faire*	*Faire avec et faire comme*	*Savoir faire et savoir créer*	Tisserandes aguerries
	Imprégnation	Apprentissage, imitation, expérimentation		Avec « relation spécifique d'apprentissage »

Tableau 5 Caractéristiques de l'apprentissage des savoir-faire liés aux techniques de tissage à Wengding (réalisé par l'auteure)

Vers une répartition des techniques pratiquées

La confection de tissus en façonné nécessite une excellente acuité visuelle. De plus, les tisserandes les plus âgées ont souligné, à chacun de nos entretiens, la concentration nécessaire à ce type d'ouvrage. Les douleurs aux reins et à la nuque que le tissage provoque communément chez les tisserandes sont décuplées par la pratique de cette technique, et assorties de l'apparition de symptômes d'asthenopie (fatigue visuelle). Ce sont donc principalement les femmes entre 30 et 50 ans qui pratiquent cette nouvelle technique. Le 24 décembre 2016, alors que YexKhuat travaille sur une chaîne en façonné, elle marque une pause et me dit :

> « Tisser ceci blesse beaucoup les yeux, mes yeux ne sont pas bons. C'est parce qu'il y a trop de sortes de couleur, et aussi le soleil brûle trop… En plus, tisser souvent ceci [des motifs en façonné] donne [une maladie] des vertèbres cervicales. Ici [elle tapote sa nuque d'une main], ça fait mal, parce qu'on est souvent comme ça [elle se replace en position de tissage, courbée sur la chaîne], c'est pourquoi je fais rarement ce genre [de tissus]. Ma belle-mère me dit d'en faire [mais] parfois je n'en fais pas. Je n'ai pas envie d'en faire. Maintenant, je suis encore jeune, mais quand j'aurai 30 ou 40 ans, j'aurai certainement [cette maladie] des vertèbres cervicales. Alors ce sera difficile de dormir. Comme ma belle-mère. Ils disent qu'avant elle faisait du commerce, elle tissait elle-même des sacs, des draps, tout cela. Maintenant quand elle dort, ici les reins sont douloureux.

[582] Termes empruntés à Chamoux (2010b : 149).

Parfois je lui fais un massage. Maintenant, ma belle-mère elle ne tisse plus ceci. »[583] (24/12/2016, enr.101049)

Au cours de nos discussions sur les tissus et le tissage, la majorité des tisserandes m'ont parlé de la pénibilité de cette pratique et plus particulièrement de la réalisation de tissu en façonné. IKhuat m'expliquant qu'arrivée à son âge (la soixantaine) sa vision s'est trop dégradée[584] pour pouvoir encore tisser, sa voisine YexSok renchérit : « ça blesse les yeux. Ces motifs sont durs à coudre. Cela se devine facilement »[585] (01/01/2017, enr.361). En conséquence, très peu de femmes au-delà de cinquante ans réalisent des tissus en façonnés. Celles qui tissent encore préfèrent se consacrer à la confection de tissus en armure de toile (de type draps ou écharpes) qui ne nécessitent pas la manipulation de plus de deux nappes de chaîne[586]. Les plus jeunes alternent le tissage d'ouvrages en armure de toile et en façonné, avec d'autres activités domestiques auxquelles elles ne peuvent se soustraire.

Dans cette répartition des pratiques entre différentes générations, il faut aussi prendre en considération les contextes familiaux particuliers. Les femmes qui ont des petits-enfants à leur charge (lorsque leurs propres enfants ont fait le choix de retourner travailler en ville après la naissance de leur(s) propre(s) enfant(s)) n'ont souvent plus beaucoup de temps pour tisser. C'est par exemple le cas de IRai, âgée de 57 ans en 2015 qui devait s'occuper alors de son petit-fils, mais aussi entretenir les jardins, sa maison, etc. (CT17/07/2015). Au cours de notre entretien, elle me raconta avec une certaine fierté tisser très régulièrement par le passé : souvent son ouvrage occupait alors toute la longueur d'un mur de la maison, m'expliquait-elle en me montrant de ces deux bras tendus la façade concernée.

Au village, la pratique du tissage tend ainsi à se segmenter en fonction des techniques employées, de l'âge, des situations familiales des tisserandes, mais aussi de la place que prend le tissage dans chaque maisonnée (selon qu'elle possède un espace de vente ou pas).

---

[583] Traduit du mandarin : « 织这个太伤眼睛，我眼睛不好。因为有太多种颜色了，还有太阳晒得太。。。而且经常织这个会有颈椎。这里，会痛，因为经常这样所以我很少搞这种。我婆婆叫我搞，有时候我不搞。有时候不想搞。现在我们还年轻嘛，但是等我们有三，四十岁就可能就有那个颈椎。所以不好睡。就像我婆婆一样。以前他们说她做生意嘛，就是自己织包包，织布那些，现在她睡觉就是这里腰痛。有时候我都会帮她按。现在我婆婆织不了这个。».

[584] « 眼睛不行 » me dit-elle en mandarin.

[585] Traduit du mandarin : « 这个会伤眼睛。这个花难逢。可以看得出来。» Ici, YexSok emploie le terme mandarin *feng* 缝 qui signifie coudre pour décrire le fait de créer des motifs dans la chaîne d'un ouvrage en tissage.

[586] Notons que de manière générale, les villageoises cessent de tisser aux alentours de 60 ans.

Toutefois, ce cloisonnement est relatif et ne concerne vraiment que la séquence du tissage même. L'ourdissage d'une chaîne et le montage de fils sur navette restent des activités partagées, échangées, et ce quel que soit la nature du futur ouvrage. Ainsi, AmKhuat* ne confectionne que des tissus en armure de toile, mais elle aide régulièrement sa fille à ourdir une chaîne que cette dernière tissera en employant la technique du façonné.

Quid de la broderie ?

Qu'en est-il alors de la technique de la broderie, évoquée dans le chapitre précédent et mobilisée pour orner traditionnellement les jupes et les sacs des femmes ? Nous avons vu que si au début du développement touristique du village, ces objets tissés étaient vendus, ils se sont depuis raréfiés sur les étals. Leur vente est aujourd'hui très rare. En conséquence, la transmission des savoir-faire liés à la broderie des motifs spécifiques à ces tissus n'est pas particulièrement stimulée par les opportunités commerciales qu'offre le tourisme, à la différence des techniques de tissage. Pour comprendre la situation actuelle de cette pratique, je vais confronter trois types de données.

D'une part, AmMeung m'expliqua au cours de différents échanges (CT01/10/2014, 25/06/2015 et 08/07/2015) que seules quatre femmes au village pratiquent cette technique dans le cadre particulier de l'ornementation des bonnets des enfants, des jupes et des sacs féminins typiques de la localité[587] :

- YexRong, l'une des petites sœurs d'AiKa (son époux) ;
- (une autre) YexRong, l'épouse de l'un des petits-frères de AmMeung ;
- IKhuat, la seconde épouse de CiietLun[588], grand-père paternel de YexKap dont AmMeung est la grand-mère maternelle ;
- enfin, AmMeung parle de « la grand-mère de l'une de ses cousines » (?)[589].

AmMeung met en avant pour chacune de ces femmes la maitrise et les compétences particulières qu'elles possèdent dans le champ de la technique de broderie : l'une d'elles brode des « motifs particulièrement droits » (*tebie zhi de hua* 特别直的花) ; une autre

[587] Pour plus de détails sur ces tissus, voir le chapitre IV. En ce qui concerne les motifs particuliers qui les ornent (lignes et formes étoilées en fils de couleur), voir ce chapitre, section 6.5.
[588] La première épouse de CiietLun est décédée jeune alors que leur fils, AiMawt n'avait qu'un an. Il s'est remarié quelques années après le décès de celle-ci. CiietLun et IKhuat ont une fille, YexKa.
[589] Si pour cette dernière, je n'ai pas réussi à établir plus clairement son lien de parenté avec AmMeung, il est intéressant de noter qu'AmMeung ne m'ait cité que des membres de sa parenté lorsque je lui demandais qui pratiquait encore la broderie au village.

« brode spécialement les bonnets des enfants » (*zhuanmen zuo xiaohai de mao* 专门绣小孩穿的帽子) ; tandis que YexRong s'est « spécialisée dans la broderie des jupes d'ici » (*zhuanmen zuo* 专门绣这里的裙子). AmMeung avait elle-même l'habitude dans sa jeunesse de tisser des parures noires traditionnelles et de les broder. Mais, comme elle m'expliqua lorsqu'elle m'offrit un ensemble noir brodé (jupe et haut),

> « Je suis trop occupée, je n'ai plus le temps de broder. J'ai demandé à YexRong de les broder pour moi »[590].

Son propos souligne que seule une pratique régulière permet de rester compétente.

D'autre part, et d'après mes observations, plusieurs autres femmes mobilisent la broderie pour décorer de lignes et formes étoilées de couleurs leur propre parure et celles de leurs filles (voir section 6.5.2). C'est par exemple le cas de YexNap (environ 40 ans ; observée à l'ouvrage le 11/07/2015) ou encore de AmKhuat° (observée à l'ouvrage le 30/12/2016). Notons que toutes celles que j'ai observées broder des jupes, vestons ou bonnets d'enfant sont, au minimum, âgées de 40 ans. Enfin, j'ai évoqué l'apparition de nouveaux petits **bae** et autres tissus sur les étals (écharpes, tentures, etc.) qui sont brodés d'éléments décoratifs innovants : des motifs figuratifs et des sinogrammes (caractères de l'écriture chinoise) (voir également section 6.5.2).

La confrontation de ces données mène à plusieurs conclusions. Premièrement, la broderie est pratiquée de nos jours sur différents supports – soit ensemble féminin traditionnel et bonnet d'enfant, soit nouveaux **bae**. En fonction de ces supports, les points réalisés et les compositions de motifs diffèrent. Dans le premier cas, la réalisation de lignes et de formes étoilées renvoie alors à un savoir-faire technique partagé par seulement quelques villageoises. Être une brodeuse « spécialiste » des motifs traditionnels repose alors sur la maitrise de compétences techniques associées à des canons spécifiques et une pratique régulière. Dans le deuxième cas, savoir broder des idéogrammes ou d'autres motifs figuratifs est un savoir-faire féminin général renvoyant à une technique pratiquée par la majorité des tisserandes vendant des tissus.

[590] Traduit du mandarin : « 我太忙了，没时间绣。我就叫 YexRong 帮我绣。 ». La réalisation des deux pièces composant ma parure (haut et bas) mobilisa : sa fille, qui fut chargée d'acheter les lés de tissus en coton noir ; son expertise à elle (qui découpa et cousit les lés à la taille souhaitée) ; et cette femme qui y broda les motifs.

En résumé de cette étude sur l'évolution des techniques et des apprentissages des savoir-faire que les tissus agrègent dans le contexte de leur commercialisation à Wengding, j'ai établi qu'il y a de nos jours une répartition des différentes chaînes opératoires mobilisées par les deux techniques de tissage que sont l'armure de toile et le façonné, selon l'âge et le contexte familial des tisserandes.

- les plus jeunes et les plus vieilles confectionnent des tissus en armure de toile ;
- les jeunes adultes se forment à la technique du façonné et la mettent en pratique jusqu'à cinquante ans environ, tout en continuant parallèlement à confectionner des tissus en armure de toile.
- les femmes assumant sans leurs enfants la charge de leurs petits-enfants ont moins de temps pour pratiquer le tissage.

Quant à la broderie, deux types de savoir-faire tendent à se distinguer en fonction des supports des motifs et de leur nature :

- un savoir-faire féminin spécialisé en ce qui concerne la réalisation de motifs traditionnels sur les jupes, les sacs féminins, et les bonnets d'enfants ;
- un savoir-faire féminin généralisé en ce qui concerne les broderies ornant certaines nouvelles créations tissées.

6.3.2 Inspiration et création

Le rôle des nouveaux lieux de tissage

Le développement du tourisme a joué un rôle pour les villageoises, en relaçant la pratique du tissage. Certaines tisserandes ont saisi l'opportunité commerciale qui se présentait pour diversifier leurs productions avec l'adoption de la technique du façonné. Puis les plus jeunes les ont imitées. Bien que toutes les villageoises au-delà de cinquante ans ne se soient pas formées à cette technique, il semble que les mères aient de nouveau à cœur de transmettre et d'accompagner leurs filles et leurs nièces dans l'apprentissage de la technique d'armure de toile.

Par ailleurs, les lieux de tissage se sont extériorisés. Pour valoriser leur pratique et augmenter leur chance de vente aux touristes, les villageoises qui possèdent un étal tissent dans des espaces ouverts. Cela permet de rendre visible leur pratique et de favoriser les

interactions avec les visiteurs qui, si la tisserande est chanceuse, lui achèteront un ou plusieurs ouvrages. L'installation d'étals et de lieux spécifiquement dédiés à cette pratique et à la vente des tissus tissés est également un vecteur d'influence et de propagation de nouveautés. En effet, non seulement les touristes peuvent s'arrêter quelques instants dans les étals, où des tabourets ou des bancs sont souvent disposés, mais les villageois et villageoises s'approprient eux aussi ces espaces devenus des lieux de discussions. Bordant les chemins où les allées-venues sont nombreuses, ils sont aussi des lieux d'échanges sur les créations tissées, et des « passages » d'inspiration. En décembre 2016, alors qu'IKa s'employait à tisser des motifs originaux dans la chaîne de son ouvrage, installée en extérieur devant le magasin de sa mère, plusieurs femmes traversant la place s'arrêtèrent quelques instants pour observer son travail. Certains comptèrent avec les doigts les mesures séparant les motifs et leurs compositions (CT26/12/2016). Un autre exemple est celui des foulards : imaginés et créés par YexKa, puis exposés à un montant de son étal situé sur la petite place centrale du village, ils ont été très rapidement reproduits par d'autres.

D'autre part, avec la participation des villageoises (et villageois) à l'accueil des touristes à la grande porte du village, les femmes profitent des temps d'attente (longs et nombreux hors période de vacances nationales) pour réaliser différentes chaînes opératoires de manipulation de fils qui ne nécessitent pas une installation fixe. Ainsi, la couture, la broderie et le rapiècement des pièces tissées, le dévidage des vieux sacs et draps en ortie, le filage et montage de fils sur navette ou encore le tressage des liens des colliers à fleur, sont autant de pratiques qui peuvent être réalisées à la porte d'accueil des touristes, en compagnie d'autres femmes[591]. Par voie de conséquence, ces moments et ces lieux sont devenus des contextes privilégiés d'échanges, d'entraide technique, mais aussi d'inspiration entre les villageoises, qui discutent souvent des ouvrages qu'elles s'apprêtent à réaliser ou sont en train de finaliser. La situation suivante, que j'ai vécue sur le terrain, illustre ce propos.

Le 29 décembre 2016, AmKhuat* apporte avec elle un sac à céréales en ortie à la porte d'accueil des touristes où elle est de garde ce jour-là. Je m'y suis moi-même installée pour discuter avec les villageois présents. Curieuse de savoir ce qu'elle va en faire, je lui pose quelques questions tout en participant à la tâche. En effet, après m'avoir montré le sac

[591] Une cour de maison, l'« abri à rencontres », sont d'autres lieux privilégiés pour ces activités. Notons que l'ourdissage et le tissage à proprement parler sont réalisés dans des endroits fixes : une fois commencé, il n'est pas possible d'arrêter la chaîne opératoire ni de déplacer le métier à tisser.

et s'être amusée à s'en recouvrir la tête, AmKhuat* découpe grossièrement les coutures liant les deux lés du sac à l'aide d'une paire de ciseaux. Nous nous attelons ensuite avec une autre villageoise à enlever les fils de couture en coton blanc restés emprisonnés dans les pièces. Lors des pauses que nous marquons, AmKhuat* et d'autres femmes présentes manipulent les pièces « démontées » et discutent de leur nouvel agencement possible afin, entre autres, d'en tirer le maximum de pièces. AmKhuat* m'explique qu'elle voudrait confectionner des sacs à partir de ces tissus, mais elle ne sait pas encore comment et sous quel format. Elle s'inquiète qu'une fois un lé replié en deux dans la largeur, la bandoulière du futur sac soit encore trop large. Ce moment de discussion et de travail décontracté en groupe est aussi l'occasion pour les autres femmes présentes à la porte de demander à AmKhuat* combien il lui reste de matériaux. Elle explique que sa famille en possède encore quelques-uns tandis que la plupart des autres familles n'en ont déjà plus (29/12/2016, enr.330). À travers cet exemple se dessine le rôle que jouent les nouveaux espaces créés dans le cadre du projet touristique vis-à-vis des pratiques de manipulations de fils, de la coopération et des échanges. Dans la mesure où les jours de garde à la porte touristique du village offrent – paradoxalement – de nombreux temps d'attente dont les villageoises profitent pour coudre, découdre, tresser, etc., ces espaces contribuent à la vitalité des créations des tisserandes et à leur propagation, tout comme l'extériorisation généralisée des lieux de tissage. Ces configurations induites par le tourisme multiplient les occasions pour ces femmes de discuter de leur pratique, des objets qu'elles conçoivent, se conseiller ponctuellement sur leurs réalisations, et s'imprégner mutuellement des réalisations de leurs camarades.

De la créativité

Pour réaliser les nouveaux types de **bae** colorés, la réussite de l'ouvrage repose sur le savoir-faire technique que la tisseuse met en œuvre. Celle-ci doit se concentrer sur la réalisation de motifs réguliers, droits, symétriques et de même taille. L'uniformité du relief repose sur la tension donnée aux fils. Toutes ces actions sont réalisées sans support écrit, sans annotations ni croquis préalables. À partir des savoir-faire techniques acquis, certaines tisserandes, qui possèdent un étal et ont fait de la confection de sac une pratique rémunératrice régulière, semblent plus enclines à inventer de nouveaux modèles que d'autres. Elles s'essaient ainsi à la création de nouveaux motifs. C'est en particulier le cas de YexKhuat, arrivée à Wengding il y a une dizaine d'années à la suite de son mariage avec un villageois. Après avoir appris la technique de tissage en armure de toile, elle a très vite

diversifié ses ouvrages. Lors de mon dernier terrain, elle entreprenait des essais innovants. Elle réalisait notamment des tresses des fils de coton épais multicolores pour remplacer la bandoulière d'un petit **bae**. Elle m'a expliqué trouver ennuyante et laborieuse (*xinku* 辛苦) la confection de sacs façonnés, mais elle en produit malgré tout, car « il y a des gens qui aiment en acheter »[592] (24/12/2016, enr.101049).

En décembre 2016, alors que je demandais à IKa (trentenaire) comment elle choisissait et réalisait les motifs qu'elle était alors en train de tisser pour confectionner un grand **bae** façonné, celle-ci me confia penser les motifs par elle-même (*ziji xiang* 自己想), car « tout est dans sa tête » (CT26/12/2016). Elle ne dessine jamais de croquis au préalable, et aime imaginer des nouveaux motifs. Cependant, ajoute-t-elle, le tissage en soi l'embête (*mafan* 麻烦) et l'ennuie (*wuliao* 无聊). Quelques jours plus tôt, alors que je discutais avec sa mère, AmKhuat°, des motifs des sacs proposés à la vente dans son magasin, elle me dit avec une certaine fierté en me montrant le sac façonné qu'elle portait : « ce sac, c'est ma fille qui l'a tissé »[593] (23/12/2016, enr.093353). S'il est rarement arrivé au cours des discussions que j'ai eu avec les tisserandes du village qu'elles expriment un jugement de valeur sur les sacs tissés par d'autres villageoises, elles ont souvent précisé qui avait réalisé le sac qu'elles portaient, exprimant une certaine fierté à créer et à porter de « beaux » (*piaoliang* 漂亮) ouvrages. À partir de ces données ethnographiques, il ressort que la création et l'innovation sont un moyen de stimuler les ventes, mais traduisent également, dans les discours, une parade à l'ennui suscité par la reproduction à l'identique de mêmes motifs.

Il est difficile de dire si les tisserandes prennent du plaisir à développer de nouvelles créations. La préoccupation principale, exprimée par toutes lors de nos entretiens, est d'un ordre économique, les tissus, en particulier les néo-sacs, mais aussi les tissus recyclés en fibre d'ortie et dans une certaine mesure les draps en coton, sont créés pour gagner de l'argent. Entre le plaisir qu'une virtuose éprouverait à créer des nouveaux tissus et la nécessité que les tisserandes ressentent à faire des tissus et à arriver à les vendre, la frontière est fine et mouvante. Les raisons techniques (diminution ou disparition des matières premières par exemple) ne suffisent pas à expliquer pourquoi un procédé disparait, ou se développe : il faut donc « se tourner vers d'autres niveaux de la réalité sociale » (Chamoux,

[592] Traduit du mandarin : « 有的人还是喜欢买。 ».
[593] Traduit du mandarin : « 这个包包是我姑娘织的 ».

2010b : 159), et réfléchir à la place du tissage parmi les autres activités villageoises, domestiques et collectives.

6.4 Places et rôles du tissage dans le tissu social

La métaphore de tissu social peut être mobilisée pour parler des différentes interactions qui se jouent, se donnent à voir, s'expriment dans, et font une société donnée. Cette métaphore renvoie, par analogie, à un tissu fait de l'entrecroisement de fils de chaîne et de fils de trame, à l'enchevêtrement de différents réseaux et de différents registres du social, dont les éléments constitutifs et leurs liens forment un tissu, un ensemble. Comme domaine d'expression créative, activité artisanale rémunératrice, mais aussi comme pratique liée à des savoir-faire techniques plus ou moins anciens et à des dynamiques de circulations et de mises en réseaux, le tissage et les tissus peuvent être appréhendés comme un registre du social en soi, mais aussi imbriqué dans les autres. En regard des nouvelles créations tissées, il est légitime de se demander dans quelles mesures « l'hybridité est si forte que les éléments du passé et ceux du présent perdent leur intégrité au point de se fondre ou de devenir parfaitement interchangeables. » (Gruzinski, 1999 : 314). Interroger les tendances dans les choix opérés par les villageois pour se vêtir lors des activités touristiques, mais aussi dans leurs apparats quotidiens, en particulier les sacs, permet d'avancer des éléments de réponse à cette question.

Dans les deux premières sections du présent chapitre, je me suis attachée à décrire et analyser les reconfigurations de la pratique du tissage dans le cadre du processus touristique en cours à Wengding. Mais qu'en est-il alors des rapports que les villageois entretiennent vis-à-vis de ces différents types de tissus ? La commercialisation des tissus influence-t-elle la place et les rôles de cette pratique et des tissus réalisés dans la société et les maisonnées ? Cette quatrième section apportera des éléments de réponses à ces différentes questions. Je montrerai que les diverses relations entre hommes et matériaux – ici les tissus – révèlent leur imbrication dans l'espace social villageois.

6.4.1 Consolidateur de liens sociaux

Coopérations technique et matérielle, et circulations : le maintien des réseaux villageois d'échanges et d'entraides

Les réseaux d'apprentissage des savoir-faire techniques liés au tissage se sont partiellement reconfigurés avec le développement de la confection de tissus en façonné. Par ailleurs, si les opportunités de commercialisation des tissus semblaient disparates au premier regard, les villageoises ont trouvé un moyen de ré-équilibrer la donne en mobilisant les réseaux de parenté pour vendre les ouvrages des unes et des autres. Je propose maintenant de montrer qu'au-delà de ces champs, la revitalisation des pratiques mettant en jeu la manipulation de fils (ourdissage, tissage, couture, broderie, tressage) et leur développement quantitatif en découlant sont aussi le théâtre de phénomènes d'entraide technique et de prêts de matériels. Nous allons voir d'une part que dans ce dernier cas, c'est à la fois les réseaux de parenté, mais aussi de voisinage qui sont mobilisés. D'autre part, que les échanges de matériels, mais aussi de main d'œuvre pour la réalisation de chaîne opératoire particulière s'intègrent plus globalement aux échanges dans tous les domaines de la vie sociale villageoise.

Au cours des chaînes opératoires et selon les ouvrages réalisés, les villageoises se prêtent des éléments de métier à tisser tels que des navettes, des barres d'écartement, des **blax**, ou encore des pelotes de couleurs originales. Il s'agit le plus souvent d'une circulation des objets (un ensemble de navettes de fils de couleurs montés pour le tissage des sas colorés à façonné de trame, un rouet, un **blax**, tout l'ensemble des éléments du métier (ceinture, **blax**, navettes et baguettes) à l'exception des plus gros bois servant à caler les pieds de la tisserande ou à attacher l'ouvrage à son opposé) entre des femmes d'un même cercle de parenté. IKa, l'une des nièces de AmMeung, âgée d'une vingtaine d'années, utilise par exemple le **blax** de l'épouse d'un oncle utérin (CT02/01/2017). IKa (l'une des guides, la trentaine) utilise les outils à tisser de sa grande-sœur dont le mari a fabriqué les pièces. (CT26/12/2016). YexSok utilise ceux de la femme de son grand-frère (CT01/01/2017). La fille aînée de AmKhuat* utilise certains outils appartenant à sa mère (CT04/07/2015). Début juillet 2015, alors que cette dernière commence à installer une nouvelle chaîne que sa mère vient de l'aider à ourdir, elle se rend compte qu'elle ne dispose pas d'une réglette

d'écartement (**bloi**) adapté à la largeur de son métier. Elle m'envoie donc en chercher une plus longue chez ses parents. AmKhuat* étant absente, NyiKhuat, son père, en confectionne une sur-le-champ. Ce cas montre que les hommes du réseau de parenté des tisserandes peuvent aussi être ponctuellement sollicités pour une aide technique[594].



Figure 37 Matériel nécessaire au tissage d'un **bae** coloré. L'ensemble se transporte et se prête facilement (cliché de l'auteure, 06/11/2014).

Du point de vue de l'entraide technique sur des chaînes opératoires particulières, le réseau mobilisable par chaque tisserande s'élargit aussi aux femmes du voisinage, par exemple pour l'ourdissage d'une chaîne. Si pour la préparation d'un métier à tisser de moins de deux mètres de long, une femme seule peut s'en charger, monter la chaîne d'un ouvrage de longue envergure, jusqu'à vingt ou vingt-cinq mètres, peut prendre une journée et le concours d'une demi-douzaine de personnes. Par exemple, le 31 décembre 2016 au matin, une tisserande se fait aider par deux autres villageoises, remplacées par deux autres femmes l'après-midi (figure 38-centre). Il arrive aussi que la tisserande en charge de la manipulation des fils au niveau de l'ensouple avant du métier se fasse elle-même remplacer : ainsi AmKhuat° se fit relayer à ce poste par sa voisine, perturbée dans sa tâche par l'arrivée de touristes dans son magasin (CT01/07/2015 ; figure 38-gauche). Les tisserandes s'entraident aussi pour les opérations les plus répétitives : c'est par exemple le cas pour le montage d'écheveaux sur navette ou encore le doublement des fils achetés en ville. Ce travail, pouvant durer plusieurs heures, engendre des douleurs musculaires et des crampes au niveau de l'avant-bras et du poignet. Les relais facilitent donc la tâche : lorsque AmKhuat* prépare des écheveaux pour le tissage d'un drap, je la relaie à trois reprises au cours du travail le 28 décembre 2016 (voir figure 10-1, chapitre V).

[594] Notons également que le maintien ou le renouveau de ces pratiques concourent au maintien des savoir-faire de menuiserie, les pièces en bois (**lakab** et **blax**), étant réalisées artisanalement au village.



Figure 38 Trois situations d'entraide : à gauche et au centre, pour l'ourdissage (01/07/2015 et 31/12/2016) ; à droite, pour le tressage d'une lie de collier (27/12/2016) (clichés de l'auteure).

Lorsque les opérations sont réalisées à la porte d'accueil des touristes, c'est alors toutes les femmes présentes qui peuvent s'entraider. Je l'ai évoqué rapidement pour le cas du démaillage d'un drap d'ortie en décembre 2016. Ce même jour, j'observais également la formation de deux duos de femmes qui s'attelaient au tressage à quatre mains d'une lie tressée servant d'attache aux colliers à fleur d'étain (figure 38-droite). À travers le nouvel espace de partage du temps quotidien qu'il crée, le tourisme stimule dans ce cas les configurations d'entraide technique à la conception d'objets en fils.

De l'apprentissage à la vente des tissus, en passant par la pratique même du tissage, de la broderie et l'assemblage des pièces par la couture, tous ces moments sont le théâtre de l'engagement de réseaux de relations et d'entraides. Avec le développement quantitatif des activités de tissage, ces coopérations se multiplient et s'expriment à plusieurs niveaux. En résumé, plusieurs activités de manipulation de fils requièrent la coopération de plusieurs femmes. Si les moments de travaux sur des fils qui ont trouvé de nouveaux espaces d'exécution par le biais du développement touristique, qui sont particulièrement propices à la circulation des créations individuelles, ce sont par ailleurs des moments de socialisation plus générale, pendant lesquels les femmes échangent sur leur vie personnelle, familiale, et sur les évènements de la communauté villageoise.

Échanges intégrés

La période la plus foisonnante pour les activités de tissage est celle qui précède le passage à la nouvelle année. Cette période est aussi celle du remplacement des paillages des toits et parfois de la rénovation voire de la reconstruction des maisons qui le nécessite. Pour réaliser ces travaux, les réseaux de parenté et de voisinage sont largement mobilisés, et la densité des différentes activités multiplie les occasions pour les villageois de « rendre » un service. Lors de mon dernier terrain réalisé à cette époque de l'année, j'ai ainsi pu observer et prendre part à un fourmillement continu de travaux chez les uns et chez les autres. Comme pour le remplacement des paillages couvrant les toits des maisons, la phase d'ourdissage des ouvrages est un cadre d'échanges très denses, don et contre-don de main d'œuvre s'y jouant quotidiennement. Finalement,

> « […] les étapes qui jalonnent la production textile sont non seulement propices aux rassemblements, mais elles se fondent sur l'interdépendance, la complémentarité, l'entraide et la collaboration des humains animant les filières. » (Vallard, 2013 : 106)

6.4.2 Le temps du tissage

Le temps et la place du tissage dans les maisonnées

La confection de tissus, devenue une activité en partie rémunératrice, est pratiquée plus régulièrement que par le passé. Quel temps lui est consacré et comment s'insère dès lors cette pratique dans le quotidien des villageoises ? Son augmentation quantitative induit elle des reconfigurations dans l'organisation et la réalisation d'autres travaux (tâches domestiques, travaux agricoles, etc.) ? Enfin, les savoir-faire techniques et sociaux des villageoises engagées dans cette production marchande d'objets tissés sont-ils un levier d'enrichissement et d'émancipation ?

Il existe une grande variabilité dans les temps de confection des différents tissus, par différentes tisserandes. Cela s'explique principalement par le temps que chacune d'entre elles décide de consacrer à cette activité, variant au gré des contextes familiaux et des saisons agricoles. Le tableau 6 présente des données recueillies au cours de mes séjours successifs au village concernant la durée de confection de différents tissus. Le recoupement de ces données montre que la technique du façonné requiert un temps de tissage plus long que celui

de tissus en armure de toile, pour des longueurs et des largeurs de chaîne plus petites. Par ailleurs, d'autres relevés de terrain indiquent que, pour préparer[595] une chaîne destinée à la réalisation de grands ou petits **bae** colorés (anses et poche), les tisserandes travaillent d'une à trois heures (en fonction de la largeur de la chaîne). Comparativement, cela est bien plus long que pour la préparation d'une chaîne pouvant aller jusqu'à vingt mètres de long pour le tissage d'un drap à fond écru ou blanc. Par exemple, tandis qu'AmKhuat* met trois heures à préparer une chaîne de draps de trente mètres de long sur un mètre de large, sa fille prend deux heures environ à préparer une chaîne de six mètres de long et trente centimètres de large, destinée à la confection de grands **bae** façonnés (juillet 2015). Par contre, cette préparation ne dure qu'une heure environ pour le montage d'une chaîne destinée à la réalisation de petits **bae** tissés en façonné.

Chaîne montée ou ouvrage tissé	Temps sans autre occupation	Temps avec autres occupations	Expérience tisserande	Source
Drap écru 15 mètres de long	5 à 6 jours	Plusieurs mois	Avancé	AmKhuat* (28/06/2015)
Drap en ortie	Plus d'un mois		Intermédiaire	YexKhuat (24/12/2016)
Anses de petits **bae** en ortie		4 à 5 jours	Avancé	YexKa (03/01/2017)
4 grands **bae** façonnés	Très rapidement	Plus de 10 jours	Débutante, technique du façonné	YexSok (01/01/2017)
Chaîne pour grand **bae** façonnés 10 mètres		20 jours	Avancé	IBeula (05/13)
Chaîne pour anses de petits **bae** 10 mètres (largeur 2 cm)	4 jours		Intermédiaire	YexKhuat (20/09/2014)
Chaîne pour anses de grand **bae** 10 mètres	4 jours		Avancé	AmKhuat° (05/07/2015)
Chaîne pour foulard, armure de toile 4 mètres	3 jours			YexKa (06/07/2015)
Chaîne de couleur pour **bae** façonnés 12 mètres	5 jours		Avancé	IKa (23/12/2016)
Chaîne colorée 5 mètres (4 ou 5 petits **bae** ou 2 grands **bae** ; façonnés)		2 mois	Intermédiaire	YexKhuat (20/09/2014)

Tableau 6 Durée de confection de différents tissus (réalisé par l'auteure)

Avant le développement du tourisme, la pratique du tissage ne mobilisait pas autant de temps. Elle se cantonnait, d'après les tisserandes, aux semaines précédant la célébration

[595] Cette étape, rappelons-le, consiste à s'assurer que les fils de la chaîne soient tous bien parallèles et régulièrement espacés sur les rangs de lisses, qu'aucun fil ne soit rompu, etc.

de la nouvelle année. Les activités agricoles, alors allégées (quelques rizières sont débroussaillées et les sols préparés pour les futurs semis), permettaient aux villageoises de consacrer plus de temps au tissage (CT19/09/2014). D'autre part, chaque villageois doit porter une parure traditionnelle les jours de célébration de cette fête. Aussi, à cette période, AmKhuat¨ se souvient que :

> « Au moment du Nouvel An, certaines d'entre nous se couchaient seulement à une ou deux heures du matin. Quand le Nouvel An arrivait, nous ne faisions que coudre des habits, on n'avait pas non plus envie de dormir. Quand le Nouvel An arrivait, tout le monde en portait. »[596] (17/07/2015, enr.184).

De nos jours, les plus âgées des tisserandes encore actives continuent de tisser principalement durant ces quelques semaines, mais les plus jeunes, et tout particulièrement celles possédant un étal, tissent tout au long de l'année. Le tissage est, pour ces dernières, devenu une pratique régulière, voire quotidienne pendant les périodes de travaux agricoles les moins intensifs. Néanmoins, l'activité n'est jamais continue au cours d'une journée. La principale raison en est que les femmes doivent par ailleurs assurer un ensemble de tâches quotidiennement : récolter la nourriture des porcins, préparer leur repas et nettoyer leurs enclos ; entretenir les jardins vivriers ; réaliser les tâches ménagères (cuisine des repas, nettoyage des espaces d'habitation, vaisselle, lessive) ; s'occuper des enfants en bas âge (leurs propres enfants ou ceux de leur fille ou de leur fils pour les tisserandes plus âgées) ; pour les couples vivant avec un ou plusieurs de leur parent, s'occuper des vieilles personnes lorsqu'elles sont affaiblies.

Au cours de l'année, les périodes de grands chantiers agricoles sont moins propices au tissage. Lors de mon dernier séjour au village, en décembre 2016, YexIp travaillait sur une chaîne colorée pour confectionner une série de grands **bae** façonnés. Un ancien visiteur du village qui est resté en contact avec elle les lui avait commandés en septembre. Elle m'explique :

> « La dernière fois, il m'a demandé "comment se fait-il que tu n'aies pas encore terminé les sacs que je t'ai commandés ?". Vois-tu, au mois de novembre, nous avons récolté le riz, une fois les récoltes finies, nous l'avons fait sécher. Quand il a été sec, mon mari est tombé malade, alors

[596] Traduit du mandarin : « 有一些我们睡得熬得一两点，有一些过年到天亮我们就专门缝衣服。又不想睡啊。到过年人家得穿噶！ »

> j'ai été hospitalisée[597] pendant plus de quinze jours. En rentrant de l'hôpital, je me suis alors mise à l'ouvrage. J'ai dit (à ce client) "Je te promets de te les envoyer avant le Nouvel An", je l'ai dit. Je lui ai aussi envoyé (une photographie) pour qu'il voie que mon mari était hospitalisé. J'avais peur qu'il ne me croie pas. À ces périodes-là, en septembre, en octobre, j'étais aussi occupée. Parfois, il fallait aussi cueillir le thé, et aussi récolter le riz ! »[598] (29/12/2016 enr.341)

Cet extrait révèle plusieurs aspects de la place attribuée à l'activité de tissage. D'une part, les activités agricoles liées aussi bien à la culture du riz en terrasses irriguées qu'à la cueillette des feuilles de thé, restent prioritaires par rapport au tissage. Malgré cela, et dans ce cas précis, la jeune tisserande est sous-pression pour réaliser à temps les sacs comme elle l'a promis au commanditaire. Enfin, on voit à travers cet extrait la difficulté de combiner cette activité aux multiples et diverses tâches dont les femmes sont le plus souvent responsables au sein de leur foyer. Cela ressort également d'une discussion avec YexSok, qui a mis plus de dix jours pour tisser la moitié d'une chaîne en façonné de quatre mètres de long. Elle m'explique qu'elle n'a pas toujours du temps à consacrer à cette activité :

> « (Cet ouvrage) je le tisse ces jours-ci, ça fait plus de dix jours. Mais parfois, je n'ai pas de temps pour tisser. Je ne tisse pas non plus tous les jours. Si je tissais tous les jours, ce serait terminé depuis longtemps. »[599] (01/01/2017, enr.361).

Dans le champ du commerce et en dehors de la confection de tissus destinés à la vente, une majorité des femmes du village sont aussi en charge de l'entretien des maisons, de l'entretien des parcelles de thé possédées par leur famille, de la cueillette des feuilles plusieurs fois par an, de leur traitement et conditionnement (mises à suer dans un wok puis à sécher sur des grandes nattes et enfin conditionnées en sachet) et de leur vente sur les étals à des touristes, ou en gros à des commerciaux extérieurs au village. Elles réalisent aussi les colliers de perles en « larme-de-Job ».

De manière générale, les hommes sont en charge des travaux agricoles « lourds », mobilisant l'usage d'engins à moteur, et aident parfois aux autres activités agricoles tels que

[597] Ici, elle veut vraisemblablement dire qu'elle est restée vivre à l'hôpital avec son mari hospitalisé.
[598] Traduit du mandarin : « 上次他问我，"你怎么还没做完我定的包包？"。你看我们十月份的时候就收水稻，收完之后又晒干。晒干之后我老公又生病了，我就住院，住院半个多月。住院回来我就做。我说保证过年前给你寄过去，我说。我也发给他看了我老公住院了。我怕他不相信。那时候，九月十月，那时候又忙，有些时候又摘茶，又收水稻啊。 ».
[599] Traduit du mandarin : « 这几天织的，就十多天了。但是有时候没有时间织。我也不是天天织。如果是天天织，早就完了。 ».

l'entretien des jardins vivriers et des parcelles de thé (certains participent ponctuellement à la cueillette). Ils font également la taille du bois de chauffe, et se chargent de la récolte de champignons et autres plantes médicinales en montagne (pour la vente aux touristes). L'élevage des animaux, principalement porcins, est parfois une charge partagée. Chez ma famille d'accueil ou encore nos voisins, j'ai observé plusieurs situations indiquant une certaine flexibilité dans la répartition de ces tâches. Ainsi AiNap et sa femme (environ 30 ans) réalisent tous les travaux agricoles ensemble. Il se charge également de préparer les repas de la famille. À la maison, AmKhuat*, la mère de AiNap, tisse et entretient les espaces domestiques. Son père, NyiKhuat élevait une dizaine vaches jusqu'en 2015, année durant laquelle ils décidèrent de les vendre pour payer une partie de l'agrandissement de leur chambre d'hôte et acheter une voiture. L'une des sœurs de AiNap, YexIp, qui habite une maison dans la partie inférieure du village m'a expliqué que dans son foyer, il est convenu avec son mari qu'il s'occupe des champs tandis qu'elle se concentre à la confection de tissus, à la garde de leurs enfants et à l'entretien de la maison (CT30/06/2015).

J'ai eu par ailleurs souvent l'occasion d'observer de jeunes pères en train de porter leur enfant ou de s'en occuper. Il est donc tout à fait vraisemblable que la division sexuelle de ces différentes tâches domestiques ne repose pas sur une division de compétence, mais n'est « qu'une division des tâches entre hommes et femmes aux savoir-faire communs. » (Chamoux, 2010b : 148) : elles sont réparties entre hommes et femmes, mais les savoir-faire sur lesquels elles reposent sont partagés. C'est peut-être là, et seulement là qu'il peut y avoir un aménagement de la répartition. Cependant, à Wengding, cela n'est pas généralisé. Certaines situations familiales, très diverses, ne le permettent techniquement pas : dans un foyer où le jeune mari travaille à la ville, son épouse vivant avec ses parents, parfois déjà âgés, assumera plus de tâches ; dans un autre, le jeune couple de parents travaillant à la ville, les grands-parents s'occupent de leur petits-enfants et des tâches agricoles et domestiques ; etc. Dans chaque configuration familiale, la répartition des tâches domestiques varie ainsi sensiblement.

Vers une autonomisation financière des femmes ?

Lors de mon dernier séjour au village, nous avons souvent eu l'occasion de discuter Xiao IKa et moi-même. Elle a alors environ 25 ans et a une fille de quatre ans, YexPleek. À 15 ans, IKa est partie travailler, d'abord dans une usine à Yantai (烟台) dans la province du

Shandong (山东) puis dans une usine de confection de petit électronique à Dongguan (东莞) dans la province du Guangdong (广东)[600]. À vingt ans, elle a épousé Xiao NyiLheu`[601]. Ils eurent leur première enfant dans les mois suivants[602]. Ils se sont installés dans la maison des parents de ce dernier où ils vivent depuis[603]. Cependant, NyiLheu` est le plus souvent absent, car il travaille sur des chantiers au bourg du district. IKa vit donc avec ses beaux-parents et sa fille. Un après-midi, installées autour d'une table au rez-de-chaussée de la maison d'hôte que ses beaux-parents et elle-même gèrent depuis la fin de l'année 2015, nous discutons de choses et d'autres. Elle m'explique :

> « J'ai vraiment très envie de partir trouver un emploi. Si je reste à la maison, réfléchis, s'il n'y a pas de touriste, je ne peux qu'attendre ici assise. Quand c'est le père de mon mari qui est ici, alors je ne peux qu'aller travailler au champ. Vraiment, je ne gagne pas du tout d'argent. »[604]

Je lui demande si ce sont ces beaux-parents qui récupèrent l'argent de location des chambres d'hôte.

> « Hum. Il [mon mari] m'a dit que s'il ne me laisse pas aller travailler, c'est qu'il souhaite me faire rester à la maison pour aider ses parents. Quant à l'argent, c'est lui qui en gagne seul. Je ne peux qu'être à la maison. Et en profiter pour garder notre enfant. Après tout, dans leur famille, ils font aussi du commerce. »[605]

Je lui demande alors si, lorsqu'elle vend un sac qu'elle a tissé elle-même, elle garde l'argent de la vente.

> « Je ne gagne pas d'argent, c'est eux aussi qui le gardent. Si je tisse, je pose [la pièce de tissu] ici. Ensuite, il [mon beau-père] la vend, et c'est eux qui prennent l'argent. Si j'en veux, alors je leur demande. Chez nous ici, c'est ainsi. Si on pouvait garder avec soi l'argent qu'on gagne, ce serait

[600] Elle a obtenu son deuxième travail par l'intermédiaire d'AmLod, l'aînée des enfants de AmMeung et AiKa, mes hôtes au village.
[601] NyiLheu` est le neveu de AmMeung. Il est le fils de son grand-frère, AiMwat. IKa et NyiLheu` ont le même nom de famille mais appartienne aux deux lignages Xiao distincts du village.
[602] Le 13 juin 2018, elle a donné naissance à un petit garçon.
[603] Il revient le plus souvent à l'aîné d'une fratrie de s'installer chez ses parents. NyiLheu`a deux petites sœurs qui étaient alors encore étudiantes.
[604] Traduit du mandarin : « 真的很想出去打工。要在家的话，你想一想，没客人就能在这里坐着。相比是我就是我老公他爸在这里，我就只能去干活。真的，一点收入都没有。 ».
[605] Traduit du mandarin : « 嗯。他说不让我出去打工，就是他想让我在家帮他父母。然后钱的话他一个人挣嘛。我就可以在家。顺便看一下小孩。毕竟他们家里面也是做生意。 ».

vraiment bien. J'aimerais beaucoup que ce soit comme ça. »[606]

Est-ce qu'ici il y a des femmes du village qui récupèrent l'argent de leurs ventes demandais-je alors.

> Il y en a certaines. La plupart donnent à leurs parents. Globalement, c'est peu : sur cent, on pourrait seulement dire qu'il y a une qui garde l'argent pour elle. » [607] (31/12/2016, enr.355)

J'ai questionné d'autres jeunes tisserandes, mais peu d'entre elles, comme me l'avait dit IKa, gardent, pour des économies personnelles, l'argent gagné par la vente de leurs ouvrages. IKa (l'une des guides au village souvent citée) est l'une des rares à le « garder » *liu* 留 depuis quelques années.

Ces différences dans l'organisation de la gestion financière des foyers s'expliquent par leurs contextes personnels et familiaux particuliers. Pour IKa, la guide, je peux identifier trois facteurs ayant joué un rôle dans son autonomisation financière : le premier est que sa belle-famille, avec laquelle elle réside, est la famille relais du Bureau du tourisme de Lincang dont les bureaux gèrent le projet touristique de Wengding. Dans ce cadre, son beau-père toucherait un salaire et ne serait pas inquiété financièrement. Le deuxième facteur à prendre en considération est sa situation familiale et résidentielle : elle vit sous le toit du père de son époux, mais elle n'est « que » l'épouse du deuxième fils de ce dernier. L'aîné vit également dans la maison[608] et selon les règles locales les plus répandues de résidence et de filiation, c'est ce dernier qui doit « veiller » sur leur père et autres ascendants, et assurer diverses responsabilités tant sociales qu'économiques/financières. Cette configuration laisse la possibilité à IKa et son époux de gérer de manière autonome leur foyer[609]. Enfin le troisième facteur, qui est une hypothèse personnelle, serait qu'IKa ayant suivi des études supérieures à la différence de la majorité des tisserandes, et ayant vécu en ville dans de meilleures conditions que les femmes de son âge, aurait développé au cours de son parcours personnel une sensibilité ou une conscience de genre plus forte que ses camarades.

---

[606] Traduit du mandarin : « 赚不到钱，也是他们留着。我织的话我放在这里。然后他卖的，也是他们拿了钱。我想要的话，就跟他们要。我们这边都这样。要是挣的钱自己留着真好。真的很想这样。 ».

[607] Traduit du mandarin : « 有一些有。大部分都是给父母。基本上是少数的，一百个只能说是一个自己留着。 ».

[608] Neuf personnes vivaient dans cette maison à l'été 2015 : les deux fils et leurs épouses, deux jeunes garçons, fils respectifs de chacun des couples, le père et la mère du père. La famille accueillait en plus la fille du troisième frère, IRai, laissée à la garde de son grand-père.

[609] En décembre 2016 j'appris que le beau-frère d'IKa et sa femme avait quitté le foyer depuis plusieurs mois à cause d'une dégradation de la santé du premier, emmenant avec eux la petite IRai. IKa venait elle d'accoucher quelques mois avant d'un second enfant, une petite fille.



Figure 39 Boutique de YexIp et NyiSeung (cliché de l'auteure, 01/07/2015).

Une autre jeune tisserande avec laquelle j'ai souvent discuté, YexIp, gère l'argent gagné par la vente des tissus et autres produits qu'elle et son mari proposent dans leur petite boutique adossée à leur maison, juste à côté de la place centrale du village (figure 39). YexIp (28 ans en 2016) et son mari NyiSeung (32 ans) vivent avec leurs deux filles et la mère de NyiSeung. Le jeune couple gagne de l'argent grâce à la vente de sachets de thé (certains mois jusqu'à 1200 yuans) et de tissus, activités principalement gérées par YexIp. Un jour, je lui demandais ce qu'elle faisait de l'argent gagné en vendant ses tissus. Voilà ce qu'elle me répondit :

> « Chez nous, mon mari a encore sa mère, son père est mort il y a longtemps. Il n'était déjà plus là avant que j'aie eu ma première fille. [...] les choses que l'on vend, l'argent de tout cela, c'est moi qui le garde/le met de côté. Dès fois, je donne à la vieille personne [ma belle-mère] une dizaine de yuans, 30 yuans, et si elle a encore besoin d'argent [je lui donne], elle achète elle-même la nourriture. Comme pour vivre, de ce côté-là, les légumes, tout ça, je les cultive moi-même. Parfois, on monte à Cangyuan pour acheter quelques autres denrées alimentaires qu'on ramène pour manger. Par exemple, l'argent pour ces choses-là, c'est moi qui le garde. Quand il y a des affaires dans notre famille, ou que d'autres familles invitent ma famille pour manger chez eux, qu'ils font un rituel de rappel d'âme (*jiaohun* 叫魂), pour toutes les choses comme ça, c'est moi qui gère [ici les dons d'argent]. Tiens, il y a quelques jours, sa maman [la mère de son mari] est allée à Mengjiao pour avoir une transfusion, elle a dit qu'elle allait voir le médecin. Aussi, je lui ai donné 300 yuans. Après cela, elle est restée 5 jours à Mengjiao, c'est que cette maladie n'était pas bonne. Elle a téléphoné à nouveau pour demander à son fils, demander à mon mari

d'aller à Mengjiao là-bas pour la récupérer et l'amener voir le médecin à Cangyuan. J'ai à nouveau donné 1500 yuans [186,2 euros] à mon mari. C'est ainsi. L'argent économisé, c'est cet argent. Nous les Wa, nous parlons ainsi : si tu as de l'argent, tu dois l'économiser, sinon, dès que tu seras malade, pour aller n'importe où ce sera compliqué. En particulier quand [ça arrive] soudainement… j'ai donné à mon mari 1500 yuans à emporter, mais je lui ai dit "tu en utilises tant que ça ?". À ce moment-là, j'en avais [de l'argent]. Si ce n'est pas suffisant, nous en empruntons à d'autres personnes. On fait des économies, mais pas tant que ça. Parce que nous avons deux enfants. Il y a des femmes, elles n'ont pas de foyer, elles ne se sont pas mariées, enfin si c'est une personne seule, elle fera quand même face à ces affaires familiales, en réalité. En un an, elle n'économisera pas grand-chose. En particulier si elle tombe malade, ou autre chose. Nous sommes à **Omding** ici, s'il faut aller à l'hôpital, en une seule fois, au minimum ça coutera plus de 1000 yuans. Maintenant, tout est cher. »[610] (15/07/2015, enr.219)

Cet extrait permet de comprendre les responsabilités qui incombent au membre du foyer gérant l'épargne et l'usage des gains financiers. Elles concernent la participation aux frais engagés dans les activités rituelles, l'économie pour d'éventuels frais de santé, qui représentent, malgré les aides gouvernementales une charge importante, ainsi que la gestion adéquate des frais consacrés à l'éducation des enfants. Le discours de YexIp est emblématique des préoccupations financières dont la plupart des femmes du village m'ont parlé. Quelques minutes plus tard, je la relance :

« S : Alors, en général, c'est plutôt toi qui gères les questions d'argent que ton mari ?

YexIp : parfois, mon mari le fait aussi. Les filles d'ici, comme dans ma famille, même si les gens disent que vous les Han, en général chez vous les Han, c'est la fille qui s'occupe de la maison, ici les filles s'en occupent,

[610] Traduit du mandarin-paraok : « 像我们家是我老公还有一个妈，他爸爸早就去死了。在我没生我女儿的时候就不在了。[...] 就是像我们卖的这些东西，都是我留。有些时候就给老人十几块啊，三十块啊，再她需要的话，就自己买吃的。就像生活这些方面啊，菜啊，都是自己种的。有一些时候就上沧源买一些其他菜回来，自己吃。比如说是这些钱就是我留。等到我们家有事情了，或者是别家请我家到他家吃饭啊，叫魂什么这些这类的，都是我来措。就前几天他妈妈去那个勐角去那里打针，她说要去看病，我就给她三百块。给她三百块，之后她就在勐角那里呆五天，就是那个病不好，她又打电话叫他儿子叫我老公上去勐角那里去接她到沧源去看病，我又给我老公一千五。就这样。就是省出来的钱就是那个钱。我们佤族是这样说的：有钱你必须要省钱，要不然的话，一到你生病了，你去那个地方就麻烦。特别是那些突然。。。我就给我老公带一千五，我说他，在县长使用那么多嘛？那我有了。不够用的话， 我们再去跟别人借。就省钱也生不了多少，因为有两个小孩。有一些她不当家，她没嫁，反正是自己生活的话，她也感受这些家的家务事的这些事情，说实在。就像一年下来，省也省不了多少。特别是生病啊，什么的。我们是 **Omding** 这里，如果是去医院，你一次去才一千多。现在什么都贵。 ».

> les garçons s'en occupent aussi. En général, chez les Han, ces choses-là, c'est les femmes qui sont spécialement en charge des biens. En réalité, cela dépend de chaque famille. Il y a aussi des fois où les femmes travaillent en équipe avec les hommes d'ici. Quoi qu'il en soit, de manière générale, les choses difficiles à faire, c'est les femmes qui les font. Nous, on valorise les hommes et on dénigre les femmes (*zhong nan qing nü* 重男轻女[611]). En général, les affaires domestiques, c'est les femmes qui s'en occupent
>
> S : oui, j'ai l'impression que, vous les femmes, vous en faites plus.
>
> YexIp : Dans ce village, oui. Les femmes font plutôt beaucoup. »[612]

L'enrichissement et l'autonomisation des femmes, productrices d'objets dont la commercialisation offre aux familles de nouveaux apports financiers, restent donc limités et subordonnés aux divers contextes familiaux. Si certaines femmes, par la vente de leur travail de tissage, ont trouvé un moyen d'enrichir leur foyer, et parallèlement, par le temps que demande le développement de cette activité, délestent, dans certains cas, certaines autres tâches domestiques, les reconfigurations se réalisent dans la mesure où le cadre de répartition des tâches entre les sexes au sein de la maisonnée et dans la société restent relativement stables (Swain, 1993 : 33, 48).

En résumé, l'augmentation du temps dédié à la manipulation de fils (ourdissage, préparation des chaînes, tissage, couture, broderie, etc.) tend à faire reposer sur les épaules des femmes une responsabilité supplémentaire. La prospérité du foyer domestique, sa position dans les réseaux d'entraide où ses membres s'inscrivent, et jusqu'à la participation aux échanges rituels déterminant pour la « santé » du village, dépendent dès lors non seulement du labeur des femmes et des hommes dans les activités vivrières, mais aussi du labeur des femmes au tissage, activité devenue une source de revenus, certes relatifs, mais non négligeables.

---

[611] Cette expression est parfois traduite par le terme « patriarcal ». Sur ce concept et les problématiques sociales auxquelles il renvoie en Chine, voir Croll (2000), Guilmoto (2010), Hsu (1967), Murphy et al. (2011), Secondi (2002).

[612] Traduit du mandarin : « S：那，一般都是你助理那个钱的问题不是你老公？YexIp：我老公也有时候也。我们这边的女孩，就像我们家，即使人家说是妳们汉族，一般妳们汉族人说是女人管家往这边女人也管家男人也管。一般都是汉族那些，都说是女人专门管一些财产。其实要看个人的家。也有时候女人也做组工跟这边男人。反正基本上都是难的做都是女人做的。 我们重男轻女 。一般家户事都是我们女人做。S：嗯，我感觉你们女人做得更多。 YexIp：在这个村子是的，女人做得比较多。 ».

6.4.3 L'argent du tissage : bénéfices et compétences liés à la commercialisation des tissus

Les bénéfices de la vente

D'un commun accord, les tisserandes du village se sont entendues pour vendre chaque type d'objets tissés à un certain prix. Sur le principe de cette entente tacite, les prix de vente varient sensiblement selon les vendeuses[613] et les touristes. En effet, si la plupart d'entre eux marchandent les prix des objets qu'ils souhaitent acquérir (dont les tissus), ils sont plus ou moins tenaces dans les négociations. Les vendeuses acceptent le plus souvent de négocier[614]. Toutefois, elles maintiennent une fourchette de prix inférieure raisonnable, en général le prix de revient de la matière première et quelques centimes d'euros. Le tableau 7 donne quelques exemples des coûts des matériaux utilisés et des prix de vente des tissus finis.

Pour une même surface tissée, les tisserandes n'achètent pas des fils de même qualité ni les mêmes quantités : cela varie selon le tissu réalisé. Pour les draps, il faut par exemple doubler ou tripler les fils achetés en écheveaux avant de les tisser, tandis que les fils de la chaîne servant à confection des sacs façonnés sont simples. Lors de la vente d'un drap, elles réalisent en moyenne une marge de 150 yuans (soit 20,5 euros). À partir d'une chaîne tissée en façonné de 8 mètres de long, elles confectionneront entre quatre et six grands **bae** et pourront gagner jusqu'à 360 yuans. Cependant, d'après mes observations, il est commun qu'elles vendent les **bae** moins cher qu'elles ne l'espèrent. Au cours des opérations de vente auxquelles j'ai assisté, les plus petits étaient le plus souvent vendus, après les négociations, à 10 yuans et les plus grands à 40 yuans. La marge serait ainsi plus faible. Notons par ailleurs que lorsque je discutais avec elles des prix de vente de leur ouvrage, aucune n'a verbalement quantifié les temps de travail qu'elle y consacrait. Quoi qu'il en soit, les tisserandes arrivent à dégager un profit minimal de la vente des tissus qu'elles confectionnent localement à partir de fils achetés au bourg. Quant à la vente des tissus en ortie, elle est avantageuse dans la mesure où des frais sont rarement engagés pour se procurer la matière première. Cependant,

[613] La personne réalisant la vente est le plus souvent la tisserande elle-même – pour celle possédant un étal – mais il arrive qu'exceptionnellement une de leur voisine ou un membre de leur famille s'en charge si elles sont absentes.
[614] La négociation prendra par exemple en considération le nombre d'objets achetés par le(s) touriste(s) (tissus et autres).

la pérennité de ce type de vente est suspendue à la question des stocks des anciens tissus dans cette matière.

Type de tissu	Prix d'achat matériaux ou de pièce	Prix de vente au village à l'unité	Profit à l'unité
Veste manufacturée typée Wa	100 yuans	120 à 130 yuans	20 à 30 yuans (2,8 à 4,1 €)
Petit **bae** en ortie		20 yuans	20 yuans (2,8 €)
Petit **bae** armure de toile	Entre 5 et 8 yuans	10 à 20 yuans	2 à 12 yuans (0,3 à 1,6 €)
Petit **bae** façonné	Entre 5 et 10 yuans	15 à 30 yuans	10 à 20 yuans (1,4 à 2,7 €)
Grand **bae** façonné	10 à 20 yuans	40 à 70 yuans	30 à 60 yuans (4,1 à 8,2 €)
Drap en ortie		180 à 220 yuans	180-220 yuans (23,3-27,4 €)
Drap écru armure de toile	50 yuans	180 à 220 yuans	130-180 yuans (17,8 à 26,7 €)
Drap multicolore armure de toile	70 yuans	200 yuans	130 yuans (17,8 €)
Écharpes et tissus décoratifs	10 à 50 yuans selon la taille de la chaîne	15 yuans à 150 yuans	5 à 100 yuans (0,7 à 13,7 €)

Tableau 7 Bénéfices tirés de la vente des tissus (réalisé par l'auteure)

La gestion des stocks

La gestion des stocks est primordiale en ce qui concerne les tissus en ortie, principalement anciens draps de lit et sacs à céréales. Il existe en effet un problème d'approvisionnement, qui s'intensifie année après année. La pratique de la récolte et du traitement des fibres naturelles a presque disparu et les stocks des familles s'amenuisent au fil du temps. AmKhuat* me dit un jour :

> « Avant dans le village tout le monde avait des sacs en ortie. Il y en avait peut-être mille ! » (CT29/12/2016)

Depuis le développement du tourisme et le recyclage des tissus en vestons masculins, petits **bae** et tissus décoratifs, le nombre de ces anciens tissus a été drastiquement réduit. Ainsi, les tisserandes doivent gérer leur stock. Ces derniers sont plus ou moins importants selon les familles et semblent suffire pour le moment à la confection des pièces occasionnellement vendues aux touristes, d'après la plupart des tisserandes interrogées. En réalité, les draps et sacs recyclés, que les tisserandes ayant un étal possèdent, ont le plus souvent été achetés à d'autres familles du village – les pièces dont elles avaient elles-mêmes hérité et qu'elles gardaient entreposées dans les greniers à riz familiaux ayant été épuisées.

Ainsi, un nouveau type d'échange s'est mis en place au sein du village : ces tisserandes ont progressivement racheté leurs stocks aux autres familles du village, principalement localisées dans la partie méridionale et qui n'ont pas investi la pratique du recyclage de ces tissus. Ces dernières y trouvent un avantage financier certain, tandis que les villageoises les plus actives dans la vente de tissus peuvent prolonger les bénéfices qu'elles tirent de ce recyclage.

Plus récemment, les réseaux élargis de parenté, en dehors du village, ont commencé à être mobilisés : c'est ce que fit AmKhuat* durant l'année 2016. L'épouse de son fils étant originaire d'un autre village du district, elle a récupéré, par l'intermédiaire de sa belle-famille, plusieurs dizaines de draps et de sacs à céréales en ortie. Ils sont entreposés dans une de ses granges, et elle sélectionne de temps en temps quelques draps en assez bon état et les propose directement à la vente après les avoir lavés ; parallèlement, elle s'attelle à confectionner de nouveaux sacs et vestons à partir des fils récupérés sur les tissus les plus usés. Lorsque je demandais aux femmes ayant l'habitude de créer des sacs recyclés ce qu'elles feront une fois le stock villageois épuisé, certaines m'ont répondu qu'elles iraient en acheter dans des villages plus lointains[615]. D'autres m'ont dit envisager de retourner dans la montagne cueillir de l'ortie, malgré le fait que la plante se raréfie et que sa préparation soit très laborieuse (YexKa, CT05/2013).

Quoi qu'il en soit, et jusqu'à aujourd'hui, si la commercialisation des tissus en ortie, bruts ou recyclés, témoigne de la réactivité, de l'adaptation et de l'initiative des villageoises tisserandes, elle soulève aussi la question des stocks de ces tissus face à la diminution duquel ces villageoises ont développé des compétences de gestionnaire.

L'habilité à la vente et l'intelligence économique des tisserandes

À Wengding, l'activité du tissage est devenue une activité commerciale. Nous avons vu que cette nouvelle fonction a pour corollaire le développement, par les tisserandes, de leurs créativités et de nouvelles techniques et, mais aussi de nouvelles compétences et savoir-faire liés à l'activité commerciale même. Cette phase de commercialisation s'est greffée à la pratique du tissage et autres travaux du fil. Je vais donc maintenant rendre compte des moyens mis en œuvre par les tisserandes pour commercialiser leurs tissus.

[615] Une autre tisserande évoqua des « ramasseurs » en ville, mais je n'ai pas plus d'informations à leurs propos.

AmKhuat° possède l'un des magasins situés sur la grande place supérieure du village. Au cours d'un de nos entretiens, elle m'explique qu'ayant vendu cinq petits **bae** (colorés, en coton et en ortie) depuis la nouvelle année 2015 (mi-février, nous sommes alors en juillet), elle va en confectionner d'autres, dans les jours et mois à venir, car « ils se vendent mieux »[616] que les grands, dit-elle (05/07/2015, enr.111-112). Elle précise qu'avant, elle ne produisait que des grands **bae** façonnés. Mais, ayant remarqué l'intérêt des enfants des touristes et l'accessibilité financière pour les étudiants en visite au village à l'égard des petits **bae**, elle s'appliquera exclusivement à confectionner ce type de sac. Elle envisage d'en préparer tout particulièrement pour la saison des vacances scolaires : « les étudiants sont en vacances, je me prépare à faire des petits [sacs] »[617] (*ibid*. *supra*). Et comme elle finit de m'expliquer, lorsqu'elle aura terminé les bandoulières des sacs en coton sur lesquelles elle travaille alors, elle prévoit de tisser une chaîne de fils d'ortie pour en faire des petits sacs, puis de s'atteler à la confection de petits sacs rouges en coton (*ibid. supra*). Ces extraits de discussion montrent que AmKhuat° planifie ses travaux de tissage en fonction de sa compréhension des caractéristiques du marché touristique local.

S'adresser aux visiteurs parcourant les chemins du village est également devenu courant pour les tisserandes qui disposent d'un étal. Elles n'hésitent pas à les encourager à regarder de près leurs ouvrages, à s'asseoir quelques instants les observer lorsqu'elles sont en plein tissage. YexKa, dont la maison et l'étal se situent au bord de la petite place centrale du village, a interpellé ainsi un groupe de touristes le 3 janvier 2017 :

> YexKa : « Achetez du thé, du thé de vieux arbres ! »[618]
>
> Les touristes s'approchent et regardent l'ouvrage sur lequel elle travaille, puis ils s'intéressent à des sacs en ortie exposés puis demandent : « Ce fil, c'est ? »[619]
>
> YexKa répond : « C'est de l'ortie, je les décore moi-même. »[620]
>
> Ils cherchent ensuite à savoir à quels usages sont destinés les différents tissus exposés.

[616] Traduit du mandarin : « 好卖一点 ».
[617] Traduit du mandarin : « 学生放假了我就准备做那个小的。 ».
[618] Traduit du mandarin : « 买菜叶，老树茶！».
[619] Traduit du mandarin : « 这个线是？ ».
[620] Traduit du mandarin : « 这个是麻，自己装修。 ».

YexKa explique : « Ceci, c'est un sac. Il y a aussi des habits. »[621] (enr.371)

Au-delà de l'accroche qui invite explicitement les touristes à se rapprocher des étals, certaines tisserandes s'attachent, lorsque les touristes manifestent de l'intérêt pour leur ouvrage, à apporter des indications sur le temps passé à tisser, les techniques mobilisées. C'est par exemple le cas d'IKa, qui est par ailleurs guide au village et donc particulièrement à l'aise dans ses interactions avec des non-villageois, et qui manie le mandarin avec beaucoup de fluidité. Ces interactions participent de la visibilité donnée à la création artisanale, en particulier par l'extériorisation des lieux de tissage mis en œuvre par les villageoises. De nos jours, la plupart des tissus exposés sur les marchés folkloriques sont importés de Birmanie où ils sont réalisés industriellement. Cette généralisation de la commercialisation de parures ethniques réalisées par l'industrie textile chinoise ou birmane accentue la tendance à la diversification des vêtements portés par les habitants de Wengding lorsqu'ils sont en représentation. Par contraste, les artefacts tissés localement et proposés à la vente dans le village sont valorisés. YexIp en est bien consciente. Il lui arrive même malicieusement de présenter des sacs achetés au bourg comme des productions locales :

> « YexIp : Tous ces sacs, je les ai faits moi-même.
>
> S : Il y en a que tu as achetés à Cangyuan non ?
>
> YexIp : Oui oui.
>
> S : En général, les touristes achètent plutôt ceux que tu as réalisés toi-même ?
>
> YexIp : Oui, ceux-là je les ai faits moi-même ! Ceux que j'ai achetés et ramenés ici, nous les vendons. C'est parce que nous pouvons les faire, mais ils sont trop embêtants à réaliser. Des fois, j'en ramène de Cangyuan pour les vendre ici, d'autres, c'est moi qui les fais.
>
> S : Quand quelqu'un veut acheter un des sacs que tu as achetés à Cangyuan, est-ce qu'il t'arrive de dire que c'est aussi toi qui l'a fait ?
>
> YexIp : Oui. Ceux-là on est capable de les faire, mais seulement c'est très embêtant.
>
> S： Le rouge que tu fais, il a l'air compliqué aussi. Ça doit prendre longtemps pour le terminer…
>
> YexIp : Oui, j'ai écrit « Wengding », là-bas, j'ai écrit « les montagnes Wa. »[622] (15/07/2015, enr.219)

[621] Traduit du mandarin : « 这个是背包。还有衣服啊。 ».

[622] Traduit du mandarin : « YexIp：这些包包都是自己做。S：有一些是从沧源买来的吧？ YexIp : 对对。S：一般游客他买你们自己做的那个？YexIp : 对，这是我自己做的！这些买拿来的，我们卖。是因为我们能做可是太麻烦了。有些时候从沧源拿下来买，有些是自己做。S：有人想买你在沧源买的

Cette valorisation des productions artisanales locales ressort également des contextes d'achat de ces objets tissés par des touristes : dans la majorité des situations que j'ai observées, ces derniers discutent d'abord un moment avec la tisserande, prennent des clichés de cette dernière à l'ouvrage et ensuite achètent un sac ou un drap. Le 26 décembre 2016, alors qu'IKa est en train de tisser une chaîne colorée pour réaliser des sacs façonnés, un groupe de touristes se rapproche. Ils lui posèrent quelques questions et, après qu'elle leur eut expliqué combien de sacs elle allait réaliser sur sa trame et combien de temps elle mettrait à les tisser, ils s'intéressèrent aux sacs pendus à une poutre de l'échoppe et en achètent un. J'ai ethnographié des interactions semblables à de nombreuses reprises. En contrepartie, très peu de transactions se font si la tisserande n'est pas en train de tisser, et ce malgré les quelques phrases d'incitation qu'elle prononce tout en vaquant à d'autres occupations. Ainsi, le fait de tisser dans des espaces à la vue et accessibles aux touristes favorise les ventes de tissus. Les touristes achètent généralement le type de tissu dont ils ont pu apprécier les techniques de fabrication locale.

D'autre part, les tisserandes possédant un étal ont aussi bien compris l'attrait que représentent les différentes pièces en ortie, et toutes en exposent quelques-unes à côté des sacs de toutes formes et couleurs. Les vestons en fils d'ortie sont très prisés par les touristes qui n'hésitent pas en essayer sur place, et ne manquent pas de se faire photographier ainsi accoutrés, parfois encouragés par la tisserande, avant de les acheter. Si, d'après mes observations, ces vestons ainsi que les vieux draps en ortie attirent l'attention des touristes, les petits sacs réalisés dans la même matière restent les artefacts les plus souvent achetés. En effet, ils portent et symbolisent tout à la fois des aspects « anciens », « primitifs », « naturels » et « originaux » tant recherchés par les touristes. Ils présentent aussi une fonction à priori plus utile que les draps[623]. Leur achat, au prix de deux dizaines de yuans seulement, ne représente pas une dépense trop onéreuse. Du point de vue des tisserandes, si les fils d'ortie dévidés sont difficiles à tisser, la confection des petits sacs dans cette matière est rapide en comparaison avec celle de sacs en coton en façonné. La confection

那些的时候，你会不会跟他说也是你自己做的？YexIp : 对。这是我们能做得出来只是比较麻烦就。S：你做的那个红色好像也很麻烦。应该需要很长时间做的？YexIp : 对我写翁丁，那里写佤山。».

[623] Il est toutefois rare en RPC de voir des personnes vivant à la ville s'y promener avec des artefacts artisanaux. Il m'est arrivé à plusieurs reprises en visitant les maisons d'amis à Kunming d'y trouver une armoire remplie de souvenirs s'apparentant à des objets artisanaux glanés au fil des parcours touristiques et exposés là tels des trophées ou des collections.

de vestons et même plus récemment d'ensembles de vêtements féminins en ortie est également aisée, ne mobilisant que la technique de la couture (figure 40).




Figure 40 Différents types de tissus réalisés à partir d'anciens lés en fils d'orties : à gauche, vestons, tentures, sacs (28/12/2016) ; à droite, ensembles féminins (04/01/2017) (clichés de l'auteure).

Je ne reviendrai pas ici sur les efforts créatifs fournis par les tisserandes qui relèvent aussi d'une adaptation aux caractéristiques du marché dans lequel s'insèrent leurs productions textiles. Rappelons que la diversification des formes, des couleurs, des motifs tissés et des divers ornements des ouvrages réalisés localement s'appuie sur l'identification par les tisserandes d'attentes particulières de la part des touristes envers les artisanats locaux : elles développent une expertise particulière, faisant d'un tissu tissé « un textile bon à commercialiser » (Vallard, 2013 : 205). Mais cette diversification est aussi le résultat d'une volonté de varier les créations pour compenser la monotonie de l'activité d'une part, et d'autre part la douleur physique qu'elle engendre.

Enfin, les tisserandes-commerçantes possédant un étal ont par ailleurs élargi leur activité commerciale en faisant de l'achat-revente de pièces de tissu industrielles ou semi-industrielles. Principalement sur le haut de la place, elles proposent ainsi à la vente des ensembles vestimentaires (haut et bas) et des sacs de factures industrielle ou artisanale importés de Birmanie, qu'elles ont achetés à la ville au marché principal du bourg du district[624]. Elles gagnent un peu en les revendant (le prix du marché fait qu'elles ne peuvent pas les vendre beaucoup plus cher que ceux faits industriellement), et les revendent d'ailleurs

[624] Les femmes se procurent des grands sacs en bandoulière importés de Birmanie sur le marché du bourg pour seulement une dizaine de yuans (1 euro). A cela s'ajoutent d'autres artefacts des objets décoratifs, des boucles d'oreille, etc. également achetés au bourg principal du district, ainsi que des sachets de thé produits localement, des produits de la forêt (bananes, champignons, plantes médicinales), etc.

rarement, mais l'intérêt de leur exposition aux côtés de ceux faits main localement valorise ces derniers.

Pour résumer, avec le développement de la vente des tissus créés localement, les tisserandes ont développé des compétences commerciales variées : planification de confection, aménagement des étals pour les rendre attractifs, multiplication de l'offre en diversifiant les formes et décorations des tissus, mais également en élargissant les produits proposés à la vente sur les étals. Une nouvelle forme de savoir-faire s'est développée parallèlement à ceux, techniques, associés à la confection des tissus. Ce nouveau savoir-faire repose sur des compétences économiques larges, c'est-à-dire la vente – pour laquelle l'éloquence des tisserandes pour convaincre les touristes d'acheter leur production est essentielle –, la maitrise des prix de vente assurant un certain revenu, mais aussi la gestion des stocks et l'organisation stratégique des ateliers-étals.

Si, en plus des savoir-faire techniques mobilisés pour la confection de tissus, les tisserandes ont développé de nouvelles compétences de vente, il convient de rappeler que les villageoises qui pratiquent le tissage n'ont pas toutes un étal. Non pas parce qu'elles ne peuvent pas développer ces compétences, mais principalement en raison de l'organisation territoriale du village et des caractéristiques de sa mise en tourisme qui désavantage les maisons au bas (sud) du village. D'ailleurs, l'identification des lieux de vente de tissus se concentrant dans la moitié nord du village révèle cette disparité[625].

Pour parer à cette disparité, les tisserandes disposant d'un étal y proposent non seulement leurs propres réalisations, mais aussi celles ouvragées par des parentes et des amies qui elles n'en disposent pas. Ces dernières réalisent d'un côté des ouvrages destinés à un usage domestique (pour les membres de leur famille), et d'un autre côté profitent de l'opportunité commerciale existante par l'intermédiaire de femmes de leur réseau d'entraide. Une forme de coopération s'est donc instaurée, adaptée au parcours favori des touristes (voir chapitre V) et facilitant la vente des ouvrages. AmKhuat¨, qui gère la boutique sous le « Palais du roi wa », vend par exemple la coiffe ronde néo-traditionnelle qu'une femme de sa famille crée. AmKhuat°, la mère de la guide IKa, a gardé l'habitude de vendre les

[625] À l'exception rappelons-le de l'étal aménagé dans la toute dernière maison d'hôte construite sur le flanc de la colline à son extrême sud, surplombant l'ensemble du village et qui, en raison de cette particularité, est visitée par les touristes.

ouvrages réalisés par la petite sœur de AiKa[626]. Ainsi, la solidarité au sein des réseaux de parenté permet d'équilibrer la situation de disparité entre les maisons situées le long du parcours touristique et les autres.

Lors des premières années du développement touristique, les deux seules tisseuses professionnelles arrivaient à gagner certains mois jusqu'à 700 yuans chacune, tandis qu'en 2015, environ dix ans plus tard, l'une d'entre elles me dit ne plus parvenir à vendre sa propre production. Rappelons les propos d'AmKhuat° qui met en relation la réduction de ses ventes avec la multiplication des étals :

> « Maintenant, les gens sont nombreux, qui font ces choses [ces tissus]. Ce n'est plus comme au début du tourisme où il n'y avait que ma famille qui faisait ces choses, qui tissait, qui cousait. Avant, au début du tourisme, nous ne nous installions pas ici [dans un espace extérieur], nous faisions les ouvrages dans les maisons. Les gens venaient les chercher [dans les maisons]. Ce qu'ils voulaient, ils venaient le commander. Maintenant toutes les familles en font. Les sacs, avant, ces sacs en ortie, on les vendait 30 yuans l'un. Des gens en voulaient, mais personne n'en faisait. Ceux faits main [tissés à la main] aussi[627]. Au début du tourisme, c'était seulement la petite-sœur de YangHu [AiKa] et moi. J'aidais sa famille à vendre des choses. Certains mois, je lui donnais jusqu'à 600-700 yuans [82-96 euros]. Maintenant, même les miens je n'arrive pas à les vendre. Des sacs aussi petits pour téléphone portable, j'arrivais à les vendre 15 à 20 yuans l'un, ils étaient faciles à vendre avant. Avant nous, les gens nous voyaient tisser un drap, une jupe, on n'avait pas fini que déjà ils les réservaient. »[628] (10/07/2015, enr.184).

Malgré une entente tacite sur les prix de vente de chaque tissu, j'ai été témoin de tensions entre des tisserandes-commerçantes, mais aussi au sein d'une même maisonnée. YexKhuat (âgée d'une vingtaine d'années) et la mère de son époux gèrent ensemble la première boutique au nord de la grande place supérieure du village[629]. Le 20 septembre 2014, juste après le départ d'un groupe de touristes, une dispute éclate. YexKhuat est en colère contre sa belle-mère, car celle-ci vient de vendre à un couple de touristes deux draps en ortie

[626] Rappelons qu'elles furent les deux premières villageoises à avoir commercialisé leurs ouvrages tissés.
[627] À ce moment précis, elle pointe du doigt des **bae** colorés en façonné, suspendus à une poutre de sa boutique.
[628] Pour le texte original en mandarin, se référer à la note de bas de page accompagnant la première évocation de cet extrait (ce chapitre, section 6.1.2).
[629] Leur maison se situe juste derrière la boutique : elles y vendent des denrées et des boissons. La terrasse couverte aménagée où sont exposés les tissus et autres objets à la vente est un lieu apprécié des jeunes adolescents et jeunes hommes du village en soirée.

et un drap en coton à un prix trop bas d'après YexKhuat. Le couple en arrivant avait d'abord observé les tissus puis s'était lancé dans des négociations avec la jeune fille. Leur première proposition à 120 yuans le drap d'ortie choqua YexKhuat qui se mit à l'écart après avoir refusé catégoriquement la vente. Puis sa belle-mère qui assistait à la scène interpella les touristes pour essayer d'aboutir à une vente. Ceux-ci se montrèrent particulièrement combatifs et finirent par obtenir le prix de 175 yuans par drap d'ortie au lieu de 200 yuans au minimum en temps normal. YexKhuat qui vécut cette vente comme un échec me dit plus tard que de telles situations se produisent régulièrement[630]. Cet exemple rend manifeste le fait que le rapport à l'argent et à la pratique du tissage est différent selon les générations.

D'autre part, pendant mes déambulations dans le village et les discussions que j'entretenais avec les tisserandes, elles m'ont demandé à plusieurs occasions à quel prix les autres tisserandes vendaient leurs ouvrages. Les tisserandes de Wengding savent que je m'intéresse à la pratique du tissage et aux tissus : je suis donc susceptible de les renseigner. Ce point étant fait, il n'y a pas à ma connaissance de retombées punitives ou exclusives de la part de leur voisine ni de la communauté à l'encontre des tisserandes qui ponctuellement vendent leurs tissus à des prix particulièrement bas. La première raison est que ce genre de situation reste exceptionnelle, car les tisserandes n'ont pas d'intérêt commercial à trop baisser les prix. La deuxième raison, selon moi, est peut-être que les bonnes relations entre les différentes maisonnées, même celles n'entretenant pas de liens de parenté ou de voisinage proche, participent, du moins jusqu'à aujourd'hui, du maintien de l'unité villageoise.

Avant de conclure, il convient de souligner que parmi les femmes pratiquant le tissage régulièrement dans l'espoir de vendre leurs ouvrages, beaucoup ont mis en avant leur frustration de ne pas avoir d'emploi rémunéré régulièrement. Le tissage ne représente pas pour elles un travail : « personne n'a de travail »,[631] me dit l'une d'entre elles (YexIb, CT19/09/2014). Elle m'a raconté une expérience infructueuse dans une entreprise localisée à Beijing où, après quatre mois de travail, elle n'avait toujours pas été payée[632]. Cette jeune trentenaire est donc revenue au village et a repris des activités agricoles ainsi que la pratique du tissage. Une autre villageoise, YexKat, âgée de 27 ans en 2014, m'explique qu'après avoir travaillé dans les provinces du Shandong et du Fujian, elle a décidé de rentrer vivre au

[630] Malheureusement, mon niveau de paraok n'était pas suffisant pour m'entretenir avec sa belle-mère qui ne maitrisait pas le mandarin.
[631] Traduit du mandarin : « 一个都没有工作 ».
[632] Avant cela, elle avait travaillé pendant deux mois dans une entreprise de la province du Fujian.

village, s'est mariée et a eu un enfant (âgé d'un an au moment de l'entretien). Elle me dit « je sais tisser, mais je ne sais pas coudre, et je ne trouve pas d'intérêt à cet artisanat »[633] (CT04/11/2014).

La confection et la vente des tissus localement s'apparentent ainsi à un choix par défaut, une alternative convenable, mais loin d'être à la hauteur des aspirations de ces jeunes femmes. Ainsi, à l'image de l'analyse proposée par Marie-Hélène Chamoux sur la pratique du tissage au Mexique,

> « L'extension d'un savoir-faire comme le tissage ne serait conditionnée ni par les difficultés particulières du procédé ni par son mode de transmission. Elle serait conditionnée par la place occupée à un moment donné parmi les autres activités féminines. » (2010b : 159).

Il y a encore quelques décennies, l'imprégnation était conditionnée par la valeur sociale associée à la maitrise technique du tissage et à la place des tissus dans l'économie villageoise non marchande, c'est aujourd'hui, avec le développement du tourisme, une « exigence économique (un capital) qui conditionne la performance, laquelle conditionne la répétition, qui conditionne à son tour l'imprégnation » (*ibid.*). Par ailleurs, si « avant, les femmes tissaient toutes [des sacs] sur le même modèle » (AmMeung, CT29/08/2014), les tisserandes ont élargi la gamme de leurs ouvrages tissés, saisissant l'opportunité commerciale que représentait l'arrivée de touristes aux villages. En diversifiant leur création, elles ont non seulement répondu aux attentes particulières des visiteurs vis-à-vis de la visibilité de marqueurs « wa », mais également initié un renouveau de la pratique et de sa transmission. Ce faisant, la nouvelle fonction attribuée à certains tissus, comme potentiels générateurs d'enrichissement pour les familles, tend à modifier les rapports que les villageoises entretiennent avec les tissus. En dehors de ce nouveau rapport économique au tissu, quelle place ces derniers ont-ils dans la société villageoise actuelle ? Quels usages font les villageois des différents types de tissu ? C'est ce que nous allons voir dans la prochaine section.

6.5 Tissus, cosmologies et identités

À l'exception des vieilles femmes qui continuent de porter quotidiennement la jupe noire décorée d'étoiles, mais se couvrant le haut du corps avec des vêtements manufacturés

[633] Traduit du mandarin : « 我会织但是不会缝，不过我对那个手工不感兴趣 ».

achetés à la ville (t-shirt, vestes), les autres villageois, tous sexe et âge confondus, portent au quotidien des pantalons en jean ou en coton, t-shirts, pulls, sous-vêtements, etc., de facture industrielle et achetés en ville[634]. Selon AmMeung, le port de la jupe noire typique à Wengding était encore généralisé pour les femmes de sa génération jusque dans les années 2000 [635] (CT28/07/2015). Néanmoins, dans différents cadres, les villageois continuent de porter et d'utiliser plusieurs types de tissus confectionnés localement.

Dans la dernière section de ce chapitre, je propose de m'intéresser aux usages des différents tissus créés au village qui sont faits de nos jours par les villageois. James Scott notait l'existence de plusieurs clans ou cercles[636] chez les « Wa apprivoisés » (Scott et Hardiman, 1900, vol.1 : 511-513) que les motifs et les couleurs des parures distinguaient. De nos jours encore, les motifs des parures de chaque village varient considérablement, tels une « carte de visite des villages Wa » (Wang Li et Yang Taolin, 2008 : 60). De la même manière qu'il existe de notables variations linguistiques entre les localités, il existe des ornements et des motifs locaux et des ornements et des motifs étrangers (Fiskesjö, 2000 : 377). La parure et, en particulier le vêtement, peuvent avoir pour fonction, entre autres, d'exprimer l'identification de soi et la différenciation des autres. Les tissus spécifiques à la localité sont distingués dans les discours des autres objets tissés localement, confortant l'idée d'une conception territoriale et identitaire des tissus. Avec la diversification des créations tissées et de leurs usages, que deviennent ces tissus « traditionnels » ? Comme le note Annabel Vallard :

> « Les vêtements sont souvent envisagés comme des marqueurs des identités personnelles et collectives des êtres humains, comme des agents participant à l'identification ainsi qu'à l'élaboration et à la diffusion publique de certaines de leurs images sociales. » (2013 : 331).

Comme marqueurs identitaires, les tissus sont au cœur de la construction des identités entre l'État et ses populations.

[634] Tous au village portent des chaussures (baskets, sandales, bottes, escarpin etc.) achetées dans les boutiques ou au marché de Mengdong.
[635] Si elle portait déjà ponctuellement des pantalons dans les années 1980, sa tenue principale et régulière restait la jupe noire, assortie en haut du veston également noir.
[636] Sur les cercles wa, voir chapitre I section 1.1.2.

6.5.1 Du sens local : continuités d'usages, efficacités et identités

Couvrir les têtes et les corps des défunts

J'ai évoqué brièvement le fait que la majorité des villageois, femmes et hommes, ne portent plus aujourd'hui les parures traditionnelles sauf à des occasions particulières : celles induites par le développement du tourisme et lors des festivités du passage à la nouvelle année. Toutefois, quelques artefacts spécifiques restent largement utilisés dans le quotidien, sous leur forme « traditionnelle » ou sous de nouvelles formes : ce sont les coiffes.

En premier lieu, tous les enfants du village continuent d'être coiffés du bonnet brodé d'étoiles, du jour où il commence à se déplacer de manière autonome et jusqu'à environ trois ans. Deuxièmement, si les hommes et les femmes du village ne portent l'ensemble traditionnel ou une « parure ethnique wa » uniquement les jours où ils participent à des activités touristiques et lors du passage à la nouvelle année, les hommes les plus âgés, qui sont souvent aussi des spécialistes rituels, portent un bonnet uni (marron ou noir, parfois décoré d'un pompon sur le sommet), et les femmes âgées portent toutes, et tous les jours, un foulard entouré autour de la tête. D'autre part, les autres femmes portent le plus souvent un fichu carré de couleur unie ou à plusieurs couleurs, acheté en ville, en particulier lorsqu'elles sortent du village pour aller travailler dans les champs ou, pour certains, au quotidien (voir figure 6-gauche au chapitre III)[637].

Si les femmes formulent leur préoccupation de se couvrir la tête pour se protéger du soleil, on peut, grâce à l'ensemble de ces observations, confrontées à l'analyse des conceptions cosmologiques, avancer l'hypothèse que l'usage de se couvrir la tête se perpétue, car les femmes, les personnes âgées et les spécialistes rituels doivent, dans la mesure du possible, empêcher leur composante spirituelle de s'échapper de leur corps. Dans ce cas, le port des différentes coiffes resterait ancré dans les pratiques et les conceptions locales.

[637] Avec le développement du tourisme, deux nouveaux types de coiffe féminine sont également apparus, dont les styles sont très différents. Dans un cas, la coiffe est composée d'éléments qui rappellent la parure traditionnelle par les couleurs et les matériaux utilisés : c'est une couronne cylindrique semi-rigide, de couleur noire, sur laquelle sont enroulés deux séries de fils de couleur, et qui se termine par une queue de fils noirs de 30 à 40 cm de long, laissée pendante à l'arrière de la tête et dans le dos. L'autre coiffe qui est apparue récemment est, elle, faite d'un large arc en étain, frappé de motifs de crâne de bœuf, de losanges et de points. L'arc est noué à l'arrière du crâne par deux fils noirs fixés à ses extrémités. Ces deux types de coiffes sont portées uniquement à l'occasion des activités organisées pour l'arrivée de touristes.

Le troisième et dernier élément à considérer concerne l'habillage des morts. Les défunts, à leur mort, sont parés de leurs costumes traditionnels. Au cours d'une discussion avec AmMeung, cherchant à comprendre pourquoi les femmes du village ne portent que rarement les sacs féminins traditionnels blancs, j'ai obtenu pour réponse qu'elles préfèrent les sacs très colorés et aux motifs variés, mais elle précise :

> « Quand tu meurs, il faut absolument porter celui-là [le blanc à lignes et étoiles]. Si tu fais un rêve, tu rêveras aussi de celui-là. Quand nous mourrons, que nous ne sommes plus là, peu importe qui c'est, on lui fait porter cette sorte. »[638] (27/06/2015, enr.30)

Rappelons-nous, pour finir, de la description qu'IKa et OkRai me firent des coutumes mortuaires au cours desquelles les corps des défunts sont enveloppés dans des draps. Le drap, comme la parure spécifique à la localité, accompagne donc le mort dans son dernier voyage. Ces tissus, tout comme les coiffes, continuent donc d'avoir des rôles importants dans la société villageoise locale.

« Tu devrais porter la parure de la nationalité wa » 你应该穿佤族服装

Comme Benoit Vermander l'a écrit dans son étude sur les Yi de Liangshan au Sichuan, les vêtements masculins sont souvent uniformisés avant les vêtements que portent les femmes (2008 : 196)[639]. D'après mes observations au cours de mes différents séjours dans le Yunnan dans différentes localités habitées par des « nationalités minoritaires », j'ai pu constater que les femmes d'un certain âge continuent de porter des vêtements « traditionnels » tandis qu'il est plus rare de voir des hommes âgés vêtus des équivalents masculins au quotidien. Cela se vérifie également à Wengding. Cependant, et alors qu'aujourd'hui, les femmes plus jeunes du village aiment varier leurs parures lorsqu'elles travaillent à la porte touristique du village, la possession d'au moins un ensemble vestimentaire local reste socialement et symboliquement chargée de significations. Plusieurs données en attestent.

[638] Traduit du mandarin : « 要是去世的一定要带那个。如果你做梦，还是梦穿这种。我们死的时候，不在的，不管是谁，人家还是给他们穿那种。 ».

[639] Archibald Colquhun notait déjà, à la fin du XIX^{e} siècle, que les femmes des « tribus aborigènes » de la région étaient les plus conservatrices en ce qui concerne les parures : « Ce sont elles qui, les dernières, abandonnent leur robe traditionnelle » (1883, vol.2 : 296).

Au village, les sacs féminins blancs décorés de lignes et de motifs étoilés de couleur sont stockés et conservés dans des granges[640]. Les parures traditionnelles (ensembles vestimentaires et bijoux) sont, elles, conservées dans des coffres à l'intérieur des maisons[641]. Au cours des cérémonies de mariage qui durent plusieurs jours, la mère de la mariée lui transmet des biens (*jiazhuang* 嫁妆) dont les deux principaux éléments sont un ensemble d'habits traditionnels et un sac, des bijoux en argent massif et un drap (OkRai, CT 23/09/2014 et 07/11/2014). L'ensemble est disposé dans un panier *lolo* que son père ou son oncle maternel lui auront confectionné (YexIp, CT15/07/2015).

D'autre part, dès que la marche est maitrisée et que l'enfant commence à se promener seul ou avec ses camarades dans le village, une parure traditionnelle lui est confectionnée, souvent à partir de restes de tissus d'adultes : les adultes les leur font porter occasionnellement dans les périodes de fortes activités touristiques ou bien, les jours où ceux-ci les accompagnent à la porte d'accueil des touristes[642]. Ces parures suivent le modèle des vêtements portés par les anciens du village. Le jour où l'enfant la reçoit et l'essaie, une certaine euphorie des parents et des voisins est palpable, comme je l'ai observé lorsque AmMeung fit revêtir à YexKap, alors âgée de trois ans, son premier ensemble (voir figure 41) : les voisines et les passantes s'arrêtèrent, et une danse en cercle s'improvisa, accompagnée des chants des femmes (CT13/07/2015).



Figure 41 AmMeung en train d'ajuster la jupe qui vient d'être confectionnée pour YexKap, sa petite-fille (cliché de l'auteure, 15/07/2015).

[640] AmMeung et AiKa entreposent également dans l'une de leur grange le cerceuil de la mère de AiKa qu'ils avaient acheté en 2010 lorsqu'elle avait été très malade.
[641] Par exemple, AmMeung conserve deux ensembles anciens (un masculin et un féminin) dans un coffre disposé à la tête du lit de sa belle-mère, dans la pièce principale du foyer (CT19/09/2014).
[642] Pour aller à l'école, les enfants portent des vêtements de style occidental ou des uniformes.

AmMeung me précisa également à plusieurs reprises que lors du passage à la nouvelle année, les villageoises revêtaient toutes l'ensemble typique de Wengding pour participer aux farandoles animant alors la place centrale du village[643] (CT20/09/2014).

Enfin, dès mon retour à Wengding en aout 2014, plusieurs villageois m'ont invitée à porter une parure lorsque je passais des moments avec eux à la porte touristique du village. Un mois plus tard, AmMeung me propose, à l'occasion des festivités organisées au village pour la fête nationale chinoise, de me prêter un ensemble, brodé par la grand-mère de l'une de ses cousines. Le premier octobre, je participais donc aux activités touristiques dans cette tenue. J'apprendrai plus tard d'AmMeung elle-même que l'idée lui avait été soufflée par le chef du village : « Il t'invite à porter une parure de la nationalité »[644]. Toutes les personnes que je croisais alors me firent de grands sourires. Le lendemain matin, à peine levée et alors que j'avais enfilé un jean et un t-shirt, YaxAm (AmRong, la mère d'AiKa) me fait signe de mettre la parure après le petit déjeuner (CT02/10/2014). Dès lors, et à chaque fois que je retournais à la grande porte touristique du village et participais avec les villageois présents à la danse d'accueil des visiteurs, je percevais que porter une parure m'incluait d'autant plus dans la communauté. À mon retour au village en juin 2015, AmMeung m'offrit ma propre parure. Si cette anecdote peut seulement indiquer qu'AmMeung répondait par ce geste à ma curiosité et mon intérêt pour les textiles, l'investissement mis dans la réalisation de cet ensemble – autant économique que social, plusieurs femmes ayant travaillé à l'ouvrage – et ses encouragements comme ceux d'autres villageois à le revêtir, traduisent aussi l'importance, voire la nécessité, qu'une femme de Wengding possède au moins un ensemble vestimentaire spécifique du village.

L'ensemble de ces différentes données montre que si le port de la parure traditionnelle au quotidien est en recul, ne pas en posséder n'est pas normal pour une femme du village. Finalement, être *à* Wengding passe par la possession d'une parure locale, qui inscrit donc les personnes dans une filiation (et/ou une alliance) territoriale particulière.

Considérant les ensembles locaux, IKa est l'une des rares femmes du village à en proposer à la vente. Ils restent donc quasi exclusivement dans le domaine local. Au-delà de la raison qu'a évoquée AmKhuat¨ – à savoir qu'ils ne plairaient pas aux touristes –, on peut voir dans ce choix la persistance d'un registre d'identification associé à ces tissus :

[643] AmMeung en possédait alors cinq au total, qu'elle préservait pour le prochain Nouvel an.
[644] Traduit du mandarin : « 他叫你穿民族服装。».

finalement, pourquoi d'autres voudraient acquérir ces ensembles s'ils ne sont pas de Wengding ? À l'inverse, les vestons et draps en ortie sont aujourd'hui exclusivement réservés à la vente. Enfin, une troisième catégorie de tissus est à la fois proposée à la vente et utilisée par les villageois dans leur quotidien, ce sont les néo-sacs colorés.

6.5.2 Le champ du tissu et les dynamiques identitaires

Parures et tissus ethniques 'politiques'

Les termes « parures wa » sont ici employés comme traduction de « *wazu fuzhuang* », qui renvoient à des vêtements, coiffes et apparats identifiés comme spécifiques à la nationalité minoritaire wa. Aujourd'hui, en Chine, cette catégorie comprend à la fois les parures « traditionnelles » collectées et conservées dans des musées et dont certaines sont encore portées par les populations locales, mais aussi les ensembles, vêtements et accessoires créés et commercialisés par l'industrie textile chinoise et birmane[645], qui sélectionnent quelques « caractéristiques » des premiers, pour les distinguer des parures d'autres nationalités minoritaires chinoises, et ainsi participent à la distinction et à la catégorisation de la « nationalité wa ». Les tissus font par ailleurs partie des patrimoines matériels habituellement exposés dans le cadre de manifestations culturelles en Chine et dans le Yunnan[646]. L'artisanat et les arts populaires (danse et chant) connaissent dès lors – et comme principales formes d'expression culturelle des populations visées par le tourisme – des mutations plus ou moins profondes[647]. En ce qui concerne les parures wa modernes produites par l'industrie textile, et visibles lors des festivals, défilés, représentations artistiques, et toutes activités impliquant la valorisation des spécificités culturelles des Wa au Yunnan et

[645] Wang Li et Yang Taolin (2008 : 60) notent que lors de grands rassemblements comme les festivals (carnaval Sigangli ou carnaval Monihei), les parures portées sont en majorité de facture industrielle et importées de Birmanie.
[646] Dans les musées mais aussi lors de manifestations plus ponctuelles comme l'exposition universelle de Shanghai de 2010 (voir ce chapitre, section 6.1.1).
[647] Dans ce contexte, les médias nationaux jouent également un rôle important, relayant par leurs productions les images stéréotypées associées à chaque groupe. Dans le paysage multimédia chinois, les films et documentaires illustrant les cultures des nationalités minoritaires du pays sont pléthores. Et les Wa n'échappent pas à cet engouement pour le tournage de productions télévisées ou cinématographiques. Le village de Wengding a ainsi déjà été le lieu de tournage d'une série de films. Au cours de mes terrains, j'ai eu l'occasion d'assister au tournage de pas moins de trois productions cinématographiques. Chaque fois, des villageois sont sollicités comme figurants ou acteurs. Il est alors requis le port de vêtements identifiés comme étant représentatifs de la culture « wa » : soit les villageois revêtent seulement l'ensemble local actuel avec des composés d'éléments relativement actuels (comme les coiffes rondes des femmes) soit l'ensemble vestimentaire haut et bas agrémenté de coiffes et de chaussures en corde d'ortie pour les hommes.

dans le reste de la Chine, elles reprennent en majorité les deux principales couleurs noir et rouge, même si, plus rarement, certaines sont composées de raies de couleur bleue, jaune ou verte. Quant aux motifs ornementaux, les plus récurrents sont des losanges, des triangles et des croix. Beaucoup sont décorées avec des assemblages de boutons d'étain et des motifs figuratifs comme, par exemple, des têtes de buffle. Sur le site officiel du gouvernement chinois décrivant cette nationalité, un extrait se consacre à la description de leurs parures :

> « Les parures des Wa de chaque localité diffèrent. La parure traditionnelle masculine des Wa de Ximeng est composée d'un chemisier court sans col, d'un pantacourt large, d'un tissu noir ou rouge entourant la tête, et les jeunes hommes portent des anneaux de bambou ou de rotin autour du cou en décoration. Les filles portent des hauts noirs courts et sans col, une jupe droite, une couronne en argent ou bambou portée autour de la tête, des colliers en argent et en perles sur la poitrine. Autour du cou et des hanches sont portés des anneaux en rotin et elles aiment aussi porter des bracelets d'argent et de grosses boucles d'oreille. La parure masculine des Wa de Cangyuan se compose d'un chemisier à col rond, d'un pantacourt large, et d'un tissu noir ou rouge entourant la tête. Les filles portent les cheveux longs, signe de beauté, des colliers et boucles d'oreille en argent ou étain, un chemisier court à col rond, à manches courtes et avec une ouverture à droite, décoré de rangs de billes d'argent sur la poitrine, une longue jupe droite décorée de multiples motifs. Les parures des Wa de Yongde et Zhenkang sont globalement identiques à ceux des Han locaux. »[648]

La première phrase met en avant les particularismes géographiques contrebalançant l'idée d'une « culture wa » uniforme. Mais les descriptions qui suivent sont succinctes et s'appuient sur les découpages administratifs des actuels districts autonomes Wa : ils réduisent les particularismes à cette échelle, alors que le terrain et les données existantes font état de fortes disparités d'un village à un autre au sein d'un même district.

C'est dans ce contexte que l'industrie textile chinoise s'est emparée du marché des parures ethniques. Les développements quantitatifs et qualitatifs de ce marché, aujourd'hui florissant dans le Yunnan, se basent d'une part sur la tendance à la marchandisation généralisée d'éléments culturels dans les processus de développement touristique et d'autre part sur des canons esthétiques réinventés par ces mêmes processus et sous-tendus par (la dynamique) des relations – et des représentations identitaires qu'elles induisent et dont elles

[648] Extrait de la page consacrée à la nationalité Wa « Wazu 佤族 » sur le site de la Commission des affaires ethniques d'État de RPC (en ligne : http://www.seac.gov.cn/col/col535/index.html, consulté le 9/03/2018).

se nourrissent – entre Han et ces populations des marges[649]. La marchandisation (« commoditization ») générée par l'industrie touristique est définie par Erik Cohen (1988 : 308), en référence aux travaux d'Appadurai (1986), comme « un processus par lequel les choses (et les activités) viennent à être évaluées principalement en termes de valeur d'échange, dans un contexte de commerce, et devenant des biens (et des services) ». Pour Margarent Swain, les « souvenirs » d'arts et d'artisanats ethniques sont les produits d'une « marchandisation de l'ethnicité » (1993 : 34). De ce fait, « les parures des nationalités non-Han étaient et sont toujours sujets à des transformations renouvelées pour être en adéquation avec les normes morale et esthétique de la 'culture populaire'. » (Formoso, 2000 : 92). Les processus cités précédemment induisent des variations dans les productions locales artisanales, et plus que jamais, les vêtements participent « des représentations de plus en plus stéréotypées de l'Autre et de l'Ailleurs qu'ils soient au plus près […] ou au plus lointain […] » (Vallard, 2013 : 22).

Des vêtements aux costumes, ou du plaisir de la variation des toilettes

Lorsque les villageois sont de garde à la porte d'accueil des touristes ou sont requis pour participer à une activité particulière, les administrateurs du projet touristique leur demandent de porter des « parures ethniques wa » (*wazu fuzhuang* 佤族服装, ou *wazu minzu fuzhuang* 佤族民族服装)[650]. Ils sont néanmoins libres de choisir la parure qu'ils souhaitent porter, dans la mesure où elle entre dans le style « parure wa ». Ces derniers portent alors soit les ensembles typiques de la localité, soit des ensembles achetés prêt-à-porter au bourg du district, des ensembles commandés à des couturiers citadins et réalisés sur mesure, ou encore des ensembles originaux confectionnés localement à partir de lés de tissus (unis ou composés de raies de couleur horizontales) achetés sur le marché ou dans des magasins de tissus du bourg. Dans ce dernier cas, elles y ajoutent, après l'assemblage des pièces découpées, des finitions diverses : boutons en étain cousus sur les hauts et parfois le bas des jupes, fermetures éclair, biais, stickers cousus sur les hauts (tête de buffle, nénuphar,

[649] Plusieurs recherches ont par exemple montré que les nationalités minoritaires sont souvent féminisées et érotisées au cours et par les processus dans lequel les parures ethniques jouent un rôle (Gladney, 1994 ; Harrell, 1995 ; Schein, 1997, 2000 ; Pritchard et al., 2007).
[650] En dehors de ces contextes de « démonstration » de leur ethnicité, ils ont tous adopté, comme la majorité des femmes (à l'exception de celles très âgées), des vêtements manufacturés qu'ils se procurent à la ville.

papillon, lézard[651], etc.), ou encore des caractères chinois brodés (figures 42 et 43). Tandis que les ensembles achetés sur mesure (et selon la qualité des tissus choisis et les finitions souhaitées) peuvent couter jusqu'à plusieurs centaines de yuans[652], l'achat de parures manufacturées ou de lés de tissu représente un gain d'argent et de temps par rapport à la confection artisanale d'une parure[653]. Plusieurs villageoises m'ont dit apprécier pouvoir varier les vêtements qu'elles portent lorsqu'elles travaillent à la porte touristique. Elles affectionnent plus particulièrement les jupes plus colorées que la jupe noire typique à leur localité (CT23/09/2014). Comme AmKhuat¨ le résume dès mon premier terrain au village : « les gens aiment [les parures] d'autres villages »[654] (CT05/2013).



Figure 42 Diversité des parures portées par les villageoises. À gauche, à la porte touristique (02/10/2014). À droite, OkRai, attend que débute une cérémonie de *lamugu* (03/10/2014) (clichés de l'auteure).

L'observation récurrente des vêtements que portent les villageois 'de garde' à la porte d'accueil des touristes rend compte du port d'une grande diversité de parures. Les proportions varient selon les jours, mais la tendance est seulement, selon mes observations, autour de 50 % de parures noires typiques du village, voire un peu plus. Les jeunes affectionnent plus particulièrement les costumes industriels et colorés tandis que les femmes âgées de plus de cinquante ans délaissent rarement l'ensemble noir. Les guides sont celles qui varient le plus leurs vêtements les jours où elles travaillent. D'abord parce qu'elles

[651] Ni Ga et A Xiang (1994 : 75) font référence à une divinité lézard qui, dans certains récits des origines, aurait aidé à lutter contre les inondations et aurait joué un rôle dans le sauvetage des ancêtres de l'humanité.
[652] AmMeung a par exemple offert à OkRai pour ses 16 ans un ensemble rouge et noir qu'elle a acheté 480 yuans (soit 65,8 euros) (CT01/09/2014).
[653] Le prix des tissus synthétiques sur le marché au bourg du district défie toutes concurrences. Les femmes peuvent réaliser des ensembles avec 60 yuans (8,2 euros) de tissu acheté.
[654] Traduit du mandarin : « 人家都喜欢别寨子的 ».

touchent un salaire plus élevé, ensuite elles doivent, de par leur emploi, se parer de « parures wa » plus souvent encore que les autres villageoises. Dans ce contexte, la monotonie de la parure locale prend le pas sur la représentativité des spécificités villageoises. Quant aux hommes travaillant à la porte touristique, ils portent le plus souvent des vestons en coton sans manche achetés en ville, de couleur noire avec des liserés de couleur bordeau ou rouge, sur lequel sont quelquefois ajoutés, après l'achat, des liserés colorés ou des broderies de motifs figuratifs tels que des têtes de buffle, ou des caractères chinois du type *Wengding* 翁丁 ou *Wazu* 佤族. Enfilés par-dessus un t-shirt, ils sont le plus souvent assortis d'un simple pantalon ou d'un pantacourt, noir ou indigo. Enfin, tous les villageois ont adopté l'usage des nouveaux sacs colorés, tissés et brodés au village, depuis une dizaine d'années.

De la broderie de caractères chinois

L'une des conséquences de la marchandisation des artisanats ethniques est la progressive réappropriation de leurs « marqueurs culturels » comme symboles d'identification par les sociétés locales (Cohen, 1989 : 165). Cette analyse se vérifie à Wengding où, sur les parures et les sacs tissés et brodés localement, sont apparus depuis une dizaine d'années d'une part des motifs qui sont de manière générale associés à l'image de la « culture wa » - tête de buffle, tambour, poteau en forme de Y –, et d'autre part, des associations de caractères chinois qui sont mobilisés par les autorités et les chercheurs pour désigner, distinguer ou rassembler les populations qui vivent rattachées à la nationalité wa depuis le milieu du XX^{e} siècle. Ces caractères que l'on trouve sur les néo-**bae** (petits et grands) – tissés dans la trame du tissu ou brodés sur les tissus après le tissage – ont été imaginés, d'après les principales intéressées, sans source d'inspiration extérieure. J'en ai relevé une demi-douzaine :

Caractères chinois	Traduction
Wazu 佤族	Nationalité wa
Awa shan 阿佤山	Montagne A-wa
Washan 佤山	Montagne Wa
Wengding 翁丁	Wengding
Wengding washan 翁丁佤山	Wengding montagne Wa
Sigangli 司岗里	« Sigang li »

Tableau 8 Sinogrammes tissés ou brodés sur les néo-**bae** (réalisé par l'auteure)

La réalisation de motifs reste restreinte par la structure du métier à tisser, mais une plus grande liberté est possible avec la broderie et l'application d'autres décorations sur les sacs ou les parures. La création et le port de sacs ornés de caractères chinois traduisent la réinvention perpétuelle des représentations identitaires et montrent que l'habit peut être appréhendé comme un miroir de ces représentations et des (en)jeux politiques qui leur sont associés. Si le registre d'identification est adopté dans l'usage de la terminologie chinoise de « nationalité wa (*wazu*), « Sigang li » (*sigang li*), etc., d'un autre côté la broderie des caractères *Wengding* 翁丁 sur les petits sacs est l'une des expressions de l'identité locale. Ainsi, les villageois, qui par ailleurs n'utilisent que rarement l'écriture chinoise – lorsqu'ils la maitrisent et à l'exception des plus jeunes – ont repris à leur compte l'usage du « langage du texte » si cher à la civilisation chinoise, pour « annoter leurs vêtements », traduisant, selon M. Fiskesjö,

> « leur engagement contemporain avec les genres littéraires dominants dans la culture chinoise dominante [...] dans la négociation d'un espace pour eux-mêmes dans la situation actuelle » (Fiskesjö, 2010c : 199).



Figure 43 Broderie des sinogrammes « 翁丁佤山 » (*wengding washan*) sur un sac acheté à Mengdong (cliché de l'auteure, 28/12/2016)

Tous les villageois continuent de porter quotidiennement un sac en bandoulière[655]. C'est l'objet tissé dont le port est le plus généralisé, mais les sacs portés aujourd'hui utilisent pour la plupart des couleurs, des décorations voire des tailles différentes de ceux spécifiques à Wengding. Le **bae** est ainsi un objet dont les transformations ont été nombreuses au cours de la dernière décennie. Si les nouveaux types de sacs créés par les tisserandes sont principalement destinés à la vente aux touristes, les villageois les ont progressivement adoptés. Les usages liés au port de ces sacs témoignent d'une autre forme de reconfiguration en cours à Wengding, et du rapport qu'entretiennent les habitants avec les tissus, anciens ou nouveaux. Peut-être encore plus que pour les parures, le sac les révèle, car il est un objet de toutes les situations, de tous les lieux, à l'exception des instants que les villageois passent dans leurs maisons – et même là, il n'est pas rare que les femmes gardent autour de leur taille un sac. Le sac porté en bandoulière est ainsi un objet-peau.

À la différence des draps et des écharpes dont la composition reste dans l'ensemble identique à celle des draps typiques du village, les motifs des néo-sacs en bandoulière s'inspirent en partie des motifs et des couleurs de ceux que l'on trouve dans les boutiques ou sur les marchés des bourgs les plus proches. La provenance des différents motifs n'est pas toujours identifiable – la multiplication et la circulation accrue des objets brouillant les pistes des spécificités locales. Elle est également rarement identifiée par les villageoises elles-mêmes. Mais ces tissus et leurs ornements originaux sont pour elles des sources d'inspiration. Souvent, lorsque je discutais avec les tisserandes des motifs qu'elles étaient en train de réaliser, elles exprimaient leur envie personnelle de confectionner un ouvrage « beau » (*piaoliang* 漂亮), se sentant libres de varier les couleurs, les tailles et l'ordonnancement des lignes de motifs, etc. Cependant, leur composition, liée aux caractéristiques du métier à tisser et du sac en bandoulière, reste le plus souvent identique. Elle est formée de bandes composées de séries de formes géométriques. Parmi ces formes, les plus communes sont des croix, des losanges et des formes florales (le plus souvent composées d'un point central entouré de quatre ou huit formes quadrilatérales).

[655] D'après mes observations, l'usage de sacs à main féminins de facture industrielle reste rare et cantonné aux sorties urbaines. Par ailleurs, pour les travaux des champs, le sac en tissu est parfois remplacé par un sac de la même forme mais réalisé à partir de chutes de plastique épais et cousu avec une lanière qui sert à les porter en bandoulière.

Dans une étude faite sur la composition des motifs de sacs confectionnés à Menglian dans le district de Xuelin, Bernard Formoso établit que la composition formée par des motifs de losanges et de carrés correspondait à la fois à des créations en miroir à « la vision folklorique et esthétisante que les Chinois ont de la culture matérielle des minorités », mais aussi à un transfert de « la scénographie de certains rites dont la célébration […] était désormais interdite » (2001a : 42-43). J'ai fait l'hypothèse dans le chapitre IV que les motifs étoilés brodés sur les jupes et les sacs féminins typiques de la localité, ainsi que sur les bonnets d'enfants, probablement à partir des années 1980-1990, rendaient compte d'un transfert de conceptions du monde sur le support tissé. Mais, alors, qu'en est-il des nouveaux motifs (losanges, triangles, motifs floraux, etc.) tissés sur les sacs depuis une dizaine d'années ? Pour proposer une analyse, je m'appuierai sur les noms et les descriptions que m'ont faits deux villageoises de deux types de motifs, présentés sur les figures 44 et 45.

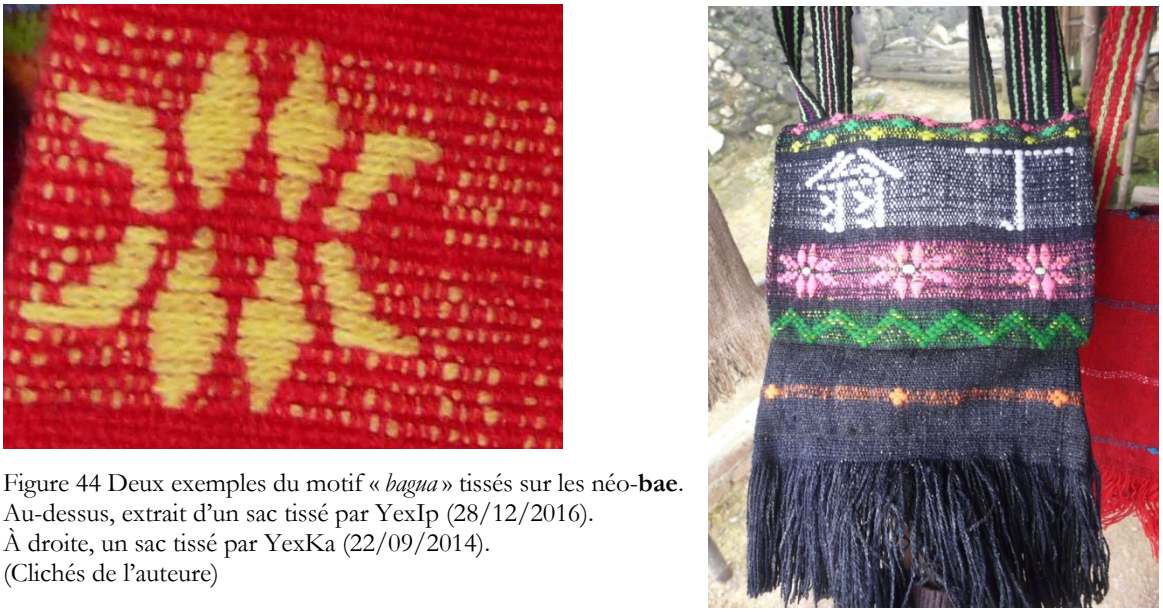


Figure 44 Deux exemples du motif « *bagua* » tissés sur les néo-**bae**.
Au-dessus, extrait d'un sac tissé par YexIp (28/12/2016).
À droite, un sac tissé par YexKa (22/09/2014).
(Clichés de l'auteure)

AmKhuat°, qui rappelons-le, fut l'une des précurseurs de la commercialisation des tissus au village, m'a dit s'être très vite inspirée des styles de sacs d'autres localités pour créer des motifs différents de ceux ornant jusqu'alors les parures et les sacs locaux. Lors de mon troisième séjour à Wengding, lorsque je l'ai questionnée sur le motif floral qu'elle tissait, elle m'expliqua :

> « Cela représente une sorte de motif, c'est le motif du *bagua*. […] C'est juste qu'on regarde ce *bagua*, on le regarde et c'est joli, alors j'en ai fait

un motif. »[656] (10/07/2015, enr.184)

Le terme chinois *bagua* 八卦 désigne un diagramme octogonal composé de huit trigrammes : concept central dans la philosophie taoïste, son image est connue en Occident sous les termes de symbole du Yin et du Yang. L'association qu'AmKhuat° fait entre son motif tissé et cette forme me semble révéler deux processus. Premièrement, cette villageoise, pourtant assez mal à l'aise en langue chinoise, mobilise un terme profondément ancré dans la culture chinoise, rendant possible un attachement symbolique par les touristes, potentiels acheteurs, au motif. Deuxièmement, mais aussi de manière plus hypothétique, le motif tissé et son association à la forme du *bagua*, peut être mis en relation avec quelques phrases que prononça IKa lorsqu'elle me raconta une version du mythe **Si gang lih** tout en me décrivant la place centrale du village et ses piliers :

> « Tu ne trouves pas que notre village ressemble un peu au dessin du *bagua ?* De cet endroit aux contours du village, en suivant cette route qui descend, cela forme un S. »[657] (08/11/2014, enr.123403)

Et les piliers sont au cœur du village, au cœur du *bagua*. Le motif floral tissé sur les néo-**bae**, pourrait donc être une métaphore de l'organisation de l'espace villageois, que les diverses cérémonies rituelles organisées au village participent à maintenir comme un ensemble dont l'équilibre entre les énergies positives et négatives doit être préservé.

Le motif du losange entre en résonnance, quant à lui, avec un référent lié directement aux conceptions et aux pratiques cosmologiques et rituelles locales. C'est au cours de la visite guidée avec IKa que l'occasion me fut donnée d'éclairer cet aspect. Profitant du moment d'un court trajet entre deux sites de la visite, je lui demandais comment elle composait une chaîne de motifs de sacs. Elle me répondit :

> « Maintenant c'est comme on veut. [La tisserande] regarde juste le genre de motif qu'elle a envie d'avoir. Si elle tisse ce genre de motif [désignant un losange sur son sac], elle l'appelle le dessin des yeux de tigre. Avant, ici, en réalité nous ne tissions pas de motifs. Nous tissions sans motifs, nous tissions seulement. C'est par la suite que nous nous sommes mises à faire ce genre de motifs. Simplement sur la jupe nous cousions quelques éléments en argent. Et le sac c'est un outil de tous les jours. Par exemple,

[656] Traduit du mandarin : « 是表示一种花，那个是八卦花。[…]就是我们看那个八卦，就看那个就好看我就变成花。»

[657] Traduit du mandarin : « 你不觉得我们这个寨子它有一点像八卦图一样嘛？ 从那个地方到寨围，这是这条路下去它就是一个 S 形的，一个 S 形状的。然后我们必须要面朝的就是这个寨桩。 »

> la table à offrandes et aussi le **ta liao** représentent les yeux du tigre. C'est un symbole d'exorcisation des démons. Ce motif [désignant à nouveau un losange], nous l'appelons **ta liao** en wa. » [658] (IKa, 05/01/2017, enr.384)

Pour IKa, donc, le motif tissé du losange se rapproche de ceux formés par les tressages de bambou composant les tables à offrandes. Deux types de motifs tissés coexistent selon elle :

> « [Les motifs que l'on tisse de nos jours] on dit aussi que ce sont des étoiles du ciel, il y a aussi des yeux de tigre. Il y en a de nombreuses sortes. Lorsque l'on parle de **simuing`**, c'est quand on brode, en fait cela représente les étoiles du ciel. Et quelquefois, ce motif-là ressemblant un peu à un losange, c'est l'œil de tigre. [Puis, regardant sa jupe] ici, je n'en ai pas, je n'ai que cette sorte [désignant du doigt un motif de losange sur son sac], ceci c'est justement l'œil de tigre. »[659] (*ibid.*)

Pour cette villageoise, les étoiles brodées sur les jupes traditionnelles représenteraient donc des étoiles, tandis que les motifs de losanges tissés sur les néo-sacs colorés symbolisent des yeux de tigres, considérés par ailleurs comme protecteurs. Ce nouveau motif entre ainsi dans les représentations cosmologiques locales, voire acquiert une efficacité par la pratique discursive qui le rapproche d'autres objets hautement ritualisés[660]. Cette donnée est à mettre en relation avec les hypothèses avancées en fin de chapitre IV sur les sens des formes étoilées qui se trouvent, au village, sur deux supports différents : les tissus (ensemble féminin et bonnet d'enfants) et les treillis de bambou (ces tables à offrandes, mais aussi les dispositifs protecteurs installés aux poutres des maisons et aux portes du village). Leurs significations étaient peut-être différentes et distinctes par le passé, mais aujourd'hui, des liens sont tissés entre ces formes, dans les discours des villageois : **simuing`** (corps céleste) ou **ta liao** (œil de tigre), forme étoilée ou losange, brodée, tissée ou tressée, toutes s'inscrivent dans des conceptions locales, renouvelées et recomposées.

---

[658] Traduit du mandarin-paraok : « 现在就是随便了。她只是看像她自己想要的那种图案了。如果是织这种的话，她叫这种 ，像老虎眼睛的图案。过去我们这边其实我们不绣花，我们织布不绣花，我们只织布。然后绣花这种的花(montre son sac)只是那个裙子绣一点那个银饰 。还有他只是在日常的生活用具 。比如说那个供桌，还有那个 **ta liao** 这些就代表老虎的眼睛。就是避邪的象征。佤语我们这种花就叫它 **ta liao** 了。».

[659] Traduit du mandarin-paraok : « 天上的星星也会有说，老虎的眼睛也有。有好几种。像我们说的 **simuing`**，这是刺绣的时候，它其实那个是代表天上的星星。还有的时候，有一点像三角形的那个就是老虎的眼睛。[Regardant sa jupe] 我这个没有。我就有这种 [désignant du doigt une forme de losange] 这个就是老虎的眼睛 。 ».

[660] Yang Taolin (2001 : 41) relève également la fonction protectrice attribuée à des motifs de losange dans certains communautés wa.

Dans le cas du motif floral comme de celui des losanges, tous deux nouvellement tissés sur les néo-**bae**, et expliqués par des termes et dans des termes faisant sens localement, l'analyse que faisait Wissler au début du siècle dernier sur le processus d'appropriation d'objets extérieurs par des sociétés indiennes est adéquate à la situation étudiée : au cours de ce processus, le sens de ces objets est modifié pour les intégrer à des conceptions du monde et de l'environnement local, pour devenir et être « intelligible » (Wissler, 1916 : 156). Les motifs, fleur *bagua* ou losange, acquièrent, par le travail des mains et au travers des discours des tisserandes, des sens intégrés à la cosmologie locale.

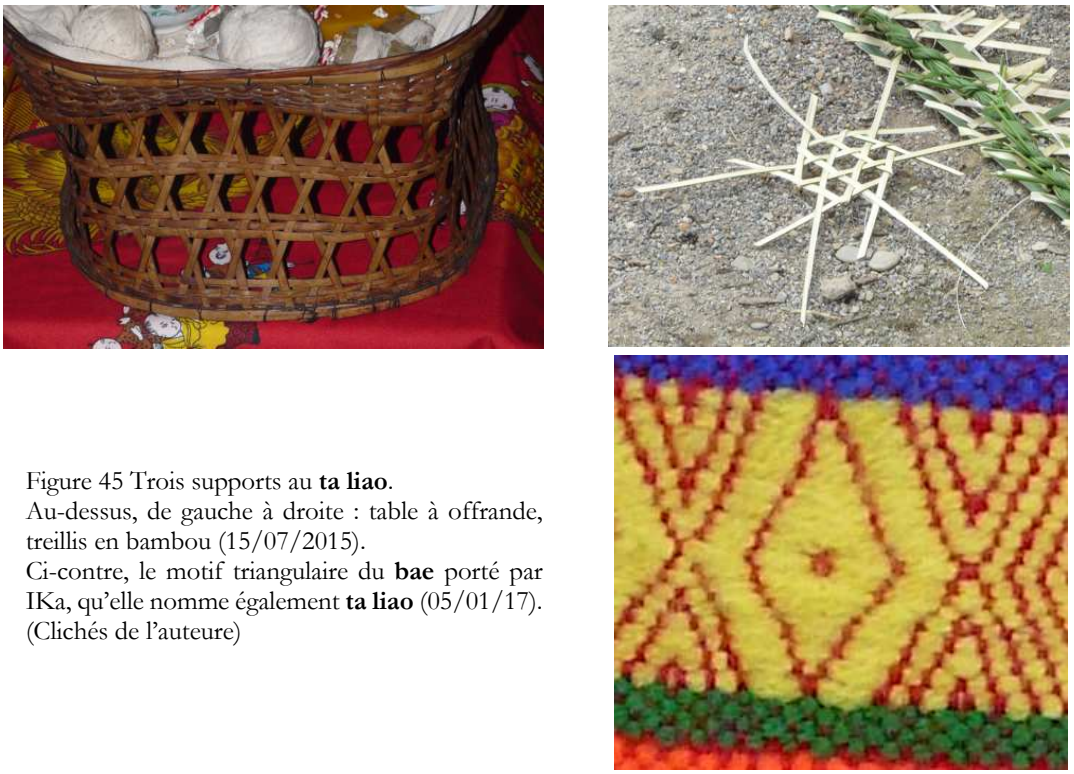


Figure 45 Trois supports au **ta liao**.
Au-dessus, de gauche à droite : table à offrande, treillis en bambou (15/07/2015).
Ci-contre, le motif triangulaire du **bae** porté par IKa, qu'elle nomme également **ta liao** (05/01/17).
(Clichés de l'auteure)

Les sacs donnent donc à voir à Wengding les dynamiques d'hybridation et de « réappropriation créative » pour reprendre les termes de B. Glowczewski et J. de Largy-Healy (2014). Tissus « résilients », ils s'adaptent sous les mains habiles des tisserandes. Ils restent des « produits sociaux totaux » dans le sens où ils continuent de se conformer aux conventions sociales locales (Niessen, 2009 : 77). Dans son analyse des processus de métissage et d'hybridation, Serge Gruzinski (1999 : 345) établit que :

> « L'hybride n'est pas que la marque laissée par la continuité de la création. Il est le produit d'un mouvement, d'une instabilité structurelle des choses. »

Réappropriés pour s'intégrer dans la conception et les relations de l'espace social local, les nouveaux ouvrages participent de la construction perpétuelle d'un « univers propre », construction qui s'opère « dans un corps à corps » avec des contraintes et des pressions extérieures (Gruzinski, 1999 : 313), exercées ici par l'industrie du tourisme et les autorités centrales chinoises. Comme nous l'avons vu pour les ensembles vestimentaires féminins locaux, les tissus sont aussi les lieux du maintien des frontières entre les groupes. Finalement,

> « les produits artisanaux commercialisés, émergeant à la suite de contact de cultures et d'incorporation, sont eux-mêmes des produits culturels, bien que souvent d'une nature 'transitoire', intégrant et fusionnant l'ancien et le nouveau dans des transformations variées et à des niveaux variants, et reflétant même occasionnellement le premier dans le second. » (Cohen, 1989 : 166).

Dans cette dernière section, j'ai développé trois idées à partir de l'analyse des choix de ports et d'usages des tissus, des relations et des dynamiques identitaires qu'ils agrègent. J'ai montré que posséder une parure typique du village continue d'être un support à l'expression d'une identité locale, tandis que la continuité d'usages de certains éléments tissés dans des situations particulières révèle leur fonction. D'autre part, les motifs apparus sur les néo-**bae** tissés au village sont intégrés au régime local de compréhension et d'appréhension de l'environnement. Enfin, au cœur des interactions touristiques, et comme support de la présentation des villageois au regard étranger, l'adoption des « parures ethniques wa » et l'intégration sur les néo-**bae** de symboles 'écrits' traduisent celles d'un nouveau niveau d'identification identitaire : la « nationalité wa ». On pourrait penser, comme cela a été établi par les premières études sur la commercialisation des artefacts dans des destinations touristiques que la marchandisation des tissus à Wengding effacerait les traces distinctives et potentiellement les valeurs et les fonctions attribuées aux objets, mais le tourisme s'apparente plutôt à une arène au sein de laquelle les villageois mobilisent des ressorts pour maintenir du sens dans ces objets. La dynamique de marchandisation des tissus est ainsi aussi un espace où de nouveaux agencements se modèlent. Chargés d'intimité, d'identité et d'efficacité, les tissus (vêtements, draps, coiffes) et les relations aux tissus révèlent des dynamiques identitaires et d'identification. Leur continuité et leurs reconfigurations nous éclairent sur les modalités des relations (et de leurs évolutions) que les villageois nouent avec ces matériaux. Si un glissement semble être opéré dans la valeur d'identification et de différentiation accordée aux tissus des villages wa, en contrepartie, ces

derniers se réapproprient le langage national d'identification ethnique dans leurs interactions extérieures, tandis que les tissus locaux continuent d'être les véhicules d'une identité locale, intégrés aux représentations et aux pratiques des villageois. Enfin, comme Bernard Formoso le montre dans son étude de sacs tissés dans le canton wa de Xuelin :

> « Par ces objets, qu'elles seules confectionnent, les femmes ne font donc pas que tisser, découper et coudre de l'étoffe, elles tissent aussi sur le plan symbolique un espace social dont elles tracent les niveaux emboîtés et décrivent les limites. » (2001a : 48).

Conclusion

Les tissus reflètent, résistent ou s'adaptent aux changements, voire les induisent, à travers les gestes des tisserandes et les choix des villageois, lorsqu'ils sont portés, utilisés, stockés, vendus ou abandonnés. Les activités liées à la confection de tissus ont pris pour certaines villageoises une place nodale dans leur quotidien, tant d'un point de vue temporel qu'économique. Objets et techniques valorisés par l'industrie touristique, leur développement à Wengding concourt aussi au renouvellement des connaissances et des savoir-faire liés à leur confection. En s'appuyant sur les connaissances et la maitrise de savoir-faire techniques plus anciens, les tisserandes ont développé une nouvelle technique permettant de réaliser des créations artisanales originales. Elles ont également fait preuve de créativité en recyclant d'anciennes étoffes en ortie. Par ailleurs, tandis que les tisserandes créent de nouveaux tissus, la circulation des objets et des personnes au sein du village favorise leur propagation et leur multiplication. Comme marqueurs d'identification entre soi et les autres, les tissus sont aussi des objets sociaux que les villageois manipulent, et ces actions et manipulations donnent à voir certaines formes ou processus de constructions ou de négociations des identités locales. Comme objets du tourisme, ils « reflètent les tensions que produit le croisement de stratégies et de désirs contradictoires » et « appuient les dynamiques de recompositions d'identités » (Cauvin-Verner, 2006). Si l'émergence des néo-**bae** s'inscrit dans une quête de nouveaux intrants économiques favorisés par les activités touristiques, leur confection dépasse aujourd'hui cette seule visée, la grande majorité des villageois les ayant adoptés au quotidien. Tels des « fils sociaux insaisissables » (March, 1983 : 737), les tissus sont une scène de la fabrique du social.

CHAPITRE VII

RITUELS, ESPACE SOCIAL ET DYNAMIQUES IDENTITAIRES FACE AU TOURISME

Les discours des habitants de Wengding sont de nos jours multiples et offrent des visions contrastées sur le développement du tourisme. NyiSeung résume très bien son ambivalence et ses contradictions :

> « C'est extrêmement contradictoire, pour ce genre de tourisme comme chez nous, il faut à la fois conserver et à la fois développer. Ce que j'entends par préserver, c'est préserver l'environnement proto-écologique, préserver l'habitat primitif, mais notre vie n'est plus primitive, tu l'as vu. Nous voulons aussi vivre dans les maisons des gens modernes. De ce point de vue, c'est très contradictoire. Il faut préserver, il faut aussi développer, mais nous l'avons souligné au cours de réunions villageoises. Si on continue comme cela, nous, les habitants de Wengding, serons en retard de cinquante ans par rapport à la Chine. »[661] (CT06/07/2015).

« Le tourisme a changé beaucoup de choses » à Wengding, récapitule, par ailleurs, AmMeung (CT29/08/2014). Que l'on considère le registre économique, écologique ou social, les impacts de son développement sont nombreux, multiformes et bien souvent paradoxaux. Le tourisme (et les activités qui s'y rapportent), comme dans d'autres villages ciblés par cette industrie, est une activité non pas autonome et distincte, mais bien enchâssée dans la vie quotidienne des villageois (Edensor, 2001). Dans la rencontre entre les locaux et les touristes, une confusion se produit entre ce qui est performance et ce qui ne l'est pas (Condevaux et al., 2016 : 5) : l'espace du tourisme semble confondu avec l'espace de la vie ordinaire. Dans ce contexte, l'organisation sociale (et économique) de la communauté villageoise est-elle remise en question par le développement touristique ? C'est la question à laquelle tentera de répondre ce chapitre. Tandis que les pratiques des sociétés Wa ne sont pas uniformes, beaucoup d'éléments présentés aux touristes à Wengding sont partiellement voire totalement étrangers à la société locale et à sa mémoire. À cet égard, on peut se demander si l'intrusion des touristes, certes non massive, mais répétée, ainsi que la

[661] Traduit du mandarin : « 相当矛盾， 我们这样旅游业也要保存也要开发。我说的保存就是保存着原始生态，原始居住但我们的生活不原始了你看到了。我们也要居住现代人的房屋。从这点看就很矛盾。也要保留也要开发但是我们的村开会的时候就提了。按这种下去我们翁丁人就欠缺全中国五十年。 ».

‘tourismification’ d’une activité rituelle ne refaçonnent pas les pratiques locales et les représentations qui y sont liées. Il convient par ailleurs de préciser que les politiques de développement d’une manière plus générale, ainsi que les situations démographiques et socio-économiques des régions rurales jouent également un rôle dans certaines situations qui seront décrites dans ce chapitre.

Pour déceler et comprendre les adaptations ou autres formes de réactions que la population locale met en place face au développement touristique et à la mise en tourisme de leur espace de vie, je m’intéressai dans un premier temps au champ des activités rituelles, lorsqu’elles sont confrontées à l’industrie touristique locale, puis de manière plus globale, aux places et aux temps qu’occupent les activités touristiques dans le quotidien des maisonnées et de l’ensemble villageois. Dans un second temps, j’interrogerai les modalités des négociations identitaires et des rapports d’altérité qui se manifestent dans l’arène touristique locale. Ce chapitre montrera que des formes de résistance et de résilience se mettent en place ou s’expriment dans des interstices touristiques, tandis qu’une relation ambivalente avec les gouvernements (nationaux et locaux) et leurs politiques se développe. Finalement, et comme le soulignait Bernard Formoso (2006 : 103), dans un article sur les montagnards de l’Asie du Sud-Est, ces derniers « composent avec plus d’efficacité qu’ils ne s’opposent. ».

7.1 Pratiques rituelles et cosmologie villageoise versus tourisme

Nous avons vu précédemment que les activités rituelles occupent une place importante dans le quotidien villageois. Tant d’un point de vue quantitatif que par le sens et les fonctions qui sont associées à ces pratiques (s’inscrivant elles-mêmes dans un système de croyances particulier), les cérémonies rituelles sacrificielles constituent l’un des registres de la vie sociale le plus visible à Wengding (chapitre II et III). Dans le cadre du développement touristique, plusieurs éléments mis en avant par les aménagements et les dispositifs scénographiques au village, par les activités proposées aux touristes et par la communication et la publicité entourant Wengding et les Wa de manière générale en RPC, entretiennent des liens avec des croyances (*xinyang* 信仰) et des activités rituelles (*jisi huodong* 祭祀活动) identifiées par les chercheurs chinois comme caractéristiques de la nationalité wa. C’est le cas du sacrifice de buffle, de l’ancienne pratique de la chasse aux têtes, ainsi que de la cérémonie de halage et de création d’un nouveau tambour qui est

régulièrement mise en scène à Wengding (chapitre V). Tandis que les deux premiers sont principalement « re-présentés » par des dispositifs matériels (poteaux aux têtes et piquets aux crânes de buffle), la cérémonie sacrificielle du *lamugu* 拉木鼓 est organisée au village à la demande de touristes ou de groupes de touristes, ou lors de la visite de représentants des autorités gouvernementales. Par ailleurs, des touristes sont partout et tous les jours présents au village, et les activités touristiques comme les dispositifs scénographiques y occupent une place importante. Comme nous allons le voir, ces deux phénomènes sont susceptibles d'influencer l'équilibre cosmique et le système de relations de l'espace social local, ainsi que d'affecter les dynamiques identitaires en jeu localement. Dans ce contexte, et tout en acceptant le tourisme, la communauté villageoise et les individus qui la composent déploient des stratégies particulières.

7.1.1 « Hâler le tambour de bois »

Description de l'activité touristique

Dans le cadre du projet de développement du tourisme à Wengding, une activité appelée *lamugu* 拉木鼓, littéralement « tirer le tambour de bois », a été imaginée et est organisée ponctuellement dans le village. Cette activité, à laquelle j'ai assisté une demi-douzaine de fois, est le plus souvent effectuée à la demande de visiteurs, soit d'importants groupes de touristes voyageant avec une agence de voyages, soit des délégations de membres des administrations locales et provinciales. Toutefois, elle est programmée de manière régulière, une à deux fois par jour en fin de matinée ou en milieu d'après-midi, pendant les périodes de forte affluence touristique, c'est-à-dire durant les semaines de congés de la Fête nationale (*guoqing jie* 国庆节) et de la Fête du printemps (*chunjie* 春节). La participation du plus grand nombre de villageois est officiellement requise par le Bureau du tourisme de Lincang et ses représentants au district de Cangyuan, et relayée sur le terrain par le représentant local de ces offices et les chefs des équipes villageoises. D'après mes observations, entre soixante et quatre-vingts villageois sont présents à chacune de ces performances. Rappelons que pour leur participation à cette activité, ils sont rétribués à hauteur de quinze points par personne (soit 45 yuans).

Quelques heures avant celle-ci, une quinzaine de personnes amènent un tronçon de bois qui incarne le tambour de bois jusqu'à l'esplanade située dans le bosquet surplombant

le village au nord-est (figure 46). En dehors de l'activité, ce rondin de bois est entreposé près de la « maison des tambours » (木鼓房). Un des spécialistes rituels du village est responsable d'amener le poulet qui va être sacrifié, ainsi qu'un panier à offrandes sur lequel sont déposés une bougie, deux bols de riz, une pièce de tissu blanc, une feuille de bananier séchée, et une tige de bois enroulée d'une feuille verte à laquelle est fixé un petit drapeau blanc. Le panier est déposé au pied d'un bloc de pierre situé sur l'esplanade et figurant le tronc de l'arbre qui aurait été coupé pour créer le tambour. Notons que le poulet est acheté par le représentant local du Bureau du tourisme de Lincang à l'une des familles de Wengding ou d'un autre village de la commune (CT28/06/2015).



Figure 46 Une partie des villageois participant à l'activité du *lamugu* entraine le tronc de bois sur la plateforme dédiée à l'activité (bosquet au nord-est du village), en prévision de la performance touristique qui aura lieu quelques minutes ou heures plus tard (cliché de l'auteure, 24/09/2014).

L'heure exacte à laquelle a lieu le sacrifice du poulet, marquant le début de la cérémonie du *lamugu* n'étant pas connue, il arrive régulièrement que les habitants doivent attendre sur l'esplanade de longues heures. En effet, si les villageois sont avertis la veille ou tôt le matin de son organisation, les groupes de touristes font en général d'abord la visite guidée du site, parfois déjeunent au village et, seulement plus tard, se rendent sur le lieu de la cérémonie[662].

[662] Le 25 septembre 2015, par exemple, une délégation de représentants de l'État est attendue en début de matinée pour la performance du *lamugu.* Les villageois participants sont en place dès 10 h, mais à 11 h 30, la délégation n'est toujours pas arrivée. Ils se dispersent alors et retournent déjeuner dans leur maison. Finalement, ce n'est qu'à 13 h 30 qu'une nouvelle annonce au micro annonce l'arrivée de la délégation. Installée avec les villageois, nous attendrons à nouveau jusqu'à 14 h 30 avant que la cérémonie touristique ne commence (CT25/09/2015).

Si la présence de tous les villageois est normalement requise, du halage jusqu'à la performance, beaucoup d'entre eux, agacés d'attendre, partent vaquer à leurs occupations. Le moment venu, tous se rassemblent autour du tertre de pierre où est alors réalisé le sacrifice du poulet.

Lorsque finalement, les visiteurs approchent, le *lamugu* commence. Tous les villageois présents s'accroupissent autour du bloc de pierre. Un homme âgé (parfois TaxNap ou un autre **jie van**), également accroupi, jette une première poignée de riz en direction de la pierre en récitant des incantations, tenant le poulet dans ses deux mains. Il lance ensuite une deuxième poignée de riz. Puis, tous les villageois accroupis autour de lui se prosternent quatre fois de suite. Un homme plus jeune saisit alors le poulet, et se positionne face aux touristes (figure 47). Il crie quelques phrases en paraok qui signifient la bienvenue aux touristes dans le village de Wengding, puis arrache quelques plumes du cou du poulet qu'il dépose sur la pierre. D'un geste rapide, il lui coupe ensuite la trachée. Il fait ensuite le tour de la pierre en faisant tomber quelques gouttes du sang de l'animal autour et sur la pierre. Puis il se dirige jusqu'au tronc, disposé à quelques mètres de là, et y fait également tomber quelques gouttes de sang.



Figure 47 L'un des villageois est sur le point de sacrifier le poulet du *lamugu*. Ici, il s'adresse au groupe de touristes installés juste au-dessus (cliché de l'auteure, 01/07/2015).

Ensuite, tous les villageois présents poussent un grand cri en se relevant et se répartissent à l'avant et à l'arrière du tambour tandis que la personne tenant le poulet mort à la main monte sur le tronc en s'agrippant de cette même main à un morceau de bois inséré verticalement. Le tronc est ensuite tiré par les villageois à l'aide de deux séries de cordes,

positionnées à l'avant et à l'arrière, en direction de la rampe qui rejoint le chemin en contre-bas. Dans sa main libre, l'homme, juché sur le tronc, tient un bouquet de feuilles qu'il balance dès lors et jusqu'à l'arrivée au village d'un mouvement de bras d'avant en arrière tout en scandant les couplets d'une chanson entonnée à partir de ce moment-là, et à laquelle les villageois répondent en chœur.

Une fois sur le chemin principal, le tambour continue d'être tiré jusqu'au village dans un va-et-vient rythmé par les voix et les pas des villageois. D'abord halé sur une vingtaine de mètres dans cette direction il est ensuite entrainé à contrepied par les villageois tenant les cordages arrière. Les chants des villageois accompagnent sans faiblir la manœuvre, répétée trois fois. L'homme debout sur le tronc rythme le chant par des « héééé » longs et forts qui indiquent aux villageois les moments où ceux-ci doivent tirer le tronc en arrière, avant de repartir vers le village. Ils répondent à ce cri par un autre cri « Youuuu ». Tout au long du halage du tronc, les touristes peuvent se joindre aux villageois et ainsi faire leur propre « expérience » du *lamugu*. Arrivés sur la grande place supérieure du village, les villageois arrêtent de chanter le temps de former un large cercle autour du tronc positionné au pied du grand piquet en forme de Y. Ensuite, les chants reprennent, tandis qu'une grande farandole commence. Ici aussi, les visiteurs peuvent se joindre au cercle de danseurs. Pour cette troisième partie de l'activité, quelques musiciens accompagnent les chants et les danses au son des orgues à bouche (*hulu sheng* 葫芦笙). À la fin des chants, le cercle se resserre autour du tronc et du piquet et se termine par un grand cri lancé par l'ensemble des villageois qui se dispersent juste après. Un peu plus tard dans la journée, quelques personnes rapportent le tronc à son emplacement initial, près de la « maison des tambours ».

Le lamugu et les tambours : la ré-invention d'une pratique rituelle

À Wengding, les tambours de bois monoxyles, une demi-dizaine selon mes calculs, sont aujourd'hui utilisés comme des instruments de musique. Ils servent à accompagner les chants et les danses lors de l'accueil des touristes ainsi que des spectacles plus occasionnels. Observés et décrits par Scott et Hardiman à la fin du XIX[e], des historiens font remonter l'existence des tambours de bois et de bronze à plusieurs millénaires[663]. Jusque dans les années 1950, dans chaque village wa se trouvait au moins une maison des tambours

[663] En se basant par exemple sur des motifs qui les figurent parmi les peintures rupestres découvertes dans le district de Cangyuan.

(**nyiex krawg**) contenant un couple de tambours qui servait de centre rituel (Fiskesjö, 2000 : 247). Des photographies prises par des ethnologues dans les régions wa dans les années 1930 attestent également leur existence dans des villages situés sur le territoire de l'actuel district de Cangyuan[664]. Cependant à Wengding, les mémoires de la présence et des usages de tambours de bois dans le village sont incertaines et disparates : elles varient selon l'âge et les connaissances des villageois.

Pour certains villageois, elle n'a jamais été pratiquée, tandis que d'autres supposent qu'elle a pu exister par le passé, mais a disparu depuis longtemps. Enfin, certains affirment qu'elle a existé, comme c'est le cas de PietRai. Cet homme, âgé d'une quarantaine d'années, a vécu pendant quinze ans sur les routes, engagé comme danseur professionnel dans la troupe de danse menée par Yang Liping. Rentré définitivement au village en 2015, il me livre son point de vue entre l'arrivée de deux groupes à la grande porte touristique du village :

> « Ils n'étaient plus utilisés, à cause de la modernisation, et comme ils n'étaient plus utilisés, ensuite, les gens n'en ont plus vu ».

Puis il poursuit :

> « une fois qu'on a commencé à développer le tourisme, ça (l'usage des tambours) a recommencé. On fait ces choses, danser, chanter, frapper le tambour, mais ça ne donne plus les mêmes sentiments qu'auparavant. » [665] (28/06/2015, enr.54).

Le lendemain, profitant de la présence du père d'AmMeung, TaxNap, dans notre maison, je les questionne tous deux à propos des tambours : plus à l'aise en mandarin, celle-ci me dit qu'elle ne se souvient pas, étant petite, avoir vu des tambours de bois au village, mais qu'« il y a très très longtemps, il y en avait probablement »[666]. Son père rebondit alors et s'exclame « il y en avait, il y en avait »[667] (CT29/06/2015). Je n'ai alors pas réussi à obtenir plus de précisions, TaxNap repartant très rapidement à ces occupations.

Seules IKa, l'une des guides[668] et quelques villageoises âgées de cinquante à soixante ans environ me donnèrent plus de détails. Ces dernières m'indiquèrent, soit au cours de la

---

[664] Les archives photographiques numérisées sont accessibles en ligne sur le site internet de l'Academia Sinica (http://ndweb.iis.sinica.edu.tw/race_public/System/frame_1.htm), voir par exemple les photographies n°00000376 et 402, prise par Yong Shiheng en 1936 et 1937.

[665] Traduit du mandarin : « 不用了, 因为这个现代化，就不怎么用，然后很多人没见过。搞这个旅游开发以后就重始。搞这些唱歌啊、跳舞、打木鼓，但是没有以前的那种感觉。».

[666] Traduit du mandarin : « 很久以前, 大概有的 。».

[667] Traduit du mandarin : « 有呢有呢 ».

[668] Voici une retranscription des commentaires qu'elle fit sur la maison des tambours lors de la visite guidée qu'elle nous fit faire, à une amie et moi-même : « Le tambour, c'est, pour les Wa, l'instrument qui

cérémonie du *lamugu*, en attendant les groupes de touristes, soit à la grande porte touristique du village, qu'il était auparavant interdit aux femmes de frapper les tambours et qu'il existait deux types de tambours, des grands et des petits. Je n'ai pas réussi à savoir si ces connaissances reposent sur une transmission ou sur une « infusion » dans ce que le tourisme véhicule comme connaissances autour des ressources culturelles mises en avant et exploitées au village. Si, d'après les informations recueillies auprès de ces quelques villageois, il semble que des tambours de bois monoxyles aient été utilisés dans un temps ancien au village, il apparait également que dans la plus jeune génération, cette mémoire s'estompe. Par ailleurs, en ce qui concerne plus précisément la cérémonie du halage du tambour, il est admis par tous les villageois que j'ai interrogés à son propos, qu'elle est mise en scène au village, depuis 2006, pour rendre le village plus attractif.

Mais alors, nous pouvons nous demander comment est perçue et vécue cette activité touristique par les villageois qui en sont les principaux acteurs ? quels sens a-t-elle pour eux ? Comment prend place un sacrifice animal au cours de l'activité touristique alors que cette pratique est par ailleurs intégrée à des représentations et des pratiques locales particulières ?

De la sécularisation du divin à la ritualisation du profane : sacrifice et danse

Pendant l'activité touristique du *lamugu*, aucun tambour à proprement parler n'est utilisé. Cependant cette pratique renvoie à la dernière phase de « création » de ces instruments, jusqu'à leur halage jusqu'au village, une pratique attestée dans plusieurs villages Wa des districts de Ximeng ou de Xuelian jusqu'au milieu du XX^{e} siècle. Les

permet de communiquer avec les divinités du ciel (*tong tian shen qi* 通天神器). Avant, il était interdit aux gens extérieurs de participer, de venir dans cet endroit. Non seulement, il était interdit aux étrangers de rentrer, mais aussi aux enfants et aux femmes. Ce tambour ne pouvait être frappé que par un batteur, un spécialiste de la percussion du tambour. Mais aujourd'hui, c'est déjà ouvert à l'extérieur. C'est devenu un instrument de musique, c'est pourquoi maintenant, les femmes peuvent en jouer autant que les hommes[668]. Si c'est vraiment un moment où on réalise un rituel, il n'y a que le batteur spécialiste qui peut en jouer, avec le chef du village. En effet, ici c'est écrit aussi [montrant du doigt le panneau indicatif adjacent], le tambour n'était frappé que pour les enterrements et pour de grands évènements pour la tribu comme, premièrement la guerre, deuxièmement les mariages, troisièmement, envoyer le signal d'un regroupement de la population. C'est pourquoi de manière générale on ne pouvait pas le faire résonner. Mais maintenant c'est un instrument de musique, tout le monde et à n'importe quel moment peut en jouer. [Puis nous indiquant l'ouverture des ouvertures des caisses de résonance des deux tambours] Ceci et cela, c'est les organes reproducteurs des femmes. Mais maintenant selon la science, c'est un moyen d'« insonorisation » ou encore de « tonalité partielle ». Pourquoi on dit ça ? parce que quand on frappe le tambour, les sons qui émanent de ce côté-ci et de ce côté-là ne sont pas les mêmes : un est aigu, l'autre est grave. Le son haut, c'est le son des femmes. Le son bas, c'est le son des hommes. Le son bas ressemble au son d'un homme qui parle. Bien que ce son soit rauque et désinhibé (粗犷沙哑), il est plus bas. Le son des femmes est un peu plus fluet (尖细). Les voix des femmes qui chantent là-bas (à la porte) ne sont-elles pas très hautes ? En fait, elles sont accordées au tambour. Et les sons du tambour ont été pensés à partir des sons produits par les hommes et les femmes. » (05/01/2017, enr.384).

tambours de bois monoxyles **krawg** étaient autrefois créés, stockés et frappés dans des contextes et selon des codes particuliers. Ils servaient d'une part à communiquer avec des entités spirituelles supérieures, et à prévenir les villageois et les communautés villageoises voisines de l'imminence d'un danger. Leur percussion accompagnait également les expéditions de chasse aux têtes et de chasse aux léopards et aux tigres[669] (Fiskesjö, 2000 : 247). Créer un nouveau tambour tout comme le faire résonner renforçait l'« esprit de corps et la complémentarité fonctionnelle reconnue aux différentes composantes sociales » d'un village (Formoso, 2004a : 354). Affaire sociale mobilisant l'ensemble des habitants d'un village, la fondation même de ce village était alors rejouée lors de leur création (Fiskesjö, *ibid.* : 248). La percussion des tambours pouvait également intervenir lors de rituels propitiatoires (Formoso, 2004a ; Yuan Zhizhong, 2012a). Ainsi, les affaires de tambour étaient dans l'ensemble hautement ritualisées, imbriquées dans les conceptions cosmologiques et liées à l'organisation sociale des communautés villageoises.

Nous avons vu que les tambours de bois monoxyles ont été érigés en symbole – voire en « totem » – de la nationalité wa, par le gouvernement central chinois (chapitre V). Intimement rattachée dans les cadres touristiques de la pratique de la chasse aux têtes, mais aussi aux danses des Wa – et par extension à la primitivité persistante et caractérisante de ces derniers –, leur création est ré-imaginée dans le cadre de la réinvention et de l'implantation de l'activité touristique du *lamugu* à Wengding. Décontextualisée, elle est organisée de façon à faire découvrir puis expérimenter aux spectateurs, respectivement, les pratiques et les conceptions animistes de la nationalité wa, et leurs danses. Bien que les pratiques rituelles sacrificielles et tous les objets qui leur étaient associés, y compris les tambours de bois monoxyles furent prohibés, confisqués ou détruits entre les années 1950 à 1980 (Fikesjö, 2000 : 371-372), ils sont aujourd'hui réinventés pour servir le discours et l'idéologie nationale, et mobilisés comme « ressources culturelles » pour alimenter le tourisme ethnique, mettant au jour une récupération des formes religieuses locales contrôlées dans le cas du *lamugu*, par les autorités de l'État. Comme le résume Oakes et Sutton dans l'introduction de leur ouvrage *Faiths on display : religion, tourism, and the Chinese state* :

« Bien que la religion soit commercialisée en tant que « culture locale » et

[669] Pour une description de la procédure qui précédait le lancement d'une chasse aux têtes et l'accompagnait, voir Ling Chunsheng (1953 : 2-5). Sur les tambours et la maison des tambours, voir également Scott et Hardiman (1900, vol.1 : 502), Fiskesjö (2000 : 248-250, 261-289) et Wei Zhirong (2002). Bernard Formoso souligne par ailleurs qu'en Asie, toutes les sociétés ayant pratiqué la chasse aux têtes accompagnaient cette pratique du battement de tambours, comme par exemple les Naga du nord-est de l'Inde (2004a : 353).

> « coutumes populaires » et que le renouveau des religions minoritaires soit entravé par les politiques éducatives et culturelles de l'État, qui imposent une éducation chinoise dès le début de l'enseignement primaire, un espace est laissé à la religion, et, dans certains lieux, les touristes acquièrent une idée de l'importance locale des expressions religieuses, même s'ils apprennent peu de leur contenu et acceptent la ligne officielle selon laquelle la religion est incompatible avec le développement moderne. Une fois de plus, les autorités peuvent utiliser l'attrait de la religion, même sous une forme superficielle, à des fins économiques, la présentant comme une preuve du caractère riche des cultures minoritaires et comme une part indissociable de la fabrique nationale [...] » (2010b : 19).

Pourtant, en prêtant attention à quelques détails de son déroulement, et à travers deux conversations informelles entretenues avec OkRai et l'un des officiants rituels du village, des dynamiques de réappropriation et de résilience se dévoilent qui concernent la séquence du sacrifice animal.

En ce qui concerne le déroulement de la cérémonie, il faut dire tout d'abord que quiconque ne peut conduire cette séquence. Ce doit être précisément, l'un des spécialistes rituels aguerris de la communauté villageoise (le plus souvent l'un des **jie van**). En second lieu, seuls des hommes manipulent les offrandes qui sont disposées sur le panier tressé, offrandes qui par ailleurs, sont constituées d'éléments identiques à ceux présentés aux entités sollicitées dans le cadre d'autres rituels villageois. Enfin, les touristes ou visiteurs pour lesquels est organisé le *lamugu* sont invités, par une des guides du village ou un autre villageois, à rester à une distance minimale de quelques mètres, le plus souvent positionnés sur la butte surplombant la scène du sacrifice ou sur l'arrière de la plateforme. Ainsi, et comme pour les cérémonies domestiques, la communauté villageoise s'assure que la disposition des acteurs n'interfère pas négativement dans la cérémonie.

Lors de mon deuxième séjour au village, après avoir assisté et participé à l'activité, je demandais à OkRai comment les personnes âgées, qui me semblaient les plus susceptibles de critiquer cette performance touristique, la percevaient. Celle-ci me répondit très sûre d'elle que ces dernières ne voyaient pas l'activité d'un mauvais œil dans la mesure où les incantations proférées par l'officiant durant la cérémonie étaient destinées à protéger le village : c'était toujours cela de gagné (CT25/09/2014). Surprise par cette réponse, je questionnais quelques jours plus tard l'un des spécialistes rituels du village qui se trouvait alors au « Palais du roi wa », employé pour la semaine à y accueillir les touristes. Celui-ci me dit, confirmant les propos d'OkRai :

> « tant qu'à faire un sacrifice, autant qu'il serve à quelque chose, autant qu'il serve au village. Lorsque l'on récite les paroles sacrées (*nianji* 念祭), les incantations servent à renforcer les protections du village. » (CT02/10/2014)

Si la cérémonie touristique du *lamugu* organisée à Wengding, ne semble pas inscrite dans une mémoire sociale locale partagée et revendiquée, le fait que des séquences de son organisation suivent des principes et des valeurs plus généralement véhiculées dans cette société montre que, pour être acceptée, et être viable », elle doit rentrer dans le schéma général de la cosmologie et de l'organisation sociale locale. Le rituel mis en scène reste pour l'officiant « réel » et utile.

J'ai montré dans le chapitre III que les sacrifices d'animaux (poulets ou cochons) interviennent habituellement dans les cadres, certes communs, mais particuliers de pratiques rituelles dont les rôles et les significations sont ancrés dans des représentations cosmologiques spécifiques, qu'ils jouent un rôle dans l'entretien des liens sociaux villageois et qu'ils s'inscrivent dans des relations de dépendance et de coexistence avec des entités spirituelles diverses. Comme le souligne M. Fiskesjö, le sacrifice n'est pas une affaire prise à la légère. Du respect des pratiques rituelles qui incombent à la société humaine de réaliser pour assouvir la faim et contenir les ardeurs des multiples entités non humaines qui évoluent dans leur environnement dépend la prospérité de la société villageoise. Étant donné qu'

> « une approche erronée ou une négligence dans les observances des rituels peut entrainer un désastre, sous la forme d'attaques meurtrières des pouvoirs en place dans ce territoire et qui ne font qu'un avec lui » (Fiskesjö, 2000 : 403),

le sacrifice réalisé au cours de l'activité touristique du *lamugu* ne peut être accompli qu'avec respect et engagement de la part des officiants, qui rappelons-le, sont, les principaux intermédiaires entre le monde des humains et celui des entités spirituelles. Une cérémonie qui était séculière à sa re-création, et, semble-t-il, déconnectée de la réalité sociale et cosmologique locale et actuelle de la population, est ainsi en partie sacralisée par les villageois, du moins en ce qui concerne la séquence sacrificielle. Plutôt qu'une opposition entre ces deux espaces – touristique et non-touristique – une dualité, la possible coexistence de ces deux milieux se révèle. N'ayant d'autres choix que de faire avec la mise en place de telles performances, la société locale apprend à vivre avec, et pour cela, la rend viable dans son contexte socio-cosmique.

7.1.2 Rendre viable le territoire villageois transformé

Jusqu'en avril 2013, les visiteurs pouvaient stationner leur véhicule sur la grande place supérieure du village. L'accueil des touristes se faisait au niveau de la porte marquant l'entrée dans le village, à l'extrémité nord-est de cette place (voir chapitre II).



Figure 48 Porte au nord-est de Wengding où les villageois accueillaient les touristes jusqu'en 2014 (cliché de l'auteure, 21/04/2013).

C'est seulement au cours de l'hiver 2013-2014 que la grande porte, où sont aujourd'hui accueillis les touristes, est construite, à deux cents mètres de la porte symbolique villageoise (figure 48). Les « dirigeants » 领导 (*lingdao*) locaux ont en effet décidé de déplacer le lieu d'accueil des touristes pour trois raisons (CT01/09/2014) pour :

- systématiser le garage des voitures à l'extérieur du village sur une plateforme aménagée ;
- systématiser et s'assurer que les touristes achètent le ticket d'accès au village, vendu dans la bâtisse construite à l'extrémité de ce même parking,
- et enfin, éviter que les villageois ne soient trop distraits et tentés de prendre plus de pauses que prévues.

OkRai, en tant qu'habitante et donc employée régulièrement pour l'accueil des touristes trouve que « c'était trop loin et malcommode ». Une autre villageoise me dit que c'était dangereux, car la voie d'accès, non goudronnée à l'époque et avec une forte pente,

était très glissante par temps de pluie. Pendant l'été, une voiture, en dérapant, avait failli heurter l'abri où les villageois attendaient l'arrivée de touristes.



Figure 49 Maintenir l'espace villageois. À gauche, reconstruction d'une porte au nord-est du village après la destruction de l'ancienne quelques mois plus tôt. À droite, la nouvelle porte reconstruite. (Clichés de l'auteure, 25/09/2014, 02/11/2014)

À mon retour au village fin aout 2014, je note par ailleurs que l'ancienne porte au nord-est du village a été détruite. OkRai m'indique que la destruction a eu lieu en mars, pour les besoins de la réalisation d'un film au village, qui devait être tourné dans les mois suivants, la raison alors invoquée étant que l'ancienne porte ne permettait pas le passage des camions transportant le matériel nécessaire. Parallèlement, et alors que depuis le mois de février, deux maisons avaient déjà été détruites par le feu, un troisième incendie se déclara le 2 septembre au matin[670].

Quelques jours plus tard, la communauté villageoise se remettant progressivement de cette catastrophe, des préparatifs sont amorcés pour reconstruire la porte au nord-est du village suite à la décision des anciens du village (figure 49). Les travaux de construction à proprement parler débutent le 24 septembre. Le même jour dans l'après-midi, un rituel est organisé, destiné, me dit-on, à protéger le village contre les feux, et à « tuer les mauvaises choses »[671] (CT24/09/2014). Le nom de la cérémonie est **dawng` nha`**, terme qui signifie littéralement nettoyer le sale, ce qui est gâté ou avarié. Les premières séquences de la cérémonie rituelle se déroulent sur la place centrale du village. Dans un premier temps, un poulet est sacrifié, mais après avoir ausculté ses pattes et sa langue, les officiants décident qu'il ne convient pas. Une petite truie est alors sacrifiée. Parallèlement, des paniers en

[670] Aucune personne ne fut blessée. La détresse des propriétaires, les cris et les larmes pendant l'incendie, la mobilisation massive pour arrêter les flammes et par la suite pour nettoyer matériellement et spirituellement la maison incendiée a été un moment particulièrement intense pour la communauté villageoise.
[671] Traduit du mandarin : « 把不好的东西杀掉 ».

bambous sont confectionnés et chaque maisonnée apporte une contribution de nourriture. À cette occasion, un autre officiant me donne une explication complémentaire pour justifier l'organisation de cette cérémonie rituelle extraordinaire : il soupçonne les trop nombreuses allées venues de personnes extérieures au village depuis plusieurs semaines – touristes et équipes du film – d'avoir participé à l'intrusion de mauvais esprits (*bu hao de hun* 不好的魂) et contribué à l'affaiblissement de l'efficacité des treillis protecteurs situés en différents lieux du village.

Plus tard, les officiants se rendent dans la Forêt de la divinité. Deux jours plus tard, tandis que la construction de la nouvelle porte est finalement achevée[672], quatre officiants du village réalisent une nouvelle séquence rituelle : se tenant debout devant la porte, depuis l'intérieur du village, ils récitent des paroles rituelles destinées à repousser hors de ses limites les esprits malins et les « mauvaises choses ». Trois d'entre eux tiennent dans leurs mains une bougie allumée. Le quatrième secoue régulièrement une poignée de feuilles en direction de la porte, après les avoir préalablement fait tremper dans un grand bol d'eau bénite. Par ces actions, la nouvelle porte est investie d'une efficacité, celle de protéger le village et les villageois des influences potentiellement néfastes qui évoluent de l'autre côté.

D'un autre côté, la grande porte touristique construite dans l'hiver 2013-2014 fut agrandie entre 2014 et 2015 (voir la figure 23-droite, chapitre V). À mon retour au village, en décembre 2016, je remarquais qu'elle était parée en plusieurs endroits de divers dispositifs de protection. Des treillis de formes étoilées et des cônes destinés à recevoir des offrandes pour les esprits errants avaient été accrochés ou suspendus aux piliers principaux de cette porte, pourtant à l'origine exogène à l'organisation spatiale et aux délimitations territoriales structurant le village. Un lien circulant sur le bord extérieur de la construction avait également été noué. L'objectif de ce dispositif, me précise IKa, alors présente à la porte, est le suivant :

> « l'âme (*linghun* 灵魂), elle ne traverse pas les ponts comme nous le faisons, elle a besoin que nous l'aidions à passer. En mettant un fil comme cela, cette âme pourra aller sur cette route [indiquant la direction du village] »[673] (05/01/2017, enr.384).

[672] La nouvelle porte a été construite de manière à ce que sa hauteur sous charpente permette le passage des camions du tournage.
[673] Traduit du mandarin : « 他不是像我们这样他会过桥，必须要有帮他过桥。来一根线那个魂就会走那条路。 ».

La mise en place de ces dispositifs témoigne donc de l'intégration de cette porte, dans la conception de l'espace villageois.

En résumé, le nouvel agencement de l'espace villageois, s'il est induit par le développement des activités touristiques à Wengding, est réintégré par les actions des villageois à l'intérieur du système de relations particulier à la communauté, que les frontières matérielles et symboliques du village cristallisent. Mais que se passe-t-il lorsque la pression touristique et politique se traduit par une incitation au déménagement de la communauté villageoise dans un nouvel ensemble de maisons ?

7.1.3 Espaces touristiques et non touristiques : à la recherche d'un équilibre

Temps des rituels collectifs villageois et temps des activités touristiques

Quelques jours après la réalisation de la cérémonie rituelle **dawng` nha`** le 24 septembre 2014 évoquée ci-dessus, le village se prépare à célébrer la « fête de l'ouverture des portes » du village, **la kaouw** (*kaimenjie* 开门节), venant clore le cycle qu'elle forme avec la « fête de la fermeture des portes », décrite dans le chapitre III. Mais alors que la date de la plus importante séquence de la cérémonie, à laquelle chaque maisonnée doit participer, a déjà été fixée au septembre[674], il est annoncé aux villageois qu'un important groupe de touristes viendra ce même jour au village et que leur coordinateur requiert l'organisation d'une cérémonie de *lamugu* pour l'occasion. Parallèlement, beaucoup de villageois sont également sollicités ces jours-ci pour participer à la réalisation du film en cours de tournage au village en tant que figurants. AmMeung, le matin du 29, m'explique qu'il a finalement

[674] La cérémonie s'étale sur trois jours, du 29 septembre au 1er octobre, elle se compose de rites à exécutions domestiques et d'autres collectifs. Le premier jour, chaque famille doit se rendre dans une de ses rizières pour récupérer un fagot de plant de paddy, et le présente en offrandes aux ancêtres de la maisonnée. D'un point de vue collectif, pendant ces trois jours, quatre animaux sont sacrifiés. Les offrandes de toutes les maisonnées sont apportées le premier jour sur la place centrale du village où a lieu le premier sacrifice. Elles se composent d'un bol de riz blanc, d'un bol de riz non écossé, et de sel. Un des officiants verse ces offrandes dans plusieurs paniers en bambou. Pendant ce temps, d'autres hommes s'occupent du cochon qui est sacrifié puis dépecé. Ces entrailles sont mises à part. L'officiant se charge de vérifier que la forme du foie soit de bon présage, puis les morceaux sont noués avec des liens de bambou et mis à cuire. Pendant ce temps, les hommes participants discutent sous l'abri au sud de la petite place. Avant le partage des morceaux de viande, un officiant dit les incantations (*nian ji* 念祭). Le deuxième jour, un poulet et une truie sont sacrifiés dans la maisonnée à la tête du village, et chaque famille fait à nouveau une offrande : elles apportent du riz, du riz non écossé, du thé, des fleurs de riz (riz non écossé soufflé) et une paire de bougies à la maisonnée à la tête du village. Le troisième jour, un porc est à nouveau sacrifié (CT29/09/2014 et 30/09/2014).

été décidé et annoncé à l'agence de voyages en charge du groupe qu'il ne serait pas possible d'organiser le *lamugu*. Plus tard, j'interroge le chef du village à ce propos. Il insiste sur le caractère primordial du rituel collectif pour la communauté, et ce, même si les villageois peuvent gagner un peu d'argent grâce au *lamugu*. Si toutes les familles ne participent pas, continue-t-il, le village fera probablement face à de nouveaux désastres. Quant aux quelques villageois qui ont été choisis pour tenir un rôle plus important dans la production cinématographique, pour laquelle, par ailleurs, les scènes seront ce jour-là, à sa demande, filmées à l'extérieur du village, il précise :

> « Malgré le tournage du film, on attend quand même que les gens participent au rituel, parce que ce dernier a un bénéfice pour tous les habitants. Ils viendront. C'est plus important. Mais on ne blâmera pas les personnes qui jouent des rôles principaux dans le film. » (CT29/9/2014)

La communauté arrive donc à négocier le report ou la suppression d'activités touristiques d'envergure – principalement le *lamugu* – lorsque des cérémonies collectives doivent avoir lieu.

C'est aussi le cas des répétitions concernant les répétitions de danse. Lorsqu'en juillet 2015 fut organisé le rituel de « fermeture des portes du village » (voir chapitre III), des répétitions du groupe de chanteurs-danseurs du village furent décalées temporairement, et ce malgré l'agacement qu'exprima alors le professeur formateur de la troupe. Comme AmMeung me le dit alors :

> « Il se passe quelque chose au village. Bien que des répétitions de danses ou des activités touristiques tombent en même temps, ça peut être repoussé à 21 h. Ils laissent quand même d'abord les gens faire cela [ce rituel] ici. S'il y a une affaire, ils donneront du temps, ils répéteront un peu plus tard. Il faut que chaque famille, chaque maisonnée soit ici. »[675] (AmMeung, CT06/07/2015).

De la même manière, lors de mon dernier séjour au village durant le mois précédant le Nouvel An (décembre 2016 - janvier 2017), les activités de rénovation des maisons étaient particulièrement nombreuses, et tous les villageois devaient y participer. Les répétitions en vue des représentations qui seraient données pendant la semaine du Nouvel An avaient alors lieu en soirée. Cela indique que les villageois arrivent dans des contextes particuliers à

[675] Traduit du mandarin : « 这个寨子有事，虽然和打歌同时，那些旅游活动啊, 就到九点也可以。他们还是先给人家在这里搞这个。要是有事情他们会让时间，他们晚一点。就是每家每户都要在这里。».

négocier pour obtenir des adaptations du calendrier touristique lorsque des activités importantes pour la communauté locale doivent se tenir. Si l'on me rapporta que le principal formateur du groupe s'était mis en colère en apprenant que les membres du groupe ne seraient pas disponibles l'après-midi, il n'eut d'autre choix que d'accepter d'aménager l'emploi du temps des répétitions (CT27/12/2016).

Ces données, comme celle concernant le déplacement de l'une des portes du village, montrent deux choses. D'une part, cela réaffirme l'idée que la pérennité de l'organisation spatiale du village et des différentes frontières matérielles et symboliques que représentent les portes est garante de la prospérité et du maintien de la société villageoise. La démolition de l'une des portes, pour des intérêts économiques extérieurs, avait participé à dérégler l'équilibre entre les différentes entités évoluant dans l'espace social et l'environnement villageois, et les relations entre elles et les humains – l'absence d'une frontière efficace protégeant les villageois de leur courroux ayant entrainé l'incendie de plusieurs maisons. D'autre part, cela atteste une forme de résilience de la société villageoise. Les activités touristiques se développent de manière exponentielle au village, l'exposant à des risques de déséquilibre du système de relations entre humains et entités spirituelles multiples. Dans ce contexte, les villageois trouvent le moyen d'aménager, de rendre viable les activités touristiques avec le système de relations qui détermine leur espace social restreint, dans la limite, mouvante et adaptable, de leur compatibilité.

L'argent du tourisme : tensions et opinions

Nous avons vu que les villageois participent à différentes activités liées au développement du tourisme, soit comme commerçants, restaurateurs et hôtes, soit en participant à l'animation des activités touristiques. Ils en tirent des bénéfices financiers. Au cours de nos discussions informelles, plusieurs villageoises ont mis en avant l'amélioration de leur niveau de vie dans les domaines de la santé, de l'éducation et de la nutrition, en insistant sur l'accès facilité aux protéines animales[676]. Si les améliorations dans ces deux premiers champs ne sont pas seulement liées au développement touristique[677], des

[676] D'après AmMeung, c'est parce que les gens n'avaient pas de viande à manger avant qu'ils en mangent en très grande quantité maintenant (CT08/11/2014).
[677] L'exode assez massif de jeunes, âgés de 16-17 ans à 25 ans environ, vers des zones urbaines de la province et de la côte Est chinoise, pour travailler comme employé dans des usines, induit aussi une augmentation des ressources des familles du village.

corrélations financières existent, car avec l'argent généré par les activités touristiques, les villageois peuvent accéder plus facilement aux soins et, certains arrivent à financer des études supérieures de l'un de leurs enfants.

AiKhuat, un villageois d'une soixante d'années m'explique par exemple qu'avec son fils, sa belle-fille et leurs enfants, ils peuvent manger à leur faim grâce, entre autres, à l'élevage de porcs et de poulets qu'ils vendent aux familles proposant des services de restauration. Il se souvient que souvent, quand il était jeune, sa famille n'avait pas suffisamment de nourriture pour faire deux repas par jour (CT03/09/2014). Un autre vieil homme trouve que c'est une bonne chose que le tourisme se soit développé : « c'est bien, c'est bien, maintenant, nous vivons plus confortablement »[678], me dit-il lorsque je lui demandais son avis (CT30/09/2014 ; également CT01/07/2015, CT28/09/2014).

Quant à AmMeung, elle trouve des avantages et des inconvénients au développement du tourisme. Elle et son mari furent les premiers au village à aménager une chambre d'hôte au rez-de-chaussée de leur maison. Aujourd'hui, elle laisse un peu tomber cette activité, lasse et fatiguée de devoir cuisiner de grandes quantités de nourriture[679]. Pour elle, le principal avantage du tourisme est le fait que des règles d'hygiène aient été mises en place dans le village, comme le fait de parquer les animaux (CT27/09/2014). L'augmentation des revenus par le biais de la participation à l'accueil des touristes et des autres activités liées (tissage, restauration, logement, etc.) a aussi permis à la grande majorité des familles d'investir dans un réfrigérateur, un cumulus d'eau pour les douches et pour beaucoup une machine à laver le linge.

Ainsi, comme Lui Tzi-kai (2013) en avait fait le constat après les dix premières années du développement touristique, les villageois de Wengding relèvent dans l'ensemble l'impact positif du développement du tourisme d'un point de vue économique. Cependant, des problèmes persistent dans la gestion touristique, en particulier dans la distribution des aides gouvernementales et la répartition des bénéfices générés par la vente des billets d'entrée. Plusieurs villageois m'ont fait part de leurs critiques à ce sujet.

Pour gérer localement la vente des billets d'entrée au village et tenir le rôle de délégué du Bureau du tourisme de Lincang 临沧旅游局 au village, l'un des **jie van**[680] du village a

[678] Traduit du mandarin : « 好呢好呢，现在生活比较舒服 ».
[679] À plusieurs reprises, elle a proposé à des groupes de touristes qui la sollicitaient pour un hébergement ou de la restauration d'aller s'installer dans les chambres d'hôtes gérées par une famille voisine, afin d'éviter de devoir se mettre en cuisine.
[680] Homme en charge de calculer les jours auspicieux (voir chapitre III).

été choisi par ce bureau. De plus, la gestion et l'entretien de la grande bâtisse construite à l'extérieur du village ont été attribués à son fils aîné[681]. Pour ces responsabilités, chacun d'eux toucherait entre 800 yuans et 1000 yuans par mois (CT30/09/2014 et CT11/07/2015)[682].

Officiellement, 60 % des bénéfices générés par la vente des billets d'entrée au village reviennent aux villageois, comme l'indiqua une représentante du gouvernement du district à une réunion d'information au village. Cependant, d'après OkRai et une étudiante chinoise qui réalisait une courte enquête sur la situation touristique locale en 2014, seule cette famille recevait une part de l'argent de la vente des billets tandis que le reste des bénéfices était gardé par ledit Bureau (CT30/09/2014 et 11/07/2015). Pour AmMeung, l'homme, représentant de cet office au village, tout comme les agents de son administration sont corrompus (CT19/09/2014). Un jour, elle m'expliqua en chuchotant :

> « Cette famille est celle qui s'occupe des tickets d'entrée. Avant le début du tourisme en 2006, tout le monde [avait choisi] un grand-père pour être à la tête du village. Comme il vieillissait, on ne lui a plus donné cette charge[683]. Les gens du Bureau du tourisme lui faisaient confiance, ils l'avaient sollicité et lui avaient donné 500 yuans par mois pour qu'il les aide, qu'il nous informe, quand par exemple il fallait faire un « *lamugu* » ou quoiqu'il se passe en rapport avec le tourisme, il nous en informait. Maintenant, c'est 700, 800 yuans [par mois], ça a augmenté. Après, les gens du Bureau du tourisme ont choisi une autre personne pour représenter notre village. Cette personne se servait allégrement [littéralement, elle mangeait trop]. C'était le représentant du Bureau du tourisme, le chef du Bureau du tourisme au village, il était seulement ici pendant deux ans, et en deux ans, il a pris beaucoup d'argent, il a acheté une voiture, plus de 200 000 yuans [soit 24 836 euros]. Alors, les gens ont à nouveau changé, et ils l'ont choisi lui [son voisin]. Ils ont déjà choisi. Maintenant les gens veulent [à nouveau] en changer, mais ce n'est possible, il a déjà économisé l'argent des tickets. Cette personne, sa famille est chanceuse. Maintenant les gens veulent changer, mais ce n'est pas possible, tout le monde est déjà gêné, mais on lui laisse gérer. Il a trois garçons. Avant, sa famille gérait les tickets moyennement bien, ça c'est un secret. Un jour, les tickets, ça faisait entre 4000 et 6000 yuans, sa famille ne donnait que 2000 yuans pour un jour, sa famille a utilisé l'argent [le reste]. Maintenant, il y a des

[681] En ce qui concerne la mise en place de politiques locales, elles sont relayées par le fils du chef du village, qui, à ma connaissance, ne touche pas de salaire particulier pour assurer cette tâche.
[682] Rappelons que ses deux belles-filles comptent parmi les trois guides touristiques locales, travail pour lequel le Bureau du tourisme leur procure également un salaire.
[683] Il était à l'origine le secrétaire du parti du village.

> gens qui coupent les tickets. C'était bizarre que sa famille ait des voitures, deux, trois, ses deux fils ont des voitures. Les gens s'en sont rendu compte, et en parlent en secret. Maintenant c'est mon petit frère, et Li Hong, eux deux, qui s'occupent de couper les tickets. Tu viens, tu achètes un ticket, je regarde que tu aies bien acheté le ticket, et il y a deux morceaux, j'en garde une partie et toi l'autre. Ils le font avec rigueur. Sa famille mange beaucoup, mais on est gêné de ne pas leur laisser vendre les tickets. »[684] (19/09/2014, enr.160534)

En réalité, si l'homme qui représente le Bureau du tourisme au village assume la charge *technique* de la vente des tickets, l'argent transite par cet office avant d'être, en partie, redistribué. Les villageois touchent ainsi chaque année et depuis 2014, 1500 yuans par an, mais beaucoup ne sont pas dupes et se rendent compte que ce montant est bien ridicule par rapport au nombre de touristes visitant leur village.

En signe de protestation, AiKa, le mari d'AmMeung, a pris l'habitude d'*oublier* de déposer les touristes à l'entrée touristique du village lorsqu'il les ramène à Wengding dans sa fourgonnette depuis le bourg du district (CT10/11/2014)[685]. Il est arrivé à deux reprises, en ma présence, que mes hôtes apprennent, par l'intermédiaire d'autres villageois, que la famille en charge des billets était très en colère contre eux, mais je n'ai jamais été le témoin d'altercation directe, les deux pères de famille s'ignorant simplement le plus souvent. Par ailleurs, l'installation d'un système de contrôle des billets par deux autres villageois permet à la communauté de vérifier le nombre de billets distribués. Ainsi, tandis que les villageois en parlent « en secret », comme AmMeung, des moyens se sont mis en place pour limiter la « disparition » des gains générés, tout en évitant un conflit ouvert.

L'autre doléance exprimée par les villageois concerne les subventions destinées à couvrir les frais pour le remplacement des barrettes de chaume des toits des maisons. Le

---

[684] Traduit du mandarin : « 这个家是收门票的。以前有一个那个 06 年开始，我们开始搞这个，以前大家那个公公在村上，年纪老了，50 多岁了就不给他在村上。他们旅游局就相信他，就问他，一个月五百块给他，叫他帮帮忙，就通知。有拉木鼓就帮通知，有什么旅游的就通知我们。现在七、八百，涨了。后面他们旅游局换了代替我们寨子的。那个人就吃得多。在一年，两年，才在两年，那个旅游局一个，旅游局村长，在这里，在两年那个钱就拿多了，买一辆车，二十多万。人家又换了,再换就是那个。已经找他嘛，到现在人家想换，没有办法，他家已经省了门票。就是那个人，幸运他家。现在人家想换没有办法，大家已经不好意思，也给他家收。他家有三个男。以前那个，那个是秘密，他家收门票马马虎虎。一天 5 千块、六千块、四千块，那个票，他家就发只两千块一天，他家就用，不发那个出来。现在人家就剪票。奇怪他家有车，两三车，两个男的都有车。人家发现他家那个，人家就秘密讲这个。现在就是我弟弟，还有那个李红他两个剪票。你来，你就买票，买票我就来看，有两张，我留一张，你一张，就是人家严。他家吃得多，不好意思不给他们不卖门票。 ».

[685] J'ai moi-même été au cœur de cette situation – sans m'en rendre compte jusqu'au milieu de mon deuxième terrain au village – AiKa ne m'ayant jamais demandé d'aller acheter un billet en arrivant au village. Cela explique en outre que je n'ai pas pu m'entretenir avec cet homme.

Bureau du tourisme s'était engagé dès le début du projet touristique à verser à chaque famille 500 yuans, mais « nous ne voyons pas l'argent »[686] me dit YexIp (CT29/06/2015). Selon elle, lorsque la subvention arrive, elle suffit à peine à couvrir les frais d'achat des barrettes. Or, les villageois doivent assumer les frais de nourriture et de boisson, chaque changement de toiture mobilisant au minimum une vingtaine de personnes à qui la maisonnée doit offrir un repas en échange de leur aide.

En dehors du déséquilibre entre les revenus que touchent la famille représentante du Bureau du tourisme et les autres, j'ai noté une disparité géographique quant à l'implantation des échoppes, étals de souvenir, hébergements et restaurants : ils sont concentrés dans la partie supérieure du village, tandis qu'aucune maisonnée de la moitié sud n'a aménagé des espaces pour recevoir les visiteurs le temps d'un repas ou d'une nuitée, à l'exception de la bâtisse touristique, construite en 2014 pendant le tournage d'un film, qui a été transformée en chambre d'hôte et restaurant par la famille qui en a hérité. Par ailleurs, parmi les maisonnées qui proposent de tels services, des disparités existent aussi : la plus grande capacité d'hébergement est de dix-huit lits (famille d'AmKhuat* et NyiKhuat), tandis que la plus petite est de six lits (AmMeung et AiKa) (CT27/06/2015). Il n'existe pas de système « officiel » et régulier de redistribution des revenus générés par ces activités, et donc une disparité économique certaine s'installe dans le village entre les maisonnées investies dans les services d'accueil des touristes et les autres. Selon AmMeung, les villageois ne sont pas solidaires[687] (CT22/09/2014).

Par ailleurs, les villageois qui hébergent des touristes ou possèdent des étals de vente semblent se surveiller les uns les autres. À plusieurs reprises, on m'a demandé combien je payais pour vivre chez mes hôtes, mais aussi combien de sachets de thé ou de sacs tissés avait vendus telle villageoise avec qui je venais de discuter. Le 26 juin 2015, je discute avec une jeune fille qui vend des tissus et d'autres produits sur la grande place supérieure du village. Elle me fait part de sa frustration, car ces derniers jours, plusieurs groupes de touristes ont feint de discuter les prix d'achat de ses sachets de thé avant d'aller finalement les acheter à une autre villageoise, dont l'étal se situe sur la place centrale du village (CT26/06/2015).

[686] Traduit du mandarin : « 我们看不到钱 ».
[687] Traduit du mandarin : « 我们不团结 ».

Dans un ouvrage traitant des relations entre villageois et touristes dans la région Asie-Pacifique, John Connell et Barbara Rugendyke notent que

> « Là où les populations locales ont participé au tourisme, cela n'a jamais été facile ni équitable. Le capitalisme et la compétition caractérisent cette industrie. Même à un niveau local, le tourisme engendre autant de compétition que de coopération dans la quête du succès ; l'altruisme est rare, et le conflit commun. » (Connell et Rugendyke, 2008b : 31).

À Wengding, des disparités ont émergé ou sont accentuées par les activités touristiques. Néanmoins, plusieurs informations recueillies montrent que des initiatives et des processus de redistribution et d'entraide se mettent en place dans le village.

Réseaux d'entraide, activités écologiques et activités rituelles : la modération des disparités et de l'intrusion touristique

À la suite du développement des échanges monétaires stimulés par le tourisme, mais aussi par la vente de thé à des compagnies privées, l'argent liquide fait aujourd'hui partie prenante des systèmes d'échanges au village. Ces nouvelles sources de revenus, plus ou moins réguliers en fonction du type d'activité dont ils découlent, tendent à accroitre les biens et les ressources dont disposent les villageois – et ce malgré les déséquilibres engendrés. Par ailleurs, nous avons vu que les intrusions extérieures dans le village peuvent contribuer à former là aussi un déséquilibre dans les relations de l'espace social local, entre humains et entités spirituelles. Deux phénomènes qui sont imbriqués tendent à pondérer ces deux déséquilibres : ce sont des processus de redistribution et d'entraide, et le maintien des activités rituelles.

Avec le système de roulement par équipes pour l'accueil des touristes, les villageois n'ont pas à s'impliquer physiquement tous les jours de l'année, à l'exception des périodes de vacances nationales. Toutefois, le développement de cette sphère d'activité entraine une réorganisation des activités à des niveaux collectifs, familiaux et individuels dans les systèmes économiques (économie de subsistance, économie de marché), la répartition des tâches entre les hommes et les femmes, mais aussi l'organisation temporelle du travail, ou encore la gestion des stocks de denrées et de biens. Entre l'accueil des touristes une à deux fois tous les quinze jours, les activités de tissage, celle rattachée à la cueillette et au traitement des feuilles de thé, l'entretien des maisons d'hôtes pour les familles en possédant,

l'organisation du temps quotidien des villageois et en particulier des villageoises se transforme.

Dans certaines familles accueillantes, ou encore celles pour lesquelles le tissage est devenu une pratique quotidienne, on assiste à un réaménagement ou une réorganisation de certaines tâches quotidiennes ou hebdomadaires, au sein des foyers, mais aussi au sein des réseaux d'entraide (parenté et voisinage). Les activités agricoles saisonnières sont, pour la plupart, maintenues, mais certaines villageoises délèguent les tâches indispensables à des parents. Comme l'une d'entre elles me le dit : avec le tourisme, les habitants ont un peu moins le temps de s'occuper des terres (CT14/07/2015). De plus, l'accumulation de liquidités dans certaines familles et leur indépendance grandissante par rapport aux modes de production est un cadre à l'organisation d'échanges en nature et de services entre villageois. L'usage et l'entretien de parcelles de rizières sont ainsi parfois donnés en fermage à un parent, moyennant une partie de la récolte. Il en est de même pour la cueillette du thé : le propriétaire de la parcelle préfère donner la récolte à la personne qui le remplace, que de perdre la qualité aromatique des feuilles qu'une coupe régulière préserve (CT14/07/2015). Par exemple, AmMeung et AiKa, qui possèdent plusieurs parcelles d'arbres à thé, mais dont les occupations quotidiennes ne permettent que rarement de cueillir les feuilles, laissent régulièrement à d'autres membres de leur réseau de parenté le soin de s'en occuper et de vendre les récoltes, en échange de l'entretien des parcelles (CT25/09/2015)[688].

Parallèlement, un système de prêts informel existe dans le village, entre parents, voisins et amis. Ainsi, ma famille d'accueil a prêté d'importantes sommes à des voisins proches pour accompagner la rénovation du bâtiment destiné à loger les hôtes temporaires de cette famille. AmMeung fait également très régulièrement des crédits aux villageois pour leur achat à la boutique.

En ce qui concerne les équipes d'accueil, il est fréquent qu'aucun membre d'une maisonnée ne soit disposé ou disponible pour prendre son tour à la porte du village. Il est alors commun qu'il propose à une autre maison d'envoyer quelqu'un pour le remplacer. Xiao IRai, âgée de 57 ans en 2015, laisse ainsi sa place le plus souvent possible à sa fille aînée,

[688] Ils délèguent jusqu'à l'usage de certaines de leur rizière à une cousine d'AiKa et à l'autre grande sœur d'AmMeung (CT10/11/2014). Enfin, leur élevage de cochons est particulièrement florissant : assez régulièrement, AmMeung offre des porcins à ses parentes, qui après les avoir engrossés en tirent un bénéfice financier conséquent (jusqu'à 1760 yuans) (CT28/06/2015).

car son fils et sa belle-fille, travaillant sur des chantiers au bourg du district, lui laissent la charge de leur fils et de l'entretien des parcelles agricoles familiales. « Je ne vais pas garder la porte, ma grande fille Yex le fait pour moi »[689] me dit-elle (CT17/07/2015). AmMeung et AiKa gagnent très bien leur vie d'une part, grâce au commerce que gère AmMeung au village, et d'autre part aux services de transport qu'AiKa propose chaque jour. Aussi, à l'exception de quelques journées par an lors desquelles leur fille cadette participe à l'accueil des touristes à la grande porte du village, il laisse leur place à l'une des sœurs d'AmMeung qui n'a que de faibles revenus agricoles. Cette organisation permet donc non seulement aux personnes qui le souhaitent de laisser leur place à d'autres, mais en échange, elle offre la possibilité aux remplaçants de gagner un peu plus d'argent.

Le chapitre IV a montré la vitalité et la densité des activités rituelles. Si l'argent accumulé grâce au développement des activités touristiques est utilisé pour l'achat d'objets et de denrées, pour payer les frais médicaux et les frais d'éducation des enfants (dont des parties sont prises en charge par l'État chinois), il est également injecté dans les activités rituelles. Et tandis que les activités touristiques mêmes entrainent parfois l'organisation de rituels extraordinaires pour pondérer le déséquilibre qu'elles occasionnent, l'augmentation des revenus des maisonnées permet à chacune d'entre elles d'assurer sa part de prestations rituelles, et ainsi de soutenir la balance des relations de l'espace social local. Enfin, ces prestations, qui prennent la forme d'offrandes de thé, riz, tissu, bougie et argent liquide rentrent dans un système d'échanges monétaires entre les maisonnées.

7.1.4 Le nouveau village : aspirations individuelles et communautaires, résistance

En 2012, le projet de construction du Nouveau village de Wengding (*wengding xinzhai* 翁丁新寨) destiné à accueillir la population du vieux village est amorcé, sous l'égide du gouvernement du district et avec le soutien financier de la compagnie China Eastern Airlines. La construction du Nouveau village de Wengding a pour objectif, selon un document interne du Bureau du tourisme de Cangyuan, d'« adapter progressivement le village wa au développement du tourisme et d'améliorer les conditions de vie des habitants »[690]. Inclus dans le projet de création du « Bourg de la calebasse » (*hulu xiaozhen* 葫芦小镇), le site touristique pourrait ainsi obtenir le grade 4A (voir également chapitre V

[689] Traduit du mandarin « 我不去守门， 我家老大 Yex 帮我去 ».
[690] Traduit du mandarin : « 使整个佤寨逐步适应旅游发展与改善居民生活条件需求 ».

section 5.1.3). Comme pour le développement du tourisme au vieux village, la procédure n'a pas intégré de participation directe des habitants, ni dans la conception du projet, ni la conception architecturale des maisons ou leur organisation territoriale d'ensemble.

Les maisons qui composent le Nouveau village sont construites de plain-pied. Elles ont des murs portants et des cloisons en béton, des terrasses en béton et des charpentes en métal et en bois. Les balcons, les escaliers et les rampes sont en bois. Enfin, les toits sont en tôles métalliques, peintes en rouge (figure 50). L'espace intérieur est cloisonné en pièces au rez-de-chaussée et pour certaines au premier étage[691]. En effet, une partie des habitations est constituée de deux niveaux, d'autres sans étage. Le rez-de-chaussée est, dans les deux cas, rehaussé sur une dalle de béton. Les deux types de construction présentent donc de très grandes différences avec les habitations actuelles des villageois.

Dès 2013, et alors que le Nouveau village est encore en chantier, les autorités locales commencent à proposer aux villageois d'acquérir les nouvelles maisons, mais aucun d'entre eux n'accepte. Puis, chaque année, à mon retour au village, les villageois me disent que leurs injonctions se font plus insistantes, mais jusqu'à mon dernier départ en janvier 2017, aucune famille n'a encore déménagé.

À chacun de mes séjours entre le printemps 2014 et l'hiver 2016, la question du déménagement a été récurrente dans les discussions des villageois entre eux, avec les touristes, et avec moi. Elle a constitué au cours de ces deux années le principal point d'achoppement entre les autorités locales et la communauté villageoise qui affirme sa résistance au projet, jusqu'en 2017. Dans leurs discours, les habitants de Wengding ont mobilisé plusieurs arguments pour expliquer leurs refus de déménager, leurs hésitations, leurs incompréhensions voire leurs colères.

Tout d'abord, pour construire le nouvel ensemble, les autorités ont requis des parcelles agricoles appartenant à plusieurs familles du village. L'un de leurs membres, AiNap, âgé d'une trentaine d'années, m'apprend qu'il y aurait eu une compensation financière payée par la compagnie holding en charge de la construction, mais que l'argent a été gardé par les autorités du district. Pour pallier la perte de ces surfaces exploitées en rizière, la communauté villageoise a organisé en son sein une redistribution de l'usufruit des terrasses pour que les maisonnées concernées ne soient pas trop désavantagées. « Ainsi, tout

[691] Les maisons avec étage comportent au rez-de-chaussée une pièce réservée au sanitaire et deux pièces ; à l'étage deux à trois pièces.

le monde en a un peu moins » conclut-il (CT14/07/2015). Par ailleurs, le fait que de 2012 à 2015 les autorités locales demandaient aux villageois de « racheter » les maisons pour pouvoir s'y installer tout en leur faisant subir des pressions importantes n'aidait pas à calmer les crispations des habitants. AmMeung et AiKa avaient ainsi le sentiment d'avoir été foulés : « on a le sentiment qu'ils nous escroquent (*pian* 骗) ! » me répétaient-ils souvent.



Figure 50 La maison attribuée par tirage au sort à la famille d'AmMeung et AiKa, située dans le Nouveau village de Wengding (cliché de l'auteur, 29/12/2016).

Lors d'entretiens pendant lesquels je questionnais plus directement les villageois sur le nouveau village, ceux-ci soulignaient invariablement les multiples malfaçons qu'ils avaient repérées dans les nouvelles maisons : une étanchéité des toits défectueuse, de mauvais écoulements des eaux de pluie, car les dalles de béton ne sont pas à niveau[692], et une isolation insuffisante, car les matériaux sont inadaptés selon eux au climat, ne protégeant pas de la chaleur et de l'humidité accablantes pendant la saison chaude (CT23/09/2014)[693]. Pour AmMeung, il aurait fallu que les villageois soient sérieusement consultés pour la construction des nouvelles maisons, de façon à ce que leurs caractéristiques soient compatibles avec les conditions environnementales locales (CT29/08/2014). Lors d'une conversation avec TaxNap, celui-ci critique la disparité dans les tailles des maisons. Alors que nous discutons ce jour-là, sur la terrasse du « Palais du roi wa », d'autres villageois se

[692] Un lendemain de fortes pluies, j'en fis moi-même l'observation : au sol des toilettes et autres pièces du rez-de-chaussée de plusieurs maisons, des flaques d'eau de plusieurs centimètres de hauteur s'étaient formées (CT03/09/2014).

[693] Certaines maisons d'autres villages de la commune de Wengding sont construites sur un modèle proche. Là aussi des infiltrations sont courantes, mais, selon AmMeung, le problème est particulièrement grave dans les maisons construites au Nouveau village de Wengding (CT29/08/2014).

joignent à notre conversation. Lorsque je demande à l'un d'eux s'ils iraient vivre dans les nouvelles maisons, ils me répondent d'un ton très sûr « bien sûr que non »[694], « de toute façon, nous sommes déjà habitués à [vivre] ici »[695] (CT18/09/2014). Cette dernière remarque est à mettre en résonance avec l'ancrage au territoire actuel de la communauté villageoise et à différentes spécificités de son organisation sociale et de sa cosmologie. TaxNap, au cours de la même discussion, m'explique en effet que « là-bas, les maisons ne conviennent pas à notre mode de vie »[696]. Plus il précise ses inquiétudes :

> « Si on déménageait, alors il faudrait obligatoirement trouver un endroit à donner à nos vieux ancêtres [comme] cette pièce **de log vai**. Et puis aussi, nous **Omding**, jamais il n'y a eu d'inondation, ici c'est le mieux »[697] (CT23/09/2014).

Un an plus tard, IRai, une villageoise d'environ soixante ans, me dit aussi, surprise que je lui demande si elle envisage de déménager :

> « Je n'ai pas envie d'y aller. [...] ça, c'est notre propre terre, la vieille terre de ma famille ! Mon mari, lui c'est la soixantième génération ! »[698] (IRai, 17/07/2015, enr.228)

Ces deux derniers propos expriment l'attachement de mes interlocuteurs, en particulièrement des personnes d'un certain âge, au territoire villageois, à la terre sur laquelle est bâtie leur maison.

Certains villageois, plus jeunes, n'opposent pas un refus catégorique à l'idée d'emménager dans les nouvelles maisons, mais non sans inquiétude. Au retour d'une promenade qui m'avait amenée jusqu'au nouveau village, je rencontre un groupe de trois hommes et leur demande leur avis. Tous me répondent qu'ils n'aiment pas trop les maisons, puis le plus jeune, âgé d'une trentaine d'années, ajoute que non seulement déménager toutes les affaires des maisonnées serait très « embêtant » (*mafan* 麻烦), qu'il faudrait certainement acheter beaucoup de nouvelles choses pour s'installer dans ces maisons modernes, et qu'en plus, il faudrait organiser de nombreux rituels de rappel d'âme (*jiaohun* 叫魂). Enfin, conclut-il « si tout le monde ne se met pas d'accord, alors on ne déménagera pas »[699]

---

[694] Traduit du mandarin : « 肯定不会 ».
[695] Traduit du mandarin : « 反正这边已经习惯了 ».
[696] Traduit du mandarin : « 那里房子嘎不适合我们生活方式 ».
[697] Traduit du mandarin-paraok : « 如果搬过去了嘛， 那么一定要找地方给我们老祖先，**de log vai** 那个房间。很麻烦啊。 还有呢，我们 **Omding**， 从来没有供水了嘛。 ».
[698] Traduit du mandarin : « 我不想去。[...]这个是本地、老地我家呢！我们家老公这个是六十代！ ».
[699] Traduit du mandarin : « 大家还不同意所以还不搬 ».

(CT05/11/2014). Comme lui, plusieurs personnes au village ont insisté sur la nécessité que la décision soit collective, indiquant là une assez forte cohésion de la société villageoise. L'année suivante, alors que nous cueillons du thé d'une parcelle surplombant le nouveau village, IPleuk, alors âgée de 27 ans, me dit qu'elle est prête à s'y installer avec son mari et leurs deux enfants, si et seulement si, le gouvernement leur donne de l'argent en échange (elle évoque la somme de 100 000 yuans, soit 12,501 euros) (CT14/07/2015). En aout 2015, NyiSeung, âgé d'une trentaine d'années et père de deux fillettes est lui convaincu de l'intérêt du déménagement :

> « NyiSeung : Ce n'est pas que nous ne soutenons pas le tourisme, mais, d'une part, il est demandé que nous allions vivre là-bas dans les maisons déjà construites, on nous demande de déménager. Ensuite, ici c'est à nous, ici il y a l'industrie touristique, nos maisons, elles peuvent devenir des vestiges touristiques. Mais toutes les choses que nous possédons, il faudra les déménager là-bas, et ici, on n'y viendra que pour travailler. Ainsi, ça changera beaucoup notre environnement de vie.
>
> S : Alors, vous aimeriez déménager là-bas ?
>
> NyiSeung : Nous espérons quand même vivre dans de bonnes maisons, pour dire simplement.
>
> S : D'autres villageois m'ont parlé de fuites d'eau...
>
> NyiSeung : Il faut voir, ta propre maison, c'est toi-même qui dois la rénover, c'est très simple.
>
> S : Et pour la divinité **Mut**, comment ferez-vous ?
>
> NyiSeung : C'est juste des paroles superstitieuses, je n'y crois pas. [...]
>
> S : Certains m'ont dit que vos maisons risquaient de ne plus vous appartenir.
>
> NyiSeung : Non, non, non. Ce que je veux dire, c'est que chaque famille devrait garder sa maison. Tu comprends ? Là-bas, nous vivrions comme les gens modernes, ici, on préservera nos coutumes tribales primitives pour faire du tourisme. » (CT06/07/2015).

Enfin, la question relative à la propriété inquiète les habitants. AmMeung, à plusieurs reprises, me dit qu'elle craignait qu'une fois le déménagement effectué, le village ne soit plus à eux, que leurs maisons ne soient plus les leurs. OkRai, sa plus jeune fille, partage ses inquiétudes. Ensemble, elles évoquent le passage en printemps 2014 d'un entrepreneur de la province du Sichuan qui serait venu prospecter et aurait fait une offre d'achat de l'ensemble villageois (CT19/09/2014 et 29/08/2014).

Tandis que la pression mise aux villageois pour déménager paraissait plus forte à chacun de mes retours sur le terrain, un nouvel évènement à l'initiative du gouvernement du district est organisé sur le parking touristique de Wengding le 29 décembre 2016. Dès le petit matin, tous les villageois sont invités à se regrouper en file indienne et par équipe devant quatre bureaux où des listes d'émargement et des boîtes remplies de morceaux de papier les attendent. Une annonce succincte de l'un des chefs d'équipe qui est aussi le secrétaire du parti et du comité villageois, précise alors le motif du rassemblement, dont les villageois avaient eu des échos quelques jours avant. Lisant un document officiel, il annonce que les maisons sont finalement données aux villageois et que, pour accélérer et simplifier le processus de déménagement, une personne de chaque maisonnée doit tirer au sort le numéro de la nouvelle maison qui reviendra à sa famille et à lui-même.

Durant le tirage, l'agitation est palpable, quelques villageois échangent des plaisanteries, tandis que d'autres ont des visages graves. Après la distribution, certains s'illuminent, d'autres se renfrognent, ou encore s'impatientent. Chaque numéro tiré au sort correspond à une nouvelle maison. Les bouts de papier sont ensuite échangés contre une plaque en acier, chacune d'entre elles correspondant à une plaque identique déjà agrafée au mur des maisons du Nouveau village (figure 51).



Figure 51 Après avoir tiré au sort les numéros de leur nouvelle maison, les villageois les échangent contre des plaques d'immatriculation (cliché de l'auteure, 29/12/2016).

Le tirage effectué, les villageois se dirigent progressivement vers le nouveau village : quelques chanceux s'entassent dans la voiture d'AiKa, d'autres enfourchent à deux ou trois l'une des motos garées à quelques pas, tandis que de petits groupes se forment pour s'y

rendre à pied. Je suis dans la voiture, anxieuse et excitée comme mes voisins de banquette, de découvrir la maison que viennent de gagner AiKa et AmMeung, mes hôtes. Il nous faut plusieurs minutes avant de la trouver : située sur la plus haute partie du village, la maison est grande, et AiKa trouve l'emplacement « pas si mal » (*hai keyi* 还可以), mais il n'est pas serein. Nous partons ensuite à la recherche de celle de CiietLun, qui était avec nous dans la voiture. Moins chanceux, CiietLun a tiré le numéro d'une maison de plain-pied. Attentive aux visages d'AiKa, une certaine peine s'y lit. De nature très discret, il retrouve son silence sur le chemin du retour, mais dès que nous arrivons à la maison, assailli par les questions de sa femme, il commente en quelques phrases et termine en soulignant la distance qui sépare leur maison de celle de CiietLun. AiKa est le grand-père maternel de YexKap, CiietLun son grand-père paternel. Les parents de la petite fille, aujourd'hui âgée de cinq ans, sont absents du village onze mois sur douze, et ce depuis mon premier terrain (YexKap avait alors un an). Ils ont fait le choix d'émigrer dans la province du Guangdong, à l'Ouest de la Chine, pour travailler dans une usine d'électronique. C'est à leurs parents respectifs qu'incombe la garde de la petite fille, au village. Pour AiKa et AiMeung, qui depuis le début du projet de déménagement, expriment un refus fort et constant à déménager, la découverte de la configuration complètement aléatoire, mais dès lors actée de la répartition des nouvelles maisons entre les familles du village entérine leur choix. Non seulement les maisons présentent des défauts structurels importants, le déménagement nécessiterait de lourdes dépenses[700] et des procédures rituelles complexes, mais en plus, les réseaux de voisinage sont distendus, voire explosés par le tirage au sort. Le tirage au sort, enfin, ravive l'inquiétude d'AmMeung sur les questions de propriété :

> « AmMeung : Je ne souhaite pas déménager.
>
> S : Certains semblent avoir pris la décision de déménager là-bas.
>
> AmMeung : Maintenant, ils ont juste donné à chaque famille la gestion d'une [nouvelle] maison. Après tout, nos terres sont déjà gaspillées, maintenant c'est comme ça. [...] J'y ai réfléchi, j'ai réfléchi en secret, je ne peux pas croire que les gens nous donnent deux maisons à habiter. Qu'ils disent cela, c'est nous mentir. Maintenant, personne n'est dupe. Et puis, ces maisons, ils les ont construites pendant quatre ans, et [tout ce temps], ils nous demandaient d'y aller, mais nous n'y sommes pas allés.

[700] Si officiellement, donc, les nouvelles maisons ont finalement été gracieusement offertes aux villageois, des contacts téléphoniques avec les villageois depuis mon dernier séjour au village m'ont appris que leur estimation des dépenses à réaliser pour améliorer l'étanchéité des maisons et les aménager convenablement dans le cas d'un déménagement pourraient s'élever jusqu'à plusieurs dizaines de milliers de yuans.

> Nous n'y allions pas, donc ils ont cherché un moyen, et donc nous ont donné deux maisons [une deuxième maison]. Ce n'est pas possible. Je n'y crois pas. »[701]

Et puis elle ajoute :

> « Les anciens ont fait la divination sur les [os de] poulets. Si on s'installe là-bas, le riz ne sera pas bon. Ici, les gens vivent parfois jusqu'à cent ans. Mon papa a dit que si on vivait là-bas, nous ne vivrons pas si vieux. À cinquante, soixante ans, on ne sera plus là. »[702] (29/12/2016, enr.351)

À l'inverse, d'autres villageois ont exprimé juste après le tirage au sort leur contentement. Par exemple, PietRai, le danseur, est ravi, car il a tiré au sort une maison qui l'intéressait : sa terrasse donne sur la future grande place où, dans le futur pourraient être organisées des représentations de danse[703]. Sur le moment, AiNap, jeune trentenaire, me dit que sa famille ne peut quand même pas refuser une maison qui leur a été donnée. Cependant il m'affirme qu'ils ne déménageront pas, mais qu'ils pourront en faire une auberge pour les touristes. Enfin, plusieurs autres villageois me diront qu'ils n'avaient pas encore fait leur choix, car ils restaient dans l'expectative d'une décision collective.

Le lendemain de la distribution des maisons, les discussions autour du nouveau village sont vives. La femme de NyiSeung, qui, un peu plus de deux auparavant, partageait l'enthousiasme de son mari pour le déménagement (cité plus haut), semble avoir changé d'opinion :

> « C'est juste que nous n'avons pas tiré un bon endroit. Nous n'avons pas eu de chance. [...] On s'est réparti les maisons, mais ça n'est pas certain que tout le monde déménage. Nous aimons aussi être ici, bien qu'on habite de telles maisons au toit de chaume, nous y sommes déjà habitués. C'est juste que depuis le début des activités touristiques, on ne gagne pas assez d'argent, en réalité. Le gouvernement devrait faire en sorte de nous satisfaire en ce qui concerne la répartition des points de travail. Mais nous pourrions aussi accepter de vivre là-bas. [Un instant passe puis elle ajoute]

[701] Traduction d'un mandarin approximatif : « 我不想搬。才是现在他才是给我们每家他管理好。我们毕竟我们土地已经浪费了。[...]我自己想，我偷偷地想。我不相信人家给我们住两个房子。他还是那种说，才是骗我们。现在还不骗一个。还有那个房子他们盖了四年了叫我们去我们不去了。不去不去就想办法就给我们两个房子。没有那会事。我不相信。 ».

[702] Traduit du mandarin : « 老人看了鸡卦,，如果在那个地方住，那个米不好。这里人家也到一百岁。人家看那个鸡卦。我爸爸说了要是在那边我们没有那么老，五，六十岁就我们不在了。 ».

[703] Il est d'autant plus content que son grand frère le médecin a tiré la maison mitoyenne (29/12/2016, enr.349).

Là-bas, je serai la plus éloignée de ma mère. »[704]

Sa petite sœur se dit inquiète et tendue par les évènements :

> « Je suis très nerveuse. J'aime vivre ici. Je n'ai pas envie de déménager. Je suis encore incertaine. Prendre cette [nouvelle] maison donne la pression. C'est que j'aime vivre ici. Et justement, je n'ai pas réussi à tirer une maison où je pourrais avoir envie de vivre. »[705] (30/12/2016, enr.350)

Pour NyiKhuat, leur père, cela pose aussi un problème pour les activités touristiques, car, comme il le souligne, si les villageois déménagement là-bas, quel en sera l'intérêt pour les touristes ? « S'il n'y a personne, ce ne sera plus intéressant »[706] conclut-il (CT01/01/2017).

L'ensemble de ces discours met en relief les inquiétudes, les questionnements et les ambivalences des villageois vis-à-vis de ce projet de déménagement. Ils révèlent aussi les contradictions du tourisme : tandis qu'on leur refuse des aménagements pour rendre plus confortable leur vie quotidienne dans le « vieux » village (comme recouvrir de goudron les chemins), on les incite fortement à aller vivre une vie moderne, dans des nouvelles maisons, dont les structures révèlent par ailleurs d'importantes défaillances.

La résistance que déploie la communauté – et beaucoup d'individus la composant – face au projet du Nouveau village traduit l'ancrage de la communauté au territoire qui participe de ses identités. En effet,

> « Que la terre soit conçue comme l'origine et l'aboutissement ultime de la vie, qu'elle supporte la communauté des vivants et accueille celle des ancêtres, que la divinité du sol règne sur l'espace exploité tout en veillant au respect des règles sociales et qu'elle agisse de la sorte tant pour le bien-être du groupe que pour sa pérennité culturelle, toutes ces fonctions convergent pour en faire un référent identitaire de premier plan. » (Formoso, 1996a : 26).

Pour expliquer leur refus de déménager, les villageois évoquent également les difficultés étiques et cosmologiques que poserait leur déménagement. Il serait dangereux d'abandonner

[704] Traduit du mandarin : « 就是投不到好的地方。就是怪自己的命运。[...]只是人家名家今天分房嘛，那不一定全部去住。我们自己也喜欢这里，既然住这些草房，这些房子我们已经习惯了，就是从搞旅游就是这个钱不够。说实在。应该政府让我们在这个分工这方面也让我们满足。但是我们也愿意住这种。[Un instant passe]那里，我离我妈最远。 ».

[705] Traduit du mandarin : « 我很紧张，我喜欢在这里住。不想搬出去。我还不清楚。取这个房子给了压力，就是喜欢住这里了。刚好投票又投不到想住的地方。 ».

[706] Traduit du mandarin : « 没有人也不好玩 ».

les terres de leurs ancêtres au sein desquelles le fragile équilibre entre humains et non-humains, au cœur de la perpétuation du corps social, doit être maintenu par les actions rituelles de la communauté. Bien sûr, la balance pourrait aisément pencher de l'autre côté si les représentations de l'environnement traditionnelles s'estompaient avec la reconfiguration des représentations et des pratiques des nouvelles générations, qui par exemple, intègrent progressivement les jugements dévalorisants à l'égard des croyances et des pratiques locales.

7.2 Être la « dernière tribu primitive de Chine » : dynamiques identitaires

Le tourisme à Wengding tend à transformer l'espace territorial villageois, l'écologie et l'économie de la société locale (voir également chapitre V et VI). Par ailleurs, la circulation des touristes – étrangers à la société villageoise –, si elle rapporte aux habitants de l'argent, les confronte aussi aux regards, attentes et représentations que les visiteurs projettent sur eux-mêmes. Les touristes viennent non seulement découvrir l'ensemble architectural du village, mais aussi la société villageoise et les modes de vie de ces habitants. Cette découverte a lieu dans le cadre plus général des relations et des représentations particulières que l'État central entretient vis-à-vis de la nationalité wa. Tandis qu'au cours du chapitre V, j'ai dressé le portrait de la manière dont la nationalité wa est perçue et mise en scène dans le village de Wengding par les autorités gouvernementales chinoises, locales et centrales, cette dernière section de la thèse a pour objectif d'identifier et d'analyser les réponses variées que la population locale élabore face à ces forces et ces politiques, et face à « l'engloutissement culturel »[707] auquel elles sont confrontées dans l'arène touristique locale. Cela me conduira à questionner les modalités des négociations identitaires et des rapports d'altérité qui s'y manifestent, car, comme l'écrit Jean-Luc Racine, lorsque nous parlons de représentations identitaires, nous parlons avant tout de « constructions » (2001 : 391) : construction de relations, constructions de représentations, constructions d'identités.

[707] J'emprunte ici ce terme à Bernard Formoso (2010 : 315) qu'il emploie pour décrire la situation des populations montagnardes d'Asie du Sud-Est, dont la grande majorité est aujourd'hui intégrée dans des États-nations centraux.

7.2.1 Être habitant de Wengding, un village touristique

Espaces touristique et non touristique

Comme je l'ai montré à l'égard des danses et des chants (voir chapitre V section 5.2.2), les activités touristiques peuvent, par leur récurrence, jouer un rôle dans l'évolution de certaines pratiques locales, car trop souvent « mobilisées » dans ce cadre. Tandis que certains villageois, comme AmKhuat* et NyiKhuat, apprécient, pour la première de passer du temps à la porte touristique (CT23/12/2016), ou, pour le deuxième, de jouer de la flûte dès que des touristes s'installent à la terrasse de sa maison (CT26/06/2015)[708], d'autres expriment une certaine lassitude, comme AiSin`, qui trouve ennuyant (*wuliao* 无聊) de « garder la porte » touristique (*shou zhaimen* 守寨门)[709] ; ou encore OkRai, qui me disait que les habitants n'ont jamais le sentiment d'être en vacances. « C'est comme s'il n'y avait qu'une saison »,[710] m'explique-t-elle : quand les récoltes sont finies, il faut labourer, ensuite replanter, etc. Les quelques jours pendant lesquels tout le monde se repose sont les jours de fête, mais aujourd'hui, avec le développement du tourisme, même ces jours-là il faut travailler, chanter et danser (CT26/09/2014).

Parallèlement à ces considérations, et s'ils restent avant tout les membres d'une communauté villageoise, les habitants de Wengding sont aussi les sujets de la curiosité des touristes, et les interactions qui se produisent avec ces derniers le leur rappellent régulièrement. Les touristes attendent par ailleurs des villageois qu'ils correspondent à l'image qu'ils s'en sont imaginée, et qui leur est vendue par les promoteurs touristiques et les organismes gouvernementaux. Dans la réalité sociale de leurs rencontres, les représentations que ces deux mondes ont l'un de l'autre se cristallisent ou se renégocient.

Tout d'abord, un décalage se révèle entre les attentes de certains touristes et leurs hôtes. Si AmMeung m'a souvent dit que chez eux, un étranger est le bienvenu, que la coutume veut qu'on l'accueille et qu'on lui propose à boire et à manger, les rencontres entre les villageois et les touristes sont d'un autre ordre. Les villageois proposant un *service* de restauration accompagnent rarement les touristes pendant leur repas : ils cuisinent pour eux,

[708] Il a d'ailleurs aménagé un petit espace muséographique sur sa terrasse où il expose à la fois de vieux outils (houe maraichère ou écheveaudoir), de vieux objets (louche en bois, gourde en peau de vache, etc.), des productions artisanales (couteaux ou flûtes), ainsi que des photographies du village et de sa famille que d'anciens visiteurs lui ont fait parvenir.
[709] Discussion par message, deux mois après mon retour en France (02/03/2017).
[710] Traduit du mandarin : « 好像只有一季。 ».

les servent puis débarrassent. Pourtant, comme l'attestent différentes scènes que j'ai eu l'occasion d'observer, les touristes attendent autre chose. Par exemple, le 2 novembre 2014, un groupe de quatre hommes décident de passer la soirée et la nuit chez AmKhuat* et NyiKhuat. Invitée à venir partager leur repas, j'assiste donc à la scène suivante. Lorsqu'AiNap, le fils aîné du foyer, sert les plats qu'il vient de cuisiner, les quatre hommes lui demandent, ainsi qu'à ses parents, installés près de leur foyer, de venir partager notre table. Tous refusent, disant qu'ils n'ont pas faim et mangeront plus tard. Le groupe insiste pendant une dizaine de minutes. Finalement, AiNap s'assoit à côté de nous, mais ne touche pas aux plats et sirote une bière, offerte par l'un des hommes, tandis que ceux-ci commentent leur visite du village, faisant plusieurs fois référence aux qualités d'accueil des nationalités minoritaires, chaleureuses (*reqing* 热情), accueillantes (*haoke* 好客), et aimant rire (*aixiao* 爱笑). Mais la situation est un peu gênante. Je suis moi-même un peu mal à l'aise et reste en retrait de la discussion entre les quatre amis. Cela semble peser particulièrement à AiNap de devoir rester là (CT02/11/2014). D'une autre manière, certains touristes sont parfois surpris d'apprendre par exemple, que les hommes âgés qui gardent le « Palais du roi wa » en journée sont rémunérés pour le faire : ce fut par exemple le cas de Mr Li, qui pourtant consacra plusieurs jours à Wending, afin, disait-il, de passer le temps nécessaire pour comprendre le lieu qu'il visitait (CT29/06/2015).

Ensuite, certains touristes n'hésitent pas à s'introduire dans les cours voire à l'intérieur des maisons. Le 26 juin 2015, NyiKhuat depuis sa cour intérieure, m'explique en colère que deux touristes chinoises sont rentrées dans sa maison sans lui demander la permission, et qu'après avoir fait mine de s'installer dans leurs chambres d'hôte pour passer la nuit, ont utilisé leur toilette puis, finalement, ne sont pas restées dormir et sont allées dans une autre maison d'hôte du village. Il conclut : « Elles n'ont pas de politesse, elles m'ont berné »[711]. Le 10 novembre 2015, un couple de touristes, un homme d'un âge relativement avancé et sa femme, d'apparence bien plus jeune, s'installent pour manger un bol de soupe chez mes hôtes. La femme examine littéralement la cuisine ouverte d'AmMeung et décide finalement qu'elle n'en mangera pas. Puis elle commence à faire le tour des petites chambres aménagées au rez-de-chaussée et prend à parti AmMeung en comparant l'état de propreté de sa maison avec celle d'autres villageois. Elle lui dit « cette maison est bien plus propre que les autres ». Ensuite, sans même demander à AmMeung qui est parti un instant à l'arrière de

[711] Traduit du mandarin : « 她们没有客气，骗我的 ».

sa boutique si cela est possible, elle monte à l'étage et rentre dans l'espace privé familial. Le couple reparti, AmMeung est agacée. Elle me dit « Cette femme, elle nous méprise »[712], puis ajoute qu'elle ne trouve pas si étrange que cet homme ait été le seul à accepter une femme avec « une si grande bouche ». Au cours de mes pérégrinations dans le village, j'ai eu l'occasion d'observer de manière assez récurrente, des touristes s'introduire dans les maisons des villageois. Si certains hésitent ou établissent préalablement un contact avec leurs habitants, d'autres en font fi.

Si ces intrusions irritent souvent les propriétaires, un autre type d'interaction laisse les villageois le plus souvent impassibles, voire les amuse : c'est celle qui se produit dans le prisme des appareils photographiques. Voici quelques-unes de mes notes prises sur et au cours de ces interactions :

> 3 octobre 2014. Je suis installée au côté de YaxAm qui profite du spectacle des touristes, sur le banc au rez-de-chaussée de notre maison. Il y a encore plus de touristes aujourd'hui que les jours précédents. Ils photographient tout et tout le monde. Je me suis fait pas mal mitrailler moi-même et j'expérimente la sensation d'être exotique, différente… c'est assez énervant. Les villageois que j'ai interrogés à ce sujet m'ont dit que cela ne les dérangeait pas trop. J'imagine que l'on s'y habitue. Là, deux touristes prennent YaxAm en photo. Ils la prennent sous tous les angles, à un mètre de distance seulement, puis lui proposent de l'argent en échange des photos prises.
>
> 8 novembre 2014. Observation d'un touriste qui fait prendre des pauses à YexKap (deux ans et quelques) et YiLai (environ 4 ans) pour les photographier devant les piliers du village. Les petites consentent sans vraiment s'en soucier puis regardent les images sur l'appareil numérique.
>
> 10 novembre 2014. Un groupe de touristes qui est déjà passé tout à l'heure revient prendre YaxAm en photo. Ils lui donnent un billet de 1 yuan pour l'inciter à se laisser photographier (elle n'est pas très consentante aujourd'hui).

Ces quelques exemples dévoilent l'une des formes d'interaction récurrente dans la rencontre entre visiteurs et visités à Wengding. Si tous les visiteurs n'ont pas ce genre de comportements, ils sont toutefois particulièrement fréquents. Dans les deux cas évoqués – intrusion dans les espaces de vie privés des villageois, et pilonnage photographique –, il semble que la mise en tourisme du village et sa mise en scène floutent les limites entre les

[712] Traduit du mandarin : « 那个太太，她看不起我们 ».

espaces privés et les espaces publics, créant des interstices dont se saisissent certains touristes pour expérimenter au plus près la dernière tribu primitive de Chine. Alors, les villageois sont les seuls à même de fixer les limites de leur hospitalité[713].

Enfin, le tourisme et les touristes étant présents au village, partout et tout le temps, beaucoup de jeunes mères m'ont dit s'inquiéter de la tendance de certains enfants (âgés de 3 et 6 ans) à quémander à ces derniers de la nourriture voire de l'argent. D'après mes observations, les enfants demandent de l'argent ou des bonbons le plus souvent après que les touristes – principalement des femmes – aient dans un premier temps pris les enfants en photos puis leur en aient offert, comme en récompense (CT3/10/2014). Ce type d'échanges semblent être assimilés par quelques enfants du village, qui comme un jeu, n'hésitent pas à prendre l'initiative de poser pour des photographies puis de tendre la main[714]. Pour OkRai, future enseignante, le tourisme a un fort impact sur l'éducation des enfants et sur leur caractère. Elle trouve que les enfants du village ne sont pas très sages et n'écoutent pas à l'école, à la différence de ceux d'autres villages de la région qui sont toujours les premiers de la classe. Pour elle, les changements ont été trop radicaux. (CT22/09/2014). Conscients de ce problème, plusieurs couples m'ont expliqué qu'ils essayaient dès la petite enfance de mettre des mots sur ces formes d'échanges.

Visions de soi et aspirations : réflexivité et jeux de miroirs

Les villageois prennent conscience de toutes les modifications entrainées par l'intensification des activités, mais ils les assimilent également à leur intégration au monde globalisé et capitaliste dans lequel ils vivent aujourd'hui. Ils sont par ailleurs conscients de l'ambivalence sur lequel le projet touristique est construit, ainsi que des représentations que l'industrie touristique locale projette à leur égard. Eux-mêmes portent des discours contrastés, comme les quelques exemples le mettent en lumière.

Dès mon tout premier séjour dans le village, il est apparu très clairement dans le discours d'un villageois la réflexivité qu'il entretenait vis-à-vis des attentes des touristes chinois. Tandis qu'un groupe arrivait sur la place supérieure du village, il fit la remarque

[713] Sur l'hospitalité en pays wa, voir Fiskesjö (2010b).
[714] Une après-midi de novembre 2014, je joue avec trois enfants du village. M'apprêtant à rentrer chez mes hôtes, les deux fillettes se jettent sur une touriste pour lui quémander des bonbons. Très vite, une jeune voisine, d'environ trente ans, s'interpose et saisit le bras d'une des deux fillettes, que sa mère, en apprenant ce qu'il venait de se passer, réprimanda ensuite (CT10/11/2014).

suivante : « Regarde ! Ils viennent voir la tribu primitive ! »[715]. Son ami et une villageoise à l'ouvrage sur son métier à tisser à quelques mètres de nous se mirent alors à rigoler. Cette phrase et la réaction des deux autres villageois attestent la conscience qu'ils ont de l'enjeu central soulevé par le développement du tourisme à Wengding. Elles révèlent la distance réflexive qu'ils mettent entre les représentations véhiculées par les agents du développement touristique local et leur propre mode de vie. Pour OkRai, cette forme de tourisme alimente les discriminations dont les Wa sont les cibles : « les gens de l'extérieur nous discriminent trop, ils nous méprisent »,[716] dit-elle (26/07/2015 enr.253).

D'un autre côté, il n'a pas été rare au cours de mes discussions avec les villageois de les entendre utiliser le terme primitif (*yuanshi* 原始) pour caractériser certaines pratiques ou éléments matériels. Par exemple, AmMeung l'utilise pour décrire les logements qu'elle propose aux touristes, en comparaison avec ceux de deux autres familles qui ont rénové des chambres « avec tout le confort ». Elle me rappelle cependant que les agents de la planification du projet touristique local leur avaient alors signifié que c'était trop bien, que cela ressemblait trop à des logements comme à la ville, et, que pour les voyageurs-photographes, cela gâchait l'esthétisme du village (CT13/07/2015).

Les propos de YexKa, une vingtaine d'années, sont également révélateurs du jugement contradictoire qu'elle tient sur le projet touristique, entre une préservation nécessaire pour attirer les touristes, et l'expectative de conditions de vie plus confortable :

> « Avant, c'était plus primitif, je trouve. Maintenant, il y a ces chemins [dallés], je trouve qu'on n'aurait pas dû les faire comme cela, ça semble moderne. Avant, c'était des chemins de terre, et puis nous n'avions pas tous ces appareils électroniques, des téléphones, des lave-linges, on n'avait rien. Maintenant, c'est quasiment toutes les familles, toutes les maisons qui en ont [...]. Mais, c'est d'une grande aide. »[717] (CT26/06/2015)

Marquant une pause dans la discussion, nous regardons YaxAm, octogénaire, qui, jusque-là, fumait sa pipe à côté de nous, se lever et partir en direction de la grande place supérieure du village. Très âgée, sa démarche est incertaine et ses pieds glissent entre les

[715] Traduit du mandarin : « 你看！他们来看原始部落！».
[716] Traduit du mandarin : « 外面的人太歧视我们了， 看不起我们的 ».
[717] Traduit du mandarin : « 哪怕游客会多。有时候游客比我们这边的人反正都差不多一样。上面就是我们打歌的时候， 都是客人比我们本寨子多。有时候都看不到我们自己的人，都是游客。[...]而且他们比我们高，这边的人比较矮， 就看不到。[…]以前更原始我觉得。现在已经那些路，我觉得应该不要修这样，这样好像有一点现代化。以前都是土路，而且那些机器也没有。什么电话啊，那些洗衣机什么都没有。现在差不多每家每户都有。不过，有很大的帮助。 ».

dalles du chemin. Alors, YexKa rajoute finalement que ce serait plus confortable si les chemins étaient goudronnés, car ainsi, les vieilles personnes pourraient se promener sans crainte de tomber (*ibid*.).

Dans ces quelques phrases, YexKa résume toutes les contradictions contenues dans la mise en tourisme du village de Wengding.

Les langues sont un vecteur d'identification collective. À Wengding, il est prégnant que certains mots de vocabulaire du paraok tombent en désuétude : le fait que les jeunes, comme OkRai ou encore YexKa, toutes deux âgées d'une vingtaine d'années, ne connaissent pas les équivalents des noms de famille chinois des villageois employés aujourd'hui, ou encore aient des difficultés à comprendre les paroles de certaines chansons que les femmes plus âgées chantonnent encore, le révèlent. Toutefois, et parallèlement à la valeur importante accordée par de jeunes parents à l'apprentissage du mandarin par leurs enfants, la langue paraok locale reste celle de tous les échanges entre villageois, y compris entre parents et jeunes enfants. À ce sujet, YexKa trouve dommage qu'aucune formation ne soit proposée pour l'apprentissage de la langue wa orale et écrite, ni au village ni à l'école, où les enfants n'ont même pas l'autorisation de l'employer pour s'adresser à leur professeur, et ce alors que le village est souhaité le plus originel possible (CT15/06/25).

Les discours touchant au champ des pratiques rituelles et des représentations de l'environnement auxquelles ces dernières sont liées éclairent également les ambivalences des individus. Les termes employés pour les caractériser dans les discours des autorités – tandis qu'elles sont par ailleurs exploitées par l'industrie touristique –, sont en partie repris par les jeunes du village, reflétant les visions contrastées qu'ils entretiennent vis-à-vis de ces pratiques. NyiSeung par exemple me dit qu'il ne croit pas aux superstitions (*mixin* 迷信), et que seules les théories scientifiques (*kexue lilun* 科学理论) sont vraies (*zhen de* 真的) (CT06/07/2015). AiSin`, qui a alors dix-neuf ans, est persuadé qu'aucun villageois de son âge n'apprendra les connaissances relatives à l'exécution des pratiques rituelles. Il plaisante en expliquant qu'ils enregistreront les hommes âgés du village en train de prononcer les paroles et chants rituels, et qu'ensuite ils mimeront les gestes sur le fond sonore de ces enregistrements. Mais, reconnait-il, ce sera tout de même compliqué, car il y a plusieurs dizaines de sortes de paroles : aussi, il faudra faire des listes de chaque type de rituel pour pouvoir choisir le moment venu, quels mots dire (26 décembre 2016). Pour les villageois

plus âgés, il n'est pas évident que les pratiques se perdront. Pour CiietLun, les « coutumes » de la communauté villageoise sont même « inchangeables »[718] (CT26/06/2015).

En mobilisant ces différents exemples, j'ai souhaité laisser la parole aux villageois : leurs discours attestent qu'ils sont conscients des changements sociaux qui sont en train de se produire au sein de leur communauté. Quant au développement touristique, et à la forme qu'il a pris et pourrait ou devrait prendre, ils sont eux-mêmes partagés entre des mesures qui préserveraient leur village, amélioreraient leur condition de vie, attireraient plus – ou moins – de touristes. Suivant les situations auxquelles ils font face, l'un ou l'autre de ces aspects est mis en avant, soulignant le caractère ambivalent et diversifié des aspirations de chaque individu.

7.2.1 Pratiques discursives vis-à-vis de la mise en scène touristique de Wengding

La confrontation des commentaires délivrés par une guide villageoise, lors d'une visite guidée, aux discours d'autres villageois sur des éléments qui sont mis en scène dans l'espace villageois va maintenant m'amener à interroger le rôle de ces pratiques discursives dans la fabrique de l'histoire et dans les transformations des relations de l'espace social, des représentations et des identités locales.

Les discours des guides

J'ai déjà évoqué brièvement le contenu du discours que IKa, guide du village, m'a livré à deux reprises, sur le récit des origines. Après être revenue rapidement sur ces éléments, je m'attacherai à présenter et analyser d'autres contenus discursifs de la visite guidée qu'elle nous fit faire, à une amie et moi-même, en janvier 2017.

Les guides sont soit originaires du village, ou, pour l'une d'entre elles, d'un autre village situé à quelques kilomètres, mais inclus dans la commune de Wengding[719]. Elles s'inspirent pour construire leurs commentaires des principaux sites du village de leurs lectures, et des connaissances qu'elles ont acquises depuis leur enfance. Les contenus de ces commentaires sont dans l'ensemble similaires à chaque accompagnement de groupe et pour

[718] Traduit du mandarin : « 我们这些风俗是改不了的 ».
[719] Sur le découpage administratif, revoir l'introduction de la thèse.

chaque guide, mais elles les adaptent cependant aux questions posées, qu'elles encouragent par ailleurs sur les portions de parcours reliant deux sites commentés.

Si la place centrale du village et ses piliers sont des éléments centraux dans l'espace villageois, chargés de symboles et d'efficacité pour et par la population locale, l'ensemble de trois statues, appelé « pilier totémique de la déesse » *nüshen tuteng zhuang* 女神图藤桩[720], a été érigé en 2006 dans le cadre du développement touristique de Wengding, comme me l'ont indiqué les personnes travaillant ou vivant à proximité de ces statues[721]. Au même titre que le premier, ce site fait partie des points d'arrêt et de commentaires lors des visites guidées. Installé dans le haut du village, juste en face du « Palais du roi wa », ce complexe est composé de trois statues de bois de tailles différentes, mais aux sculptures et peintures identiques (figure 52).



Figure 52 Le « pilier totémique de la déesse » 女神图腾桩 (cliché de l'auteure, 01/07/2015).

Les guides savent elles aussi, et expliquent aux touristes que ces statues sont des répliques d'un pilier villageois d'un autre village situé en Birmanie[722]. Pourtant, c'est en décrivant la

[720] Sur le panneau d'explication, situé à gauche des statues, on trouve le caractère 藤 qui signifie « plante grimpante, liane, rotin ». Ce caractère se prononce comme le caractère 腾 utilisé dans le mot en chinois « totem » tuteng 图腾. C'est probablement une erreur lors de la gravure de la plaque explicative en bois.

[721] Principalement les hommes âgés en charge d'accueillir les visiteurs dans le « Palais du roi wa », mais aussi des tisserandes vivant à proximité.

[722] Traduit du mandarin : « 他是另外一个寨子寨桩的标志 [...] 缅甸那边的。 », littéralement : « C'est le symbole du pilier villageois d'un autre village [...] de Birmanie, là-bas » (05/01/2017, enr.384)

forme et les motifs blancs d'une de ces statues de bois noir que la guide amorce, au cours du parcours touristique, la narration d'un récit des origines **Si gang lih** au cours duquel elle agrémente la trame de la version locale de détails empruntés à des versions du récit d'autres communautés. Elle précise d'abord en s'appuyant sur la forme de leur partie supérieure, « cela représente des cornes de bovidés. Nous, les Wa, vénérons les bovidés ». IKa poursuit en commentant les marques blanches symbolisant une divinité céleste (女神), qu'elle associe tout de suite à « l'esprit du ciel » qui est réincarné en jambes de crapaud dans son récit : « Pourquoi s'est-il transformé en cet animal ? C'est parce qu'il voulait voir s'il restait de bonnes personnes parmi les Hommes » (05/01/2017, enr.384)[723]. À partir de là, elle entame la narration du récit mythique des origines local (voir chapitre II). Certains des motifs peints sur ces statues, pourtant étrangères, sont donc une occasion d'introduire des explications sur des éléments culturels spécifiques à Wengding. Les guides s'approprient donc ces statues pour construire leurs commentaires. L'imbrication dans une trame de récit que j'ai qualifiée de « locale », d'autres éléments qui, d'après la littérature existante, sont mobilisés de manière centrale dans les récits d'autres communautés wa peut être le reflet de trois phénomènes : l'origine commune de ces populations, à partir d'un noyau commun il y a des millénaires ; le développement des réseaux de communication et des (flux d') échanges d'une manière générale (touristes, guides, médias, etc.) ; le travail des autorités de l'État par leurs discours d'historicisation du mythe wa, relayés – et plus rarement discutés – par les chercheurs.

Nous atteignons l'emplacement des piquets sur lesquels les têtes auraient été posées. Pour expliciter cette utilisation, deux petites sculptures en bois ressemblant vaguement à des visages humains y sont installées, mon interlocutrice explique :

> « Ceci, c'était quand on coupait des têtes, elles étaient accrochées ici. C'est la cérémonie d'offrandes aux dieux et aux ancêtres de la chasse aux têtes des Wa. La dernière année où elle s'est produite, c'était en 1959. Nous, les Wa de Chine, avons été libérés en 1949. En 1959, cinq ans après ont été célébrés les dix ans de l'établissement de la RPC. Ensuite, le Premier ministre Zhou[724] a reçu les chefs de chaque village à Beijing qui ont assisté à la célébration des dix ans de la fondation de la RPC, et à partir de ce moment-là, il n'y eut plus de cérémonie de chasse aux têtes. En ce qui concerne la cérémonie de la chasse aux têtes, ils disent que c'est Zhu Geliang 诸葛亮 qui nous dit de couper des têtes. Pourquoi nous a-t-il demandé de couper des têtes ? Il aimait aussi chasser. Ensuite, il a couru

[723] Traduit du mandarin : « 他为什么变成这个动物，因为他要去趟人间还有没有善良的人。 ».
[724] Elle fait ici référence à Zhou Enlai 周恩来, premier ministre de la RPC à partir d'octobre 1949.

> jusque-là où nous (les Wa) étions et a dit, ces personnes qui ont une barbe, comme les gens de chez vous, ceux qui ont de grandes barbes, il dit juste que si nous voyions ce genre de longue barbe alors il fallait lui couper la tête et l'accrocher ici. Ensuite, il dit aux Wa de faire de l'agriculture, les Wa à cette époque ne savaient pas faire, leur spécialité était la chasse. Il leur apprit donc à cultiver, leur donna un sac de graines de paddy. Ces graines, il les fit cuire […]. Il leur dit d'aller en planter, mais ils n'y arrivèrent pas. Alors il dit, vous n'êtes pas honnêtes. Vous devez aller chercher des têtes avec des grandes barbes et en faire sacrifice (*quji* 去祭). La deuxième année, il leur donna des graines crues, en seulement 10 jours elles poussèrent. C'est une des façons d'expliquer la cérémonie de la chasse aux têtes des Wa. »[725]

Nous apprêtant à quitter le site des piquets aux têtes pour remonter vers le centre du village, je confiais alors à IKa que plusieurs personnes du village m'ont dit qu'il n'y avait pas de chasse aux têtes avant ici. Alors elle répondit :

> Nous ne coupions pas les têtes, mais nous étions des victimes. Quand les Wa coupaient les têtes, ce n'était pas seulement celles d'autres populations, ils coupaient aussi celles de personnes de leur propre ethnie. Nous étions aussi des victimes. Couper les têtes c'est à Ximeng là-bas, Simao, l'endroit qu'on appelle maintenant Pu'er, le comté de Ximeng. » (05/01/2017, enr.384)[726].

Se référant au terme chinois de « légende » (*chuanshuo* 传说), ce court récit a pour thème principal la découverte de la culture du riz et exprime le lien entre cette découverte et la pratique de la chasse aux têtes par certains groupes wa, par l'entremise d'un héros chinois, Zhu Geliang, 诸葛亮 (181-234). Tacticien de l'époque des Trois Royaumes, ce dernier aurait donc non seulement introduit la riziculture, mais l'aurait assortie d'une incitation à la

[725] Traduit du mandarin : « 这些是砍头的时候就把人头挂在这里了。佤族的猎头祭祀。这个是在一九五九年的时候是最后一年了。佤族我们中国是四九年解放，五九年以后开国庆典成立了十年，然后呢当时的周总理接接了个个寨子的大头人，专门接到北京，观看中国的十周年开国庆典，从那以后的佤族猎头祭祀就没有了。佤族的猎头祭祀他们说是诸葛亮叫我们砍头。他为什么要叫我们砍头？他又喜欢打猎。然后呢那个人爬到我们这些地方他就说那个人长了有胡子，像你们那边的人，有大毛胡子，他说只要是看到那个大毛胡子的就把他的头砍了然后就挂在这个地方。然后他叫佤族种田，佤族那个时候不会种田，他是打猎吗，专门打猎。然后给他们教他们种田，就给了一包种子，谷种。那个种子是他炒熟，蒸熟了足够，已经熟了可以吃了。他就叫他们去种，他们就种不出来，他就说你们没有诚意。找有大毛胡子的人头去祭祀。第二年的时候他给的那个种子没有炒，是生的。所以说不出十天就可以发芽了。这个是佤族的猎头祭祀的一个说法。»

[726] Traduit du mandarin : « 没有砍头，我们也是受害者的。佤族砍头的时候他不仅仅是砍外族自己本民族他也砍。我们也是受害者的。砍头是在西盟那边， 思茅那边的那个，哦现在不叫思茅了，叫普洱了，西盟县。 »

pratique de la chasse aux têtes, qui seule permettrait d'obtenir des récoltes[727]. Cette pratique est un des « marqueurs » culturels le plus fréquemment associés à la nationalité minoritaire wa en Chine. De la même manière que pour les piquets aux têtes, ce n'est que lorsque nous lui demandâmes de préciser si ces installations et ces pratiques étaient ou sont inscrites dans des pratiques locales que, pour les premiers, elle précisa qu'ils n'avaient été installés « qu'après le tourisme »[728] (*ibid.*), et pour la deuxième, qu'elle mit l'accent sur la différenciation des habitants de Wengding vis-à-vis d'autres communautés wa, positionnés comme victimes des raids, et non comme initiateurs et participants à ces chasses.

Avant de terminer cette analyse, il est important de souligner qu'il arrive fréquemment au cours de la visite, que les guides interviennent dans une interaction entre touristes et villageois. C'est par exemple le cas lorsqu'un touriste propose aux enfants du village des friandises voire de l'argent : elles s'interposent alors et leur demandent de ne pas le faire. C'est aussi le cas lorsque dans la cour d'une maison, des signaux matériels ont été installés pour dissuader des étrangers à la famille d'y pénétrer (lorsque, par exemple, une portée de cochons a récemment vu le jour dans leurs porcheries) : dans ce cas, les guides prennent le temps d'expliquer aux touristes la signification de ces signes, et leur expliquent qu'il est alors interdit de pénétrer. Fines observatrices et expertes en touristes, elles commentent, voire préviennent des comportements qu'elles savent néfastes pour l'équilibre des maisonnées ou du village.

Finalement, le discours d'IKa se compose d'une alternance d'enchâssement dans des régimes d'historicité local et national. Tandis que le village reste avant tout un espace de vie habité, sa mise en tourisme brouille les frontières entre privé et public, mais aussi module la temporalité et réifie la culture locale. Dans ce processus, les guides, médiateurs entre les touristes et la société villageoise locale, jouent un rôle important, car leurs paroles – qui contribuent à forger les images et les perceptions des touristes qui choisissent de solliciter leur service – sont autant susceptibles d'entériner cette réification que de la remettre en question. Les guides précisent parfois leurs « sources », en ponctuant leur commentaire par

[727] Bernard Formoso (2004a : 358) relate une autre légende wa où apparait ce même personnage : l'épilogue est identique mais la transaction de paddy se fait par l'intermédiaire d'une fille wa qu'aurait épousé ce général. Dans cette version, Zhu Geliang aurait aussi donné des œufs de poule (cuits puis crus) avec le riz.
[728] Traduit du mandarin : « 我们旅游以后就装那个。 ».

des introductions telles que « les vieux disent... » (*laoren shuo* 老人说), « nous les guides disons... » (*women daoyao shuo* 我们导游说), « ici la signification c'est... » (*zheli yisi shi* 这里意思是), ou inscrivent les informations qu'elles donnent dans des ensembles culturels particuliers, « nous la nationalité wa » (*women wazu* 我们佤族), « nous les gens de Wengding » (*women wengding ren* 我们翁丁人). Les commentaires s'appuyant sur la description d'éléments matériels, pour certains endogènes et pour d'autres exogènes à la société locale, ils participent, dans une mesure légèrement pondérée par ces précisions, à la production de l'image d'une culture commune à tous les Wa.

« Nous n'avons jamais coupé de tête » : mémoire locale, présentations de soi et identités contrastées

Quels discours tiennent alors les autres habitants vis-à-vis de cette pratique ? Comme je l'ai évoqué dans l'analyse de l'activité touristique *lamugu*, historiquement un lien existe entre les tambours de bois monoxyles, la chasse aux têtes et les sacrifices de buffles. Disparues entre le milieu et la fin du XX^{e} siècle pour les deux premières ou en grande diminution pour la troisième, elles forment, avec le récit **Si gang lih** l'ensemble de marqueurs le fréquemment associé à la « culture Wa 佤族文化 » dans la littérature scientifique chinoise, toutes sortes de support de vulgarisation, ainsi que dans les caractéristiques de la mise en tourisme de Wengding.

Pratique attestée dans les comtés de Ximeng et dans les États Shans de Birmanie (Scott et Hardiman, 1900 ; *Wazu shehui lishi diaocha* (2), 1983) d'où elle a complètement disparu à la fin des années 1950. Obayashi (1966) et Formoso (2004a) avancent tous deux – pour le premier à partir d'une analyse comparatiste de différentes versions du mythe d'origine, et pour le deuxième, à partir de ses recherches sur les tambours monoxyles – que la pratique de la chasse aux têtes était intimement liée aux récits de l'origine et plus particulièrement à la « première chasse aux têtes » inscrite dans ces récits. À partir des différences relevées entre les récits mythiques locaux et ceux d'autres communautés Wa, il apparait qu'ils ne mènent pas, à Wengding, à la légitimation de la pratique de la chasse aux têtes. En effet, à Wengding, il n'est pas fait mention d'un tel épisode dans les narrations du mythe d'origine, et il est même explicitement spécifié par TaxNap que « les Wa d'ici » (*zhe bian de wazu* 这边的佤族) n'ont jamais pratiqué la chasse aux têtes.

Les informations récoltées auprès d'autres collaborateurs en attestent. Des faits sont connus et racontés, comme pour justifier cette mémoire : deux familles du village ont

chacune recueilli et adopté une personne originaire d'une autre communauté villageoise où des chasses aux têtes avaient lieu. En rupture avec cette pratique, ces personnes auraient fui leur village d'origine et se seraient réfugiées à Wengding. C'est ce que me raconta le 23 septembre 2014, TaxNap. Il m'explique, par ailleurs, que le village fut la cible d'attaques. Mais, précise-t-il, elles furent rares, car le village était protégé par des esprits particulièrement forts (*lihai* 厉害) dont la réputation était connue des villages proches et lointains. Ainsi, peu d'étrangers n'osaient en franchir les portes. Néanmoins, il se souvient que lorsqu'il était jeune, ni homme ni femme n'osaient sortir de chez eux à la nuit tombée. D'après lui, dans les rares cas où des villageois se sont fait décapiter, la revanche consistait à mettre le feu aux maisons de leur village d'origine. J'apprendrais plus tard, de la bouche de NyiKhuat, un villageois âgé d'une cinquantaine d'années, que l'un d'eux était son père, aujourd'hui décédé (CT05/11/2014). Lors de cette discussion, l'amertume pointe dans son discours lorsqu'il commente l'installation de crânes de buffles aux quatre coins du village : « Ils disent qu'ici le site est bien pour le tourisme, que le paysage est beau. Ils ont mis des crânes de bœufs partout, et ont dit qu'on coupait des têtes, mais nous, ici, nous n'avons jamais coupé de tête. » (*ibid*.). Pour AmMeung, le fait que les femmes, qui s'installent à l'intérieur d'une maison, ne doivent pas s'asseoir dans l'alignement de la porte d'entrée de la pièce, est également une habitude prise à la suite des raids qui auraient pris pour cible le village : « avant, il y avait des gens qui coupaient des têtes, il fallait protéger les femmes »[729], me dit-elle (CT29/06/2015). L'année suivante, elle m'indique que les gens qui pratiquaient la chasse aux têtes étaient appelés **Lawa** (CT08/07/2015). Que les habitants de Wengding n'aient jamais pratiqué la chasse aux têtes est donc une mémoire partagée par les villageois.

Les bucranes accrochés aux piquets de bois disposés un peu partout dans le village s'apparentent à une allégorie du sacrifice de bœuf. À Wengding, AmMeung et AmPleek me l'ont raconté, des sacrifices de buffles ou de vaches étaient, auparavant, réalisés au maximum une ou deux fois par an :

> « Avant les gens tuaient des vaches et faisaient sécher leurs peaux. Avant, on tuait des vaches. Dans ce village, on tuait un ou deux bœufs par an et on partageait la viande. Si cette équipe avait beaucoup de buffles, elle tuait un buffle. Si une autre équipe avait des vaches, elle tuait une vache. Nous

[729] Traduit du mandarin : « 以前有人砍头嘛，要保护女人。 ».

> avons quatre équipes[730]. Deux fois par an, c'est-à-dire une fois avant le passage à la nouvelle année, et une fois après la nouvelle année, au moment du battage au fléau des céréales, à ces moments-là, ils tuaient une vache. »[731] (AmMeung, CT28/07/2015, enr.268)

Dans beaucoup de sociétés d'Asie du Sud-Est, les buffles étaient et continuent d'être considérés comme des « biens-de-valeurs » (Condominas, 1980 : 38). Posséder des bovidés était un symbole de richesse, et le respect profond pour ces animaux, aides précieuses dans les travaux agricoles, est encore ancré dans les mémoires à Wengding. Mais les années passant, et avec l'intégration renforcée de la société locale dans l'économie de marché, les familles ont progressivement vendu leur bétail. En 2017, lors de mon dernier terrain, seulement trois familles continuaient d'en élever. La famille de NyiKhuat et AmKhuat* possédait plusieurs têtes de bétail jusqu'à l'été 2016. Elles ont été vendues à ce moment-là pour rembourser les prêts contractés au moment de la rénovation et de l'agrandissement de leurs chambres d'hôtes. Si les bovidés ont quasiment disparu du village, et leur sacrifice n'est plus que très occasionnellement mis en scène pour les touristes, les rituels au cours desquels intervient le sacrifice d'un ou plusieurs animaux continuent d'être organisés régulièrement dans les familles, mais, ce ne sont plus que des cochons, des truies, des porcelets et des poulets qui sont tués[732] (voir chapitre III). Par ailleurs, accrocher des crânes de buffle sur des piquets dans les chemins du village, tout comme les sacrifier à des fins propitiatoires ne faisait pas partie des usages des villageois, comme l'un vieil homme me le dit : il était, avant tout, question d'une démonstration de richesse et de prestige selon lui (CT29/06/2015).

En résumé, les villageois mettent une distance certaine avec, d'une part, la pratique de chasse aux têtes, et d'autre part, la cadence élevée de la pratique du sacrifice de buffles, qui sont chacune évoquées par des dispositifs touristiques dans le village. Ce faisant, ils expriment leur distinction d'autres communautés wa.

---

[730] Ici, le terme *zu* 组 employé renvoie ici aux équipes auxquelles chaque famille du village est rattachée.

[731] Traduit du mandarin : « 以前人家杀牛， 人家就拿个皮晒。以前杀牛。那个寨子里面一年杀一次两次，就份肉。这个组水牛多就杀水牛。这个族有黄牛就杀黄牛。我们有四个组。一年两次就是过年前，过年后我们打谷子，那时候他们杀一次。». J'ai retranscrit uniquement les paroles d'AmMeung : AmPleek ne parlant pas le mandarin, AmMeung me traduisait ses paroles.

[732] Le dernier et seul sacrifice de bœuf réalisé depuis le milieu des années 1990 aurait été organisé en 2009, par une famille du village pour célébrer la prospérité de son aïeul, approchant alors de l'anniversaire de ses cent ans (OkRai, CT28/06/2015).

Selon les situations dans lesquelles ils se présentent et les contextes de ces interactions, les habitants de Wengding ont plusieurs façons de se définir et de se positionner, en tant qu'individu et en tant que membre de collectifs plus larges – lignages, clans, village ou encore nationalité minoritaire. Lorsqu'ils s'adressent à des personnes extérieures au village, tels un chercheur ou un touriste européen, les habitants mobilisent parfois leur nationalité chinoise « nous les Chinois » (*women zhongguo ren* 我们中国人) ou leur inscription dans le territoire chinois « nous en Chine » (*women zhongguo* 我们中国). Pour commenter une pratique locale à des touristes, les villageois introduisent leur propos par « nous les Wa » (*women wazu* 我们佤族). L'usage de cette terminologie reflète l'adoption du système d'identification chinois des populations du territoire national. Fait intéressant, lorsqu'ils utilisent cette catégorie, les habitants de Wengding semblent en fait souvent y inclure les groupes de population Wa de Birmanie, soulignant alors une unité de tous les Wa sans égard pour les frontières nationales. Finalement, le référentiel « wa-paraok » ou simplement « paraok » est très rarement mobilisé par les villageois dans leur discussion avec les touristes. Cependant, et même si les habitants utilisent le plus souvent la catégorie « nationalité wa » pour s'inscrire dans un groupe, l'usage des termes « habitants de Wengding » lorsqu'ils insistent sur leur différenciation à l'intérieur de ce groupe sont récurrents. Au cours d'un échange un peu plus prolongé, et lorsque l'interlocuteur est également Wa, mais aussi face à des touristes, chaque villageois s'inscrira par ailleurs assez vite dans son lignage en précisant son nom de famille. Enfin, il est arrivé à quelques reprises que j'entende certains parler du cercle de **Yaong` Soi**.

Que retenir de ces différentes informations ? Les villageois de Wengding mobilisent, dans leurs discours, et au cours d'interactions avec des personnes extérieures au village, de multiples et variables référents identitaires, le plus courant étant celui de « nationalité wa » *wazu* (佤族). Comme dans la dernière séquence des récits du mythe d'origine contés de nos jours, où il est question de la renaissance de la nationalité wa (*wazu*), l'usage que font les villageois de cette terminologie, dans le quotidien de leurs interactions avec des non-Wa, dépasse les limites de son utilisation par les autorités centrales. Il inscrit plutôt les villageois dans un grand groupe de populations dont l'identité est inscrite dans un territoire et une histoire particulière. Dans un article traitant de la situation des populations montagnardes d'Asie du Sud-Est, Bernard Formoso note que :

« Faute d'unité territoriale et de souveraineté politique sur un espace,

> l'ethnie s'avère être un référent lointain et donc secondaire. Il peut certes faire sens, mais dans l'action politique concrète il cède le pas à des identités plus immédiates et tangibles, fondées sur le voisinage, la parenté, voire l'appartenance confessionnelle, dès lors que celle-ci favorise la formation d'isolats. » (2006 : 101)

Les données récoltées à Wengding rejoignent cette analyse. Elles sont par ailleurs révélatrices des alternances de référent identitaire que les villageois mobilisent, et par conséquent de la multiplicité et de la malléabilité de leurs identités.

Conclusion

Si le projet touristique à Wengding est porté par des acteurs extérieurs au village, les villageois ne sont cependant pas passifs face à l'arrivée des touristes dans leurs espaces de vie communs et particuliers. Ils ne sont pas non plus passifs ni impassibles face à l'implantation et la mise en œuvre des politiques touristiques locales, et des ressorts et motivations – tant des institutions que des touristes – qui les sous-tendent et qui s'y expriment.

L'organisation des espaces intra et extra villageois et leurs relations, comme les perceptions qu'en ont les villageois, traduisent l'inscription de la communauté sur un territoire particulier. Le déplacement de la porte principale du village, pour le tourisme, et donc des limites symboliques de l'espace villageois, avait chamboulé l'équilibre de ces relations et menacé sa pérennité. La reconstruction d'une porte sur l'emplacement d'origine a ainsi permis à la population locale de « supporter » le nouvel aménagement touristique et d'une certaine manière de se maintenir. De façon différente, la réappropriation d'une séquence rituelle du *lamugu*, activité créée pour les touristes, est tout aussi révélatrice du dynamisme de la société villageoise. Ce dynamisme est ici le reflet de la capacité d'adaptation – voire d'une forme de résilience – de la société locale, qui, pour surmonter des difficultés, met en œuvre des moyens mobilisant des ressources, des relations et des systèmes de significations qui lui sont propres. En réactions aux aménagements ou dispositifs touristiques, et sans afficher une résistance ou un refus franc face à eux, les habitants de Wengding adaptent continuellement leur façon d'habiter le monde et d'interagir avec lui, de manière à entretenir un système de relations qui assure la prospérité et l'équilibre de la société locale. Enfin, la résistance déployée par les villageois contre le déménagement de leur communauté vers de nouvelles maisons situées hors du territoire qu'ils ont socialement

et symboliquement construit au cours du temps, confirme l'étroitesse des liens qui unissent les villageois, les lignages, l'ensemble de la société et les différentes entités évoluant à l'intérieur et à l'extérieur du village.

Si tout porte à penser que le gouvernement chinois tient entre ses mains l'avenir de ce groupe de population, par le recours à des politiques coercitives – qu'elles soient touristiques ou développementalistes –, et si les caractéristiques locales de la mise en tourisme du village contribuent à alimenter et à construire *une* histoire particulière de la nationalité wa – qui serait une histoire inscrite et circonscrite dans un temps arrêté, donc hors du temps –, la société locale (dont les guides font partie) ainsi que les touristes se saisissent et agissent face à ces processus. Dans la confrontation de plusieurs régimes d'historicité, de la mémoire sociale et de l'histoire officielle, c'est bien, comme le note Bernard Sellato (1993 : 32), la société tout entière qui « participe à la manipulation de l'histoire ». Ce faisant les identités, multiples, n'ont de cesse de se remodeler.

CONCLUSION

J'ai entamé ce travail par la capture d'une scène banale, mais révélatrice des enjeux soulevés par la mise en tourisme – et la mise en scène – d'un village wa dans la Chine contemporaine. À son terme, le temps est venu de synthétiser les différentes analyses des données recueillies auprès des habitants de Wengding, cibles, mais aussi acteurs dans le projet touristique local.

Cette recherche a conjugué une approche ethnographique pour analyser l'espace social local, les relations qu'il agrège ainsi que ses recompositions lorsque le tourisme s'y immisce, et une approche historique pour comprendre la construction des identités, des relations et des représentations, qui sont en jeu au cœur d'un tel phénomène. Cette réflexion sur l'histoire s'inscrit ainsi « dans une orientation maintenue vers la compréhension du présent » (Naepels, 2010 : 883).

Pendant des siècles, les populations vivant sur des territoires situés aux confins de l'État chinois étaient considérées par les pouvoirs successifs centraux comme moins civilisées, voire non civilisées. Les premiers sinogrammes utilisés pour les désigner, génériques, traduisent cette vision. Les descriptions faites de ces sauvages rendent par ailleurs compte d'une construction de la représentation de l'autre qui le maintient distinct et éloigné de soi. Pourtant, et parallèlement, les autorités du centre – rappelons que le terme utilisé pour nommer la Chine, zhongguo 中国 en mandarin, signifie le pays du milieu –, convoitaient ces territoires et leurs ressources. Dans son projet d'expansion territoriale et civilisationiste, la Chine a ainsi peu à peu intégré sur sa carte les populations rattachées au groupe ethnolinguistique wa. Ce faisant, elle a développé un rapport paternaliste et maintenu une vision évolutionniste à leur égard, et à l'égard de leur culture (wenhua 文化). Si de nos jours, l'État et les académiciens chinois reconnaissent aux populations rattachées à la nationalité wa une certaine forme d'autochtonie, cette reconnaissance entre dans un schéma plus général d'intégration, à la fois administrative, politique et idéologique, qui explique, en partie du moins, le grand mouvement de développement des recherches ethnologiques et historiques amorcé au début du XXe siècle et qui se poursuit encore.

Les populations locutrices des langues wa, habitant un massif montagneux s'étirant dans un corridor de vallées et de hauts versants encadré par les fleuves Salouen et Mékong, comptent parmi les populations qui maintinrent une forte autonomie jusqu'au milieu du

siècle dernier. Caractérisé par une certaine abondance, le pays des montages wa n'était pourtant pas isolé et ses habitants entretenaient des liens et des échanges, entre eux, mais aussi avec les sociétés vivant sur des territoires périphériques, dont des principautés shan.

Les différents groupes de population wa s'organisaient donc autour et sur un territoire aux limites longtemps fluctuantes. Chaque village constituait une unité sociale, tout en s'inscrivant dans un rapport de filiation avec un village-parent. La communauté villageoise de Wengding s'inscrit toujours dans une telle filiation – avec le cercle de **Yaong` Soi**. Mais, établie depuis plusieurs siècles, elle a développé et élaboré un espace social dont les principales caractéristiques reposent sur des relations avec un ensemble d'entités spirituelles environnantes. Organisés en lignages dont l'ancestralité est inscrite dans la mémoire sociale et l'organisation territoriale villageoise, les villageois alimentent leur rapport à une histoire particulière par des pratiques discursives et des pratiques rituelles spécifiques. L'évocation d'une forme d'autochtonie dans la narration de récits de la tradition orale locale l'exprime, tandis que les piliers du village, érigés en son centre, incarnent matériellement les grandes lignes du récit **Si gang lih**. Retraçant les origines de l'humanité, ce mythe se déploie autour de figures ancestrales. Sa narration ancre la communauté sur son territoire. C'est également là que sont expliqués le fondement et la nature de la relation qui la lie à **Mut**. Plus précisément, si cette entité – également appelée divinité de la forêt – ne s'était pas sacrifiée dans le temps mythique, les hommes n'auraient pu renaître : aussi, ces derniers lui sont éternellement redevables, forcés à l'échange par une dette infinie contractée envers elle. C'est pourquoi il faut sacrifier, et partager le sang et la chair du sacrifice.

Les pratiques rituelles occupent dans le quotidien et l'espace villageois une place nodale. La densité qui les caractérise, tant d'un point de vue temporel que de celui des échanges et des circulations dont elles sont le théâtre, concourt au renforcement des liens – de parenté, d'alliance et de voisinage – entre les villageois, mais également avec les entités spirituelles locales (**Mut,** principale divinité tutélaire du village, esprits gardiens d'éléments de l'environnement, **pran**, mais aussi ancêtres et esprits errants du dehors, **pran prix**). De ces échanges dépendent la prospérité et la subsistance de l'ensemble villageois et des individus qui le composent. Toutes ces entités sont intégrées au système de relations caractérisant l'espace social restreint villageois, qui comme Condominas le notait, ne se réduit pas à un espace géographique (1980 : 75). La coexistence des hommes avec ces autres existants du milieu repose sur un ensemble de pratiques sociales, au centre desquelles figurent les actions rituelles (Fiskesjö, 2000 : 403). Leur étude confirme l'importance des

pratiques dans le maintien d'un rapport particulier au territoire, et de sa représentation, inscrite dans le récit des origines.

À l'image des pratiques rituelles, les activités de tissage et de toutes autres manipulations de fils sont aussi le théâtre de la mobilisation et du renforcement des réseaux d'échanges et d'entraide : elles « maintiennent des liens vitaux, sociaux et émotionnels » entre les femmes de la communauté (March, 1983 : 731). L'étude de cette pratique dévoile également les savoir-faire techniques, leur transmission, et la profondeur sociale qu'agrègent les tissus qu'elles confectionnent. Matière au plus près du corps, les tissus, ces enchevêtrements de fils, continuent de porter du sens – inscrivant leur propriétaire dans la localité et participant de leur identité. Les motifs qui les ornent sont aussi porteurs d'une forme d'efficacité. En effet, et bien que l'usage de certains tissus, principalement les vêtements, décline, parce qu'ils sont remplacés dans le quotidien par des tenues banalisées, d'autres continuent de protéger les corps et les énergies vitales de leurs porteurs. Par ailleurs, les tissus sont aussi devenus, dans le cadre du développement touristique de Wengding, et celui plus général du tourisme ethnique dans le Yunnan, des supports d'identification extérieure. Comme celui des performances, l'exotisme des objets et des savoir-faire qu'ils mobilisent est devenu une attraction en soi. Les villageoises de Wengding l'ont bien compris et mettent en œuvre des ressources, développent leur savoir-faire, et saisissent l'opportunité commerciale nouvellement offerte. Ce faisant, elles remodèlent leurs rapports aux tissus. Et tandis que les nouvelles créations s'inspirent d'artefacts étrangers, les discours qu'elles portent sur les nouveaux motifs révèlent qu'au cours du processus, ils sont dotés de significations s'inscrivant dans des représentations locales. Ils révèlent également l'intégration de la catégorie « nationalité wa », significative dans la Chine contemporaine. Par ailleurs, afin de limiter les déséquilibres financiers engendrés par l'organisation des espaces touristiques, un système d'entraide à la commercialisation, s'appuyant sur des réseaux villageois préexistants, a émergé. Finalement, les fils tracent des lignes, relient des pratiques, des représentations traditionnelles et des modernités. Inclus dans des systèmes locaux, régionaux et nationaux de relations sociales, les tissus sont, avec d'autres éléments, au cœur des dynamiques d'élaboration d'identités multiples et contextuelles.

À vrai dire, c'est l'ensemble du corps social - le village comme espace géographique, et la communauté d'humains l'habitant - qui est la cible du projet touristique. Les caractéristiques des relations entre le centre et les périphéries du territoire chinois, et celles du développement du tourisme dans la province du Yunnan atteignent leur paroxysme dans

le projet touristique mis en œuvre à Wengding depuis le début des années 2000. Menée sous l'impulsion des autorités de la municipalité de Lincang et du district autonome wa de Cangyuan, et sous l'égide de politiques centrales, l'entreprise touristique locale est particulièrement représentative des modalités de l'administration des marges par le gouvernement central chinois. D'une part, l'appareil de protection des patrimoines développé dans la politique touristique locale reflète un mouvement plus général en RPC basé sur des stéréotypes attribués aux nationalités du Yunnan – ainsi confinées dans des attributs culturels (Gros, 2001 : 49) –, et les alimente en identifiant, en classant, en fixant et en préservant des éléments jugés représentatifs des « cultures » des populations locales. Ce faisant, les images dont elles sont parées – authenticité, écologie, érotisme, primitivité, ou sauvagerie – servent la construction du discours de la majorité plus qu'elles ne parlent véritablement de la culture de ces populations (Blum, 2001).

La mise en tourisme de Wengding repose sur un aménagement particulier de l'espace villageois, et comprend l'organisation de différentes manifestations. Ces dernières mettent en scène, ce qui dans le discours officiel, est considéré comme l'essence de la culture wa : tambours, chasse aux têtes, sacrifice de buffles, pilier totémique, maisons en bois aux toits de chaume, danses des cheveux secoués, mais aussi des performances rituelles. Mais plutôt que de ne faire que ce que le tourisme conduit à produire – à savoir de l'exotique et du primitif – les villageois se réapproprient de telles activités folkloriques et en font des outils performants dans leur propre système de relations. Allant jusqu'à modifier les limites symboliques de l'espace local, le tourisme pourrait s'y apparenter à une catastrophe face à laquelle, les villageois trouvent des espaces, des interstices pour négocier et maintenir du sens, rendre viable l'espace transformé, allant jusqu'à se réapproprier des éléments exogènes (telle une porte construite pour l'accueil des touristes). Par ailleurs, l'assurance qu'ils montrent dans le maintien de certaines autres pratiques rituelles et la prévalence qu'ils leur accordent par rapport à des événements touristiques, parfois concomitants, montrent que, du moins jusqu'à aujourd'hui, le maintien de l'équilibre avec les forces locales de l'environnement reste prioritaire. D'autre part, la segmentation d'espaces privés et publics, dans les pratiques ou les représentations sont un ressort mis en œuvre par les villageois pour parvenir à la reproduction de la société locale tout en s'intégrant à la société chinoise contemporaine. Se dessine ainsi une société dynamique parcourue par des tensions supportables, car supportées par des actions, des représentations et des positionnements partagés par la majorité des membres de la communauté villageoise.

Face à la mise en scène touristique de leur espace de vie, les habitants de Wengding prennent parfois leur distance avec le référentiel « nationalité wa », en particulier dans leur refus d'être assimilés aux sociétés pratiquant la chasse aux têtes. Parfois, ils se l'approprient et le mobilisent (comme sur les tissus). Dans un cas comme l'autre, l'important serait alors le partage de signes de reconnaissance qui « démarque le « nous » du « eux ». » (Formoso, 2011b : 11). L'arène sociale du tourisme révèle ainsi à Wengding l'alternance de référent identitaire, et par conséquent la multiplicité et la malléabilité des identités des villageois. Ainsi, cette arène et les interactions qui s'y jouent entre différents acteurs sont propices à des recompositions identitaires. Elle est aussi une scène où s'exprime la réflexivité des individus, mais aussi leur ambivalence. En effet, si le trait d'esprit de l'un d'eux, relevé dès l'introduction de ce travail, résume le positionnement de la société locale à l'égard des attributs qui la confina dans une primitivité, nombreux sont ceux qui trouvent un avantage économique à son développement.

Enfin, lorsque les mesures prises par les administrateurs du projet atteignent les limites du non négociable, alors la communauté se tend, se questionne, s'oppose et résiste. Ce fut le cas face aux incitations successives aux déménagements de l'ensemble de la communauté dans un nouveau village, tout au long de ces années pendant lesquelles j'ai côtoyé les habitants de Wengding.

En décembre 2017, OkRai, avec qui j'entretiens une correspondance régulière, m'informe que la pression se fait plus forte sur la communauté : les autorités du district menacent chaque maisonnée de ne plus verser les aides financières pour l'entretien des habitations, des ruelles, ainsi que de stopper les assistances techniques pour l'entretien des réseaux électriques et des réseaux d'eau du village, tout en leur permettant d'y rester. Devant cette menace, environ 90 familles sur les 103 que comptait le village de Wengding, ont fait le choix de déménager dans le Nouveau village, entre mai et août 2018.

Passée la sidération provoquée chez moi par les procédés engagés par les autorités pour parvenir au déménagement, je m'interroge sur un ensemble de questions soulevées par cette nouvelle configuration, et sur le devenir de la communauté.

En un premier temps, il serait intéressant d'identifier les familles qui résident encore dans le village : leur résistance est-elle liée à un ancrage historique plus profond, à une filiation directe avec les fondateurs du village ? ou cela reposerait-il sur des questions de moyens financiers ?

Ensuite, mes interrogations portent sur la nouvelle configuration villageoise. Comment s'organisent la vie sociale, et toutes les activités qui y sont liées - pratiques rituelles, activités agricoles, activités de tissage, et participation aux activités touristiques ?

Comment ces familles vivent-elles dans le Nouveau village, cet ensemble de maisons disparates et dont la distribution aléatoire a explosé leurs relations de voisinage antérieures ? Les villageois continuent-ils à utiliser les jardins potagers aujourd'hui situés, pour certains, à plus d'un kilomètre des nouveaux foyers ? En ce qui concerne les activités rituelles, que va-t-il advenir du bosquet où réside **Mut** ? des portes seront-elles construites pour composer un espace villageois qui reproduisent les caractéristiques de l'ancien ? Quelles seront les limites protectrices du nouveau village, si on lui en attribue ? Qu'adviendra-t-il dans cette configuration de l'ancien village et des différentes cérémonies rituelles qui s'y tenaient ? Les nouvelles maisons seront-elles aménagées de manière à conserver une pièce pour les esprits ancestraux ? En ce qui concerne le tissage, l'agencement continu du lieu de vie et du lieu de tissage offrait jusqu'à aujourd'hui un cadre de pratique agencé de manière à faciliter le passage d'une activité à l'autre (présence auprès des personnes âgées, préparation des repas, tissage, garde des enfants, vente des tissus, etc.). Dans la nouvelle configuration, les villageoises recomposeront-elles à nouveau leurs façons de tisser, dans de nouveaux lieux, aidées de nouvelles personnes ?

Les modalités d'organisation des activités touristiques seront certainement reconfigurées. L'ancien village s'apparentera-t-il à un lieu de travail ? Ces activités occuperont-elles plus de temps et de place dans le système de relations de l'espace social ? Les villageois resteront-ils propriétaires de leur maison ? Tang Zijun (2013 : 28-30) note qu'en RPC, le système politique des droits de propriété relatifs aux questions de patrimoines reste un monopole de l'État, et en conséquence, il n'existe pas de règlementation propre à ces droits, qui sont par ailleurs définis vaguement. Toutefois, dans la pratique, les autorités nationales délèguent la responsabilité de la protection et de la gestion de ressources patrimoniales à des entreprises d'État, qui sont plus souvent concernées par les profits financiers que représentent l'exploitation de ces ressources, que par leur gestion durable (*ibid.*). Aussi, il me semble que les inquiétudes qu'AmMeung avait exprimées en termes de droits de propriété sur leur maison sont tout à fait justifiées. L'avenir nous dira ce qu'il adviendra.

Depuis une quinzaine d'années, la mise en œuvre du développement touristique a contribué à des réaménagements spatiaux et sociaux rapides. Les habitants de Wengding ont

fait preuve dans leur adaptation aux nouvelles configurations historiques récentes d'une grande résilience, afin de s'épanouir dans une société transformée, tout en maintenant un rapport particulier à leur propre histoire et à leur territoire. J'entends ici par résilience la faculté des individus et de la communauté villageoise dans son ensemble "à faire avec" en "agissant sur", qui relève moins des « impacts » du tourisme sur leur vie que des stratégies qu'ils mettent en œuvre et des choix qu'ils font dans le contexte de son développement. Riches de leurs expériences face à lui, les villageois trouveront certainement de nouvelles façons d'être au monde et dans le monde, élaboreront de nouvelles pratiques, construiront de nouvelles représentations de l'espace et de nouvelles relations. Vers quel avenir la jeune génération, qui vit depuis sa naissance au cœur de la société capitaliste chinoise, choisira-t-elle de se diriger ?

Autant de questions restées en suspens qui ouvrent des nouveaux champs de recherche à explorer.

BIBLIOGRAPHIE

Auteur inconnu. Non daté. *Wa xiang Cangyuan* 佤乡沧源 [Pays Wa de Cangyuan]. Cangyuan : Sigangli Culture Media (Wenhua lüyou).

ADAMS, Kathleen M. 2006. *Art as Politics: Re-crafting Identities, Tourism, and Power in Tana Toraja, Indonesia*. Honolulu : University of Hawai'i Press (Southeast Asia – politics, meaning, memory).

ALLÈS, Élisabeth. 2011. « Un orientalisme intérieur. Les nationalités minoritaires en Chine ». *In* Pouillon, François, Vatin, Jean-Claude (dir.). *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, IISMM/Karthala. pp. 245-251.

AMIROU, Rachid. 2001. *Imaginaire, tourisme et exotisme*. Publications de l'université de Montpellier III.

AMSELLE, Jean-Loup. 2008. « Retour sur "l'invention de la tradition" ». *L'Homme. Revue française d'anthropologie* (185-186) : 187-194.

AN Xuebin 安学斌. 2008. *Shaoshu minzu fei wuzhi wenhua yichan yanjiu : yi yunnan weishan yizu dage weili* 少数民族非物质文化遗产研究：以云南巍山彝族打歌为例[Etude des patrimoines immatériels des nationalités minoritaires : l'exemple des danses de la nationalité yi des montagnes Wei, Yunnan] . Beijing : Minzu.

ANDERSON, Benedict. (1983)2002. *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte.

APPADURAI, Arjun (ed.). 1986. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge, New York : Cambridge University Press.

AUBERT, Claude, CHENG, Ying, LEUNG, Kiche. 1982. « Entraide spontanée, entraide provoquée en Chine rurale : l'intervention communiste (1943-1944) ». *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 37e année, (3) : 407-433.

BABADZAN, Alain. 2009. *Le spectacle de la culture : globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris, France : l'Harmattan.

BALFET, Hélène, DESROSIERS, Sophie. 1987. « Où en sont les classifications textiles ? ». *Techniques & culture*, 10 : 207-212.

BAPTANDIER, Brigitte. 2001a. « En guise d'introduction : Chine et anthropologie ». *Ateliers d'anthropologie* (24) : 9-27

——— 2001b. « Introduction. De la malemort en quelques pays d'Asie ». *In De la malemort en quelques pays d'Asie*. Paris : Karthala (Hommes et sociétés), pp. 7-22.

BAREL, Yves. 1977. « La ville avant la planification urbaine ». *In* Conan, M. et Scheer, L. (eds.), *Prendre la ville : : esquisse d'une histoire de l'urbanisme d'État : actes du*

Colloque de Saint-Étienne-en-Devolluy de février 1976 sur la planification urbaine. Paris : Anthropos, pp. 16-19.

BARTHES, Roland. 1957. « Histoire et sociologie du Vêtement [Quelques observations méthodologiques] ». *Annales* 12(3) : 430-441.

BEAUDRY, Nicole. 1999. « Le « dynamisme » d'une tradition : la danse à tambour chez les Dènès (Canada, Territoires du Nord-Ouest) ». *Canadian University Music Review* 19(2) : 79-93.

BELLO, David A. 2005. « To Go Where No Han Could Go for Long ». *Modern China* 31(3) : 283.

BELLWOOD, Peter. 2004. « Examining the farming/language dispersal hypothesis in the East Asian context ». *In* Sagart, L., Blench, R., Sanchez-Mazas, A. (eds.), *The Peopling of East Asia: putting together archaeology, linguistics and genetics.* New York : RoutledgeCurzon, pp.17-30

BELLWOOD, Peter, GLOVER, Ian C. 2004. « Southeast asia. Foundations for an archaeological history ». *In* Glover, I. C., Bellwood, P. S. (eds.), *Southeast Asia: From Prehistory to History*. London : RoutledgeCurzon, pp.4-20.

BENJAMIN, Geoffrey. 2013. « Indigenous Migrations, Southeast Asia ». *In* Ness, I. (ed.), *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Chichester : Wiley. Online edition [En ligne http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444351071.wbeghm583/full]

BENSA, Alban, CRESSWELL, Robert. 1996. « A propos de la technologie culturelle. Entretien avec Robert Cresswell ». *Genèses. Sciences sociales et histoire* 24(1) : 120-136.

BERGERE, Marie-Claire. 2000. *La Chine de 1949 à nos jours*. 3e éd. rev. et augm. Paris : Armand Colin. (Coll. U Histoire contemporaine).

BI Dengcheng 毕登程, SUI Ga 隋嘎. 2008. *Sigangli wenhua xintan* 司岗里文化新探 [Nouvelles explorations sur la culture Sigangli]. Kunming : Yunnan daxue.

——— 2009. *Sigangli : wazu chuan shi shishi* 司岗里：佤族创世史诗 [Sigangli : épopée de l'origine du monde selon les Wa]. Kunming : Yunnan renmin.

——— 2013. « *Cong shenhua shishi kan wazu yuangu lishi – jiedu "Sigangli" he "sigangge – xinianrang"* 从神话史诗看佤族远古历史——解读《司岗里》和《司岗格——西念壤》» [Histoire ancienne de la nationalité wa à partir des poèmes épiques mythiques – Interprétation de "Sigangli" et "Sigangge - Xinian rang"]. *Xueshu tansuo Academic Exploration*, (2) : 111-14.

——— 2014. « *Cong shenhua shishi « Sigangli » he « Sigangli – xinianrang » kan wazu yuangu lishi* 从神话史诗《司岗里》和《司岗格——西念壤》看佤族远古历史 » [Histoire ancienne de la nationalité wa à partir des poèmes épiques mythiques

"Sigangli" et "Sigangge - Xinian rang"]. *In* Wazu wenhua yanjiuhui bian, Zhao Mingsheng (eds.), *Wazu wenhua yanjiu* 佤族文化研究. Kunming : Yunnan minzu, pp.111-117.

BIRRELL, Anne.1993. *Chinese mythology: an introduction*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

———1997. « The Four Flood Myth Traditions of Classical China «. *T'oung Pao,* 83(4/5) : 213-259.

BLENCH, Roger, SPRIGGS, Matthew Spriggs (éds). 1998. *Archaeology and Language*. *II, correlating archaeological and linguistic hypotheses.* London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord : Routledge,

BLUM, Susan Debra. 2001. *Portraits of "Primitives": Ordering Human Kinds in the Chinese Nation.* Lanham : Rowman & Littlefield Publishers.

BLUMENFIELD, Tami. 2018. « Recognition and Misrecognition: The Politics of Intangible Cultural Heritage in Southwest China ». *In* Maags, C., Svensson, M. (eds.). *Chinese Cultural Heritage in the Making*. Amsterdam University Press (Experiences, Negotiations and Contestations), pp. 169-194.

BLUMENFIELD, Tami, SILVERMAN, Helaine (eds.). 2013. *Cultural Heritage Politics in China*. New York, Etats-Unis d'Amérique : Springer New York.

BLUST, Robert. 1994. « The Austronesian Settlement of Mainland Southeast Asia ». *In* Adams, K. L., Thomas, J. H., Southeast Asian Linguistics Society Meeting (eds.), *Papers from the Second Annual Meeting of the Southeast Asian Linguistics Society, 1992*. Tempe, Arizona : Arizona State University, Program for Southeast Asian Studies, pp. 25-83.

——— 1996. « Beyond the Austronesian Homeland: The Austric Hypothesis and Its Implications for Archaeology ». *Transactions of the American Philosophical Society* 86(5) : 117-158.

BODDE, Derk, 1961. « Myths of Ancient China ». *In* Kramer, S. N. et al. (ed.), *Mythologies of the Ancient World*. Garden City, N.Y.: Doubleday, pp.369-408.

BONTE, Pierre, IZARD, Michel (dir.). (1991) 2016. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, France : Presses universitaires de France.

BOONWANNO, Thanida. 2014. *Les frontières d'une ethnie des frontières : les Thaïs-Ko-Kong*. France : Aix-Marseille Université, Thèse de doctorat sous la direction de Chantal Zheng et Jean Baffie.

BORNAND, Sandra, LEGUY-DIARRA, Cécile. 2013. *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris, France : A. Colin.

BORTOLOTTO, Chiara (ed.). 2015. *Le patrimoine culturel immatériel : Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme. (Ethnologie de la France).

BOUCHERY, Pascal. 2012 « La cosmogonie des Hani au regard des matériaux de la Chine ancienne ». *Archives de sciences sociales des religions* 57(158) : 11-31.

« Boundary Treaty between the People's Republic of China and the Union of Burma », Document officiel du domaine public. En ligne : https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP08C01297R000100190005-8 (CIA)

BOURDIER, Frédéric. 1996. « Relations interethniques et spécificité des populations indigènes du Cambodge ». *In Interdisciplinary Research on Ethnic Groups in Cambodia.* Center for Advanced Study, Phnom Penh, pp. 375-433.

BOUTÉ, Vanina. 2011. *En miroir du pouvoir : les Phounoy du Nord-Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*. Paris, France : École française d'Extrême-Orient (Monographies ; n°194).

——— 2012. « Des ancêtres aux esprits du lieu. Centralisation politique et évolution des rituels collectifs dans le Nord Laos ». *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, (19) : 91-110.

BRAC de la PERRIERE, Bénédicte. 1992. « La fête de Taunbyon : le grand rituel du culte des naq de Birmanie (Myanmar) ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 79(2) : 201-231.

———2009. « An Overview of the Field of Religion in Burmese Studies » dans *Asian Ethnology* 68(2) : 185-210.

BRAY, David. 2013. « L'urbanisme à la campagne. Le concept du « nouveau village » dans *Perspectives chinoises*, 2013, n°3, pp. 57-67.

BRAY, Francesca, WILL, Pierre-Etienne. 1994. « Le travail féminin dans la Chine impériale. L'élaboration de nouveaux motifs dans le tissu social ». *Annales* 49(4) : 783-816.

BRENIER, Henri. 1898. *La mission lyonnaise d'exploration commerciale en Chine, 1895-1897 : Récits de voyage, rapports commerciaux et notes diverses*. Lyon, France : Alexandre Rey.

BROWN, Melissa J. (ed.). 1996. *Negotiating ethnicities in China and Taiwan*. Berkeley : Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, Center for Chinese Studies.

BRUNEAU, Michel. 1974. « Ethnies, peuplement et organisation de l'espace en Thaïlande septentrionale ». *Les Cahiers d'Outre-Mer* 27(108) : 356-390.

———1991. « Modèle spatiaux des États de l'Asie du Sud-Est continentale » dans *Cahiers de géographie du Québec* 35(94) : 89-116.

BRUNEAU, Michel. 2002. « Evolution des étagements ethnopolitiques dans les montagnes sino-indochinoises ». *Hérodote* 4 (107) : 89-117.

BURNS, Peter. 1999. *An introduction to tourism and anthropology*. London; New York : Routledge.

CAI, Hua. (1997) 2000. *Une société sans père ni mari : Les Na de Chine*. Paris : PUF (Ethnologies).

CAILLET, Laurence. 2001. « La sangsue et les fantômes ». *In* Baptandier, B. (dir.) *De la malemort en quelques pays d'Asie*. Paris : Karthala (hommes et sociétés), pp.133-164.

CANG Wen 沧文 et XU Hengyu 徐恒誉. 2004. « Cangyuan "sigangli" : dakai shanmen tiandi kuan 沧源"司岗里"：打开山门天地宽 » [Sigangli de Cangyuan : en ouvrant la porte, le monde devient plus vaste]. *Jinri minzu* 今日民族 *Ethnic Today* (6) : 30-31.

Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui (ed.), *Wa wenhua yanjiu hui – Huiyuan lunwen ji (di yi ji)* 佤文化研究会-会员论文集（第一辑） [Association de recherche sur la culture wa – Compilation des contributions des membres (Première série)]. Lincang : Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui.

Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui (ed.), *Wa wenhua yanjiu hui – Huiyuan lunwen ji (di yi ji)* 佤文化研究会-会员论文集（第一辑） [Association de recherche sur la culture wa – Compilation des contributions des membres (Deuxième série)]. Lincang : Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui.

CAROLI, Elina. 2008. « Entre renaissance culturelle et persistance de la question méridionale ». *Articulo – revue de sciences humaines* (4) [En ligne : l'adresse http://articulo.revues.org/759, consulté le 27/07/2017].

CARRERE D'ENCAUSSE, Hélène. 2006. « La politique de Pékin tend à l'abolition des particularismes des groupes ethniques allogènes. Mars 1967. » dans *Manière de voir n° 85, Jusqu'où ira la Chine ?* (Paris, Le Monde Diplomatique) : 70-73.

CAUVIN-VERNER, Corinne. 2006. « Les objets du tourisme, entre tradition et folklore. L'impasse des catégories ». *Journal des africanistes* (76-1) : 187-201.

CAZES, Georges. 1992. *Fondements pour une géographie du tourisme et des loisirs*. Rosny-sous-Bois, France : Bréal, impr.

CAZES, Georges, REYNAUD, Alain. 1973. « Présentation : à propos de la géographie du tourisme ». *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims* 13(1) : 3-4.

CAN Chen 陳璨, CEN Yuying 岑毓英 1895. *Yunnan tong zhi: 242 juan, juan shou 4 juan* 云南通志 [Annales du Yunnan]. Kunming: Yunnan tushuguan.

CERTEAU de, Michel, GIARD, Luce, MAYOL, Pierre. 1994. *L'invention du quotidien, tome 2 : Habiter, cuisiner*. Paris, France : Gallimard (Folio. Essais, 238).

CHAMOUX, Marie-Noëlle. 1981. « Les Savoir-faire techniques et leur appropriation : le cas des Nahuas du Mexique » dans *L'Homme* 21(3) : 71-94.

——— 2010a. « Retour sur « La transmission des savoir-faire » ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques* (54-55) : 136-138.

——— 2010b. « La transmission des savoir-faire : Un objet pour l'ethnologie des techniques ? ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques* (54-55) : 139-161.

CHANG Qu 常璩, LI Diaoyuan 李調元. 1809. *Huayang guozhi : shi er juan* 華陽國志：十二卷 [Chroniques du royaume de Huayang. Vingt rouleaux]. China : Li shi wan juan lou.

CHAO, Emily. 1996. « Hegemony, Agency, and Re-presenting the Past: The Invention of Dongba Culture among the Naxi of Southwest China ». *In* Brown, M. J. (ed.), *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*. Berkeley : Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, Center for Chinese Studies, pp. 208-239.

CHARLE, Christophe. 2013. « Pour une sociologie historique du patrimoine ». *In* Tertrais, H., Mei D. (eds.), *Temps croisés I*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Hors collection), pp. 93-121.

CHEN, Chi-lu. (1968) 1988. *Material culture of the Formosan aborigines*. Taipei : Southern Materials Center, Inc.

CHEN Weidong 陈卫东, WANG Youming 王有明. 1993. *Wazu fengqing* 佤族风情 / *Nbeen Oud Mgrong Goui Gon Ba Raog* [Coutumes du people Baraog]. Kunming: Yunnan minzu.

CHEN Xu 陳旭. 2002. « Wazu de zangli 佤族的葬禮 » [Les funérailles de la nationalité wa]. *Xin xibu* 新西部 *New Western* (6) : 50-53.

CHENG, Anne (dir.). 2007. *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris : Gallimard (« Folio. Essais »).

CHENG Zhifang 程志方, LI Antai 李安泰. 2000. *Yunnan minzu fushi* 云南民族服饰 [Habits et parures des nationalités du Yunnan]. Kunming : Yunnan minzu – Yunnan renmin.

CHENIVESSE, Sandrine. 2001. « Le lieu Saint Fengdu. Cité des morts ou carte traumatique et propitiatoire à l'usage des vivants ». *In* Baptandier, B. (dir.), *De la malemort en quelques pays d'Asie*. Paris : Karthala (hommes et sociétés), pp.49-78.

CHIAO, Chien, TAPP, Nicholas (eds.). 1989. *Special issue on ethnicity & ethnic groups in China*. Hong Kong : New Asia College, the Chinese University of Hong Kong.

CHIT, Hlaing (F. K. Lehman). 2009. « The Central Position of the Shan/Tai Buddhism for the Socio-Political Development of Wa and Kayah Peoples ». *Contemporary Buddhism* 10(1) : 17-29.

CHOUVY, Pierre-Arnaud. 2013. « Drug trafficking in and out of the Golden Triangle ». *In An Atlas of Trafficking in Southeast Asia. The Illegal Trade in Arms, Drugs, People, Counterfeit Goods and Natural Resources in Mainland Southeast Asia*, pp. 1-32.

CHOW, Chun-Shing. 2005. « Cultural Diversity and Tourism Development in Yunnan Province, China ». *Geography* 90(3) : 294-303.

CHUAN Siwei 钏思伟. 2010. « *Wazu yuanshengtai cunluo – cangyuan wengding* 佤族原生态村落 --- 沧源翁丁 » [Un village proto-écologique de la nationalité wa – Wengding, Cangyuan]. *Jinri minbao* 今日民族 *Ethnic Today* (2) : pas de pagination.

CIARCIA, Gaetano. 2010. « De qui l'immatériel est-il le patrimoine ? » *Civilisations* 59(1) : 177-184.

CLASTRES, Geneviève. 1998. *Tourisme ethnique en ombres chinoises. La province du Guizhou.* Paris – Montréal : L'Harmattan (Tourismes et Sociétés).

COHEN, Erik. 1983. « The Dynamics of Commercialized Arts: The Meo and Yao of Northern Thailand ». *Journal of the National Research Council of Thailand*, 15(1) Part II : 1-34.

———1987. « The Hmong Cross: A Cosmic Symbol in Hmong (Meo) Textile Designs ». *RES: Anthropology and Aesthetics* (14) : 27-45.

———1988. « Authenticity and Commoditization in Tourism ». *Annals of Tourism Research* 15(3) : 371-386.

——— 1989. « The Commercialization of Ethnic Crafts ». *Journal of Design History* 2(2/3) : 161-168.

——— 2000. *The Commercialized Crafts of Thailand: Hill Tribes and Lowland Villages. Collected articles.* Richmond, Surrey : Curzon Press.

——— 2001. « Ethnic Tourism in Southeast Asia ». *In* Tan, C.-B., Cheung, S. C. H., Yang, H. (eds.), *Tourism, Anthropology and China*. Bangkok, White Lotus, pp. 27-54.

COLQUHOUN, Archibald R. 1883. *Across Chrysê, being the narrative of a journey of exploration through the South China border lands from Canton to Mandalay*. London, Low.

——— 1885. *Amongst the Shans*. Field & Tuer etc ; Scribner & Welford.

COMAROFF, John L., COMAROFF, Jean. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago, Etats-Unis d'Amérique : The University of Chicago Press.

CONDEVAUX, Aurélie. 2011. *Performances polynésiennes : adaptations locales d'une « formule culturelle-touristique » globale en Nouvelle-Zélande et à Tonga*. Thèse de doctorat, sous la direction de Paul van der Grijp.

CONDEVAUX, Aurélie, LE ROUX, Géraldine, SCHUFT, Laura. 2016. « Du corps à l'image. Repenser les performances culturelles en Océanie à l'ère de la mondialisation ». *Journal de la Société des Océanistes* (142-143) : 5-20.

CONDOMINAS, Georges. 1980. *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris : Flammarion.

———1983a. « Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est ». *Communications* 37(1) : 55-67.

———1983b. « Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-Est : Les Mnong Gar et leur environnement ». *Études rurales* (89/91) : 11-76.

——— (1957) 2003. *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo: (Hii saa Brii Mau-Yaang Gôo) : chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des Hauts-Plateaux du Viet-Nam central)*. Paris, France : Mercure de France.

CONNELL, John, RUGENDYKE, Barbara (eds.). 2008a. *Tourism at the Grassroots: Villagers and Visitors in the Asia-Pacific*. London, New York : Routledge (Contemporary Geographies of Leisure, Tourism and Mobility).

——— 2008b. « Tourism and Local in the Asia-Pacific Region ». *In Tourism at the grassroots: villagers and visitors in the Asia-Pacific*. London, New York : Routledge, pp.1-40.

COOKE, Susette, LELIEVRE, Mathilde. 2003. « La culture tibétaine menacée par la croissance économique : La campagne de développement de l'Ouest devrait accélérer l'immigration en provenance de l'intérieur de la Chine vers le Tibet ». *Perspectives Chinoises* (79) : 44-57.

CORNET, Candice. 2002. *Ethnicity in China: Reviewing Ethnicity in light of Ethnic Tourism in Southwest China*. PhD.

——— 2015. « Tourism development and resistance in China ». *Annals of Tourism Research* 52 : 29-43.

CORYTON, J. 1875. « Trade Routes between british burmah and western china » *The Journal of the Royal Geographical Society of London* 45 : 229-249

COULOUMA, Sarah. 2010. *Village ethnique du Yunnan : enjeux culturels, sociaux et politiques*. Mémoire de Master II, sous la direction du Professeur ZHENG Chantal.

COURDY, Jean-Claude. 2004. *Birmanie (Myanmar): la mosaïque inachevée*. Paris : Ed. Belin : La documentation française.

CRESSWELL, Robert. 1976. « Techniques et Culture. Les bases d'un programme de travail ». *Techniques & Culture* 1 : 7-59.

——— 2003. « Geste technique, fait social total. Le technique est-il dans le social ou face à lui ? ». *Techniques & Culture* 40 : 125-153.

CROLL, Elisabeth Joan. 2000. *Endangered daughters: discrimination and development in Asia*. London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord.

CROSSLEY, Pamela Kyle, SIU, Helen, SUTTON, Donald (eds.). 2006. *Empires at the margin: culture, ethnicity and frontiers in early modern China*. Berkeley, Los Angeles and London : University of California Press.

CULAS, Christian, MICHAUD, Jean. 1997. « A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migrations and History ». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 153(2) : 211-243.

(CWZB) Cangyuan wazu zizhixian (ed.) 滄源佤族自治縣. 1998. *Cangyuan wazu zizhixian zhi. Zhongguo renmin gonghe guo difang zhi congshu* 滄源佤族自治縣誌. 中華人民共和國地方志叢書 [District autonome wa de Cangyuan. Série des monographies locales de la République populaire de Chine]. Kunming : Yunnan Minzu.

DAUTREMER, Joseph. 1910. *La grande artère de la Chine : Le Yangtseu*. Paris, France: Guilmoto.

DAUTREMER, Joseph, SCOTT, James George. 1916. *Burma under British rule*. London : T.F. Unwin.

DAVID, Béatrice. 2007. « Tourisme et politique : la sacralisation touristique de la nation en Chine ». *Hérodote* (125) : 143-156.

DAVIS, Sara Leila Margaret. 2005. *Song and Silence: Ethnic Revival on China's Southwest Borders*. New York, Etats-Unis d'Amérique : Columbia University Press.

DEBRAY, Régis, HUGUES, Patrice (eds.). 2005. *Dictionnaire culturel du tissu*. Paris : Fayard.

DE HARLEZ, Charles. 1896. *Les populations primitives des sud-ouest de la Chine d'après*. Louvain, Belgique : Louvain J.-B. Istas.

DENG Jin 邓瑾. 2008. « *"Sigangli" de chuancheng chutan* "司岗里"的传承初探 » [Première exploration de la transmission de "Sigangli"]. *In* Du Wei (ed.), *Wenhua zongjiao minsu : Shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantao hui lun* 文化宗教民俗：首届中国佤族文化学术研讨会论文集. Kunming : Yunnan daxue, pp. 99-106.

DENG Yongjin 邓永进. 2009. *Minzu lüyou yanjiu* 民族旅游研究 [Etude du tourisme ethnique]. Tianjin : Nankai daxue.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard. (Bibliothèque des sciences humaines).

DETIENNE, Marcel. 1994 (dir.). *Transcrire les mythologies : traduire, écriture, historicité.* Paris : Albin Michel.

DIFFLOTH, Gérard. 1977. « Towards a History of Mon-Khmer: Proto-Semai Vowels ». *Southeast Asian studies* 14(4) : 463-495.

———1980. *The Wa languages*. Berkeley, CA : University of California, Dpt of Linguistics (Linguistics of the Tibeto-Burman area, 5:2).

——— 2004. « The contribution of linguistic palaeontology to the homeland of Austro-asiatic » ». *In* Sagart, L., Blench, R., Sanchez-Mazas, A. (eds.), *The Peopling of East Asia: putting together archaeology, linguistics and genetics.* New York : RoutledgeCurzon, pp.77-80.

DIKKÖTTER, Frank. 1992. *The discourse of race in modern China*. London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord : Hurst & Co. Publ. Ltd.

DOU Zhiping 窦志萍. 2010. « *Zoujin wengding 'buluo'* 走进翁丁"部落" » [Entrer dans la "tribu" de Wengding]. *Lüyou yanjiu* 旅游研究 - *Journal of Kunming University* 2(4) : 3.

DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise, SELLATO, Bernard, ZHENG, Chantal (eds.). 2006a. *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique. I. Pratiques symboliques en transition*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence.

DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise, SELLATO, Bernard, ZHENG, Chantal (eds.). 2006b. *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique. II. Pratiques symboliques en transition*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence.

DOUDART de LAGRÉE, Ernest. 1883. *Exploration et missions de Doudart de Lagrée, capitaine de frégate... : extraits de ses manuscrits / mis en ordre par M. A.-B. de Villemereuil.* Paris : Imprimerie et librairie de Madame Veuve Bouchard-Huzard.

DOUDART de LAGRÉE, Ernest, DELAPORTE, Louis, JOUBERT, Eugène, THOREL, Clovis. 1873. *Voyage d'exploration en Indo-Chine : effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868*. Garnier, F. (ed.). Paris : Hachette et Cie.

DOUDART de LAGRÉE, Ernest, GARNIER, Francis, DELAPORTE, Louis. 1873. *Atlas du voyage d'exploration en Indo-Chine : effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868 par une Commission française / présidée par M. le capitaine de frégate Doudart de Lagrée ; et publiée sous la dir. de Francis Garnier. Première partie. Cartes et plans dressés / par Doudart de Lagrée, Francis Garnier, Delaporte*. Paris : Hachette et Cie.

DOURNES, Jacques. 1978. « De l'autre côté du tissage ». *Communications* 29 : 93-105.

DU, Shanshan. 2002. *Chopsticks only work in pairs: gender unity and gender equality among the Lahu of southwest China*. New York, Etats-Unis d'Amérique.

DU Wei 杜巍 (ed.). 2008. *Wenhua. Zhongjiao. Minsu : shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantan huilun wenji* 文化·宗教·民俗: 首届中国佤族文化学术研讨会论文集 [Culture. Religion. Coutumes : Actes du premier symposium de Chine sur la culture de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan daxue.

DUAN Shilin 段世林. 2006. « Wazu jieri wenhua baohu yu kaifa de silü 佤族节日文化保护与开发的思考 » [Réflexions sur la protection et le développement des festivals de la nationalité wa]. *Yunnan shifan daxue xuebao (zhixue shehui kexue ban)* 云南师范大学学报(哲学社会科学版) (02) : 15-20.

DUMEZIL, Georges. 1968. *Mythe et épopée., L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris, France : Gallimard.

DUPAIGNE, Bernard. 2015. *Les Chams hindouistes du Vietnam : tissages rituels d'un royaume disparu*. Saint-Maur-des-Fossés : Sépia.

DUPUIS, Jean (1829-1912). 1879. *L'ouverture du fleuve rouge au commerce et les événements du Tong-Kin, 1872-1873 : journal de voyage et d'expédition / de J. Dupuis... ; ouvrage... précédé d'une préface par M. le Mis de Crozier,...* Paris : Challamel aîné libraire éditeur.

DUVIGNAUD, Jean, PEREZ DE CUELIAR, Javier, LE SCOUARNEC, Jean-Pierre. 2004. *Le patrimoine culturel immatériel : les enjeux, les problématiques, les pratiques.* Paris – Arles : Maison des cultures du monde – Actes Sud (Internationale de l'Imaginaire - Nouvelle Série – N°17, Babel).

(DYWJBW) Dangdai yunnan wazu jianshi bianji weiyuanhui 当代云南佤族简史编辑委员会, ZHAO Mingsheng 赵明生 (eds.). 2015. *Dangdai yunnan wazu jianshi* 当代云南佤族简史 [Brève histoire contemporaine de la nationalité wa du Yunnan]. Kunming : Yunnan Renmin.

EDENSOR, Tim. 2001. « Performing tourism, staging tourism ». *Tourist Studies* 1(1) : 59.

ELIADE, Mircea. 1957. *Mythes, rêves et mystères*. Paris : NRF, Gallimard. (Les essais, 84).

ESMAN, Marjorie. 1984. « Tourism as ethnic preservation: The Cajuns of Louisiana ». *Annals of Tourism Research*, 11(3), 451-467.

EVRARD, Olivier. 2006. « L'exotique et le domestique. Touristes du Sud : réflexions depuis la Thaïlande ». *Autrepart* (40) : 151-167.

FAN, Chʻo. 1961. *The Man shu, book of the southern barbarians*. Oey, G.P. (ed.). Ithaca, N. Y.: Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell University.

FAN, Hua. 2014. « A Case Study of the Cultural Ecological Protection in Wa Ethnical Village, Wengding ». *Conservation Science in Cultural Heritage* 14(2) : 33-40.

FAN Hua 樊华, ZHANG Difan 章涤凡. 2011. « *Zai 'shui' zhong baohu zai 'yong' zhong fazhan – yi wengding wazu yuanshengtai minzu wenhua de baohu yu kaifa wei lie* 在"水"中保护在"用"中发展 - 以翁丁佤族原生态民族文化的保护与开发为例 » [Protéger du changement, pratiquer pour prospérer. A partir de l'exemple de la protection et du développement de la culture ethnique proto-écologique du village wa

de Wengding] , *Yunnan shehui kexue* 云南社会科学 *Social Sciences in Yunnan* (3) : 78-81.

FAN Shi 師範. (1808)1887. *Dianxi* 滇繫: 四十卷,四十冊,四夾板 [Le Dian (Yunnan) : Quarante rouleaux, quarante volumes]. Yunnan : Yunnan tongzhi ju.

FAN Ye 范曄, LI Xian 李賢. 1973. *Hou han shu* 後漢書. 第 1 版 [Livre des Han postérieurs. Première edition]. Beijing : Zhonghua shuju, Xinhua shudian Beijing faxing suo faxing, 12 vol.

FANG Guoyu 方国瑜. (1943)2012 « Kawashan wenjian ji 卡佤山聞見記 »[Notes sur des choses vues et entendues dans les montagnes Kawa]. *In* Fang Guoyu, *Dianxi bianqu kaocha ji* 滇西邊區考察記 [Notes sur les enquêtes menées dans le Dian (Yunnan) occidental], Kunming : Guoli Yunnan daxue xinan wenhua yanjiusuo.

——— 1982. *Dianshi luncong. Di yi ban* 滇史论丛. 第 1 版 [Collection d'articles sur l'histoire de Dian (Yunnan). Première édition]. Shanghai : Shanghai renmin, Xinhua shudian shanghai faxing suo xing.

——— 1992. *Zhongguo xinan lishi dili kaoshi* 中國西南歷史地理考釋 [Une interpretation de la géographie historique du Sud-Ouest de la Chine]. Beijing : Zhonghua.

FEI Hsiao-Tung, CHANG Tse-i Chang. (1949)2000. *Earthbound China: a study of rural economy in Yunnan*. London : Routledge.

FEI Xiaotong 费孝通. 1939. *Peasant Life in China: a Field Study of Country Life in the Yangtze Valley.* London : K. Paul, Trench, Trübner & Co.

——— 1955. « Kawa shehui gaikuang 卡佤社会概况 [Situation de la société Kawa] ». *Zhongguo minzu wenti yanjiu jikan* 中国民族问题研究集刊 2：103-140.

——— 1981. *Toward a people's Anthropology*. Beijing : New World Press.

——— 1989a. « Zhonghua minzu de duoyuan yiti geju 中华民族的多元一体格局» [Pluralité et unité de la nation chinoise]. *Beijing Daxue Xuebao* (4) : 1-19.

——— 1989b. *Zhonghua Minzu Duoyuan Yiti Geju* [Pluralité et unité de la nation chinoise]. Beijing : Zhongyang Minzu Xueyuan.

——— 2015. *Globalization and Cultural Self-Awareness*. Berlin, Heidelberg : Springer Berlin Heidelberg.

FENG, Xianghong. 2017. *Tourism and prosperity in Miao land: power and inequality in rural ethnic China*. Lanham, Maryland : Lexington Books.

FERGUSON, Jane M. 2015. « Who's Counting? Ethnicity, Belonging, and the National Census in Burma/Myanmar ». *Journal of the Humanities & Social Sciences of Southeast Asia & Oceania / Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 171(1) : 1-28.

FISKESJÖ, Magnus. 1999. « On the ‘Raw’ and the ‘Cooked’ Barbarians of Imperial China ». *Inner Asia* 1(2) : 139-168.

——— 2000. « The fate of sacrifice and the making of Wa history », Ph.D., University of Chicago.

——— 2002. « The Barbarian Borderland and the Chinese Imagination: Travellers in Wa Country ». *Inner Asia* 4(1) : 81-99.

——— 2006. « Recuing the Empire: Chinese Nation-Building in the Twentieth Century ». *European Journal of East Asian Studies* 5(1) : 15-44.

——— 2009. « Chapter 7: The Autonomy of Naming: Kinship, Power, and Ethnonymy in the Wa Lands of the Southeast Asia-China Frontier ». *In* Zheng, Y., MacDonald, C. (eds.) *Personal Names in Asia: History, Culture and Identity*. Singapore: NUS Press Pte Ltd., pp. 150-172.

——— 2010a. « Mining, history, and the anti-state Wa: the politics of autonomy between Burma and China ». *Journal of Global History* 5 : 241-264.

——— 2010b. « Participant Intoxication and Self–Other Dynamics in the Wa context ». *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(2) : 111-127.

——— 2010c. « Review Essay: Writing Identities—or Weaving the Social Fabric? ». *Museum Anthropology Review* 4(2) : 196-201.

——— 2011a. « Science across Borders. Johan Gunnar Andersson and Ding Wenjiang ». *In* Harrell, S., McKhann, C., Swain, M., Glover, D. M. (eds.), *Explorers and Scientists in China's Borderlands, 1880-1950*. Seattle: University of Washington Press, pp. 240- 266.

——— 2011b. « Slavery as the commodification of people: Wa “slaves” and their Chinese “sisters” ». *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology* (59) : 3–18.

——— 2012. « The Animal Other China’s Barbarians and Their Renaming in the Twentieth Century ». *Social Text 109*, 29(4) : 57-79.

——— 2013a. « Gifts and Debts: The Morality of Fieldwork in the Wa lands on the China-Burma Frontier ». *In* Turner, S. (ed.), *Red Stamps and Gold Stars: Fieldwork Dilemnas in Upland Socialist Asia.* UBC Press Vancouver, Toronto, pp. 61-79.

——— 2013b. « Introduction to Wa Studies ». *The Journal of Burma Studies* 17(1) : 1-27.

——— 2015. « Wa Grotesque: Headhunting Theme Parks and the Chinese Nostalgia for Primitive Contemporaries ». *Ethnos: Journal of Anthropology* 80(4) : 497-523.

FITZGERALD, Patrick. 1940. « The Yunnan-Burma Road ». *The Geographical Journal* 95(3) : 161-171.

FORMOSO, Bernard. 1996a. « Les dieux du sol en Asie : de l’apprivoisement à l’inféodation ». *Études rurales* (143-144) : 15-26.

——— 1996b. « Entre ciel et terre : médiations divines chez les T'aï ». *Études rurales* (143-144) : 117-138.

——— 2000. « A terraced world for an armored body: the symbolism of women costumes among the Yi of Yuanyang ». *Res Anthropology and aesthetics* 37 : 89-106.

——— 2001a. « « Des sacs chargés de mémoire » Du jeu des tambours à la résistance silencieuse des Wa de Xuelin (Yunnan) ». *L'Homme* 4(160) : 41-66.

——— 2001b. « L'ethnie en question, débats sur l'identité ». *In* Segalen, M. (dir.), *Ethnologie, concepts et aires culturelles*. Paris : Armand Colin, pp. 15-30.

——— 2002. « Symbolism of the Tai Sai Costumes (Xinping, Yunnan) ». *Journal of the Siam Society* 90(1-2) : 27-38.

——— 2004a. « À l'unisson Des Tambours : Note Sur l'ordre Social et La Chasse Aux Têtes Parmi Les Wa de Chine ». *Anthropos* 99(2) : 353-363.

——— 2004b. « Costumes, espaces protégés et « signature ethnique ». Le cas des Hani-Akha du Yunnan (R.P. de Chine) ». *Arts asiatiques* 59(1) : 87-100.

——— 2006. « Les montagnards et l'État en Asie du Sud-Est continentale ». *L'Homme* 179(3) : 91-112.

——— 2008. « Identité tai lue et resurgence du culte bouddhique dans les Sipsong Panna du Yunnan (République populaire de Chine) ». *Aséanie 21* : 147-174.

——— 2010. « Zomian or zombies? What future exists for the peoples of the Southeast Asian Massif? » *Journal of Global History* 5(02) : 313-332.

——— 2011a. « Comptes rendus. Alain Babadzan, *Le Spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, l'Harmattan, 2009, 286p., bibl., cartes (« Connaissance des hommes ») ». *L'Homme* (200) : 281-283.

——— 2011b. *L'identité reconsidérée : des mécanismes de base de l'identité à ses formes d'expression les plus actuelles*. Paris : l'Harmattan (Logiques sociales).

——— 2013a. *Costumes du Yunnan (Chine) : identité et symbolique de la parure*. Nanterre, France : Société d'ethnologie.

——— 2013b. « To Be at One with Drums: Social Order and Headhunting among the Wa of China ». *Journal of Burma Studies* 17(1) : 121-139.

FRASER-LU, Sylvia. 1988. *Handwoven Textiles of Southeast Asia.* Oxford University Press, Singapore.

FRESNAIS, Jocelyne. 2001. *La protection du patrimoine en République populaire de Chine (1949-1999)*. Paris, France : Éd. du CTHS.

FURT, Jean-Marie, MICHEL, Franck (dir.). 2006a. *Tourismes & identités*. Paris : L'Harmattan (Tourismes et Sociétés).

——— 2006b. « Présentation : Tourismes *vs* Identités ? » *In Tourismes & identités*. Paris : L'Harmattan (Tourismes et Sociétés), pp.7-11.

GAO Jinhe 高金和. 2014. « Awa shanqu wazu he leihong diqu daizu minzu guanxi de lishi bianqian 阿佤山区佤族和勒宏地区傣族民族关系的历史变迁 » [Transformations historiques des relations des Wa de l'aire montagnarde Awa et des Dai de la region de Leihong]. *In* Wazu wenhua yanjiuhui bian, Zhao Mingsheng (eds.), *Wazu wenhua yanjiu* 佤族文化研究. Kunming : Yunnan minzu, pp.118-127.

GARNIER, Francis (dir.). 1873. *Voyage d'exploration en Indo-Chine : effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868*. Paris : Hachette et Cie, 2 vol.

GEOFFROY-SCHNEITER, Bérénice. 2001. *Parures ethniques. Le culte de la beauté*. Paris : Assouline.

GERNET, Jacques. (1972)2003. *Le monde chinois*. Paris : Armand Colin.

GIBLIN, Béatrice. 2007. « Le tourisme : un théâtre géopolitique ? ». *Hérodote* 127(4) : 3-14.

GIERSCH, C. Patterson. 2006. *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*. Cambridge, London: Harvard University Press.

GILL, William J. YULE, Hernri. 1880. *The River of Golden Sand, the Narrative of a Journey through China and Eastern Tibet to Burmah...* London: John Murray, 2 vol.

GLADNEY, Dru C. 1991. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge, (Mass.), London : Harvard University Press.

——— 1994. « Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities ». *The Journal of Asian Studies* 53(1) : 92-123.

GLOVER, Ian, BELLWOOD, Peter (eds.). 2004. *Southeast Asia: from prehistory to history*. London, New York: RoutledgeCurzon.

LARGY-HEALY de, Jessica, GLOWCZEWSKI. 2014. « Indigenous and Transnational Values in Oceania: Heritage Reappropriation, From Museums to the World Wide Web ». *etropics : electronic journal of studies in the tropics*, James Cook University, 2014, Value, Transvaluation and Globalization, 13 (2), pp.44-55.

GOODMAN, David S. G. (ed.) 2004. *China's campaign to « Open up the West »: national, provincial and local perspectives*. Cambridge; New York : Cambridge Univ. Press.

GOODY, Jack. 1994. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris, France : Presses universitaires de France, DL 1994.

——— (2010) 2014. *Mythe, rite & oralité*. Privat, J.-M. (ed.). Nancy, France : Presses universitaires de Nancy : Éditions universitaires de Lorraine.

GOOSSAERT, Vincent. 2005. *L'interdit du boeuf en Chine : agriculture, éthique et sacrifice*. Paris, France : Collège de France, Institut des hautes études chinoises diff. de Boccard.

GOUDINEAU, Yves (dir.). 2003. *Cultures minoritaires du Laos : valorisation d'un patrimoine*. Paris : Editions UNESCO (Mémoire des peuples).

GRABOWSKY, Volker. 2008. « The Tai polities in the upper Mekong: and their tributary relationships with China and Burma ». *Aséanie* 21 : 11-63.

GRABURN, Nelson H. H. (dir.). 1976. *Ethnic and Tourist Arts : Cultural Expressions from the Fourth World*. Berkeley : University of California Press.

——— 1983. « The Anthropology of Tourism ». *Annals of Tourism Research* 10(1) : 9-34.

——— 1989. « Tourism, the Sacred Journey ». *In* Smith, V. (dir.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, pp.171-186.

——— 2001. « Tourism and Anthropology in East Asia Today : Some Comparisons ». *In* Tan, C., Cheung, S. C. H., Yang, H. (eds.), *Tourism, Anthropology and China*. Bangkok, White Lotus, pp. 71-92.

GRANET, Marcel. (1919) 1982. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris, France : Albin Michel.

——— (1926)1994. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris, France : Presses universitaires de France.

GREENWOOD, Davydd J. 1977. « Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization ». *In* Smith, V. L. (ed.), *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 129-138.

——— 1989. « Epilogue: culture by the pound ». *In* Smith, V. L. (ed.), *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2e édition, pp. 181-185.

GRENOT-WANG, Françoise. 2005. *La mosaïque des minorités : Chine du Sud*. Paris, France : les Indes Savantes.

GROS, Stéphane. 2001. « Du politique au pittoresque en Chine. À propos des Dulong, nationalité minoritaire du Yunnan ». *Ateliers*, 24 : 28-68.

——— 2012. *La part manquante : échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan, Chine*. Nanterre, France : Société d'ethnologie, (Recherches sur la Haute Asie, 19).

GRUZINSKI, Serge. 1999. *La pensée métisse.* Paris : Fayard.

——— 2002. « Histoire et anthropologie, une question inactuelle ? » *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 5(49-4bis) : 89-92

GUERIN, Mathieu, HARDY, Andrew, VAN CHINH Nguyen, BOON HWEE, Stan Tan. 2003. *Des montagnards aux minorités ethniques : quelle intégration pour les habitants*

des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge ? Dovert, S. Paris, France, Thaïlande : l'Harmattan, IRASEC.

GUILLERME, André Guillerme, « Zhang Liang, La Naissance du concept de patrimoine en Chine, XIX^e^-XX^e^ siècles », *Documents pour l'histoire des techniques* [En ligne], 14 | 2^e^ semestre 2007, mis en ligne le 03 novembre 2010, consulté le 18/01/2018. URL : http://journals.openedition.org/dht/1128, consulté le 14/12/2013)

GUILMOTO, Christophe Z. 2010. « La parenté, le marché et l'État face à l'aversion pour les filles en Asie, The Role of Kinship, Market and Governments in the Aversion to Girls in Asia ». *Hérodote* (136) : 166-184.

GUO Jing 郭净, DUAN Yuming 段玉明, YANG Fuquan 杨福泉 (eds.). 1999. *Yunnan shaoshu minzu gailan* 云南少数民族概览 [Vue d'ensemble sur les nationalités minoritaires du Yunnan]. Kunming : Yunnan renmni chubanshe.

GUO Yingping 郭颖平. 2014. « Cong wazu 'hulu' chongbai kan muxing shengzhi chongbai yiyi 从佤族''葫芦''崇拜看母性生殖崇拜意义 » [Regards sur la signification du culte de l'appareil reproduction féminin à partir du culte de la « calebasse » de la nationalité wa]. *Journal of Yunnan Open University* 云南开放大学学报 16(2) : 85-88.

GUYADER, Frédérique. 2009. « Tourisme de masse et représentations au centre d'articulations identitaires dans le comté de Lijiang ». *Terrains & travaux* 16(2) : 55-76.

HANSEN, Mette Halskov. 1999. *Lessons in being Chinese: minority education and ethnic identity in Southwest China*. Seattle, London : University of Washington Press.

HARBSMEIER, Michael. 1985 « On travel accounts and cosmological strategies: Some models in comparative xenology* ». *Ethnos* 50(3-4) : 273-312.

HARRELL, Stevan 1984. *Ways of Being Ethnic in Southwest China.* Seattle, London : University of Washington Press

——— (ed.). 1995. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers.* Seattle – London: University of Washington Press.

——— (ed.). 1996. *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Hong Kong, Hong-Kong : Hong Kong University Press.

———2001. *Ways of Being Ethnic on Southwest China.* Seattle: University of Washington Press.

HARVEY, G. E. 1933. *1932 Wa precis: a précis made in the Burma Secretariat of all traceable records relating to the Wa States*. Rangoon, Myanmar : Office of the Supdt., Govt. Printing and Stationary.

HARVEY, G. E., TEMPLE, Richard Carnac. 2000. *History of Burma: from the earliest times to 10 March, 1824*. New Delhi, Madras, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord : Asian Educational Services.

HAYASHI, Yukio. 2003. « Reconfiguration of Village Guardian Spirits among the Thai-Lao in Northeast Thailand ». *In* Tannenbaum, N., Kammerer, C.A. (eds.), *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*. New Haven (Conn.), Etats-Unis d'Amérique : Yale University Southeast Asia Studies, pp. 184-209.

HE Xingliang 何星亮, Ou Guangming 欧光明, Zhongguo minzuxue xuehui 中国民族学研究 (eds.). 2005. *Minzuxue yanjiu* 民族研究 [Recherche en ethnologie]. Beijing : Minzu.

HEADLEY, Stephen C. 2005. « Ébauches d'hommes : sociétés et corps inachevés ». *L'Homme* 2(174) : 23-44

HERITIER, Francoise.1979. « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition ». *In* Izard, M., Smith, P. (eds.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), pp. 210-242.

HERMAN, John. 2009. « The Kingdoms of Nanzhong China's Southwest Border Region Prior to the Eighth Century ». *T'oung Pao* 95(4/5) : 241-286.

HIGHAM, Charles F.W. 2004. « Mainland Southeast Asia from the Neolithic to the Iron age ». *In* Glover, I. C., Bellwood, P. S. (eds.), *Southeast Asia: From Prehistory to History*. London : RoutledgeCurzon, pp. 41-67.

HILL, Ann Maxwell. 1998. *Merchants and Migrants: Yunnanese Chinese in Southeast* Asia. New Haven : Yale University Southeast Asia Studies.

HIPWELL, William T. 2007. « Taiwan aboriginal ecotourism: Tanayiku natural ecology park ». *Annals of Tourism Research* 34(4) : 876-897.

HITCHCOCK, Michael, KING, Victor T., PARNWELL, Michael J. G. (dir.). 1993. *Tourism in South-East Asia*. Londres et New York, Routledge.

——— (eds.). 2009. *Tourism in Southeast Asia: challenges and new directions*. Honolulu : University of Hawaii Press.

——— (eds.). 2010. *Heritage tourism in Southeast Asia*. Copenhagen : NIAS Press.

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (eds.). 1993. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press (Canto. Past and present publications).

HOWARD, Michael C. 1999. *Textiles of the hill tribes of Burma*. Bangkok, Thaïlande : White Lotus Press.

HU Hui 胡辉, SUN Yurong 孙玉荣. 2013. « Wazu fishi yanjiu zongshu 佤族服饰研究综述 » [Revue des recherches sur les vêtements et parures de la nationalité wa]. *Suihua xueyuan xuebao* 绥化学院学报 8 : 123-125.

HU Xingdong 胡兴东, GUO Rui 郭锐, 2014. « Wazu renkou fenbu 佤族人口分布 »[Répartition de la population de la nationalité wa]. *In* Zhou Benzhen (ed.), *Zhongguo shaoshu minzu da cidian. Wazu juan*. Kunming : Yunnan minzu, pp. 109-110.

HUANG Chenchen 黄晨晨. 2000. « Xibu kaifa: lüyou xianxing xiaoyi xianxin – lun xibu da kaifa Zhong lüyou ye de diwei he fazhan moshi 西部开发：旅游先行 效益先行——论西部大开发中旅游业的地位和发展模式 » [Le développement de l'Ouest : voyager d'abord, profiter d'abord. Discussion sur le modèle de développement et la place de l'industrie touristique dans le développement du Grand Ouest]. *Lüyou xuekan* 旅游学刊 15(4) : 43-46.

HUANG Guangxue 黄光学, SHI Lianzhu 施联朱 (eds.). 2005. *Zhongguo de minzu shibie* : *56 ge minzu de laili* 中国的民族识别：56 个民族的来历 [Identification ethnique de Chine : origine historique des 56 nationalités]. Beijing : Minzu.

HUANG Shuping 黄淑娉. 1989. « Minzu shibie jiqi lilun yiyi 民族识别及其理论意义 » [Identification ethnique et sens théorique]. *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学 (01) : 107-116.

HSIEH, Jiann. 1987. *The CCP's Concept of Nationality and the Work of Ethnic Identification amongst China's Minorities*. Hong Kong: Institute of Social Studies, Chinese University of Hong Kong.

HSU, Francis L. K. 1967. *Under the ancestor's shadow: kinship, personality and social mobility in China*. Stanford : Stanford University Press.

HUBER, Ed. 1904. « Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406 ». *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 4 : 429-432.

International Boundary Study, No. 42 – November 30, 1964, Burma – China Boundary (Country Codes: BM-CH) The Geographer, Office of the Geographer, Bureau of Intelligence and Research. Document disponible en ligne fall.fsulawrc.com/collection/LimitsinSeas/IBS042.pdf (consulté le 16/07/2018).

ISHII, Kayoko. 2012. « The Impact of Ethnic Tourism on Hill Tribes in Thailand ». *Annals of Tourism Research* 39(1) : 290-310.

IVANOFF, Jacques. 2010. « Histoire des migrations et ethnicité à partir d'une réflexion en Asie du Sud-Est ». *Transcontinentales* [En ligne], 8/9 | 2010, document 6, mis en ligne le 31 décembre 2010, consulté le 20/09/2018. [En ligne : http://journals.openedition.org.inshs.bib.cnrs.fr/transcontinentales/791]

JELSMA, Martin, KRAMER, Tom, VERVEST, Pietje. 2005. *Trouble in the triangle: opium and conflict in Burma*. Chiang Mai : Silkworm Books.

JIA Zhi 贾芝, SUN Jianbing 孙剑冰. 1962. *Zhongguo minjian gushi xuan. Di er ji.* 中国民间故事选. 第二集 [Sélection d'histoire folklorique des nationalités. Deuxième compilation]. Beijing : Renminxue.

JIANG Yingrong 蒋颖荣, LI Xiangyun 李湘云, LI Jie 李洁 (eds). 2003. *Yunnan xiangtu wenhua congshu. Lincang* 云南乡土文化丛书。临沧 [Série sur la culture rurale du Yunnan. Lincang]. Kunming : Yunnan jiaoyu.

JOULIAN, Frédéric. 2009. « Dynamiques, Structures et science en fabrique ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques* (51) : 4-7.

KAMMERER, Cornelia Ann. 2003. « Spirit Cults among Akha Highlanders of Northern Thailand ». *In* Tannenbaum, N. et Kammerer, C. A. (eds.), *Founders' Cults in Southeast Asia*. New Haven (Conn.), Etats-Unis d'Amérique : Yale University Southeast Asia Studies, pp. 40-68.

KETAVONG, Khamphèng. 2003. « Some Characteristics of Lao Fabrics ». *In* Goudineau, Y. (ed.), *Cultures minoritaires du Laos : valorisation d'un patrimoine*. Paris : UNESCO, pp.111-131.

KEYES, Charles. 2002. « Presidential Address: "The Peoples of Asia"-Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam ». *The Journal of Asian Studies* 61(4) : 1163-1203

KIRSCH, A. Thomas. (1973)1990. *Feasting and social oscillation: religion and society in upland Southeast Asia*. Fourth printing. Ithaca: Southeast Asia Program Southeast Asia Program (Data Paper, 92).

KRAMER, Tom. 2007. *The United Wa State Party: Narco-Army or Ethnic Nationalist Party?* Washington, DC: East-West Center Washington; Singapore : Institute of Southeast Asian Studies (Policies studies ; 38).

KRAUSKOPFF, Gisèle. 2016. « Ancêtre ». *In* Bonte, P., Izard, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, France : Presses universitaires de France (1991), pp.65-66.

KRUGER, Kathryn Sullivan. 2013. *Weaving the Word: the Metaphorics of Weaving and Female Textual Production*. Selinsgrove Pa., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord : Susquehanna University Press.

KUMAR, Vikrant, ARIMANDA, Reddy NS, JAGEDEESH, Babu P., TIPIRISETTI, Rao N., BANRIDA, Langstieh T., KUMARASAMY, Thangaraj, ALLA, Reddy G., LALJI, Singh, BATTINI, M. Reddy. 2007. « Y-chromosome evidence suggests a common paternal heritage of Austro-Asiatic populations ». *BMC Evolutionary Biology* 7 : 47.

LAGERWEY, John. 1992. « Comportements rituels et corps social en Asie : introduction. » *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 79(2) : 4-8.

LAUREILLARD, Marie, DURAND-DASTÈS, Vincent. 2017. « Avant-propos ». *In* Laureillard M., Durand-Dastès V. (dir.), *Fantômes dans l'Extrême-Orient d'hier et d'aujourd'hui - Tome 1*. Paris : Presses de l'Inalco. (AsieS). [En ligne : http://books.openedition.org/pressesinalco/1276, consulté le 13 septembre 2018].

LEACH, Edmund R. 1972. *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*, Paris : Francois Maspero (Bibliothèque d'anthropologie).

LE BLANC, Charles. 1981. « Le mythe de Fu Xi et Nü Gua et la tradition orale Miao ». *In* Le Blanc, C., Helly, D. (dir.) *La Chine, la question des minorités en Chine. Numéro 2 de Cahiers du Centre d'Études de l'Asie du Sud-Est* (2) : 93-128.

LEE, James Z. 1982. « The legacy of immigration in Southwest China, 1250-1850 ». *Annales de Démographie Historique* (1) : 279-304.

LEEMING, David. 2001. *A Dictionary of Asian Mythology*. New York : Oxford University Press.

LEICESTER, Timothy. 2008. « Conflits et enjeux identitaires dans le tourisme rural à Yangshuo, Chine ». *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* (57) : 223-241.

LEMOINE, Jacques. 1987. « Mythes d'origine, mythes d'identification ». *L'Homme* (101) : 58-85.

——— 1989. « Ethnicity, Culture and Development Among Some Minorities of the People's Republic of China ». *In* Chiao, C., Tapp, N. (eds.), *Special issue on Ethnicity & Ethnic Groups in China.* Hong Kong : New Asia College, the Chinese University of Hong Kong, pp. 1- 9.

——— 1998. « Dialectique des ethnicités et des identités en Chine ». *L'Homme* 38(148) : 231-249.

——— (1991)2010. « Chine ». *In* Bonte, P., Izard, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, France : Presses universitaires de France, pp. 139-141.

LEMONNIER, Pierre. 1972. « La description des chaînes opératoires : Contribution à l'analyse des systèmes techniques ». *Techniques & Culture* 1 : 100-151.

——— 1992. *Elements for an Anthropology of Technology*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

——— 2005. « Mythiques chaînes opératoires ». *Techniques & Culture* 43-44 : 25-43.

——— 2010. « L'Étude des systèmes techniques ». *Techniques & Culture* 54-55 : 46-67.

LEROI-GOURHAN, André. 1943. *L'homme et la matière.* Paris : Albin Michel.

——— 1965. *Le geste et la parole. II. La mémoire et les rythmes.* Paris : Albin Michel.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Mythologiques. 1, Le cru et le cuit*. Paris, France : Plon.

LEWIS, Paul M., SIMONS, Gary F., FENNING, Charles D. (eds.). 2016. *Ethnologue. Languages of the World, Nineteen edition.* Dallas, Texas : SIL International. (Version en ligne : http://www.ethnologue.com)

LI Baiwen 李柏文. 2007. « Yunnan yuansheng cunzhai tezheng fenxi yu kaifa guanli shi yanjiu – yi cangyuan wengding yuanshi cunzhai wei lie 云南原生态村寨特征分析与开发管理模式研究 – 以沧源县翁丁佤族原始村寨为例 » [Etude de villages proto-écologiques du Yunnan et du modèle de gestion de dévelopement. L'exemple du village primitif wa de Wengding]. *Zhongguo jiti jingji* 中国集体经济 *China Collective Economy* 23(8) : 61-62.

LI Guoming 李国明. 2012. « Wazu cunzhai de shehui kongzhi – yi cangyuanxian wengding cun wei lie 佤族村寨的社会控制 - 以沧源县翁丁村为例 » [Contrôle social des villages wa : Etude de cas du village de Wengding, district de Cangyuan]. *Kaili xueyuan xuebao* 凯里学院学报 *Journal of Kaili University* 30(1) : 51-54.

LI Guoming 李国明, YANG Baokang 杨宝康. 2006. « 佤族研究综述(1990－2005 年) A Review of the Research on the Wa People from 1990 to 2005 ». *Wenshan xueyuan xuebao* 文山学院学报 *Journal of Wenshan University* 19(3) : 8-13.

LI Jie 李劼. 2007. *Lijiang Naxi zu wenhua de fazhan bianqian* 丽江纳西族文化的发展变迁 [Développement et évolution de la culture des Naxi de Lijiang]. Beijing : Zhongyang minzu daxue.

LI Kunsheng. 2001. *Yunnan yishu shi* 云南艺术史 [Histoire de l'art du Yunnan]. Kunming : Yunnan Jiaoyu.

LI Mingfu 李明富 (ed.). 1998. *Cangyuan wazu zizhixian zhi* 沧源佤族自治县志 [District autonome wa de Cangyuan]. Kunming : Yunnan minzu.

LI Xiangchun 李向春. 2005. « Cangyuan "sigangli" xianxiang : minzu wenhua chanye zhi lujing 沧源"司岗里"现象：民族文化产业之路径 » [Le phénomène Sigangli à Cangyuan : la voie de l'industrie de la culture des nationalités]. 创造 *Creation* (1) : 14-15.

LI Xinhua 李新华. 2012. « Cangyuan wazu zongjiao xinyang duoyuan hua chengyin tanxi 沧源佤族宗教信仰多元化成因探析 » [Une analyse des causes de la diversification des croyances religieuses de la nationalité wa de Cangyuan]. *In* Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui (ed.), *Wa wenhua yanjiu hui – Huiyuan lunwen ji (di yi ji)* 佤文化研究会-会员论文集（第一辑）. Lincang : Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui, pp. 202-208.

LI Yaling 李娅玲. 2007. « Moba yu wazu chuantong jiyi 磨巴与佤族传统祭仪 » [Les Moba et les rites sacrificiels traditionnels de la nationalité wa]. *Journal of Chuxiong Normal University* 楚雄师范学院学报 22(5) : 51-57.

——— 2008b. « Wazu moba jianlun 佤族魔巴簡論 A Brief Introduction on Moba of Wa People ». *Journal of Honghe University* 红河学院学报 6(1) : 10-12+20.

LI Yueping 李跃平. Photographie de LI Jiarui 李家瑞. 2011. « 20 shiji 50 niandai yunnan ximeng awa shan wazu yuanshi shenghuo laozhaopian —— yige lishi xuejia de tianye diaocha 20 世纪 50 年代云南西盟阿佤山佤族原始生活老照片——一个历史学家的田野调查 » [Anciennes photographies des années 1950 de la vie primitive des Wa des montagnes Awa, Ximeng, Yunnan. Enquête de terrain d'un historien]. *Journal of Ethnology* 民族学刊 2(3) : 9-17.

LI Zixian 李子贤. 2008. « Wazu yu dongnanya « U » xing gu wenhua dai – yi shenhua xitong de bijiao wei zhongxin 佤族与东南亚‘‘U’’形古文化带 —— 以神话系统的比较为中心 » [La nationalité wa et la ceinture culturelle en forme de U d'Asie du Sud-Est. Une comparaison à partir des systèmes mythologiques]. *In* Du Wei (ed.), *Wenhua zongjiao minsu : shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantao hui lun* 文化宗教民俗：首届中国佤族文化学术研讨会论文集. Kunming : Yunnan daxue, pp. 1-5.

LIANG Jiangang 梁建刚. 2016 (18 octobre). « Donghang cucheng cangyuan jichang jianshe 东航促成沧源机场建设 » [La compagnie Eastern Airlines promeut la construction de l'aéroport de Cangyuan]. *Jiefang ribao* 解放日报 : 6 [En ligne https://www.shobserver.com/journal/2016-10-18/getArticle.htm?id=222428]

LIN, Yih-Ren, ICYEH, Lahwy, KUAN, Da-Wei. 2007. « Indigenous language–informed participatory policy in Taiwan: A socio-political perspective ». *In* Rau, D. V., Florey, M. J. (eds.), *Documenting and revitalizing Austronesian languages*. Honolulu : University of Hawai'i Press, pp. 134-161.

LING Chunsheng 凌純聲 (ed.). 1953. *Bianjiang wenhua lunji* 邊疆文化論集 [Discussions sur les cultures des frontières]. Taibei : Zhonghua wenhua (Xiandai guomin jiben zhishi), 3 volumes.

LITTLE, Archibald John. 1904. *Across Yunnan & Tonking by Archibald Little. Part I. Between Two Capitals. Part II. Yunnanfu to the Coast.* Chungking.

LIU Hongyan 刘红妍. 2011. « Du ju tese de gengma wazu zhijin 独具特色的耿马佤族织锦 » [Les tissus uniques des Wa de Gengma]. *Jinri minzu* 今日民族 *Ethnic Today* (7): 32-33.

LIU, Tzu-kai. 2013. « Re-constructing Cultural Heritage and Imagining Wa Primitiveness in the China/Myanmar Borderlands ». *In* Blumenfield, T., Silverman, H. (eds.), *Cultural Heritage Politics in China*. New York : Springer New York pp. 161-184.

LU Guohua 鲁国华. 1986. « Ximeng wazu de "xingyue li" 西盟佤族的"星月历" » [Le "calendrier stellaire" des Wa de Ximeng]. *Yunnan minzu daxue xuebao : zhexue shehui kexue ban* 云南民族大学学报：哲学社会科学版 1 : 31-33.

LU Hong 陆泓, WANG Xiaochun 王筱春, ZHU Tong 朱彤. 2004. « Xinan ximeng damasan wazu chuantong jianzhu wenhua dili yanjiu 云南西盟大马撒佤族传统建筑文化地理研究 » [Etude de géographie Culturelle sur les édifices traditionnels des Wa de Damasan, Ximeng, Yunnan]. *Journal of Yunnan Normal University（Humanities and Social Sciences Edition)* 云南师范大学学报(哲学社会科学版 36(3) : 13-17.

LUCE, Gordon H. 1985. *Phases of pre-Pagan Burma: languages and history*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

LUO Zhiji 罗之基. 1985. « Wazu de renji jiqi gechu 佤族的人際及其革除 » [Sacrifices humains chez les Wa, et leurs abolitions]. *Minzu xue yanjiu* 民族學研究 6 : 260-270.

——— 1991. « 佤族經濟發展中的文化特點問題 » [La question des spécificités culturelles dans le développement de l'économie de la nationalité wa]. *Minzu xue yanjiu* 民族學研究 10 : 299-306.

——— 1995. *Wazu shehui lishi yu wenhua* 歷史與文化 [Société, histoire et culture de la nationalité wa]. Beijing : Zhongyang minzu daxue.

MA, Jianxiong. 2011. « Shaping of the Yunnan-Burma Frontier by Secret Societies since the End of the 17th Century ». *Moussons. Recherche En Sciences Humaines Sur l'Asie Du Sud-Est* (17) : 65-84.

——— 2013 « Clustered Communities and Transportation Routes: The Wa Lands Neighboring the Lahu and the Dai on the Frontier ». *Journal of Burma Studies* 17(1) : 81-119.

——— 2014. « Salt and Revenue in Frontier Formation: State Mobilized Ethnic Politics in the Yunnan-Burma Borderland since the 1720s ». *Modern Asian Studies* 48(6) : 1637-1669.

MA Qianlin 马廷森. 1990. « Lun wazu de zongjiao yishi xingwei 论佤族的宗教仪式行为 » [Les activités cérémonielles religieuses de la nationalité wa] ». *Xinan minzu xueyuan xuebao* 西南民族学院学报 5 : 60-65.

MA Duanlin 馬端臨 (1254-1325). 1872, 1876. *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine. Pays situés au midi de l'Empire chinois / ouvrage composé au XIIIe siècle de notre ère ; par Ma-touan-lin ; trad. pour la première fois du chinois avec un*

commentaire perpétuel par le marquis d'Hervey de Saint-Denys,... Genève, Paris, Londres : H. Georg, E. Leroux, Trübner (Atsume gusa, 4-5), 2 vol.

MA Xiaojing 马晓京. 2000. « Xibu diqu minzu lüyou kaifa yu minzu wenhua baohu 西部地区民族旅游开发与民族文化保护 » [Le développement du tourisme ethnique dans les zones de l'Ouest et la protection des cultures des nationalités]. *Shehui kexue jia* 社会科学家 (05) : 46-49.

MACKERRAS, Colin. 1994. *China's minorities: integration and modernization in the twentieth century*. Hong Kong, Oxford, New Yord: Oxford University Press.

——— 1995. *China's minority cultures: identities and integration since 1912*. Melbourne, Australia: Longman.

MADSEN, Richard. 2008. « The countryside under communism ». *In* Macfarquhar, R., Fairbank, J. K. (eds.), *Cambridge History of China, vol.15, The People's Republic, Part 2: Revolutions within the Chinese Revolution1966-1982*, pp. 619-681.

MAAGS, Christina et Marina SVENSSON (eds.). 2018. *Chinese Heritage in the Making: Experiences, negotiations and contestations.* Amsterdam : Amsterdam University Press.

MARCH, Kathryn S. 1983. « Weaving, Writing and Gender ». *Man* 18(4) : 729-744.

MASPERO, Henri. 1924. « Légendes mythologiques dans le Chou King ». *Journal Asiatique*, Paris, tome CCIV : 1-100.

MATHIEU, Rémi. 1983. *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne. Tome I, Traduction annotée du Shanhai jing*. Paris, France : Institut des hautes études chinoises : Collège de France.

——— 1992. « Yu Le Grand et le mythe du Déluge dans la Chine Ancienne ». *T'oung Pao*, 78 (1/3) : 162-190.

MAUSS, Marcel. (1925)1973. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives ». *In Sociologie et Anthropologie*, PUF (Collection Quadrige), pp.149-279.

——— 1935. « Les techniques du corps. ». *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 32 : 271-293.

MAXWELL, Robyn J. 1987. *Southeast Asian textiles: the state of the art*. Clayton : Monash University Monash University (Working Papers, 42).

McCASKILL, Don. 1997. « From tribal peoples to ethnic minorities: the transformation of indigenous peoples: a theoretical discussion ». *In* McCaskill, D., Kampe, K. (eds.), *Development or domestication? Indigenous peoples of Southeast Asia*, Chiang Mai: Silkworm Books, pp.26–60.

McCASKILL, Don, KAMPE, Ken (eds.). 1997a. *Development or domestication?: indigenous peoples of Southeast Asia.* Chiang Mai, Thailand : Silkworm Books.

——— 1997b « Indigenous Peoples of Southeast Asia ». *In Development or domestication?: indigenous peoples of Southeast Asia.* Chiang Mai, Thailand : Silkworm Books, pp. 3-60

McKEAN, Philip F. 1989. « Towards a theoretical analysis of tourism, economic dualism and cultural involution in Bali ». *In* Smith, V. (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.119-138.

McKHANN, Charles. 2001. « Tourisme de masse et identité sur les marches sino-tibétaines : Réflexions d'un observateur1 ». *Anthropologie et Sociétés* 25(2) : 35-54.

McKHANN, Charles, FORMOSO, Bernard, GUERREIRO, Antonio, MICHAUD, Jean, PICARD, Michel. 2001. *Tourisme et sociétés locales en Asie orientale*. Laval : Faculté des Sciences Sociales.

MICHAUD, Jean. 1994. Résistance et flexibilité : le changement social et le tourisme dans un village Hmong de Thaïlande. Ph.D. Montréal.

MICHEL, Franck. 1997. *Tourisme, culture et modernité en pays toraja : Sulawesi-Sud, Indonésie*. Paris, France.

MICOLLIER Evelyne. 1988. *Une population du monde chinois : les Wa du Yunnan.* Université de Provence Aix-Marseille I (Mémoire de maitrise de chinois).

MILSOM, Jeremy. 2005. « The Long Hard Road of Drugs: The Case of the Wa ». *In* Jelsma, M., Kramer, T., Vervest, P. (eds.), *Trouble in the Triangle: Opium and Conflict in Burma*. Chiang Mai : Silkworm Books, pp.61-93.

MITANI, Yasuyuki. 1966. « Descriptive study of the Lawa language (Bo Luang dialect) » (en japonais). Tônan Ajia Kentyû *The Southeast Asian Studies* 1(4) : 230-252.

——— 1972. « A short vocabulary of Lawa » [en japonais]. *Tônan Ajia Kentyû The Southeast Asian Studies* 10(1), 131-168.

MITCHELL, Sam (ed.). 2003. *Tourism and Development in Yunnan. A joint project of The School for International Training and Yunnan Normal University*. Kunming : Yunnan Fine Arts Publishing House (Yunnan Through Foreign Students" Eyes", vol. 1).

MONNERIE, Denis. 2012. « Objets cérémoniels, chaînes opératoires et élaboration des relations sociales (arama et hoot ma whaap, kanaky Nouvelle-Calédonie, Mélanésie) ». *Techniques & Culture* (58) : 122-141.

——— 2017. « Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativités et souveraineté kanak (Arama et nord Hoot ma Whaap, Nouvelle-Calédonie) ». *Journal de la Société des Océanistes* (142-143) : 53-72.

MULLANEY, Thomas S. 2011. *Coming to terms with the nation: ethnic classification in modern China*. Berkeley, Etats-Unis: University of California press (Asia-Local studies/global themes, n°18).

MURPHY, Rachel, RAN, Tao, XI, Lu. 2011. « Son Preference in Rural China: Patrilineal Families and Socioeconomic Change ». *Population and Development Review* 37(4) : 665-690.

NAJI, Myriem. 2009. « Le fil de la pensée tisserande ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques* (52-53) : 68-89.

NAEPELS, Michel. 2010. « Anthropologie et histoire : de l'autre côté du miroir disciplinaire ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 65e année (4) : 873-884.

NASH Dennison, SMITH Valene. L. 1996. *Anthropology of Tourism*. New York, Pergamon.

NEVOT, Aurélie. 2008. *Comme le sel, je suis le cours de l'eau: le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan, Chine*. Nanterre, France : Société d'ethnologie.

———2011. « Une écriture secrète sur la scène publique en Chine ». *Revue de l'histoire des religions* 228(2/2011) : 227-243.

NYI Ga 尼嘎, 1988. *Si Ngian Rang Mai Si Ngang Lih* 佤族神话与历史传说 [Histoires mythiques et historiques de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan minzu.

NI Ga 尼嘎, A Xiang 阿香. 1994. « Wazu fushi de wenhua neirong 佤族服饰的文化内涵 » [Spécificité culturelle des parures de la nationalité wa]. *Minzu yishu yanjiu* 民族艺术研究 4 : 72-75.

NIESSEN, Sandra A. 2009. *Legacy in cloth: Batak textiles of Indonesia*. Leiden : KITLV Press.

NORINS, Martin R. 1939. « Tribal Boundaries of the Burma-Yunnan Frontier ». *Pacific Affairs* 12(1) : 67-79.

NOTAR, Beth E. 2006. *Displacing desire: travel and popular culture in China*. Honolulu, Etats-Unis d'Amérique : University of Hawaii press.

OAKES, Tim S. 1997. « Ethnic Tourism in Rural Guizhou: Sense of Place and the Commerce of Authenticity ». *In* Picard, M., Wood, R. E. (dir.), *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 35-70.

——— 1998. *Tourism and Modernity in China*. Londres et New York, Routledge.

OAKES, Tim S., SUTTON Donald S. (eds.). 2010a. *Faiths on display: religion, tourism, and the Chinese state*. Lanham, Etats-Unis : Rowman & Littlefield Publishers.

——— 2010b. « Introduction ». *In Faiths on display: religion, tourism, and the Chinese state*. Lanham, Etats-Unis : Rowman & Littlefield Publishers, pp. 1-25.

OBADIA, Lionel. 2007. *L'anthropologie des religions*. Paris : la Découverte (Repères).

OBAYASHI, Taryo. 1966. « ANTHROPOGONIC MYTHS OF THE WA IN NORTHERN INDO-CHINA ». *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 3(1(3)) : 43-66.

OU Chaoyuan 欧潮泉. 1988. *Minzuxue tansuo* 民族学探索 [Recherche en ethnologie]. Qinghai : Renmin.

PABIOT, Loeiz S. 2009. « Dressing Up the Miao Nationality: An Anthropological Inquiry into the Politics of the Miao Costumes in the People's Republic of China ». *In* Muyard, F., Chou, L., Dreyer, S. (eds.), *Objects, héritage and cultural identity*. Taïpei, Taïwan : Taiwan historica, pp. 325-371.

PAN Lulu 潘璐璐. 2008. « Yunnnan cangyuan wengding wazu lïyou cun huotai wenhua de baohu yu kaifa 云南沧源翁丁佤族旅游村活态文化的保护与开发 » [Protection et développement de la culture vivante dans le village touristique de la nationalité Wa de Wengding]. *Kunming daxue xuebao* 昆明大学学报 *Journal of Kunming University*, 19(2) : 15-18.

PANTON, Kenneth J. 2015. *Historical Dictionary of the British Empire*. Lanham : Rowman & Littlefield.

PASQUET, Sylvie. 1989a. « Entre Chine et Birmanie. Un mineur-diplomate au royaume de Hulu, 1743-1752 (première partie) ». *Études chinoises* VIII (1) : 41-68.

——— 1989b. « Entre Chine et Birmanie. Un mineur-diplomate au royaume de Hulu, 1743-1752 (deuxième partie) ». *Études chinoises* VIII (2) : 69-98.

PEIROS, Ilia, 1998. *Comparative linguistics in Southeast Asia*. Pacific Linguistics, Série C-142. Camberra : Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.

PEIROS, Ilia, SHNIRELMAN, Victor. 1998. « Rice in Southeast Asia: a Regional Interdisciplinary Approach ». *In* Blench R., Spriggs, M. (eds.), *Archaeology and language. **2**. Archeological Data and Linguistic Hypothese.* London ; New York : Routledge, vol. II: 379–389.

PICARD, Michel. 1990. « "Cultural Tourism" in Bali: Cultural performances as Tourist Attraction ». *Indonesia* 49 : 37-74.

PICARD, Michel, WOOD, Robert E. (dir.). 1997. *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

PICHON, Louis. 1893. *Un voyage au Yunnan*. Paris, France : Plon, Nourrit.

PITCHFORD, V. C. 1937. « The Wild Wa States and Lake Nawngkhio ». *Geographical Journal* 90 : 223-232.

POTTIER, Richard. 2012. *Ancêtres et fondateurs de dynastie dans la mythologie Lao*. Paris, France : Éditions Kimé, DL 2012.

POULIN, Richard. 1984. *La politique des nationalités de la République populaire de Chine, de Mao Zedong à Hua Guofeng.* Québec : Conseil de la langue française (Documentation du Conseil de la langue française ; 17).

PRESTRE, William A. 1946. *La piste inconnue ; au pays des chasseurs de têtes, avec vingt-neuf illustrations hors-texte et une carte sommaire dans le texte.* Neuchâtel ; Paris : V. Attinger.

PRINCE D'ORLEANS, Henri. 1892. *Une excursion en Indo-Chine de Hanoï à Bangkok*. Paris : C. Lévy,

——— 1898. *Du Tonkin aux Indes, janvier 1895 - janvier 1896*. Paris : C. Lévy.

PRITCHARD, Annette, MORGAN, Nigel, ATELJEVIC, Irena, HARRIS, Candice (eds.). 2007. *Tourism and Gender: Embodiment, sensuality and experience*. Wallingford ; Cambridge : CABI.

PROPP, Vladimir Iakovlevitch. 1970. *Morphologie du conte*. Paris, France : Gallimard, DL.

PROSCHAN, Frank. 2001. « Peoples of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia ». *The Journal of Asian Studies* 60(4) : 999-1032.

RACINE, Jean-Luc (ed.). 2001. *La question identitaire en Asie du Sud*. Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Purushartha, n° 22).

RACK, Mary. 2005. *Ethnic distinctions, local meanings: negotiating cultural identities in China*. London, Etats-Unis d'Amérique.

RAN Dingping 冉顶平. 2016. « Wazu de zongjiao xinyang jiqi diqu chayi 佤族的宗教信仰及其地区差异» [Les croyances religieuses de la nationalité wa et variations régionales]. *Journal of Sichuan Minzu College* 四川民族学院学报 25(1) : 31-36, 41.

RAYMOND, Catherine. 2013. « An Ethnographic Illustration of Wa People in British Burma during the Early 20th Century: Notes on a Shan Album from the NIU Burma Collection, with Reference to Similar Illustrations from Other Sources ». *Journal of Burma Studies*, 17(1) : 221-241.

RENARD, Ronald D. 2013. « The Wa Authority and Good Governance, 1989–2007 ». *Journal of Burma Studies* 17(1) : 141-180.

ROBINNE, François. 2000. *Fils et maîtres du lac : relations interethniques dans l'état Shan de Birmanie*. Paris, France : CNRS éditions : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.

——— 2007. *Prêtres et chamanes : métamorphoses des Kachin de Birmanie*. Paris : L'Harmattan (Recherches Asiatiques).

ROBINNE, François, SADAN, Mandy (eds.). 2007. *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia [electronic resource] : Reconsidering Political Systems of Highland*

Burma by E.R. Leach. Leiden, The Netherlands: Brill. (Handbook of oriental studies. Section three, Southeast Asia, v. 18 = Handbuch der Orientalistik).

ROCHER, Emile. 1879. *La Province chinoise du Yün-Nan*. Paris : Ernest Leroux, vol. 1.

———1880. *La Province chinoise du Yün-Nan*. Paris : Ernest Leroux, vol. 2.

RONG Ruoxi 榮若曦. 1988. « Wazu lishi yanjiu zongshu 佤族歷史研究綜述 » [Revue des recherches sur l'histoire de la nationalité Wa]. *Minzu yanjiu dongtai* (民族研究動態) 3 : 13-20.

SAGART, Laurent, BLENCH, Roger, SANCHEZ-MAZAS, Alicia. 2005. « Introduction ». *In* Sagart, Laurent, Blench, Roger, Sanchez-Mazas, Alicia (eds.), *The Peopling of East Asia: putting together archaeology, linguistics and genetics.* New York : RoutledgeCurzon, pp. 1-14.

SAINSON, Camille A.J. 1904. *Nan-Tchao Ye-Che, Histoire particulière du Nan-tchao par YANG Chen (1488-1559). Traduction d'une histoire de l'ancien Yun-nan.* Paris : Ernest Leroux (Publications de l'École des Langues orientales vivantes, 5e série, tome IV).

SALA, Ilaria Maria. 2006. « Assimilation forcée dans le Xinjiang. ». *Manière de voir n° 85*, *Jusqu'où ira la Chine ?* (Paris, Le Monde Diplomatique) : 74-78.

SALAZAR, Noel B. 2008. « "Enough stories!" Asian tourism redefining the roles of Asian tour guides ». *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* (57) : 207-222.

——— 2009. « Imaged or Imagined ? Cultural Representations and the "Tourismification" of Peoples and Places ». *Cahiers d'études africaines* 49(193-194) : 49-71.

SALZMANN, Monique. 2006. *Pourquoi la mythologie ?* Rennes, France : La Part commune.

SCHEIN, Louisa. 1989. « The dynamics of cultural revival among the Miao in Guizhou ». *In* Nicholas Tapp, Chao Chen (ed.), *Ethnicity and ethnic groups in China*. Hong Kong, New Asia College, Chinese University Press, pp. 199-212.

——— 1997. « Gender and Internal Orientalism in China ». *Modern China* 23(1) : 69-98.

——— 2000. *Minority rules: the Miao and the feminine in China's cultural politics*. Durham N.C., Etats-Unis : Duke University Press (Body, commodity, text).

SCHLEMMER, Grégoire. 2012. « Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes ». *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est* (19) : 5-18.

SCOTT, James C. 2013. *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*. Paris, France : Éditions du Seuil.

SCOTT, James George. 1896. « The Wild Wa - A Head-Hunting Race ». *The Asiatic quarterly review* : 138-152.

SCOTT, James George, HARDIMAN, John P. 1900. *Gazetter of Upper Burma and the Shan States*, Rangoon, 5 vol.

SECONDI, Giorgio S. 2002. « Biased Childhood Sex Ratios and the Economic Status of the Family in Rural China ». *Journal of Comparative Family Studies* 33(2) : 215-234.

SEGUIN, Maria S. 2001. *Science et religion dans la pensée française du XVIIIe siècle : le mythe du déluge universel.* Paris : H. Champion.

SELLATO, Bernard. 1987. *Les Nomades forestiers de Bornéo et la sédentarisation essai d'histoire économique et sociale*. Thèse de doctorat, Lille 3.

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

——— 1993. « Myth, History and Modern Cultural Identity among Hunter-Gatherers: A Borneo Case » dans *Journal of Southeast Asian Studies* 24(1) : 18-43.

SHEPERD, Robert J., YU, Lawrence. 2012. *Heritage Management, Tourism, and Governance in China: Managing the Past to Serve the Present*. New York, NY, Etats-Unis d'Amérique : Springer New York : Springer e-books : Imprint: Springer : Springer e-books.

SHI Fan 師範. (1808)1887. *Dian xi* 滇繫, 12 類 [Le Dian (Yunnan)]. Kunming : Yunnan tongzhi ju (40 rouleaux). [En ligne : https://ctext.org/]

SHI Lei 石磊. 2008. *Wazu shenmei wenhua* 佤族审美文化 [Culture de l'esthétisme de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan daxue.

SHI Mozhuang 时墨庄. 1984. « Cong xianyou yuanshi yicun kan gudai yuanshi shehui 从现有原始遗存看古代原始社会 » [Regard sur la société primitive antique à partir des héritages primitifs actuels]. *In* Chen guoqiang 陈国强 et Liu Xiaoyu 刘孝瑜 (eds.), *Renleixue yanjiu* 人类学研究, Beijing : Zhongguo shehui kexue, pp.224-238.

SIDWELL, Paul. 2009. *Classifying the Austroasiatic languages: History and state of the art*. München : Lincom Europa.

——— 2013. « Issues in Austroasiatic Classification ». *Language and Linguistics Compass* 7(8) : 437-457.

SIGURET, Jacques. 1937. *Territoires et populations des confins du Yunnan*. *Volume I*. Pékin, Chine : Henri Vetch.

——— 1940. *Territoires et populations des confins du Yunnan. Volume II*. Pékin, Chine : Henri Vetch.

SIMA Qian 司馬遷, Zhonghua shuju 中華書局, Shanghai bianju suo 上海編輯所. 1959. *Shiji gushi xuanji* 史記故事选譯 [Sélection d'histoires des Annales historiques]. Beijing : Zhonghua shu ju.

SIRIPHON, Aranya. 2007. « Dress and Cultural Strategy: Tai Peddlers in Transnational Trade along the Burma - Yunnan Frontier ». *Asian Ethnicity* 8(3) : 219-234.

SMITH, Melanie K. 2003. *Issues in cultural tourism studies*. London and New York: Routledge.

SMITH, Laurajane, AKAGAWA Natsuko (eds.). 2009. *Intangible heritage*. London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique.

SMITH, Valene L. (ed.). (1977) 1989a. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

——— 1989b. « Introduction » *In Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, pp. 1-17.

SOFIELD, Trevor H. B., LI, Fung M. 1998. « Tourism Development and Cultural Policies in China ». *Annals of Tourism Research* 25(2) : 362-392.

SONG Lin 松林, HU Xiaoping 胡小平. 2009. « Mi jing washan de shenqi zhi lü 秘境佤山的神奇之旅 » [Voyage magique dans les montagnes Wa secrètes]. *Sichou zhi lu* 丝绸之路 *The Silk Road* (3) : 46-48.

SOULIÉ, Georges, TCHANG, Yi-Tch'ou. 1908. « Les barbares soumis du Yunnan : Chapitre du Tien Yi ». *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 8(1) : 333-379.

SOULIÉ, George. 1908. « La province du Yunnan ». *Annales de la Société de géographie commerciale (Section Indochinoise)* fasc.3 : 35.

STAROSTA, Stanley. 2005. « Proto-East Asian and the origin and dispersal of the languages of East and Southeast Asia and the Pacific ». *In* Sagart, Laurent, Blench, Roger, Sanchez-Mazas, Alicia (eds.), *The Peopling of East Asia: putting together archaeology, linguistics and genetics.* New York : RoutledgeCurzon, pp.185-197.

STOUT, Arthur P. 1912. « The penetration of Yunnan. » dans *Bulletin of the Geographical Society of Philadelphia* 10(1) : 1-35.

STUART-FOX, Martin. 2003. *A short history of China and Southeast Asia: tribute, trade and influence*. Crows Nest, N.S.W. : Allen & Unwin.

SWAIN, Margaret B. 1990. « Commoditizing Ethnicity in Southwest China ». *Cultural Survival Quarterly* 14(1) : 26-29.

———1993. « Women producers of ethnic arts ». *Annals of Tourism Research* 20 : 32-51.

TAGWERKER, Edeltraud. 2009. *Siho and Naga. Lao Textiles: Reflecting a People's Tradition and Change*. Frankfurt am Main New York: Peter Lang.

TAKANO, Hideyuki. 2002. *The shore beyond good and evil: a report from inside Burma's opium kingdom*. Reno, NV, Etats-Unis d'Amérique : Kotan Pub.

TAMBIAH, Stanley J. 1970. *Buddhism and the spirit cults in North-east Thailand*. Cambridge : Cambridge University Press. (Cambridge studies in social anthropology, no. 2).

TAN, Chee-Beng. 2001. « Tourism and the Anthropology of China ». *In* Tan, C., Cheung, S. C. H., Yang, H. (eds.). 2001. *Tourism, Anthropology and China: in memory of Professor Wang Zhusheng*. Bangkok : White Lotus Press (Studies in Asian Tourism No.1), pp.1-26.

TAN, Chee-Beng, CHEUNG, Sidney C. H., YANG, Hui (eds.). 2001. *Tourism, Anthropology and China: in memory of Professor Wang Zhusheng*. Bangkok : White Lotus Press (Studies in Asian Tourism No.1).

TANG Debiao 唐德彪. 2009. *Minzu wenhua lüyou ziyuan chanquan zhidu yanjiu* 民族文化旅游资源产权制度研究 [Ressources du tourisme culturel ethnique – Etude du système des droits de propriété]. Changsha : Hunan daxue.

TANG Lizhou 唐黎洲, YU Mudi 余穆谛. 2017. « Wengding wazu maocao wu bianqian ge an yanjiu 翁丁佤族茅草屋变迁个案研究:1980—2015 » [Etude de cas sur les transformations des batîments aux toits en chaume des Wa de Wengding]. *Jianzhu xuebao* 建筑学报 (09) : 93-97.

TANG, Zijun. 2013. « Does the Institution of Property Rights Matter for Heritage Preservation? Evidence from China ». *In* Blumenfield, Tami, Silverman, Helaine (eds.), *Cultural Heritage Politics in China*. New York, NY, Etats-Unis d'Amérique : Springer New York, pp.23-30.

TAUNAY, Benjamin, VIOLIER, Philippe. 2012. « L'émergence au prisme du tourisme chinois ». *EchoGéo* (21). [En ligne : http://journals.openedition.org/echogeo/13190, consulté le 11 août 2018].

THAW, U Aung. 1971. « The "Neolithic" Culture of the Padah-lin Caves ». *Asian Perspectives*, 14 : 123-133.

TIAN Jizhou 田继周. 1983. « Wazu jianjie 佤族簡介 » [Introduction à la nationalité wa]. *In* YSB (ed.), *Wazu shehui lishi diaocha*, Kunming : Yunnan renmin, vol.1, pp. 1-6.

TIAN Jizhou 田继周, LUO Zhiji 罗之基. 1980. *Ximeng wazu shehui xingtai* 西盟佤族社会形态 [Formation sociale de la nationalité wa de Ximeng]. Kunming : Yunnan renmin, Yunnan sheng xinhua shudia faxing (Yunnan shaoshu minzu shehui yanjiu congshu).

TING, Wen-Ching. 2016. *Struggling in Between: the Everyday Practice of Weaving Shan Home Territory along the Thai-Burma Border*. [Ph.D.]. University of Sussex.

VALLARD, Annabel. 2013. *Des humains et des matériaux : ethnographie d'une filière textile artisanale au Laos*. Paris : Éd. Pétra.

VALLET, Odon. 2003. *L'héritage des religions premières*. Paris : Gallimard.

VAN, Dang Nghiem. 1993. « The Flood Myth and the Origin of Ethnic Groups in Southeast Asia » dans *The Journal of American Folklore* 106(421) : 304-337.

Van Den BERGHE, Pierre L. 1992. « Tourism and the ethnic division of labor ». *Annals of Tourism Research* 19 : 234-249.

VERMANDER, Benoît. 2007. *L'enclos à moutons : un village nuosu au sud-ouest de la Chine*. Paris, France : les Indes savantes.

——— 2008. « Le rite et le sacré chez les Yi de Liangshan ». *In* Masson, Michel (ed.). avec la collaboration des Institut Ricci de Paris et Institut français, *Le sacré en Chine*. Turnhout, Belgique : Brepols, pp.193-212.

VIERTHALER, Paul. 2016. « Late Imperial Chinese Texts: The Corpus for Fiction and History: Polarity and Stylistic Gradience in Late Imperial Chinese Literature », https://doi.org/10.7910/DVN/GDYFAG, Harvard Dataverse, V1; 南诏野史_杨升庵_明_载记.txt

WANG Jingliu 王敬骝 (ed.). 2014. *Beng lai vax mai lai hox* 佤汉大词典 [Dictionnaire chinois-wa]. Kunming : Yunnan minzu.

WANG Li 王莉, YANG Taoling 杨兆麟. 2008. « Cang yuan wazu fushi shougongyi de chuancheng mianlin tiaozhan 沧源佤族服饰手工艺的传承面临挑战 » [La transmission de l'artisanat textile de la nationalité wa de Cangyuan confrontée à de nouveaux défis]. *Minzu yishu yanjiu* 民族艺术研究 Studies in National Art 5 : 60-63.

WANG, Ling. 2007. « Images of Dance on Cangyuan Cliff Paintings and Their Creators ». *Music in Art*, 32 (1/2) : 154-168.

WANG Ningsheng 汪宁生. 1980. *Yunnan kaogu* 云南考古. 第 1 版 [Archéologie du Yunnan. Première édition]. Kunming : Yunnan renmin, Yunnan sheng xinhua shudian faxing.

——— 1982. « Cangyuan Aihua Faxian Ji 滄源崖画發現記 » [Découverte des peintures rupestres de Cangyuan]. *Minzu Wenhua* 民族文化 5 : 69-70.

——— 1985a. « Rock Paintings in Yunnan, China ». *Expedition Magazine*, 27(1) : 25-33.

——— 1985b. *Yunnan cangyuan yahua de faxian yu yanjiu* 云南沧源崖画的发现与研究. [Etude et découverte des peintures rupestres de Cangyuan, Yunnan]. Beijing : Wenwu (新华书店北京发行所发行).

——— 2010. « Changes in Ethnic Identity Among Han Immigrants in the Wa Hills from the Seventeenth to Nineteenth Centuries ». *Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(2) : 128-141.

WANG Youming 王有明, CHEN Weidong 陈卫东. 1993. *Nbēen oud mgrong goui gon Ba rāog* 佤族风情 [Coutumes de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan Minzu.

WARD, Francis Kingdon. 1913. *The Land of the Blue Poppy: Travels of a Naturalist in Eastern Tibet*. University Press.

WATKINS, Justin. 1999. « Closed Quotient of Laryngeal Gestures and Settings in Wa ». *In* Congrès international des sciences phontéiques, *Proceedings of the XIVth Congress of Phonetic Sciences*. Berkeley : University of California, pp. 1017-1020.

——— 2002. *The Phonetics of Wa: Experimental Phonetics, Phonology, Orthography and Sociolinguistics*. Canberra : Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, the Australian National University.

——— 2013a. *Dictionary of Wa: with translations into English, Burmese and Chinese = Phuk lai toe : dee bleeh lox Vax lox Hawx - lox Man - lox Enggalang = Pug lai doui : ndee nbleeih loux Vax loux Hox - loux Man - loux Eing Ga Lang*. Leiden, Pays-Bas, Etats-Unis d'Amérique, 2 vol.

——— 2013b. « A Themed Selection of Wa Proverbs and Sayings ». *Journal of Burma Studies* 17(1) : 29-60.

——— 2013c. « Grammatical aesthetics in Wa ». *In* Williams, Jeffrey P. (ed.), *The Aesthetics of Grammar: Sound and Meaning in the Languages of Mainland Southeast Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp 99-117.

WEI Zhirong 魏志荣. 2002. « Mugu yu wazu de lishi wenhua 木鼓与佤族的历史文化 » [Les tambours de bois et la culture et l'histoire de la natioanlité wa]. *Yunnan dang'an* 云南档案 *Yunnan Archives* (3) : 40-42.

WERNER, Edward Theodore Chalmers. 1932. *A Dictionary of Chinese mythology*. Shanghai : Kelly and Walsh.

WHITE, Sydney D. 2010. « The Political Economy of Ethnicity in Yunnan's Lijiang Basin ». *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(2) : 142-158.

WINNINGTON, Alan. 1959. *The Slaves of the Cool Mountains*: *The ancient social conditions and changes now in progress on the remote South-Western borders of China.* London: Lawrence & Wishart LTD. Printed by The Camelot Press Ltd., London and Southampton.

WISSLER, Clark. 1916. « Structural basis to the decoration of costumes among the Plains Indians. ». *Anthropological papers of the AMNH* 17(3) : 93-114.

(WJB) Wazu jianshi bianxiezu《佤族简史》编写组 (TIAN, Jizhou 田继周, Wang Hongdao 王宏道, Xu Baocao 徐柏操, Chen Jiongguang 陈炯光, Luo Zhiji 罗之基, Huang Baofan 黄宝璠, and Sui Ga 随戛). 1986. *Wazu jianshi* 佤族简史 [Brève

histoire de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan jiaoyu Chubanshe ：云南省新華書店发行, Yunnan sheng xin hua shu dian fa xing (Zhongguo Shaoshu Minzu Jianshi).

(WJB) Wazu jianshi bianxiezu《佤族简史》编写组 (XU Xuechu 徐学初, ZHANG Lihui 张立辉, TIAN Jizhou 田继周, LUO Zhiji 罗之基, LIU Jihong 刘继红, GE Rui 葛锐). 2008. *Wazujianshi* 佤族简史 [Brève histoire de la nationalité wa]. Beijing : Minzu.

WU Bihu, XUE Lan, MORRISON, Alastair M., LEUNG, Xi Y. 2012. « Frame Analysis on Golden Week Policy Reform in China ». *Annals of Tourism Research* 39(2) : 842-862.

WU, David Y.H. 1989. « Culture Change and Ethnic Identity Among Minorities in China ». *In* Chiao, C., Tapp, N. (eds.), *Special issue on ethnicity & ethnic groups in China*. Hong Kong : New Asia College, the Chinese University of Hong Kong, pp.11-22.

WU Xiaolin 吴晓琳. 2009. « Wengding wazu yishi kuizeng yanjiu 翁丁佤族仪式馈赠研究 » [Etude des offrandes rituelles des Wa de Wengding]. *The Ideological Front* 思想战线 *(Yunnan University's Journal of Social Sciences)*, 35(2) : 6-10.

WU Yongchang 吴永昌. 2003. « Cangyuan yahua zongshuo 沧源崖画综说 ». *Minzu yishu yanjiu* 民族艺术研究 (S1) : 116-120.

WU, Yuzhe, CHEN Yuxuan, DENG Xiaoying, HUI Eddie C. M. 2018. « Development of characteristic towns in China ». *Habitat International* 77 : 21-31.

XU Hualong 徐华龙. 2008. « Wazu guihun xinyang yu guihua xingtai 佤族鬼魂信仰与鬼话形态 » [Les formes de fantômes, et les croyances de la nationalité wa]. *In* Du Wei (ed.), *Wenhua zongjiao minsu : shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantao hui lun* 文化宗教民俗：首届中国佤族文化学术研讨会论文集. Kunming : Yunnan daxue, pp. 130-143.

XU Wenzhou 许文舟. 2009. « Tanmi wengding yuanshi cun 探秘翁丁原始村 » [Explorer le village primitif de Wengding]. *Xibu da kaifa* 西部大开发 *West Development* (1) : 73-74.

XU Xiake 徐霞客, DING Wenjiang 丁文江. 1928. *Xu xiake youji er ce futu yi ce* 徐霞客游记二册附图一册. Shanghai : Shangwu yinshu guan. [Version en ligne : http://www.zuowen.com/shici/guwen/xxkyj/]

XU Xiaoping 徐晓萍, JIN Xin 金鑫. 2008. *Zhongguo minzu wenti baogao. Dangdai zhongguo minzu wenti he minzu zhengce de lishi fanguan yu xianshi sikao.* 中国民族问题报告。当代中国民族问题和民族政策的历史反观与现实思考 [Rapport sur les natioanlités chinoises. Problèmes ethniques dans la Chine contemporaine, réalité et rétrospective sur l'histoire de la politique nationale]. Beijing : Zhongguo hehui kexue.

XU Zhiyuan 徐志远. 2009. *Washan xing : yunnan ximeng wazu shehui diaocha jishi* 佤山行: 云南西盟佤族社会调查纪实 *: 1956-1957 = Trip to Wa mountains : survey report of Wa society in Ximeng, YunNan : 1956-1957*. Kunming : Yunnan daxue.

XU Zuxiang 徐祖祥. 2016. « Zhonggou yu fazhan : nanchuan fojiao, jidujiao xinyang dui bingye zhai wazu wenhua de suzao 重构与发展：南传佛教、基督教信仰对丙叶寨佤族文化的塑造 » [Reconstruction et développement : le façonnement de la culture wa du village de Bingye par le Bouddhisme du Petit véhicule et le christiannisme]. *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教学研究 2 : 169-75.

XUE Jingmei 薛敬梅. 2008. « Cong "Sigangli" shenhua kan wazu de shengtai yishi 从"司岗里"的神话看佤族的生态意识 » [La conscience écologique de la nationalité wa dans le prisme du mythe « Sigangli »]. *In* Du Wei (ed.), *Wenhua zongjiao minsu : shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantao hui lun* 文化宗教民俗：首届中国佤族文化学术研讨会论文集. Kunming : Yunnan daxue, pp. 92-98.

(XWZGB) Ximeng wazu zhizhixian gaikuang bianxiezu (ed.). 1986. *Ximeng wazu zizhixian gaikuang* 西盟佤族自治县概况 [Vue d'ensemble du district autonome wa de Ximeng]. Kunming : Yunnan Minzu.

YAMADA, Atsushi. 2008. « Parauk wago kijyuty bunpoo » [Descriptive Parauk Wa Grammar]. PhD diss., Hokkaido University.

——— 2013. « Phonological Outline of the Vo Dialect ». *The Journal of Burma Studies* 17(1) : 61-79.

YAN Qixiang 颜其香, ZHOU Zhizhi 周植志, LI Daoyong 李道勇, WANG Jingliu 王敬骝. 1981. *Pug lāi Cix ding Yīie si ndong Lāi Vax mai Lāi Hox* 佤汉简明词典 [Dictionnaire concis Wa-Chinois]. Kunming : Yunnan Minzu.

YANG Baokang 杨宝康. 2005. « Wazu chuantong juluo de beijing yu gongneng yanjiu 佤族传统聚落的背景与功能研究 » [Etude de la fonction et du context d'installation de village wa]. *Wenshan shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao* 文山师范高等专科学校学报 Journal of Wenshan Teachers College 18(4) : 309-310+336.

——— 2006. « Wazu de ziran chongbai yu shengtai baohu 佤族的自然崇拜与生态保护 » [Vénération de la nature et protection de l'environnement des Wa]. *Journal of Wenshan Teachers College* 文山师范高等专科学校学报, 19(1) : 6-8, 50.

YANG, Bin. 2009a. *Between winds and clouds: the making of Yunnan (second century BCE to twentieth century CE)*. New York, Etats-Unis d'Amérique : Columbia University Press.

——— 2009b. « Central State, Local Governments, Ethnic Groups and the Minzu Identification in Yunnan (1950s-1980s) ». *Modern Asian Studies* 43(3) : 741-775.

YANG Hui 杨慧 (ed.). 2011. *Lüyou. Shaoshu minzu yu duoyuan wenhua* 旅游・少数民族與多元文化 *Tourism, ethnic and cultural diversity*. Kunming : Yunnan daxue.

YANG Li, WALL, Geoffrey. 2016. *Planning for Ethnic Tourism*. Routledge.

YANG Shouchuan 杨寿川. 2003. *Yunnan minzu lüyou ziyuan kaifa yanjiu* 云南民族文化旅游资源开发研究 [Etude du développement des ressources du tourisme culturel des nationalités du Yunnan]. Beijing : Zhongguo shehui kexue.

YANG Taolin 杨兆麟. 2001. « Wazu fuzhuang kaolue 佤族服装考略 » [Etude des costumes de la nationalité wa]. *Shi : Beijing fuzhuang xueyuan xuebao yishu ban* 饰：北京服装学院学报艺术版 2 : 38-41.

YANG Yiping 杨逸平. 2008. « Cong shenhua chuanshuo kan wazu de huoshen chongbai 从神话传说看佤族的火神崇拜 » [La vénération pour la divinité du feu de la nationalité wa dans le prisme des légendes mythologiques]. *In* Du Wei (ed.), *Wenhua zongjiao minsu : shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantao hui lun* 文化宗教民俗：首届中国佤族文化学术研讨会论文集. Kunming : Yunnan daxue, pp. 112-117.

YOSHIMURA, Mami. 2008. *Weaving and identity of the Atayal in Wulai, Taiwan*. PhD. Ottawa.

YOSHINO, Kosaku (ed.). 1999. *Consuming ethnicity and nationalism Asian experiences*. Honolulu, Hawaii : University of Hawai'i Press.

YOU Zhong 尤中. 1982. *Xinan minzu shi lunji* 西南民族史论集. 第 1 版. [Discussions sur l'histoire des nationalités du Sud-Ouest. Première édition] Kunming : Yunnan minzu, Yunnansheng xinhua shudian faxing.

——— (1985)1994. *Yunnan minzu shi* 云南民族史[Histoire des nationalités du Yunnan]. Kunming : Yunnan daxue.

YOUNG, Harold Mason, CHASE, Debbie Young. 2014. *Burma Headhunters: the History and culture of the ancient Wa, a mountain tribal people*. New Jersey : Xlibris Corp.

YOUNG, Marcus Vincent Young et al. 1938. *Hpuk lai sigang si siyeh pa hkrao* : *The New Testament in Wa*. London : British and Foreign Bible Society.

YUAN Zhizhong 袁智中. 2011 « « Sigangli » chuanshuo : wazu zoushi wenming de lishi zaixian《司岗里》传说：佤族走失文明的历史再现 The Legend of Sigangli：About the Historical Development of the Wa Nationlity's Lost Civilization ». *Hechi xueyuan xuebao* 河池学院学报 - *Journal of Hechi University* 31(4) : 124-128.

——— 2012a. « Shiluo de mugu 失落的木鼓 » [Les tambours de bois perdus]. *In* Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui (ed.), *Wa wenhua yanjiu hui – Huiyuan lunwen ji (di yi ji)* 佤文化研究会-会员论文集（第一辑）. Lincang : Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui, vol.2, pp. 18-25.

——— 2012b. « Shifo dong he shifo dong ren 石佛洞和石佛洞人 » [La grotte Shifo et les gens de la grotte Shifo]. *In* Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui (ed.), *Wa wenhua yanjiu hui – Huiyuan lunwen ji (di yi ji)* 佤文化研究会-会员论文集（第一辑）. Lincang : Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui, vol.1, pp. 82-92.

——— 2015. « “Sigangli” chuanshuo : wazu zoushi wenming de lishi zaixian《司岗里》传说：佤族走失文明的历史再现 » [La légende “Sigangli”: la redécouverte de la civilisation perdue de la nationaltité wa]. *In* Wazu wenhua yanjiuhui bian, Zhao Mingsheng 赵明生 (eds.), *Wazu wenhua yanjiu. Di er ji*. Kunming: Yunnan renmin, pp. 151-159.

YULE, Henry. 1858. *A Narrative of the mission sent by the governor-general of India to the court of Ava in 1855, with notices of the country, government and people, by Captain Henry Yule,...* London : Smith, Elder and Co.

(YSB) Yunnan sheng bianjizu 云南省编辑组 (ed.). 1983-1986. *Wazu shehui lishi diaocha* 佤族社会历史调查 [Enquête sur l’histoire et la société de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan renmin (Zhongguo shaoshu minzu shehui lishi diaocha zilliao congkan), 4 vol.

(YSB) Yunnan sheng bianjizu 云南省编辑组 (ed.). 2009. *Wazu shehui lishi diaocha* 佤族社会历史调查 [Enquête sur l’histoire et la société de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan renmin (Zhongguo shaoshu minzu shehui lishi diaocha zilliao congkan), 4 vol.

ZHANG, Liang. 2003. *La naissance du concept de patrimoine en Chine : XIXe-XXe siècles recherches*. Paris : Editions Recherches.

ZHANG Qiyun 張其昀. (1933)1947. *Zhongguo minzu zhi* 中國民族志[Les nationalités de Chine]. Shanghai : Shangwu yinshu guan (Xin shidai shi di congshu).

ZHANG Shufeng 张书峰. 2015. « Wazu wenhua de waiwen wenxian yanjiu xianzhuang 佤族文化的外文文献研究现状 » [Etat des recherches dans la littérature académique étrangère sur la culture de la nationalité wa]. *Guizhou minzu yanjiu* 贵州民族研究 36(6) : 93-96.

ZHANG Ying 张瑛, GAO Yun 高云. 2006. « Shaoshu minzu fei wuzhi wenhua yichan baohu yu lüyou xingzheng guanli yanjiu : yi yunnan minzu gewu wei li 少数民族非物质文 化遗产保护与旅游行政管理研究：以云南民族歌舞为例 » [Recherche sur la protection du patrimoine culturel immatériel des minorités et administration du tourisme : exemple des chansons et des danses du Yunnan]. *Guizhou minzu yanjiu* 贵州民族研究 (Etudes des ethnies du Guizhou), 26(4) : 79-84.

ZHAO Chunmei 赵春美. 2012. « Shi shuo wazu de yuanshi zongjiao 试说佤族的原始宗教 » [Essai sur la religion primitive de la nationalité wa]. *In* Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui (ed.), *Wa wenhua yanjiu hui – Huiyuan lunwen ji (di er ji)* 佤文化研究会-会员论文集（第二辑）. Lincang : Cangyuan wazu zizhixian zhongguo wa wenhua yanjiu hui, pp. 129-136.

ZHAO Chunmei 赵春美, GUO Rui 郭锐. 2014. « Wengding 翁丁 ». *In* Zhou Benzhen (ed.). *Zhongguo shaoshu minzu da cidian. Wazu juan*. Kunming : Yunnan minzu, pp. 13-14.

ZHAO Furong 赵富荣. 1994. *Wazu fengsu zhi* 佤族风俗志 [Les coutumes de la natioanlité wa]. Beijing : Zhongyang minzu xueyuan.

——— 2005. *Zhongguo wazu wenhua* 中国佤族文化 [La culture de la nationalité wa de Chine]. Beijing : Minzu.

——— 2008. « 浅论“司岗里”神话在佤族文学中的重要位置 » [Discussion sur la position importante du mythe “Sigangli” dans la littérature de la nationalité wa]. *In* Du Wei (ed.), *Wenhua zongjiao minsu : Shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantao hui lun* 文化宗教民俗：首届中国佤族文化学术研讨会论文集. Kunming : Yunnan daxue, pp. 33-40.

ZHAO Mingsheng 赵明生. 2004. « Wazu de gou chongbai 佤族的狗崇拜 » [La vénération des canidés de la nationalité Wa]. *Minzu yishu yanjiu* 民族艺术研究 (1) : 41-46.

——— 2008a. « Cong ziran guaguo dao renwen guaguo – lun wazu ‘‘sigang li’’ wenhua de chansheng ji qi yanbian 从神话瓜果到人文瓜果----论佤族‘‘司岗里’’文化的产生及其演变 » [Des fruits mythiques aux fruits sociaux – Essai sur l’émergence et l’évolution de la culture “Sigang li” de la nationalité wa]. *Simao shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao*, 24(4) : 1-7.

——— 2008b. « Lun wazu wenhua yu zhoubian ge minzu wenhua 论佤族文化与周边各民文化 » [Essai sur la culture de la nationalité wa et la culture des nationalités voisines]. *In* Du Wei (ed.), *Wenhua. Zhongjiao. Minsu : Shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantan huilun wenji* 文化宗教民俗：首届中国佤族文化学术研讨会论文集. Kunming : Yunnan daxue, pp.268-276.

——— 2014. « Lun wazu wenhua tedian 论佤族文化特点 » [Essai sur les spécificités de la culture de la nationalité wa]. *In* Wazu wenhua yanjiu hui bian, Zhao Mingsheng (eds.), *Wazu wenhua yanjiu. Di er ji.* Kunming : Yunnan renmin, pp. 171-180.

ZHAO Yongqiang 赵永强. 2010. « Lincang wazu fushi mei chutan 临沧佤族服饰美初探 » [Première exploration de la beauté des habits et parures des Wa de Lincang]. *Dajia* 大家 (10) : pas de pagination.

ZHENG, Chantal. 1989. *Mythes et croyances du monde chinois primitif*. Paris, France : Payot.

——— (à paraitre) 2019. *Taiwan : Patrimoine et mémoire*. Aix-en-Provence : Presse Universitaire de Provence.

ZHOU Benzhen 周本贞 (ed.). 2014. *Zhongguo shaoshu minzu da cidian. Wazu juan* 中国少数民族大辞典。佤族卷. *Pug lai cix ding jiie gon bui dux ndaex joung gox. Pug lai vax* [Grand dictionnaire des nationalités minoritaires de Chine. Volume sur la nationalité wa] ». Kunming : Yunnan minzu.

ZHOU Zhizhi 周植志 et YAN Qixiang 顔其香. 1984. *Wayu jianzhi* 佤語簡志 [Aperçu de la langue wa]. Bejing, Chine : Minzu, Xinhua shudian faxing.

ZHOU Zhizhi, YAN Qixiang, CHEN Guoqing. 2004. *Wayu fangyan yanjiu* 佤语方言研究 [Une étude des dialectes wa]. Beijing : Minzu.

ZHU Heshuang 朱和双 et LI Jinlian 李金莲. 2003. « Wazu de shenling xinyang ji qi dui nan nü guanxi de shehui kongzhi 佤族的神灵信仰及其对男女性关系的社会控制 Wa People's Belief in the Deities and Its Social Control to People's Sex Intercourse ». *Hubei minzu xueyan xuebao : zhixue shehui kexue ban* 湖北民族学院学报：哲学社会科学版 *Journal of Hubei Institute for Nationalities(Philosophy and Social Sciences)* 21(4) : 22-25.

ZHU Liping 朱力平. 2005. « Ximeng wazu jieri jiqi shehui gongneng 西盟佤族节日及其社会功能 » [Festival des Wa de Ximeng et ses fonctions sociales]. *Simao shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao* 思茅师范高等专科学校学报 21(1) : 1-4.

ZHU, Yujie. 2012a. « Performing Heritage: Rethinking Authenticity in Tourism ». *Annals of Tourism Research* 39(3) : 1495-1513.

——— 2012b. « When the Global Meets the Local in Tourism—Cultural Performances in Lijiang as Case Studies ». *Journal of China Tourism Research* 8(3) : 302.

ZHU Yujie, LI Na. 2013. « Groping for Stones to Cross the River: Governing Heritage in Emei ». *In* Blumenfield, T., Silverman H. (eds.), *Cultural Heritage Politics in China*. New York : Springer New York, pp. 51-71.

ZUO Xiaosi, 左晓斯. 2010. *Kechixu xiangcun lüyou yanjiu – Jiyu shehui jiangou lun de shijiao* 可持续乡村旅游研究—基于社会建构论的视角 [Tourisme rural durable d'après la perspective du constructivisme social]. Beijing, Chine : Shehui kexue wenxian.

ZUO Yongping 左永平. 2008a. *Mugui huigui : wazu wenhua tezhi he dangdai jiazhi yanjiu* 木鼓回归 : 佤族文化特质和当代价值研究 [Le retour des tambours de bois : étude

des caractéristiques et de la valeur contemporaine de la culture de la nationalité wa]. Kunming : Yunnan da xue (Wazu wenhua yanjiu).

——— 2008b. « Wazu lietou yu piaoniu – yuanshi zongjiao jisi yishi de dianxing fangshi 佤族猎头与剽牛——原始宗教祭祀仪式的典型方式 » [La chasse aux têtes et le sacrifice de boeufs de la nationalité wa – Méthodes typiques des rituels religieux primitifs]. *Journal of Wenshan Teachers' College* 文山师范高等专科学校学报 21(2) : 17-21.

Documentaires audiovisuels :

KRUGER, Karsten, TAN Bibo. 2006. *The Kawa the chinese historical ethnographic film series, 1957-1966*. Göttingen; Pékin : IWF Wissen und Medien gGmbH [éd., distrib.] Chinese Academy of Sciences, Institute of Nationality Studies, Bejing Scientific and Educational Filmstudio, IWF Göttingen [prod.]

Yu Lijun 余立军 (réalisation). «Wazu sigangli chuanshuo – cangyuan wazu 司岗里的传说 -沧源佤族 » [Légende de Sigangli. Nationalité wa de Cangyuan]. Deux épisodes diffusés dans la série《时代写真》[Portrait d'époque], les 16 et 17 mars 2011 sur une chaîne télévisée nationale (CCTV4). En ligne : http://tv.cctv.com/2012/12/15/VIDA1355566306945586.shtml

Discovery Yunnan (réalisation). « The Wending Wa Ethnic Tribe, Yunnan 云南翁丁佤寨 ». Courte présentation du village de Wengding (14'27), réalisé par Discover Yunnan. En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=GEE9GvxTZjM

Webographie : articles de presse et autres billets en ligne

Anonyme. Non daté. « Tongyi de duo minzu guojia 统一的多民族国家 » [Pays multinational unifié]. En ligne : http://www.gov.cn/test/2005-06/24/content_9200.htm (Gouvernement de la RPC)

Anonyme. 28/10/2000. « Guanyu shishi xibu da kaifa zhanlüe gonguo qingkuang de baogao 关于实施西部大开发战略工作情况的报告 » [Rapport sur la mise en œuvre de la stratégie pour le développement de l'Ouest]. En ligne : http://www.npc.gov.cn/wxzl/gongbao/2000-10/28/content_1481433.htm (Assemblée nationale du peuple chinois)

Anonyme. 03/06/2010 (mise à jour) « Mengjiao daizu yizu lahuzu xiang 勐角傣族彝族拉祜族乡 » [Canton autonome dai, yi, lahu de Mengjiao]. En ligne : http://www.xzqh.org/html/show/yn/19051.html (Divisions administratives)

Anonyme. 09/06/2017. « Di si pi shengji feiwuzhi wenhua yichan daibaicing xiangmu minglu 第四批省级非物质文化遗产代表性项目名录 » [Liste des projets représentatifs de la quatrième série des patrimoines immatériels provinciaux]. En ligne : http://www.yn.gov.cn/yn_zwlanmu/qy/wj/yzf/201706/t20170608_29532.html (Gouvernement de la province du Yunnan)

Anonyme. 30/01/2018 « 2017 nian quan sheng lüyou jiedai qingkuang 2017 年全省旅游接待情况 » [Situation de l'acceuil touristique de la province en 2017]. En ligne : http://ynta.gov.cn/Item/36181.aspx (Administration du tourisme au Yunnan)

Anonyme. 30/01/2018 « Yunnansheng A ji lüyou jingqu minglu 云南省 A 级旅游景区名录 » [Liste des sites touristiques de classe A de la province du Yunnan]. En ligne : http://www.ynta.gov.cn/Item/33089.aspx (Administration du tourisme au Yunnan)

Anonyme. 04/04/2018. « 旅游扶贫精准施力 --- 打造翁丁乡村生态旅游景区促进脱贫致富 » [Le tourisme pour lutter contre la pauvreté. Création du site touristique écologique du village rural de Wengding pour réduire la pauvreté]. En ligne : http://www.cangyuan.gov.cn/show-20-14363-1.html (Gouvernement du district autonome wa de Cangyuan)

Anonyme. « Wazu 佤 族 » [Nationalité wa]. En ligne : http://www.seac.gov.cn/col/col535/index.html (Commission des affaires ethniques d'État de RPC)

Anonyme. 28/09/2007. « Wazu shenhua « sigang li » 佤族神话《司岗里》 » [« Sigangli » mythe de la nationalité wa]. Candidature pour le classement du mythe Sigangli de Cangyuan. En ligne : http://www.ynich.cn/view.php?id=1109&cat_id=11111 (Intangible Cultural Heritage in Yunnan)

Archives photographiques de la Base de données sur les nationalités du sud-ouest de la Chine (*zhongguo xinan shaoshu minzu ziliao ku* 中國西南少數民族資料庫). En ligne ： http://ndweb.iis.sinica.edu.tw/race_public/System/frame_1.htm (Institute of History and Philology, Academia Sinica)

Billet publié sur un page web privée, le 25/09/2013. « Cangyuan wengding wazu jieqing lüyou ziyuan kaifa 沧源翁丁佤族节庆旅游资源开发 » [Le développement des ressources culturelles liées aux festivals de la nationalité wa de Cangyuan]. En ligne : http://blog.sina.com.cn/s/blog_3f7c71e80101nasw.html

Bureau de coopération sur les investissements du district (Cangyuan wazu zizhixian zhaoshang zuoju 沧源佤族自治县招商合作局). 04/07/2017 (mis en ligne le 06/07/2017). « Cangyuan wazu zizhixian wengding hulu tese xiaozhen zhaoshang gonggao 沧源佤族自治县翁丁葫芦特色小镇招商公告 » [Annonce d'investissement dans le bourg de caractère Wengding calebasse du district autonome

wa de Cangyuan]. En ligne : http://www.cangyuan.gov.cn/show-22-12525-1.html (Gouvernement du District autonome Wa de Cangyuan)

Bureau national des statistiques de Chine. En ligne : http://data.stats.gov.cn/ et www.stats.gov.cn/

Carte « Southern Command Area ». En ligne : http://www.sohu.com/a/234151241_794891

Centre de développement des sciences et technologies des bourgs de caractère et Union des industries des bourg de charactère. En ligne : http://www.tsxiaozhen.com/html/zhaoshangxiangmu/254.html, consulté le 16/08/2018).

Chengcheng (ed). 15/01/2018. « Tourism Development for Ethnic Minorities ». Agence de presse *Xinhua.* En ligne : http://www.xinhuanet.com/english/2018-01/15/c_136896770.htm

Conventions de l'UNESCO. En ligne : http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13649&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-471.html

Détails financiers et appel d'offre pour le bourg calebasse de Wengding. En ligne : http://www.zgsxzs.com/a/20170815/6028993.html

GAO Hong 高虹 (texte), LI Guiyun 李贵云 (photographies). 2006. « Yuanqu de washan 远去的佤山 » [Lointaines montagnes wa]. *Zhongguo guojia dili* 中国国家地理, 9 : 88-107. En ligne : http://www.dili360.com/cng/article/p5350c3d9af00269.htm

LI Kaiyi 李开义. 09/10/12. « Yunnan cangyuan touzi 600 wan chuancheng wazu wenhu 云南沧源投资 600 万传承佤族文化 » [Cangyuan (Yunnan) investit 6 millions pour la transmission de la culture de la nationalité wa]. *Journal du Yunnan* 云南日报. En ligne : http://www.yn.gov.cn/yn_ynyw/201210/t20121009_7846.html

LIANG Jiangang 梁建刚. 18/10/2016 « 依托行业优势对口扶贫 --- 东航促成沧源机场建设 » [L'industrie pour réduire la pauvreté --- Eastern Airlines contribue à la construction de l'aéroport de Cangyuan]. *Quotidien de la Libération*, p.6. En ligne : https://www.shobserver.com/journal/2016-10-18/getArticle.htm?id=64811

MAE, Sot. 29/03/2012. « Myanmar's ethnic problems ». En ligne : http://www.irinnews.org/report/95195/briefing-myanmar%E2%80%99s-ethnic-problems

« Sigangli 司岗里 » Projet 561 de la liste nationale du patrimoin immatériel de RPC. En ligne : http://www.ihchina.cn/55/19208.html (The Intangible Cultural Heritage in China)

Village des nationalités du Yunnan 云南民族村 (Kunming 昆明). En ligne : site internet http://www.ynmzc.cc/.

Visite virtuelle du village de Wengding :

- http://www.cangyuan.gov.cn/xnycy/wd/ (Gouvernement du district autonome wa de Cangyuan)
- http://www.x360.cn/tour/be20b01a78f1bf11?scene=scene_01ceaa0d73ace6b0

Wa Dictionary Project. En ligne : http://www.humancomp.org/wadict/

XU Qian 徐前. 3/10/2016. « Yunnan “yuanshi buluo” wengding zhaizi : cunmin bian laozuo bian zheng gongfen 云南“原始部落”翁丁佤寨：村民边劳作边挣工分 » [Le village de Wengding “ tribu primitive” au Yunnan : les villageois travaillent tout en gagnant des points]». *Renmin wang* 人民网. En ligne : http://yn.people.com.cn/news/yunnan/n2/2016/1003/c228496-29093971-3.html

YIN Shijie 尹世杰, XUE Tao 薛涛. 23/03/2018. « Cangyuan yunnan : wajue wazu tese, fazhan xiangcun lüyou 沧源云南：挖掘佤族特色 发展乡村旅游 » [Cangyuan Yunnan : mettre à jour les spécificités de la nationalité wa, développer le tourisme rural]. En ligne : http://www.yn.xinhuanet.com/reporter/2018-03/23/c_137060129.htm

ZHANG Wenfeng 张文峰 et CUI Renlin 崔仁璘. 28/10/2013. « Wosheng 3 di pingwei zhongguo zui mei cunzhen 我省 3 地评为中国最美村镇 » [Trois lieux de notre province sont classés parmi les plus beaux villages et bourgs de Chine]. *Yunnan ribao* 云南日报. En ligne : http://yndaily.yunnan.cn/html/2018-09/22/node_2.htm

Zhongguo guojia dili 中国国家地理 (Chinese National Geographic) « *Yunnan zui meiguan jing paishe dian* 云南省最美观景拍摄点 » [Villages photographiques et filmiques du Yunnan]. En ligne : http://www.dili360.com/article/p5559d26f1df2b22.htm

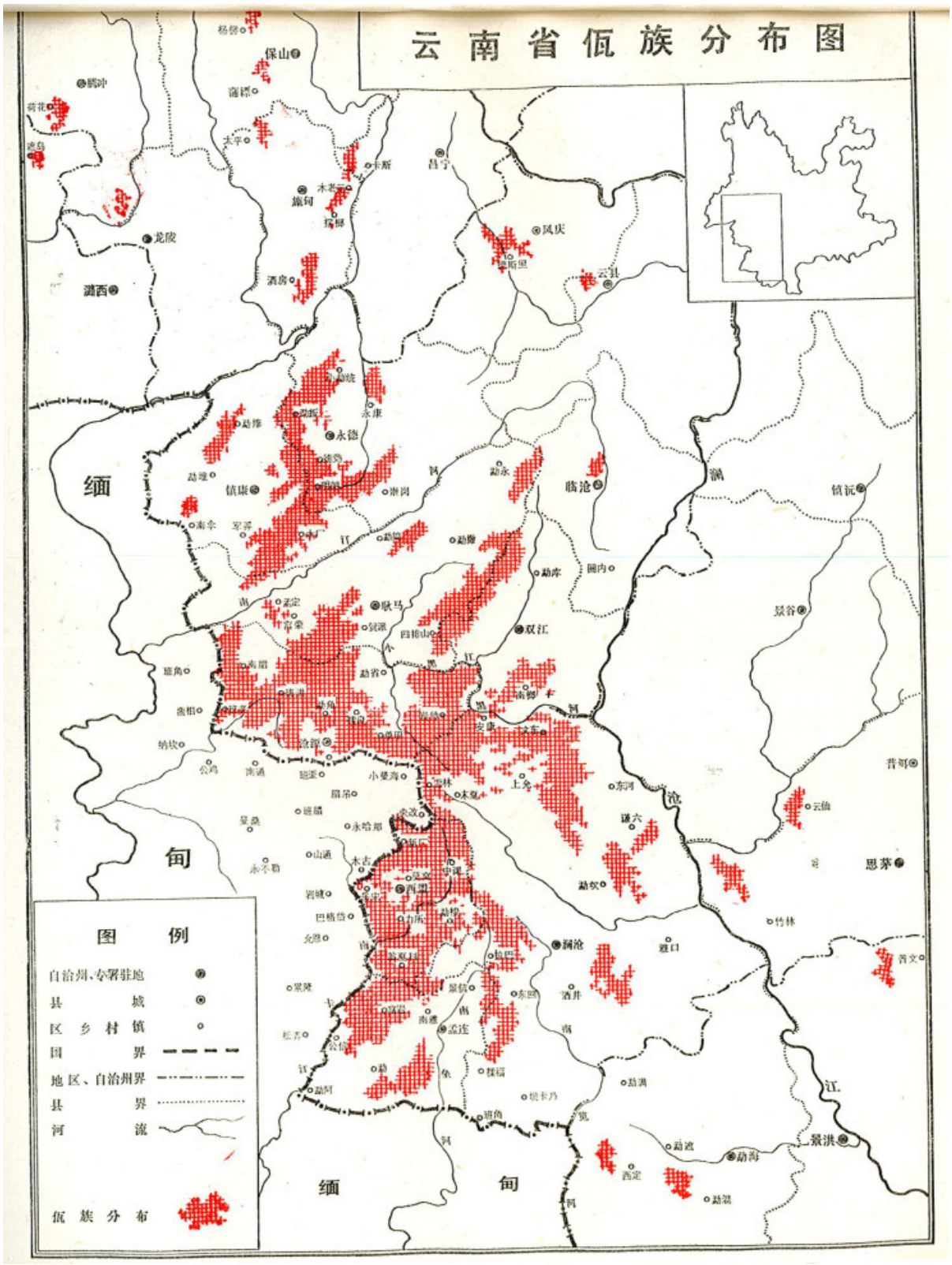
ANNEXES

Annexe 1 Repères chronologiques

Principales dynasties, royaumes et gouvernements chinois	**Date de règne (selon Gernet (1972) 2003)**
Qin 秦	221 - 206 av. J.C.
Han 汉	-206 + 220
Trois royaumes 三国	220-265
Jin 晋	265-316
Dynasties du Nord et du Sud (南北)	317-589
Sui 隋	589-618
Tang 唐	618-907
Song 宋	960-1279
Yuan	1279-1368
Ming 明	1368-1644
Qing 清	1644-1911
République de Chine 中华民国	1912 (à Taiwan à partir de 1945)
République populaire de Chine 中华人名共和国	1949 -
Autres royaumes et évènements	**Dates**
Royaume de Nanzhao	734-902
Royaume de Dali	937-1253
Rébellion de Panthay	1856–1873
Incident de Banhong	1934
Guerre sino-japonaise	1937-1945
Signature du « Boundary Treaty between the People's Republic of China and the Union of Burma »	1er octobre 1960
Révolution Culturelle	1966-1978
Création du district autonome wa de Cangyuan	1963

Annexe 2 Carte de répartition des populations rattachées à la nationalité wa dans la province du Yunnan en 1986.

Extrait de la *Brève d'histoire de la nationalité wa* (WJB, 1986 : pas de pagination)



Annexe 3 Traduction du récit Si gang lih de TaxNap par OkRai (transcription par l'auteure)

是以前火山爆发，人家全部都跑到山上去。爬到山上去以后就有水，把那个火给扑灭。那个火扑灭了以后人家又再一次跑。是因为那个水，怕那个水流下来，因为那个水是一会儿比一会儿高，一会儿比一会儿怕，人家怕那个水把他们冲走，就到更高的地方去。人家跑的时候，他说是我们这个村里面的讲， 有一个人是叫彝族的一个老人，他是最后一个。然后人家跑的同时蜜蜂那些啊，人都把他踩在地下。然后他跑的时候他就见到了一个小蜜蜂在那里快被人家踩了。而且又下雨，又有水，那个小蜜蜂很冷。他就把那个蜜蜂抬起来，放到树上面高高的地方。然后太阳一出来的话，那个蜜蜂有一点温暖。那个蜜蜂就想报恩，他想刚才那个人救了我一命，我想我也可以救他一命。他就要告诉那个老彝族一个小秘密。然后他就过去，飞过去找他的时候，他就跟他说 ，然后我外公说那个时候那些东西都会讲话，动物那些都可以讲话，“刚才你救了我一命，现在到我报恩的时候，我也要救你一命”，就告诉他“找一个母牛，还有船 －－就是用木头做一个大大的木船－－然后把那个牛，还有你自己坐那个木船，虽然那个水越来越深，但是他不是坐在船上，他就漂。那个时候人家不知道，蜜蜂告诉他办法。然后他就弄了。虽然那个水上升了，但是因为他们是在船里面，他们是漂在水的上面。所有的人都死了，就只剩下他还有那个牛。就是那个小蜜蜂救的他。

然后他自己盖了一个小房子，然后他就养那个牛。因为没有人嘛，女的也没有，他要交配，发生关系，想要有下一代所以跟牛发生关系。但是发生关系的话，牛一直不生小孩，他就在想，都已经那么久了，牛的肚子都没反应，要不我打开牛的肚子看一看，他就把那个牛杀了，看她的肚子里面就有一个葫芦。然后他就见到那个葫芦，他也觉得奇怪。要怎么做。然后我外公说反正他一个人嘛，也没事，他就把那个葫芦种在他家旁边。种然后结然后种种种，种到以后就有很多葫芦，但只结一个。只结一个的话，他也觉得奇怪，这一个葫芦他就把它拿出来放到他家旁边。他就觉得奇怪：每天早上都有人讲话。两三天都这样葫芦里面有人讲话。他就说“也没有什么东西，为什么里面都有声音？”他就打算拿刀砍那个葫芦，看看里面有什么东西。第一个出来的就是我们的神。他就说“要不我把它

划开”，那里面的人就说“划开的话我们会受伤。会死。” ”那我把上面砍掉。“如果我划上面，你会划到我的手，我的手会断”。他就打算划上面小小的那部分。他们就说“那是我的脚”。然后就没人愿意第一个。我爷爷说我们这个神林没有脚。神名叫 **Mut** 因为他是自愿第一个出来。**Mut** 就是他们经常去祭祀那个地方。生活在那个地方的人。因为那些人都怕自己脚断手断，就不敢第一个出去。哪些人不愿意，怕自己没有手没有脚。因为第一个出去的时候， 你要开门了，开那个葫芦不是要砍掉，剪剪那里吗剪剪那里就是他们的脚。那个我们的神 **Mut** 他就愿意第一个出来。然后砍掉以后，他那个神就说“还是我第一个出来，但是以后你们都要给我吃饭。如果真的砍掉脚的话你们要养我，就是供在那个芭蕉叶啊，那些上面“。

然后所以他就第一个出来，把它砍了以后。第一个出来他就没有脚。然后其他的人就陆续就出来。都有脚，只是第一个没有脚。所以我们人类就有脚，只有他，我们这个寨子里面那个神林没有脚。所以每次我们去叫魂啊、去祭祀，有没有看到我们老人都有需要芭蕉叶，短短的，然后在上面放一些肉啊饭啊或者是茶叶啊那些记祭他，供他吃饭。就是他出来之前的要求。我爷爷把他比喻成那种像你爬山到处都是树啊，没有路那种，有人第一个愿意拿刀，在你前面修路，你在后面跟着走那样。**Mut** 他算属于带头那种。所以我们比较尊重。然后其他人跟着他出来。分女的，男的。也分种族，佤族，傣族，彝族，还有蛮。就是从那边开始我们就成人，人类。

Annexe 4 Principaux éléments narratifs des autres récits Si gang lih recueillis à Wengding

			Autres versions			
Temps du récit	**Séquences du récit**		**NyiSeung**	**NyiKhuat**	**IKa 2017**	**TaxNap 2014**
Pré-catastrophe	**S1**	Préambule	C'est un récit de tous les Wa Présence d'ambroisie		L'Esprit du Ciel cherche un Homme bon parmi les Hommes	
Catastrophe	**S2**	Catastrophe naturelle	Des torrents d'eaux dévalent la montagne	Crues, déluge	Crues et inondations	
		Réaction des Hommes			Les Hommes ne se soucient pas du crapaud	
	S3	Intervention d'un animal + Démarcation d'un homme parmi les Hommes			Le crapaud, réincarnation sur terre de la divinité du Ciel (天神), se transforme en vieille personne aux longs cheveux blancs. Un jeune homme en train de faire pâturer sa vache le sauve en le déposant sur une pierre.	
	S4	Qui survit et par quel moyen ?	Un homme conduit une vache en haut de la montagne puis ils se réfugient sur un radeau de bambou qui flottait. Ils se marient sur le radeau.	Un homme et une vache	La vieille personne indique à l'homme-sauveur de ne pas s'enfuir et de se réfugier avec une vache au sommet de la montagne dans une grange en bois, construite auparavant par la divinité du Ciel	
	S5	Quant est-il de l'ancienne l'humanité ?	Tous les humains ont été emportés par les flots	Il n'y avait plus personne	Tous les autres êtres humains sont morts : les hommes quand les eaux atteignent leurs genoux ; les femmes quand les eaux atteignent leurs hanches.	
Post- catastrophe	**S6**	Union primordiale	Accouplement	L'homme et la vache « sont ensemble » mais la vache ne vêle pas.	L'homme et la vache suivent les conseils de la divinité du Ciel et se marient. Vache en gestation	
	S7	Sort de la vache	La bufflesse met bas	L'homme tue la vache	La vache décède de vieillesse	
	S8	Progéniture	Naissance d'une calebasse, d'une graine de calebasse	La calebasse est dans le ventre de la vache	Découverte d'une calebasse dans le ventre de la vache lors de l'enterrement. L'homme la sort et la plante au sommet de montagne Gongming	
	S9	Calebasse	L'homme plante la graine qui pousse, puis se rend au pied de la calebasse et entend		La graine pousse et donne une immense calebasse. C'est le lieu de naissance de l'humanité. Le soir, l'homme entend des bruits à l'intérieur.	

			des gens parler à l'intérieur.			
	S10	Négociation dans la calebasse	Les voix disaient : « si tu veux que je sauve l'humanité, tu dois d'abord accepter ma revendication car je vais me sacrifier. Si tu coupes ici, ce n'est pas possible, il y a des gens.			
	S11	Ouverture de la calebasse	L'homme coupe la calebasse	L'homme coupe la calebasse d'un coup de couteau	Le jeune homme coupe la calebasse d'un coup de machette	
	S12	Négociation et sortie de la calebasse	Une foule de gens sort. **Mut**, qui a été coupé car il s'est sacrifié pour se positionner dans la gourde à l'endroit où elle serait sectionnée, demande que des offrandes de nourriture lui soient faites régulièrement. A chaque organisation de rituel, nous devons d'abord nourrir **Mut** dans des feuilles de bananier avant de pouvoir manger nous-même. C'est l'accord qui a été passé. Nous vénérons **Mut** la divinité de la forêt.	Nous étions à l'intérieur et on s'est séparé de nos esprits. Beaucoup de gens sont sortis. Nous nourrissons **Mut** dans des feuilles de bananier.	Sortie de l'humanité actuelle Présence d'hirondelles, divinités du feu	Les Wa sont les premiers à sortir de la grotte, de la calebasse
				Nous sommes tous sortis de la calebasse. Séparation entre Han, Wa, Yi, et aussi des gens qui marchent de travers car leurs jambes ont été coupées à l'ouverture de la calebasse.	Les hommes, peu nombreux, ont la volonté de repeupler la terre. Ils ont beaucoup d'enfants Division en **ru** Les premiers outils de communication avec les esprits sont les tambours. Inventions : feu, trépied, marmites	Certains Hommes sont des sauvages Le grand ancêtre divin compte les différents groupes de population : Wa, Han, Dai. Le grand ancêtre divin décide d'en garder quelques-uns, et jette les autres. Ceux, sauvés, sans nom, se réfugient dans une grotte dans la montagne.

Annexe 5 Les principaux villageois et villageoises cités, présentés par ordre alphabétique

Prénom / terme d'adresse	Nom de famille / nom de jeune fille pour les femmes	Tranche d'âge	Situation familiale		Situation particulière
			Conjoint-e Parents	Enfants	
AiKa	Yang	50-60	Marié à AmMeung Fils de NyiSak et AmRong (YaxAm)	5 enfants : AmLod, OkRai, AiSin` (2 sont décédés en bas âge)	Conducteur
AiKhuat	Yang	80-90			« Tête » du village **(cao` kaing**) et spécialiste rituel (**jie van)**
AiMawt	Yang	30-40	Marié à AmLod Fils de CiietLun et de sa première épouse décédée	1 enfant : YexKap	Ouvrier dans le Guangdong
AiNap	Xiao	30-40	Marié à IRai Fils de AmKhuat* et NyiKhuat	2 enfants : AiDao et YexKap	
AiNap / TaxNap	Xiao	80-90	Veuf	9 enfants dont AiMawt, AmMeung et NgaoxKhuat	Spécialiste rituel (**jie van)**
AiSin`	Yang	20-30	Célibataire Fils de AmMeung et AiKa		Conducteur
AmKhuat*	Xiao	50-60	Mariée à NyiKhuat	3 enfants : AiNap, YexIp et I ?	
AmKhuat°	Xiao / ?	50-60	Mariée à NyiLong	3 enfants dont IKa (guide)	

AmKhuat¨	Xiao / ?	50-60	Mariée		Gestion de la boutique au rez-de-chaussée du « Palais du roi wa »
AmLod	Yang / Xiao	30-40	Mariée à Xiao AiMawt Fille de AiKa et AmMeung	1 enfant : YexKap	Ouvrière dans le Guangdong
AmMeung	Yang / Xiao	50-60	Mariée à AiKa Fille de AiNap (/TaxNap) et AmRai (décédée)	5 enfants : AmLod, OkRai, AiSin` (2 sont décédés en bas âge)	Magasin et service de petit déjeuner
AmPleek / YaxAm		80-90	Veuve (Tante de AiKa)		
AmRong / YaxAm	Yang / Xiao	80-90	Veuve	7 enfants dont AiKa	Décédée en 2017
CiietLun	Xiao	50-60	Première femme décédée. Remarié à Tian IKhuat	2 enfants : AiMawt de son premier mariage et YexKa de son deuxième	Médecin Spécialiste rituel (**jie van)** en formation
IKa	Xiao / Xiao	20-30	Mariée à NyiLheu` Fille de NyiLheu` et ?	1 enfant[733] : YexPleek	
IKa	Yang / Xiao	30-40	Mariée à l'un des fils du représentant du Bureau du tourisme de Lincang Fille de AmKhuat° et NyiLong	2 enfants	Guide
IKhuat	Xiao / Tian	50-60	Mariée à CiietLun	1 fille : YexKa 1 beau-fils : AiMawt	

[733] IKa et NyiLheu` ont eu un deuxième enfant au printemps 2018.

NyiKhuat	Xiao	50-60	Marié à AmKhuat*	3 enfants : YexIp, AiNap et I ?	Spécialiste rituel (**jie van)** en formation
NyiLheu`	Xiao	20-30	Marié à IKa Fils de AiMawt (frère de AmMeung) et ISan	1 enfant[734] : YexPleeg	Travaille à Mengdong sur des chantiers
NyiSeung	Xiao	30-40	Marié à YexIp	2 enfants	
OkRai	Yang	20-30	Célibataire Fille de AmMeung et AiKa		Auxiliaire de puériculture, en formation pour devenir enseignante
PietRai	Xiao	40-50	Marié	1 enfant	Ancien danseur professionnel
YexIp	Xiao / Xiao	20-30	Mariée à NyiSeung Fille de AmKhuat* et NyiKhuat	2 enfants	
YexKa	Li / Tian	50-60	Mariée	2 enfants	Première villageoise à créer et vendre des foulards
YexKa	Xiao / Xiao	20-30	Mariée en 2016 puis divorcée la même année Fille de CiietLun et IKhuat		Aide-soignante

[734] *Ibid.* note 733.

GLOSSAIRE DES MOTS EN WA-PARAOK

a nog	avenue de crânes
ba	cuisse
bae	sac
bae lux	ancien sac, sac noir
baraog	voir **paraok**
been	récit, histoire, conte
been lao	histoire, conte, tradition
been lao been deuh	récit ou histoire contée
blaok	rapiécer
blauh	galette de riz gluant
blax	pièce en bois, peigne et barre d'écartement (tissage)
bloi	réglette d'écartement (tissage)
bloi bia	remuer des pièces (rituel)
cah	vêtement
caing	coudre (assembler des pièces tissées)
cao` kaing	« tête » ou maitre de village
ceu	clan
ciang	trépied
dai	jupe
dai cah	ensemble vestimentaire féminin jupe et blouse
dam net'	collier-fleur
dang	endroit, lieu
dang glauh	lieu des piliers
dang taing	lieu de tissage
daung`	dossière
dawng` nha`	« nettoyer le sale » (rituel)
de log vai	pièce de la maison où résident les ancêtres
die ia	long treillis de bambou
ding	grand ; bruit de la pluie (onomatopée)
gae hout	ortie
gaeng	voir **Kaung`**
glauh	pile, pilier
glauh ngu	foyer (litt. Endroit du feu)
guabring	navette
Hawx	Han, Chinois
hex	eh (interjection)
hia	abeille
ho	oh (interjection)
houig	revenir
ih	porter, revêtir
in`	rentrer
ioux mag	petite bourse en bambou (rituel)
ix	nous
jao taing`	barre de maintien (tissage)

jeung	couture
jhaing`	pièce en bois pour détendre les fils (tissage)
jie van	homme qui calcule les jours auspicieux (rituel)
kan`	broder, écrire, sculpter ; schémas motifs
kaung`	rizière, terre
Kaung` Tum	rizière, terre du **Tum** (ancien nom de Mengdong)
kaux	être nommé ; corps ; classificateur pour les humains
kaux pran	âmes des vivants
ka` thawk	poisson de bois
kax	poisson
keei`	fil
keei` jung	fil de chaine
ket	appeler
ket kaux pran	appeler les âmes des vivants
ket pran	appeler les esprits et les âmes
khaox tong (ou **kao tong**)	pilier (bambou) ; ensemble des piliers villageois
khlax	pantalon
khri	argent
kong moeg	tour d'offrandes aux divinités (bois)
kong mu	pilier à sept niveaux (bois)
krag	buffle
krao	grenier, céréale
krawg	tambour de bois monoxyle
la kaouw	cérémonie d'ouverture des portes du village (rituel)
lai	écriture, sculpture, broder
lakab	poitrinière, ensouple avant (tissage)
lao	raconter, dire
lao been	raconter une histoire
Lawa	Lawa (ethnonyme)
lawg mai	bougie (rituel)
lawk kaing`	turban
le jiep	cérémonie de fermeture des portes du village (rituel)
leng`	mélodie, chanson ancienne
lih	sortir, apparaître ; descendre ; assembler, produire, créer ; (se) diviser
ling`	fuseau en bambou
lux	noir
mai sum kaeng	saison du repiquage du riz
Man	Birman
man khai khou	drap recouvrant le corps des défunts
man pot'	tissu blanc (rituel)
man	tissu
man` bi`	drap de lit
mau	argent (monnaie)
meeing	barre d'écartement en bambou (tissage)
meung	unité administrative et politique
mhok	bonnet d'homme noir ou marron

mhok cag	bonnet d'enfant à pompon
Miien / Miien Vu	nationalité Yi (ethnonyme)
moeg	divinité
moi	bovidé
moi ngha`	bœuf ou taureau
moi siang	génisse, vache
Mut	divinité tutélaire de Wengding
ngu	feu
nhak nhi`	calendrier wa
nhgoux	paddy
nie	couture
noung mouig	divinité de la foret
nyiex krawg	maison des tambours
nyiex lhaong	maison sur pilotis
nyo	bougies utilisées pour cirer les fils (tissage)
om	diminutif de **pai om**
Omding	Wengding
pai om	nuage
paox muih	ami
paox ru	lignage
paoxnyiex	parent
Paraok	Paraok (ethnonyme) ; langue
Parauk	voir **Paraok**
peen oux iag	table à offrandes
pran	entité spirituelle (rituel)
pran prix	culte aux ancêtres ; ancêtres (rituel)
prax prix	esprit des morts
raog	crapaud, être rempli de ; terre aride
rawm` baik gaox	eau de cuisson du riz
reu	bateau
ru	lignage
shiag	diviser, partager ; tranche, morceau
si gang/sigang	grotte ; calebasse
Si gang lih	sortir de la calebasse ; récit des origines
Si uing	Mars
siag	diviser, partager ; tranche, morceau
Siam	Tai/ Shan (ethnonyme)
Siang	pierre au centre du village
sibex	veston, blouse
sigiag	pédoncule de la calebasse
sigun caong	jambière ou guêtre
sim uing	serpent
simuing`	étoile, corps céleste
singiien	calebasse (plante et fruit)
sivaig	hirondelle
Siyawng	divinité ophidienne
siyek	tige de lisse (tissage)

Siyiex	divinité associée au ciel
song	panier de bambou
sum kaux	calculer le prénom
ta liao	œil de tigre
taex si oui nhgaig	plante vivace *Houttuynia cordata*
tai prux	coton
taing`	tisser
Tax	terme d'adresse pour les hommes âgés
ti	soi-même
ton`	plusieurs, quelques, plus
Tum	énorme arbre (voir **Kaung` tum**)
Vaw	fête du printemps
Vax	Wa (ethnonyme)
voi	barre de maintien des fils de chaine (tissage)
Vox	Wa (ethnonyme) ; langue
vug taing`	préparation de la chaine (tissage)
vung vhian	dévidoir manuel horizontal (tissage)
yaong`	cercle ; village
Yaong` Soi	cercle ; village Aishuai (ou Yanshuai)
Yax	terme d'adresse pour les femmes âgées
yix	nous

INDEX

ancêtre(s), 45, 63, 67-69, 72, 73, 77, 87, 88, 90, 95, 103, 105, 123, 129, 130, 132, 134-136, 138-141, 142, 143, 145, 156, 158, 162, 160-168, 171, 172, 177-182, 184, 186, 188, 191, 197, 199-201, 203, 206, 209-213, 216, 260, 318, 386, 411, 423, 428, 429, 438, 448
apprentissage, 170, 205, 206, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 262, 290, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 349, 354, 356, 435 ;
expérimentation, 248, 249, 250, 308, 309, 341, 344, 345 ;
imitation, 249, 250, 344, 345 ;
imprégnation, 247, 248, 249, 251, 344, 377
autorités centrales, 59, 61, 92, 107, 119, 123, 300, 322, 326, 394, 444
Awa / A-wa, 39, 42, 65, 68, 6970, 75, 77, 92, 93, 123, 295, 387
Birmanie, 39, 40, 42-44, 46, 52, 62-65, 69, 70, 73-75, 79-82, 85, 86, 91, 93, 98, 100-103, 113, 115, 123, 130, 140, 190, 225, 326, 335, 373, 437, 441, 444
broderie, 149, 228, 233, 235, 239, 242, 245, 255, 259, 336, 347, 348, 349, 350, 354, 356, 366, 387, 388
bucranes / crâne de bœuf, 32, 283, 284, 303, 315, 316, 317, 442
Bureau du tourisme, 34, 124, 274, 276, 278, 279, 287, 302, 304, 310, 363, 399, 400, 414, 415, 416, 417, 420
calebasse, 123, 125, 127, 129, 130, 131, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 149, 150, 152, 165, 313, 320, 321, 420
calendrier wa, 160, 187, 204
Cangyuan (district autonome wa), 33, 34, 40, 41, 43, 46, 54, 66-68, 70, 77, 86, 87, 95, 110, 114, 115, 117-119, 123, 127, 130, 138, 153, 171, 174, 189, 190, 272, 274-278, 288, 290, 296, 297, 300, 301, 305, 309, 310, 313, 314, 318, 320, 364, 365, 371, 384, 399, 403, 420, 450
cercle, 46, 67, 72, 146, 152, 179, 218, 291, 292, 294, 342, 354, 381, 402, 444, 448 ;
chaîne(s) opératoire(s), 140, 185, 187, 204, 219, 243, 246, 247, 250, 330, 337, 349, 350, 354, 355
chants, 127, 178, 290, 292, 293, 294, 295, 315, 381, 402, 430, 435
chasse aux têtes, 42, 45, 53, 67, 70, 94, 95, 101, 102, 104, 105, 114, 131, 143, 168, 203, 284, 294, 310-314, 317, 318, 398, 405, 438-443, 450, 451
commercialisation, 39, 269, 296, 312, 325-327, 331, 340, 349, 353, 354, 366, 367, 369, 371, 390, 394, 449 ;
vente, 57, 99, 279, 281, 292, 296, 299, 327-330, 332, 338, 339, 346, 347, 349, 352, 356, 360-364, 366-369, 371, 373-375, 377, 382, 389, 414-418, 452
couture, 228, 233, 234, 239, 242, 243, 286, 336, 350, 351, 354, 356, 366, 373, 510
« culture wa » , 33, 131, 271, 290, 300, 304, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 317, 319, 320, 322, 384, 387
danses, 67, 152, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 314, 315, 322, 402, 405, 412, 430, 450
déménagement, 60, 181, 298, 411, 421, 424, 425, 426, 427, 428, 446, 451
dispositifs protecteurs, 146, 183, 206, 212, 392 ;
ta liao, 149, 192, 193, 260, 261, 392, 393

efficacité, 144, 146, 185, 191, 193, 196, 205-207, 209, 214, 256, 259, 261, 392, 394, 398, 410, 437, 449
enterrement, 178-180, 186
espace social, 50, 58, 59, 121, 140, 144, 147, 152, 159, 169, 188, 215, 219, 220, 353, 394, 395, 397, 399, 413, 418, 420, 436, 447, 448, 452
entité(s) spirituelle(s) esprits, 104, 126, 141, 146, 149, 152, 156, 158, 168-172, 175, 177-183, 189, 191, 195, 197, 199, 200, 203-210, 212, 213, 216, 257, 260, 261, 410, 442, 448, 452 ;
moeg (divinité), 150-152, 170-172, 184, 207, 214, 220 ;
Mut, 126, 140, 141, 143, 144, 146, 152, 159, 165, 170-172, 175, 192, 194-196, 198, 199, 203, 205, 209, 210, 212, 215, 293, 404, 424, 448, 452 ;
pran, 172-177, 184, 186, 187, 191, 192, 197, 200, 201, 203, 206, 207, 212, 214, 220, 448 ;
prax prix, 177, 181, 182, 184, 186, 191, 209, 214
Etat wa unifié (Birmanie), 13, 85
Etat shan, 39, 65, 66, 77, 78, 82, 84-86, 94, 103
Etats shan, 42, 76, 79, 83, 84, 104, 127, 131, 225, 441
étoile(s)/forme étoilée, 164, 177, 194, 210, 237, 240, 241, 258, 259, 261, 331, 377, 379, 380, 392 n
frontière, 34, 40, 62, 66, 74, 81, 83, 85, 101, 103, 105, 110, 113, 177, 196, 335, 352, 413
identification ethnique, 36, 46, 91, 106-109, 395
Kawa, 71, 89, 91, 94, 95, 100-102, 104, 111, 113-115, 223, 327
Lawa, 65, 70, 92, 104, 120, 442
lignage, 73, 145, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 173, 174, 182, 183, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 213, 216, 218, 444 ;
lignée, 130, 162, 163, 181, 182, 183, 188, 191, 197, 206, 210
maison, 31, 34, 35, 57, 71, 124, 125, 128, 149, 154-159, 162, 163, 178-181, 183, 187, 188, 193, 194, 198-201, 204, 210, 211, 213, 218, 229, 230, 247, 254, 273, 274, 276, 281, 282, 289, 290, 292, 297, 298, 306, 314, 318,329, 346, 350, 361-365, 370, 374, 375, 400, 402, 403, 405, 409, 414, 419, 423-428, 430, 431, 432, 440, 442, 452 ;
foyer, 124, 150, 153, 156-158, 176, 184, 198, 253, 282, 287, 297, 303, 330, 360, 361, 363, 365, 366, 381, 431
montagnes Awa / Kawa / Wa, 42, 68-71, 75, 77, 91, 93, 277, 290, 295, 338, 371
Mengdong (bourg principal du district de Cangyuan), 34, 40, 43, 67, 78, 117, 277
Mengjiao (canton, bourg principal du canton), 40, 117, 277, 364
nationalité (minoritaire) wa, 31, 32, 39, 40, 41, 46, 47, 59, 61, 67-69, 86, 88, 90, 113, 114, 117-119, 122, 139, 141, 165, 221, 263, 273, 278, 281, 291, 292, 294-296, 300, 303, 307-309, 311, 313-315, 317, 318, 321, 322, 326, 380, 383, 387, 388, 394, 398, 405, 429, 440, 441, 444, 446, 447, 449, 451
Nouveau village, 278, 304, 420-422, 425, 428, 452
Nouvel an, 153, 181, 330, 359, 360
officiant(s), 170, 191, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 208, 216, 218, 261, 406, 407, 409-411

offrande(s), 126, 140-150, 152, 170, 173, 178, 180, 181, 187, 191-193, 195-197, 199, 200, 203, 205-212, 215, 216, 219, 220, 242, 317, 318, 392, 400, 406, 410, 411, 420, 438
Paraok/paraok, 31, 34, 39, 43, 55, 65, 70, 77, 91, 114, 120-123, 130, 134, 135, 139, 147, 160, 162, 164, 182, 295, 376, 392, 401, 423, 435, 444
patrimoine, 37, 38, 49, 50, 173, 263-267, 269, 271-274, 301, 311, 313, 326, 327, 383, 450, 452
pays wa / pays wa central, 71-73, 75-77, 79-82, 113, 114, 116, 146, 168, 302, 314, 433
pratiques et cérémonies rituelles, 33, 57, 58, 60, 102, 129, 138, 141, 146, 147, 152, 158, 159, 165, 167-169, 173, 175, 176, 183-188, 190, 196, 202, 204, 207, 208, 211, 214-219, 261, 324, 391, 398, 405, 407, 435, 448-450, 452 ;
cérémonie collective, 187, 190, 204, 208, 412 ;
cérémonie domestique, 186, 190, 191, 206, 208, 217, 218 ;
culte(s), 45, 130, 139, 143, 150, 156, 167, 168, 171, 174, 179, 180-182, 184, 186, 195, 201, 206, 210, 211, 257 ;
la kaouw (cérémonie d'ouverture des portes du village), 189, 191, 411 ;
le jiep (cérémonie de fermeture des portes du village), 189-193 ;
(r)appel d'âme/rappel de l'âme, 173, 174, 176, 177, 181, 184-188, 190, 197, 204, 205, 207, 209, 211, 213, 214, 218, 226
sacrifice, 32, 44, 67, 94, 101, 136, 137, 141, 142, 144, 146, 167, 168, 173-175, 179, 186, 194, 197, 204, 206-208, 211, 218, 291, 296, 310, 316, 318, 398, 400, 404, 406, 407, 411, 439, 442, 443, 448, 450
principauté shan, 39, 42, 65, 66, 70, 73, 75, 77-79, 82-86, 91, 93, 94, 101, 104, 127, 130, 142, 225
ressources :
culturelles, 33, 38, 51, 118, 269, 321, 326, 404, 405 ;
minières, 76, 83 ;
naturelles, 98, 99, 116, 118, 267, 269 ;
touristiques, 118, 267, 269
savoir-faire, 37, 57-60, 242-244, 246-249, 251, 252, 254, 262, 326, 335, 340-345, 347-349, 351, 353-355, 357, 361, 369, 377, 395, 449 ;
savoir-faire techniques, 57, 59, 158, 221, 222, 242, 243, 246, 247, 251, 252, 254, 262, 326, 344, 351, 353, 357, 374, 395, 449
Si gang lih (mythe), 123, 124, 127, 128, 129, 132, 133, 139, 142, 143, 144, 147, 152, 158, 162, 165, 438 ;
déluge (mythe), 129, 130, 133, 136, 142, 171 ;
renaissance de l'humanité (mythe), 123, 134, 140, 143, 144, 149, 157, 174
spécialiste, 117, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 348, 404
tambour, 279, 280, 281, 286, 291, 296, 313, 314, 320, 322, 387, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405
territoire, 32, 35, 38, 39, 40, 42, 45, 51, 52, 54, 59, 61, 66, 68-82, 84, 85, 87, 89, 92, 93, 98, 99, 102, 103, 105, 107, 113, 115, 118-120, 137, 141, 144, 145, 152, 156, 162, 163, 165, 167, 171, 195, 210, 219, 220, 263, 266-269, 278, 302, 317, 324, 403, 407, 408, 423, 428, 444, 445, 448, 449, 453
territoire villageois :

pilier, 147-150, 156, 190, 193, 196, 267, 284, 437, 450 ;
place centrale, 57, 138, 139, 151-153, 156-159, 181, 190, 192-194, 205, 282, 284, 294, 309, 340, 350, 364, 370, 382, 391, 409, 411, 417, 437 ; porte, 34, 126, 129, 130, 145, 146, 156-158, 179, 180, 190, 193-195, 199, 200, 202, 212, 223, 241, 242, 260, 261, 271, 279, 280, 284-288, 297, 299, 302-304, 309, 315, 317, 329, 344, 350, 356, 380-382, 385, 386, 403, 404, 408-411, 419, 430, 442, 445, 446, 450
tissage, 58, 60, 220, 221, 222, 225-230, 232, 233, 235, 239, 242-255, 259, 262, 270, 289, 312, 324-335, 339, 340, 342-347, 349, 350-360, 366, 367, 369, 370, 371, 374, 376, 377, 386, 387, 414, 418, 419, 449, 452 ;
armure de toile, 232, 233, 245, 248, 249, 252-254, 262, 333-336, 340-342, 344, 346, 347, 349, 351, 358, 368 ;
façonné, 241, 328, 335, 336, 340-347, 349, 352, 354, 357, 358, 360, 367, 368, 372, 375, 389 ;
métier à tisser, 31, 226, 228, 230, 243, 334, 350, 354, 355, 388, 389, 434 ;
ourdissage, 226, 228, 230, 231, 242, 244, 246, 250-252, 335, 339, 347, 350, 354-357, 366
tissus, 57, 59, 60, 156, 164, 212, 215, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 242, 243, 250, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 281, 312, 324-340, 344-354, 356-358, 360, 361, 364, 367-378, 380-383, 385-387, 389, 390, 392, 394, 395, 417, 449, 451, 452;
bae (sac), 95, 228, 229, 235, 236, 239-241, 248, 249, 253, 328, 331, 334-339, 341, 344, 348, 350-352, 358, 359, 362, 367, 368, 370-372, 375, 381, 387, 389-395, 439 ;
blouse, 236, 237 ;
bonnet à pompon/bonnet d'enfant, 241, 379 ;
draps, 221, 223, 233-235, 239, 241, 328, 330, 332, 333, 338-340, 345, 346, 350, 352, 358, 367-369, 372, 375, 380, 383, 389, 394 ;
foulards, 332, 333, 350 ;
guêtres, 236, 237 ;
jupe, 235-237, 253, 328, 331, 348, 375, 377, 378, 384, 386, 391, 392 ;
motif(s), 45, 144, 149, 164, 168, 193, 221, 222, 226, 227, 233, 235, 237-241, 246, 249, 252-254, 256, 258, 259, 261, 262, 320, 325, 327, 331, 334-336, 338, 340-342, 344-352, 373, 378-381, 384, 387-94, 402, 438, 449 ;
pantalon, 236, 387 ;
veston, 236, 237, 238, 259, 338, 339, 378;
touristes, 31, 38, 39, 41, 47, 48, 50, 55, 57, 58, 60, 128, 154, 160, 181, 207, 216, 257, 258, 266-270, 279-288, 292, 295-300, 302-309, 312, 315, 317, 319, 321-325, 327-333, 337, 338, 340, 349, 350, 355, 356, 360, 361, 367, 368, 370-375, 377, 379, 381, 382, 385, 386, 389, 391, 397-404, 406, 408, 410, 411, 414, 416-418, 420, 421, 427-434, 436, 437, 440, 443-446, 450
tressage, 233, 234, 246, 259, 350, 354, 356
Ximeng (district autonome wa), 33, 40, 43, 44, 70, 86, 87, 95, 110, 111, 114, 115, 117, 118, 122, 123, 130, 139, 167, 169, 203, 314, 384, 404, 439, 441
Xuelin (canton, bourg principal du canton), 45, 87, 110, 123, 142, 162, 164, 203, 222, 259, 335, 390, 395