



HAL
open science

Parenté, rites et territoire d'un village naxi du sud-ouest de la Chine

Emmanuelle Laurent

► **To cite this version:**

Emmanuelle Laurent. Parenté, rites et territoire d'un village naxi du sud-ouest de la Chine. Sociologie. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2022. Français. NNT : 2022INAL0015 . tel-04274811

HAL Id: tel-04274811

<https://theses.hal.science/tel-04274811>

Submitted on 8 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale n°265

Langues, littératures et sociétés du monde

UMR 8043 (IFRAE) / UMR 7107 (LACITO)

THÈSE

présentée par

Emmanuelle LAURENT

soutenue le 7 Décembre 2022

pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**

en Sociologie, anthropologie

PARENTÉ, RITES ET TERRITOIRE D'UN VILLAGE NAXI DU SUD-OUEST DE LA CHINE

Thèse dirigée par :

Mme Catherine CAPDEVILLE-ZENG

Mme Isabelle LEBLIC

Professeure des universités, INALCO

Directrice de recherche, CNRS

RAPPORTEURS :

M. Stéphane GROS

M. Bernard FORMOSO

Chargé de recherche, CNRS

Professeur des universités, Université Montpellier 3

MEMBRES DU JURY :

M. Laurent BARRY

Mme Catherine CAPDEVILLE-ZENG

M. Bernard FORMOSO

M. Stéphane GROS

Mme Isabelle LEBLIC

Mme Aurélie NÉVOT

Maître de conférences, EHESS

Professeure des universités, INALCO

Professeur des universités, Université Montpellier 3

Chargé de recherche, CNRS

Directrice de recherche, CNRS

Directrice de recherche, CNRS

Table des matières

Table des matières	3
Table des Figures	7
Table des Tableaux	9
Table des Cartes	9
Table des Photographies	10
Remerciements	11
À Propos	17
Note sur les transcriptions, noms et caractères : quelques précisions d'usage	17
Notations de parenté	18
Cartes	21
Introduction générale	25
Premier contact	25
Problématique	28
Ethnographie : méthodes et réflexions	30
Rupture de transmission : l'incident avec le Dongba	43
Présentation du plan	48
Une thèse d'anthropologie	52
Discussion sur les catégories de rites de Wumu	53
Contribution à la Recherche et aux études des minorités de Chine	55
Chapitre 1	60
Espaces et dynamiques villageoises	60
I. Du peuple Naxi au village de Wumu, aperçu historico-culturel en région multi-ethnique	60
A. Les Naxi : une seule <i>minzu</i> , mais un peuplement composite	61
B. Une région hybride, frontières naturelles et carrefour économique	66
C. Des nomades qiang aux Naxi d'aujourd'hui, une histoire de « barbares cuits »	70
D. Brève présentation des pratiques culturelles et rituelles dongba et naxi	71
E. Wumu, un village naxi composé	75
II. Espaces et dynamiques villageoises	78
A. Les villageois et leurs mobilités	80
B. Quelques jalons topographiques : à la base de l'espace villageois	86
C. Administration villageoise	89
D. Le système agricole	96
E. Du cycle annuel des rites villageois en symbiose avec le cycle agricole	115

Conclusion	125
Chapitre 2	130
La vie villageoise : ethnographie du quotidien	130
Introduction	130
I. Sur les pas d' <i>Al-nail</i> : activité et dynamique villageoises du quotidien	133
II. L'entraide au village	154
A. L'entraide du quotidien	156
B. Les banquets	159
C. Les (<i>hua</i>) <i>cong</i> 华竇 : l'entraide hors-parenté	170
Conclusion	176
Chapitre 3	182
Le rapport villageois au territoire à travers les rites collectifs naxi	182
Introduction	182
I. Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi	187
A. Le mythe d'origine	189
B. Site rituel et mobilisation villageoise	192
C. Le rite	195
D. Discussion	204
II. Ethnographie du Culte aux dieux de la montagne	208
A. Généralités et contextualisation	208
B. Le Culte aux dieux de la montagne	212
C. Discussion	214
Conclusion	216
Chapitre 4	222
Idéologies et pratiques locales de la parenté	222
Introduction	222
<i>Yagoq</i> , la famille, la maison	224
<i>Yagoq-xi</i> , les « membres de la famille » : un cercle de relations complexe	224
La lignée	225
<i>Coq-o</i> , le lignage	226
I. Terminologie de parenté	228
A. Termes de parenté	228
B. Analyse des pratiques reflétées par la terminologie locale	241
II. Relations de parenté	248
A. Filiation	248
B. Alliance	267
C. Les <i>bisseeq-meiheiq</i> , relation de germanité	283

Conclusion	288
Chapitre 5	292
Coq-o : une structure sociale et rituelle	292
I. Introduction et généralités sur les lignages de Wumu	292
A. Terminologie et définition	292
B. Les lignages par l'Histoire - Établissement historique des <i>coq-o</i> au village	296
II. Fonctionnement et limitations du lignage	304
A. L'unité de parenté	304
B. Le lignage dans les pratiques rituelles	315
Conclusion	323
Chapitre 6	328
Yagoq : la maison, la famille, l'habitation	328
I. <i>yagoq</i> : concept, unité domestique et dynamique familiale	328
A. Définitions	328
B. L'unité domestique	331
C. Dynamique de la vie de famille	335
II. L'espace d'habitation	342
A. Dans l'espace des maisons	342
B. La maison d' <i>Al-nail</i> , une habitation-type	344
C. Les <i>yagoq</i> parmi les tombes	348
III. Naissance d'une maison	350
A. Le dressage de la charpente	350
B. Le « transfert de la maison » (<i>jjiq-bber</i>) et l'importation du foyer	359
Conclusion	362
Chapitre 7	366
Ancêtres patrilinéaires : cultes et devenirs	366
Introduction	366
I. Le culte des ancêtres	367
A. Ancêtres et tablettes	368
B. Transfert de tablettes et continuité de culte	370
C. Le culte des ancêtres à Wumu	374
II. Funérailles	389
A. Les rites funéraires	390
Conclusion	418
Conclusion	420
Un travail ethnographique de longue haleine	420

Rétrospective _____	424
Des espaces inscrits dans les dynamiques économiques et culturelles des politiques des minorités _____	424
Mécaniques villageoises de base : entraide et solidarité _____	426
Les grands rites collectifs naxi du village, ou Comment Wumu s'inscrit et se singularise au sein des actions étatiques de réviviscence de la « culture dongba » des Naxi, ou Comment l'État se mêle aux activités rituelles et sociales du village _____	429
De la structure du lignage dans la sphère rituelle _____	430
Des pratiques locales de la parenté : matrilinearité ? Pas vraiment. _____	435
À la base de la communauté villageoise : yagoq _____	437
Ancêtre : mode d'emploi _____	438
Ouverture _____	439
Les jeunes du village aujourd'hui : quel avenir ? _____	439
Classification et « erreur » ethnique, et Wumu dans tout cela ? _____	441
Ce qu'il reste à approfondir _____	445
Bibliographie _____	450
Sources en langues occidentales _____	450
Sources en langue chinoise _____	457
Sitographie _____	459
Sources multimédias _____	459
Autres _____	459
Annexes _____	460
Annexe I : Les villageois dans la thèse _____	462
Annexe II : Lexique _____	464
Termes chinois _____	464
Termes naxi _____	477

Table des Figures

Figure 1 - Schéma de l'organisation politique de Wumu avant les transformations de 2019-2021. _____	91
Figure 2 - Schéma de l'organisation politique de Wumu après les transformations de 2019-2021. _____	94
Figure 3 - Chronologie du cycle agricole en double culture de Wumu _____	103
Figure 4 - Chronologie du cycle annuel des rites et fêtes de Wumu _____	117
Figure 5- Diagramme de parenté de la famille d'Al-nail (mai 2018, Wumu) _____	134
Figure 6 - Généalogie des origines naxi _____	206
Figure 7 - Schématisation de la filiation mythique entre le héros humain Coq et le peuple naxi selon le mythe de la Création _____	209
Figure 8 - Schéma de l'aire rituelle du Culte aux dieux de la montagne à Wumu _____	211
Figure 9- Diagramme schématisant la lignée principale dont descend un doyen du lignage Lei bbu _____	226
Figure 10 - Diagramme de parenté représentant le mariage patrilatéral d'Ego avec son cousin croisé. La tante paternelle al-niai (B) est aussi la belle-mère d'Ego (terminologie de parenté de Wumu) _____	245
Figure 11 - Diagramme de parenté de la lignée matrilineaire de Wei du coq-o We-sso-bbuq _____	256
Figure 12 - Diagramme de parenté de la famille de A-Hai dont l'arrière-grand-père paternel a intégré Wumu par un mariage en genre _____	259
Figure 13 - Diagramme explicatif du processus d'adoption dinghu à Wumu _____	263
Figure 14 - Diagramme de parenté représentant la famille d'A-Qin [Mu J.] (Laurent, 2019 : 25) _____	265
Figure 15 - Diagramme représentant le degré de parenté entre un homme et une femme ayant fait un mariage endogame. _____	269
Figure 16 - Schéma de la formation historique des lignages de Wumu _____	298
Figure 17 - Diagramme de parenté du lignage A-Ru _____	312
Figure 18 - Schéma topographique du cimetière d'une branche du lignage A-Ru au regard des relations agnatiques de parenté (montagnes de Wumu) _____	313
Figure 19 - Schéma du lien entre les lignages naxi de Wumu aux lignages mythiques naxi par l'intermédiaire des dieux de la montagne _____	321
Figure 20 - Unités domestiques (1). Maisonnée d'A-Lan (centre), du mari de sa sœur A-Chun (gauche) et de leur oncle A-Rong (droite) _____	332
Figure 21 - Unités domestiques (2) - Maisonnée d'A-Xi _____	333
Figure 22 - Unités domestiques (3) - Maisonnées dans lesquelles vivent A-Qiang (gauche) et A-Wu (droite) _____	333
Figure 23 - Unités domestiques (4) - Maisonnée d'A-Jun (gauche), de son oncle (centre) et du mari de sa tante paternelle (droite) _____	334
Figure 24 - Unités domestiques (5) - Maisonnée d'A-Zhan (gauche) et du mari de sa sœur aînée (droite) _____	335
Figure 25 - Plan de la maison d'Al-nail. _____	345
Figure 26 - Diagramme de parenté représentant les descendants d'A-You _____	371
Figure 27 - Diagramme de parenté des lignées d'A-Yong et de ses "frères" _____	385
Figure 28 - Diagramme de parenté représentant l'ordre de procession d'invitation au deuil d'A-Ba _____	403

Figure 29 - Schématisation des catégories de deuil à Wumu _____	412
Figure 30 - Temporalité du deuil à Wumu _____	415
Figure 31 - Composition des sept groupes rituels de Wumu _____	432
Figure 32 - Schématisation récapitulative des groupes de parenté composant la population villageoise _____	433

Table des Tableaux

Tableau 1 - Les mobilités des villageois _____	84
Tableau 2 – Exemple de tableau de répartition des crédits au sein d'un cong de Wumu _____	177
Tableau 3 - Exemple de tableau d'une longue rotation de crédits plus importants au sein d'un cong _____	178
Tableau 4 - Tableau récapitulatif des formes d'entraide observées au village de Wumu _____	179
Tableau 5 - Terminologie de parenté de Wumu - Termes d'adresse _____	230
Tableau 6 - Quelques termes de parenté de référence _____	245
Tableau 7 - Tableau récapitulatif en trois parties – Quantification des mariages en gendre à Wumu _____	261
Tableau 8 - Évolution des modes de résidence villageois en fonction du sexe et de l'âge _____	274
Tableau 9 - Tableau récapitulatif des caractéristiques et origines des coq-o de Wumu _____	301
Tableau 10 - Tableau récapitulatif des transgressions observées _____	311
Tableau 11 - Tableau comparatif des caractéristiques respectives des coq-o et des groupes rituels de Wumu _____	318
Tableau 12 - Tableau comparatif récapitulant l'ordre de désignation des groupes-hôtes du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi en regard de l'ordre d'arrivée des coq-o au village de Wumu _____	320
Tableau 13 - Exemple de présentation d'une page de registre de deuil indiquant le nombre et le type d'habits de deuil (grand xiao ou petit xiao) à fournir à chaque famille apparentée au début de funérailles _____	413
Tableau 14 - Tableau récapitulatif des caractéristiques des coq-o et des groupes rituels de Wumu _____	434

Table des Cartes

Carte 1 - Wumu, village du sud-ouest de la République Populaire de Chine _____	21
Carte 2 - Le village de Wumu dans la province du Yunnan _____	21
Carte 3 - Le village administratif de Wumu situé dans le Canton de Baoshan _____	22
Carte 4 - Les lignages de Wumu et leur répartition spatiale par maisonnées _____	23
Carte 5 - Les sections administratives de Wumu et leur répartition spatiale par maisonnées _____	23
Carte 6 - Le Couloir Tibéto-Yi d'après Fei Xiaotong et Wang Mingming _____	69
Carte 7 – Division spatiale dualiste de de Wumu _____	88

Table des Photographies

Photographie 1 - Le village de Wumu surplombant le Fleuve Jinsha _____	22
Photographie 2 - L'hiver au village de Wumu _____	58
Photographie 3 - Rue principale du village de Wumu _____	88
Photographie 4 - Al-nail bêche pour désherber la terre entre les pieds de maïs _____	128
Photographie 5 - Quatre femmes du village posent en costume traditionnel naxi, dos au fleuve Jinsha _____	128
Photographie 6 - Le groupe de travail d'une des sections administratives se repose avant d'entamer le nettoyage des canaux du village _____	128
Photographie 7 - Al-nail battant le blé _____	181
Photographie 8 - Effort collectif pour attraper et entraver le cochon - bbuq-kua au premier jour de funérailles _____	181
Photographie 9 - Registre et dons des guali le jour de la célébration du premier mois d'un bébé _____	181
Photographie 10 - Les villageois honorent les ancêtres maternels célestes des Naxi _____	221
Photographie 11 - Le vieux Dongba repousse les calamités en tirant à l'arc _____	221
Photographie 12 - Procession menant à l'aire rituelle du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes _____	221
Photographie 13 - Le principal cairn-dieu montagne sur l'aire rituelle du Culte aux dieux de la montagne _____	221
Photographie 14 - La famille d'A-Wang (en haut à droite) et d'Al-nail (en bas à gauche) _____	291
Photographie 15 - Banquet de mariage dans la cour de la maison du jeune marié _____	291
Photographie 16 - Photo de mariage d'A-Li et son futur époux dans la très prisée Vallée de la Lune Bleue _____	291
Photographie 17 - Aire occupée par le groupe rituel du lignage We sso bbuq chaque année pour le Sacrifice _____	327
Photographie 18 - Les hommes du groupe-hôte We sso bbuq servent un verre au groupe rituel des Lei bbu _____	327
Photographie 19 - Le groupe rituel Tang-Li, hôte de la cérémonie 2018, en marge de l'aire rituelle du Sacrifice _____	327
Photographie 20 - Groupement de tombes dans les collines au nord-ouest de Wumu _____	348
Photographie 21 - Création du carré de tissu rouge orné des Huit Trigrammes et du Taijitu à l'encre noire en préparation de la cérémonie de hissage de la poutre faîtière symbolique _____	357
Photographie 22 - Sélection des objets à insérer dans l'encoche de la panne faîtière symbolique _____	357
Photographie 23 - Fixation de la poutre faîtière symbolique au sommet de la charpente _____	358
Photographie 24 - Hissage de la poutre faîtière symbolique _____	358
Photographie 25 - yagoq en marge du cimetière - Un groupe de lignées honore ses ancêtres pour la nouvelle année _____	364
Photographie 26 - Dressage de charpente chez A-Qiang _____	364
Photographie 27 - Dans la cuisine, du foyer (front) à la tablette (fond) _____	364
Photographie 28 - Les duilian funéraires collées à l'entrée de la cuisine _____	419
Photographie 29 - Tablette et offrandes aux ancêtres de la maisonnée dans la cuisine _____	419
Photographie 30 - Les descendants honorent la défunte par des offrandes _____	419
Photographie 31 - Les duilian funéraires collées à l'entrée de la maison _____	419

Remerciements

« Et pourquoi pas le chinois ? ». Il y a de cela une quinzaine d'années, cette suggestion d'un professeur d'Histoire à son élève en quête d'une troisième langue à étudier a marqué le début d'une vocation. Il y a des moments qui marquent et ce bref échange m'a lancée sur la voie de la sinologie et je souhaite pour cela exprimer toute ma reconnaissance à Pierre Ducarouge.

Je tiens à remercier mes deux directrices de thèse Catherine Capdeville-Zeng et Isabelle Leblic qui m'ont accompagnée dans mes recherches sur les Naxi depuis le Master, puis ont guidé mes premiers pas dans le milieu de la recherche et dans la discipline anthropologique. Avant de diriger ma thèse, Catherine Capdeville-Zeng a été ma professeure à l'Inalco, ses enseignements en anthropologie de la Chine sur les minorités m'ont passionnée, ont imprégné mes années Licence et m'ont poussée vers la recherche sur les *minzu* de Chine. Je lui suis infiniment reconnaissante de m'avoir guidée toutes ces années sur une voie conjuguant anthropologie et sinologie. Que je sois dans mes recherches en France, en mission sur le terrain ou au plus fort de la rédaction, son œil critique, ses conseils, son soutien, sa disponibilité et ses encouragements m'ont toujours été très précieux, formateurs et lumineux. Je la remercie également pour m'avoir permis de construire puis parfaire ma propre expérience dans l'enseignement en me confiant des charges de cours d'anthropologie des sociétés locales de la Chine et d'Asie à l'Inalco entre 2017 et 2020. Isabelle Leblic a aussi été mon enseignante avant de diriger mes recherches et ce sont ses enseignements qui, en Master, m'ont introduite dans le monde de l'anthropologie et ont éveillé ma curiosité pour la parenté. Je la remercie de son soutien et ses encouragements au cours de ma thèse. Son investissement et ses conseils dans la course à l'administratif des préparatifs de missions m'ont grandement apporté et ont rendu possible les missions ethnographiques essentielles à mon travail.

Merci infiniment à Laurent Barry, Bernard Formoso, Stéphane Gros et Aurélie Névoit pour avoir accepté de prendre part à l'exercice de jury de thèse en lisant et commentant ce travail. C'est un honneur de leur présenter, enfin, cette thèse.

Cette thèse d'anthropologie ne serait pas ce qu'elle est sans les longues missions ethnographiques effectuées sur le terrain qui, elles, n'auraient pu être menées à bien sans les

aides à la mobilité de l'École Doctorale de l'Inalco, de l'équipe ASIÉs (aujourd'hui institut IFRAE), du laboratoire LACITO et de l'Université Sorbonne Paris Cité. Grâce à eux, j'ai pu partir trois fois sur le terrain. Je tiens à les remercier pour leurs soutiens financiers, administratifs et diplomatiques. Un merci spécial à Cécile Corniquel et Barbora Chavel de l'École Doctorale de l'Inalco, ainsi qu'à Oriane Frisa, gestionnaire d'IFRAE, et Anissa Forget, gestionnaire du LACITO, pour leur efficacité et leur gentillesse, ô combien sollicitées mais toujours disponibles. J'ai également une immense gratitude envers la Fondation Louis Dumont et Mme Suzanne Dumont pour avoir placé leur confiance en moi et en mes recherches en m'accordant le Prix Louis Dumont 2017 du Fonds d'aide à la recherche en anthropologie sociale. Je suis également infiniment reconnaissante au Centre d'Etudes Français sur la Chine Contemporaine (CEFC) pour m'avoir accordé en 2017 une bourse de mobilité de neuf mois. Ces deux aides financières ont rendu possible une mission d'une année entière au village de Wumu, année clé de mon travail de recherche dans d'excellentes conditions.

Des chercheurs ont suivi mes recherches tout au long de ma thèse ou pendant un temps. Avec pédagogie, leurs conseils, remarques, critiques, encouragements et leur investissement dans les comités de suivi qui ont ponctué ces sept années ont grandement contribué à l'avancée et l'enrichissement de ma réflexion et de ce travail. Pour cela, je remercie chaleureusement Aurélie Névoit, Caroline Bodolec, Stéphane Gros et Philippe Ramirez. Un grand merci également à Alexis Michaud pour ses conseils avisés sur les Na et les Naxi, son aide précieuse à Lijiang, parfois linguistique, parfois médiatrice, et pour ses encouragements et l'intérêt qu'il porte à mes recherches depuis notre rencontre sur le terrain en 2016.

Le début d'un parcours de recherche puis d'une enquête de terrain commence invariablement par des contacts, des rencontres, puis par le développement d'un réseau de relations. Les chercheurs grâce auxquels, au tout début de ma thèse, j'ai pu découvrir le cercle des études naxi, m'établir à Lijiang et faire mon chemin jusqu'à Wumu, m'ont accordé leur confiance avant même de me connaître, m'ont aidée à me lancer et m'ont permis de suivre comme je l'entendais le fil de mes recherches. Je remercie ainsi Yang Fuquan pour m'avoir aidée, guidée, et conseillée toutes ces années ; He Min, Directeur de l'École d'Ethnologie et d'Anthropologie de l'Université du Yunnan, pour son soutien médiateur ainsi que ses lettres d'invitations qui ont rendu possibles mes séjours de terrain dans la province du Yunnan ; Zhu Min, secrétaire de l'École d'Ethnologie et d'Anthropologie de l'Université du Yunnan, pour m'avoir aidée à naviguer les eaux administratives de l'Université du Yunnan et pour son

soutien ; Zhao Xiuyun, Zhao Qinglian et Li Ying, pour leurs conseils, nos échanges et leur bienveillance ; Li Dejing, Directrice de l'Institut de recherche sur la culture dongba de Lijiang, qui m'a permis d'y établir un point de chute en ville tout au long de mes missions et m'a aidée à partir à Wumu pour ma première enquête dans de bonnes conditions.

Je souhaite remercier des chercheurs qui, de près ou de loin, m'ont inspirée, aidée et conseillée : Heather Peters, qui nous a quittés en 2021 et dont le travail à l'UNESCO sur Lijiang et toute la carrière suscitait mon admiration, mais aussi Caroline Bodolec, Béatrice David, Aurélie Névoit, Li Xi, Klaus Hamberger et l'équipe de parenté du Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS), Yang Yihua, Yang Jiehong, Christine Mathieu, Adeline Herrou et l'équipe de l'Atelier Chine.

Sans l'hospitalité et la bienveillance des *Wumu ren*, ce travail n'aurait pas été ce qu'il est. Je dois au village de Wumu et à ses habitants une immense gratitude pour leur accueil, leur patience et leur bienveillance à toute épreuve. Sans me connaître, ils m'ont incluse, généreusement ouvert leurs portes et ont partagé avec moi un peu de leurs connaissances. Un grand merci au chef de Comité He Jisheng qui, dès le premier jour, m'a accueillie chaleureusement au village et dans sa famille et qui m'a tant de fois aidé en répondant patiemment à mes questions, accédant à mes demandes de documents ou joué le rôle de médiateur dans une situation sensible. Je lui en suis profondément reconnaissante. Merci au Dongba He Jixian pour m'avoir accueillie chez lui et pour m'avoir présentée au cercle des Dongba et des études naxi à Lijiang ainsi qu'au reste de la communauté villageoise. Il m'a laissée l'accompagner dans son quotidien, aux champs, dans ses visites de courtoisie à ses parents, ses voisins et bien d'autres familles et lors des cérémonies funéraires qu'il était invité à accomplir en tant que Dongba et je le remercie pour tout ce qu'il m'a appris. Merci également au Dongba He Maochun et aux aînés He Jingquan et He Maofang, qui m'ont toujours ouvert leurs portes et ont accepté de se prêter à l'exercice de mes questions avec bienveillance. Je remercie encore Wendy pour son amitié, son aide, ses conseils et pour toutes les fois où, cherchant son écoute ou un accès internet, j'ai trouvé sa porte ouverte et un mets sortant du four à goûter.

Une mention spéciale pour He Dexiang, parti avant que je ne puisse retourner au village, dont la gaieté démesurée, les mots généreux et l'hospitalité ont toujours rythmé nos conversations, tantôt assis près du feu dans sa cuisine enfumée, un verre de thé à la main, tantôt en dégustant dans sa cour ensoleillée un bol de tofu fraîchement préparé par son épouse, ou au

détour d'un chemin. Avec beaucoup de tendresse, je souhaite lui exprimer toute ma reconnaissance.

Mon quotidien au village ne se serait pas déroulé aussi bien sans la présence maternelle et bienveillante des femmes qui m'ont accueillie dans leurs maisonnées et dans leurs quotidiens. Je remercie sincèrement *Al-niai* He Yuhe, ma première hôtesse, qui m'a appris mes premiers mots naxi, comment tresser des sandales en paille, préparer des *gga-lei*, égrainer le maïs, en faire de l'alcool, présenter les plats en offrande face à la tablette des ancêtres et comment faire des *baba*. C'est aussi elle qui, la première, m'a conté Wumu, ses histoires, ses familles d'habitants et qui m'a introduite dans le milieu des femmes du village, voisines et parentes. Se déplaçant avec difficultés, elle m'a montré, malgré elle, qu'il était parfois nécessaire de s'asseoir et de laisser un peu de rien, de non-action, entrer dans le quotidien, de laisser l'ennui prendre la place un instant, pour pouvoir percevoir, observer et écouter le village et la vie bouillonner jusqu'à nous. Je me remémore toutes ces matinées passées au soleil près du grenadier à discuter avec les voisines de passage avec grande nostalgie.

Je remercie sincèrement *al-niai* Mu Jinhua pour son hospitalité discrète et généreuse et pour nos échanges quotidiens en cuisine et en nourrissant les cochons. Je suis également profondément reconnaissante à sa fille Yuanlan, ma plus vieille amie du village, pour son accueil, son amitié, sa confiance et son aide. Nos conversations quotidiennes, ses invitations à l'accompagner aux mariages, aux funérailles et aux banquets ont énormément contribué à l'avancée de mes recherches et de ma compréhension du fonctionnement villageois ainsi qu'à mieux connaître et me faire connaître des villageois.

À ma chère *al-nail* He Lifen dont j'ai partagé le quotidien pendant sept mois et que j'ai suivie aux champs pendant toute la saison des récoltes du printemps-été 2018, j'adresse de tendres et nostalgiques remerciements. Je l'ai écoutée parler d'elle, de ses peines, de sa vie de labeur, de sa famille et des gens du village. Aux champs, lorsqu'un villageois passait non loin à la croisée d'un chemin, lançait une salutation et poursuivait sa route, *al-nail*, entre deux coups de bêche, me mentionnait une anecdote à son sujet, sur sa situation financière ou bien me relatait son histoire familiale. Avec patience, elle acceptait mes questions sur la vie du village, son passé et sa famille, et me répondait toujours volontiers. Toute ma gratitude va également à son fils Mu Wangdian pour sa générosité, ses conseils et son accueil dans sa maison pour une si longue période. Il a veillé sur moi et m'a incluse dans la vie et les activités domestiques et

sociales de la maisonnée, de son cercle de parents et du lignage dont il était, à l'époque, encore le chef.

Avec beaucoup d'amitié et de reconnaissance, je remercie mes amis du village pour m'avoir acceptée et intégrée à leurs cercles et à leur vie sociale, pour m'avoir parlé et écoutée, pour avoir pris soin de moi et pour avoir pris le temps d'échanger avec moi sur des sujets allant de la terminologie aux lignages en passant par la répartition des terres et le port du deuil, pendant et après mes missions. C'est toujours avec émotion que je reçois leurs nouvelles du village, des mariages, décès et naissances, des changements d'emploi ou des déménagements. Je remercie donc sincèrement Yuanlan, Yuanchun, *dadi* Yang Yuhong, Shangxi, ses frères Shanghua et Shanggang et leurs familles, Tang Li pour son amitié et son humour à toute épreuve, et sa famille, He Shihua et sa famille, He Zhanli et sa grande famille, toujours incroyablement généreux, He Lianhong, Chunjiang, He Yuanlong, Li Haiyuan, He Yongli, Yang Shaowu, He Zhixian, Li Gang, Hongjun, He Zhixian, Mu Jixian et sa famille, He Shengju et He Lizhi.

À Lijiang, Li Xi et sa fille Li Wenyun ont fait preuve de beaucoup de bienveillance. Je leur suis très reconnaissante pour leur accueil et pour leur aide, et je remercie chaleureusement Li Wenyun pour toute son amitié et pour ces moments partagés.

En France, bien que devant souvent affronter la dimension solitaire de l'exercice, j'ai eu tout de même la chance de pouvoir partager et discuter mes travaux avec d'autres doctorants d'anthropologie de la Chine, dont le soutien et les encouragements m'ont portée tout au long de ces années de thèse. Merci à Pascale-Marie Milan pour nos précieuses discussions, pour son énergie et son soutien. Que de belles perspectives de recherche sur la parenté des sociétés na et naxi ! Merci également à Hou Renyou, Marta Pavone, Fan Jinming, Li Zihan et au groupe de discussion ATAS. Catherine Capdeville-Zeng a toujours encouragé la cohésion entre doctorants et elle s'est notamment beaucoup investie dans ce groupe permettant aux doctorants et jeunes chercheurs de présenter leurs travaux et de les discuter en toute simplicité. Je lui en suis très reconnaissante. Un merci tout spécial à Amandine Péronnet et Manon Laurent, amies et collègues doctorantes pour leur soutien et leurs encouragements face au défi que représentait l'épreuve de la rédaction. J'ai trouvé, grâce à elles, le regain d'énergie nécessaire pour poursuivre et surmonter les moments de découragement.

La rédaction fut longue, solitaire et difficile, contrastant radicalement avec l'incroyable intensité de l'expérience du terrain à Wumu. Plusieurs personnes m'ont apporté leur aide et les

outils pour mener cette thèse à bien. Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Michèle A. pour son aide et ses mots encourageants, à l'association APASO pour son travail remarquable de soutien aux étudiants et, tout particulièrement, merci à Lucas B. pour son aide, son écoute et ses mots justes sans lesquels cette thèse ne serait tout simplement pas aujourd'hui.

Merci à toutes les personnes qui ont donné de leur temps et de leur énergie à relire mes écrits, textes de communications, projets de recherche et chapitres de thèse et dont les remarques et corrections ont grandement contribué à l'enrichissement de mon travail : Catherine Capdeville-Zeng, Aurélie Névoit, Stéphane Gros, Isabelle Leblic, Hélène, Amandine, Pascale-Marie, Marta et Christie. Je remercie également Jade Jue Wang-Szilas et Joël Bellassen pour m'avoir invitée à prendre part au beau projet de MOOC d'initiation à l'écriture dongba.

Pour leur présence, leur soutien indéfectible et leur amitié, pour avoir toujours cru en moi, je tiens à exprimer ma plus profonde reconnaissance et toute mon affection à mes amis : Amandine, sœur de doctorat et compagne de route, je n'y serais pas arrivée sans ton soutien. Mel, je n'ai pas les mots, ta générosité et ton amitié m'ont entourée d'une bulle salvatrice, merci d'être là. Catherine, Salomé, Ariane et Aliénor, ma famille de Paris, vous qui avez fait de moi une amie et une sœur, qui me soutenez, m'accueillez et m'entourez de votre affection et de votre soutien depuis plus de dix ans, je vous dis, avec tout mon attachement, Merci. Je remercie également Florine dont la bienveillance inégalée et l'amitié m'ont incontestablement soutenue pendant ces années de rédaction. Une pensée amicale à Joy dont la gaieté et l'amitié ont adouci la période de début de rédaction.

Mes remerciements vont enfin à ma famille, mes frères et sœurs Christie, Raphaëlle, Guillaume et Timothée pour leurs encouragements, leurs appels et leur présence. Merci à mes parents Philippe et Hélène pour m'avoir toujours poussée à persévérer et pour m'avoir soutenue dans les moments difficiles. Je remercie tout spécialement ma maman pour son soutien inconditionnel, pour sa patience et ses innombrables relectures et, surtout, pour avoir cru en moi. J'ai pu aussi compter sur les encouragements de mes proches et en particulier de Cathy, Brice et Ginou. Je les en remercie sincèrement.

À Propos

Note sur les transcriptions, noms et caractères : quelques précisions d'usage

Tous les mots naxi sont indiqués en italique. Leur transcription suit les règles du pinyin naxi, une écriture phonétique essentiellement utilisée localement par le milieu de la recherche naxi de Lijiang. Ce choix, plutôt que le système de l'API (Alphabet Phonétique International), s'explique par ma familiarité vis-à-vis du pinyin naxi en regard de ma maîtrise de longue durée du pinyin chinois (*hanyu pinyin* 汉语拼音) ainsi que par le fait qu'il s'agit de la transcription utilisée par mon hôte Dongba au village pour m'apprendre mes premiers mots naxi.

Pour faciliter la lecture, voici une précision de la règle de transcription – en italique – des tons du pinyin naxi¹ :

- Les intonations sont indiquées par la lettre l, f ou q, ajoutée en fin de syllabe.
- ~ l : ton haut, également noté ~⁵⁵ → *ef-ju \underline{l}* ou *e²⁴-ju⁵⁵* (oncle maternel)
 - ~ f : ton montant, également noté ~²⁴ → *Bo \underline{f} -lol* ou *Bo²⁴-lo⁵⁵* (hameau)
 - ~ q : ton bas, également noté ~²¹ → *lu-bbu \underline{q}* ou *lu-bbu²¹* (petit-fils)
 - Absence de l, f, q final : ton neutre → *We-ssogga* (lignage We sso gga)

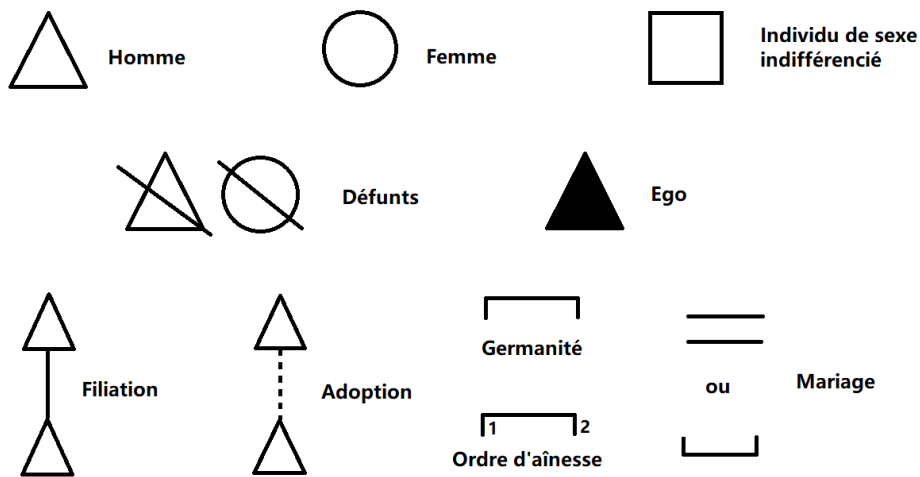
Les mots chinois sont également écrits en italiques mais sont, eux, systématiquement suivis des caractères chinois, sauf en cas d'occurrences régulières afin d'éviter de trop nombreuses répétitions, comme pour les noms de lieux par exemple. Ils sont transcrits selon les règles du pinyin chinois. Les termes naxi et chinois sont répertoriés et définis dans le Glossaire, dans les annexes en fin de thèse.

Les noms des habitants du village cités dans le texte sont anonymisés par égard pour ceux dont j'aborde de nombreux détails de vie qu'ils m'ont confiés et qui peuvent être sensibles vis-à-vis d'autres villageois. J'espère ainsi ne pas trahir leur confiance. Les prénoms en question se présentent, pour la plupart, sous une forme familière, un peu à la manière des surnoms, pour des raisons pratiques : A-Xi, A-Long, A-Lan etc. Ce choix est indépendant des statuts de chacun et de mon lien personnel à chacun d'entre eux, il ne traduit pas leur génération ni leur âge.

¹ Ce système de transcription est présenté dans « Introduction to Naxi Pinyin » (Pinson, 2012 : 32-39).

Notations de parenté

Sur les schémas de parenté, Ego est « l'individu de référence à partir duquel les relations de parenté sont définies » (Barry, 2000 : 724). Les symboles et notations suivantes sont utilisées dans les diagrammes de parentés :



Le même code couleur distinguant l'appartenance lignagère des individus est appliqué dans toutes les diagrammes de parenté, tout usage d'une couleur dans un contexte différent est précisé dans le schéma concerné.



Dans certains diagrammes et dans le texte en certains endroits, les générations sont désignées de la façon suivante : G 0 pour la génération d'Ego, l'individu de référence ; G+1 pour la génération des enfants, G+2 pour celle des petits-enfants, G-1 pour la génération des parents, G-2 pour celle des grands-parents etc.

Enfin, la notation de parenté suivante permet d'identifier clairement un individu et son lien de parenté à Ego :

F	Père (father)	Z	Sœur (sister)
M	Mère (mother)	B	Frère (brother)
S	Fils (son)	W	Épouse (wife)
D	Fille (daughter)	H	Époux (husband)
+	Aîné	-	Cadet

Par exemple :

B ⁺	Frère aîné
Z ⁻	Sœur cadette
FF	Grand-père paternel (father's father)
MZ	Tante maternelle (mother's sister)
FZD	Cousine croisée patrilatérale (fille de la tante paternelle) (father's sister's daughter)
SSS	Arrière-petit-fils (son's son's son)
HF	Beau-père (Ego féminin) (husband's father, father-in-law)
FB ⁺ S	Cousin parallèle patrilatéral (fils aîné de l'oncle paternel) (father's elder brother's son)

Cartes



Carte 1 - Wumu, village du sud-ouest de la République Populaire de Chine
(fond de carte : d-maps.com, auteur : Emmanuelle Laurent)



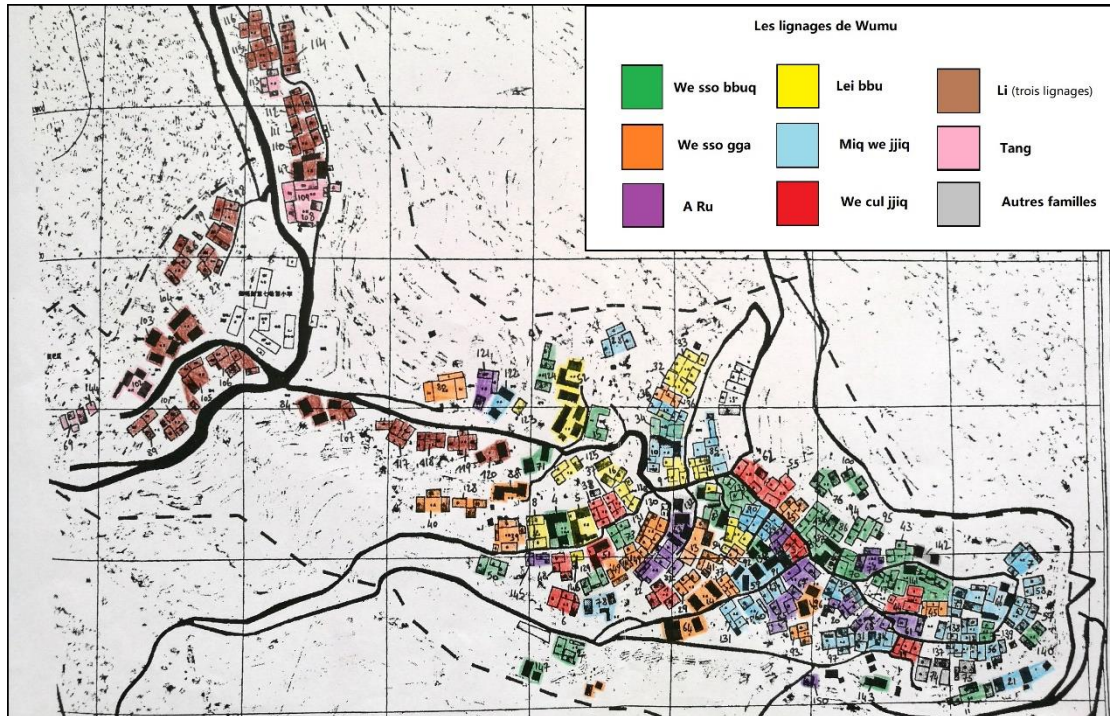
Carte 2 - Le village de Wumu dans la province du Yunnan
(fond de carte : d-maps.com, auteur : Emmanuelle Laurent)



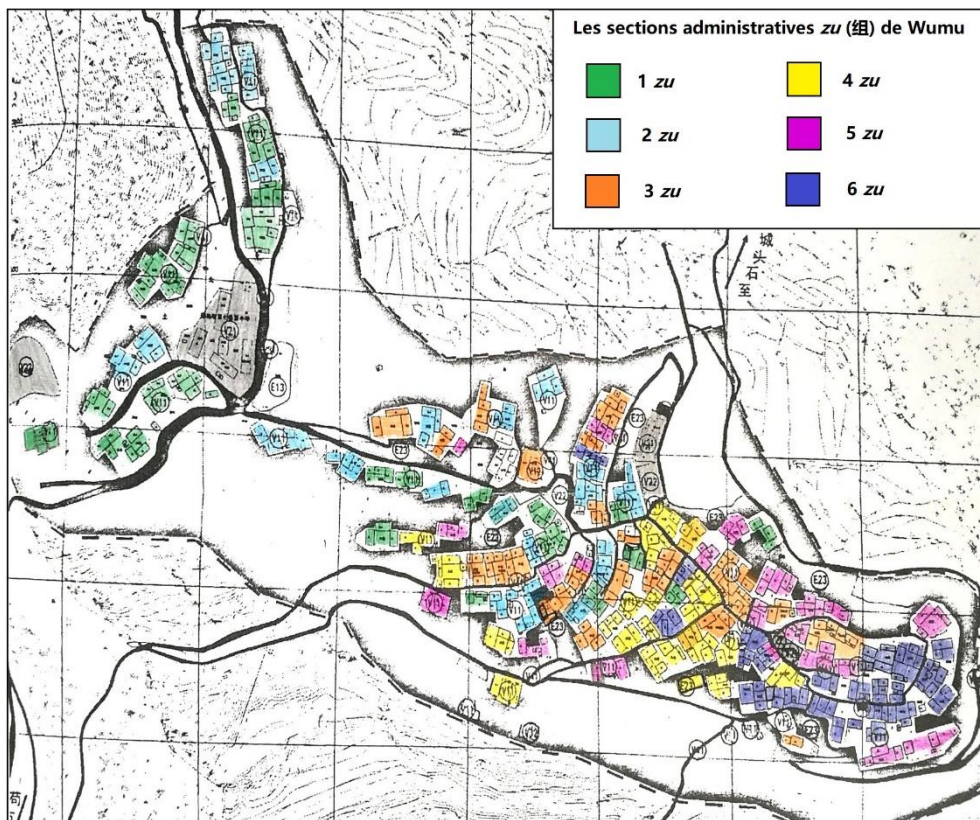
Carte 3 - Le village administratif de Wumu situé dans le Canton de Baoshan
(fond de carte : map.bmcx.com, auteur : Emmanuelle Laurent)



Photographie 1 - Le village de Wumu surplombant le Fleuve Jinsha
(Wumu, 2018 - présentée ici avec l'accord de l'auteur : He Jisheng)



Carte 4 - Les lignages de Wumu et leur répartition spatiale par maisonnées
(fond de carte : Yunnan sheng chengxiang guihua sheji yanjiuyuan, modifiée par : Emmanuelle Laurent)



Carte 5 - Les sections administratives de Wumu et leur répartition spatiale par maisonnées
(fond de carte : Yunnan sheng chengxiang guihua sheji yanjiuyuan, modifiée par : Emmanuelle Laurent)

Introduction générale

Premier contact

Mes recherches ont débuté au village de Wumu le 11 février 2016, le quatrième jour de la nouvelle année lunaire, jour des préparatifs rituels du *mee-biuq* – littéralement, le « sacrifice/ culte au ciel » –, le grand culte annuel aux ancêtres mythiques naxi maternels qui rassemble tout le village.

Avant toute chose, précisons que cette cérémonie sera désignée dans l'ensemble de cette thèse comme le « Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi » plutôt que par l'expression largement utilisée dans la recherche francophone (« Sacrifice au Ciel »), sinophone (« *jitian* 祭天 ») et anglophone (« Sacrifice to Heaven ») afin de marquer une claire distinction avec le Sacrifice au Ciel accompli par l'Empereur chinois pour honorer son père le « Ciel ». Le rite *mee-biuq* donnant par ailleurs lieu au sacrifice d'un porc, je trouve préférable de désigner la cérémonie par le terme « Sacrifice » plutôt que par « Culte », de manière à la distinguer, dans le texte, d'autres rites qui n'impliquent pas nécessairement de sacrifice animal. Ceci étant posé, poursuivons ce chapitre introductif.

Le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi de 2016 a été l'occasion de rendre visible la composition de parenté villageoise à l'observatrice fraîchement arrivée que j'étais et de me rendre compte de son implication étroite dans les pratiques rituelles. Deux semaines auparavant, à Lijiang, je m'étais rendue à l'Institut de recherche sur la culture dongba (*lijiang gucheng dongba wenhua yanjiu yuan* 丽江古城东巴文化研究院), un bâtiment à cour carrée posé sur le flanc de la Montagne de l'Éléphant non loin de la Vieille Ville. J'avais obtenu un rendez-vous avec la directrice, Mme Li Dejing (李德静) à qui j'expliquai ma volonté de me rendre dans un village de la région – préférentiellement Wumu, dont le contact du Dongba m'avait déjà été fourni – pour assister au Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. Après avoir lu l'article d'un enseignant local d'art dongba sur ladite cérémonie de ce village, intitulé « Cultural Function and transformation of the Naxi Dongba Sacrifice to Heaven: A study of Wumu village in Baoshan county » (Yang Hongrong, 2012 : 86-91), je souhaitais en savoir plus sur ce que j'identifiais alors comme une initiative locale pour le changement dans la transmission des pratiques

rituelles au sein de la population naxi. L'événement était ouvert à la présence et à la participation des femmes – traditionnellement tenues à l'écart de la cérémonie. J'étais intriguée par la capacité de communautés locales naxi à raviver une cérémonie rituelle qui avait cessé d'être pratiquée bien avant la naissance de la plupart d'entre eux².

La directrice m'invita à me joindre à l'équipe de chercheurs de l'Institut quinze jours plus tard pour assister au Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi de Wumu qui devait se tenir les quatrième et cinquième jours de la nouvelle année lunaire. Ils allaient filmer le déroulement de la cérémonie en vue du montage d'un documentaire et enregistrer la cérémonie dongba pour archivage scientifique. La directrice Li endossa malgré moi la veste de mentor pour guider mes premiers pas auprès des Naxi de la région.

Le quatrième jour de l'année lunaire, me voilà donc dans la Land Rover de la directrice de l'Institut en compagnie de quelques chercheurs, en route pour Wumu. Je ferais bien d'autres trajets vers le village pour la suite de mes enquêtes ethnographiques, si ce n'est que dans les mois et les années à venir, ces voyages seraient entrepris en covoiturage avec des villageois, dans des mini-bus ou camions bondés partant du restaurant d'une famille de Wumu établi au marché *Xiangshan* de Lijiang. Ces voyages-là seraient bien différents, ambiacés par des échanges cacophoniques en naxi se croisant avec enthousiasme et interrompus fréquemment par des maux de la route chroniques. Le véhicule, rafraîchi par l'ouverture en grand des fenêtres au cœur de l'hiver pour qui souhaite fumer une cigarette ou qui a mal au cœur, marquerait des arrêts intempestifs pour passage de troupeaux, glissement de terrain ou prise en stop d'un énième passager, qu'il soit humain ou volaille.

Au bout de quelques heures de route dans le confort de ce premier trajet, longtemps après avoir dépassé les sites touristiques et les flots de visiteurs au pied des Monts Yulong enneigés, les routes étroites et sinueuses nous mènent d'une vallée à l'autre, et, au-delà d'un énième col, le majestueux fleuve Jinsha apparaît en contrebas. La route bétonnée nous conduit à travers une forêt de pins parsemée de stèles funéraires qui cède bientôt la place à des collines de terre rouge et de buissons épars. Le village est là, sur un promontoire à flanc de montagne, dominant une étendue échelonnée de champs cultivés en terrasses. Wumu.

² Les pratiques rituelles dongba des Naxi avaient, comme beaucoup de pratiques ethniques, été identifiées comme des superstitions par le régime communiste et progressivement interdites à partir des années 50 puis pendant la Révolution Culturelle (1966-1976). Elles n'ont repris qu'à partir des années 80 marquées par une série de réformes d'ouverture de la Chine.

L'équipe de l'Institut et moi-même suivons la procession rituelle depuis le Centre de transmission du bas du village jusqu'à l'aire rituelle située dans la forêt quelques dizaines de mètres au-dessus des dernières maisons du haut du village. À notre arrivée, dans le sillage du porteur de flambeau suivi du Dongba – le spécialiste rituel – et de ses assistants en tenues de rites et des doyennes vêtues de la tenue traditionnelle naxi et portant sur leur dos des paniers d'herbes attachés par des écharpes rouges, nous entrons dans l'espace rituel dans des sous-bois ombragés. Une partie des villageois s'affaire déjà, groupe par groupe, au balayage et à l'aménagement des surfaces occupées ainsi qu'au ramassage de petit bois. Une épaisse fumée blanche s'élève d'un petit tas de feuilles enflammées à l'entrée du bois et emplît l'air diaphane entre les arbres. De l'autel près duquel je suis postée avec l'équipe de chercheurs, je vais photographier et filmer consciencieusement tout le déroulement de la cérémonie. Au cours d'une pause entre deux phases de la cérémonie rituelle, un homme – la soixantaine, costume et cravate impeccables – m'entraîne en contrebas vers les villageois qui, paraissant indifférents au rite qui se déroule à côté, s'affairent dans les préparatifs du déjeuner. L'homme se fait guide et m'introduit tour à tour auprès des sept groupes répartis dans la forêt tout autour. Chacun a un petit espace dégagé attitré sur lequel les familles membres entretiennent un feu, cuisinent et mangent. Mon guide nomme en chinois ces groupes *jiazu* (家族) et énumère leur nom naxi en fonction de leur ordre d'arrivée chronologique dans le village : *We sso bbuq*, *We sso gga*, *A Ru*, *Lei bbu*, *We cul jjiq*, *Mi wei jjiq*, et puis le dernier groupe, Tang-Li, formé par un ensemble de familles d'origine han nommées *Tang* et *Li*. D'une année à l'autre, à tour de rôle, chacun de ces *jiazu* a la responsabilité d'organiser la cérémonie rituelle et d'orchestrer le ballet villageois. Ce jour-là, au-delà de mon intérêt initial pour la cérémonie rituelle et les processus de transmission des pratiques et des savoirs, j'ai été engagée malgré moi dans l'étude de parenté à travers la structure lignagère du village. J'étais intriguée par cet agencement spatial de la parenté dans la sphère rituelle, et j'ai voulu savoir s'il existait une connexion entre cette spatialité et l'organisation sociale du village en groupes de parentés. Cela a été le point de départ de ce travail de thèse de doctorat qui, parti de l'étude des transformations du patrimoine culturel immatériel et de la transmission des rites, s'est rapidement orienté vers le domaine de la parenté et l'ethnicité, pour finir par prendre la forme d'une monographie de village structurée par sa parenté et ses rites combinés.

Problématique

Dans un environnement officiellement et majoritairement naxi, mais où cohabitent des familles Han, Lisu et autres *minzu* dont les histoires se mêlent à travers les pratiques des rites et des coutumes locales, ce travail se veut être une ethnographie de village. Il va dresser un tableau des faits de parenté de cette communauté villageoise naxi, en regard de leurs pratiques rituelles et de leur incorporation territoriale dans cette région de Chine ainsi que de l'état de la société chinoise contemporaine et des études existantes sur la société naxi. Dans le contexte spécifique du village naxi de Wumu, la sphère rituelle et les autres systèmes entrant en jeu dans le quotidien villageois interagissent en un ensemble de dynamiques qui seront ici mises en lumière. À travers l'approche d'une communauté rurale locale et minoritaire dans laquelle la pratique rituelle et les coutumes ancestrales sont très présentes aujourd'hui, ce travail va faire état de ce que signifie concrètement être « paysan et Naxi », et appartenir à une nationalité minoritaire (*shaoshu minzu* 少数民族) dans la société chinoise contemporaine.

Pour cela, j'ai dans un premier temps cherché dans quelle mesure cette thèse pouvait se placer dans le contexte géographique, ethnique et culturel de la région du « Couloir Tibéto-Yi » (*zangyi zoulang* 藏彝走廊), ainsi que l'anthropologue Fei Xiaotong (1910-2005) désignait en 1939 la zone située le long de la bordure sino-tibétaine. C'était pour ce dernier une frontière naturelle, tandis que Wang Mingming (1952-), professeur d'anthropologie à l'Université de Pékin, préfère la voir comme une région « intermédiaire » (*zhongjianjuan* 中间圈). Ce dernier a repris et approfondi l'étude du « Couloir Tibéto-Yi » en 2006 avec ses étudiants, puis y a consacré un ouvrage : *The Intermediaries - « Tibetan-Yi Corridor » and the Reformation of Anthropology* (2008b). Il considère cette zone comme un entre-deux, une région intermédiaire de fusion ethnique et culturelle.

Toutefois, l'objet de ma thèse se trouve ailleurs. Alors qu'une telle approche, couplée à l'idée de « fusion » – *hunhe* (混合) – et d'un ensemble indifférencié, questionnerait de manière assez classique la dynamique des interactions entre les populations du Couloir Tibéto-Yi, mon travail cherche à voir au-delà des représentations officielles.

Je considère en effet que la société naxi doit être étudiée non pas à partir du caractère homogène de la *minzu* naxi, c'est-à-dire comme un groupe uni et fixe, mais à travers toutes ses spécificités, qui évoluent constamment, et en priorisant le lien au territoire de chaque communauté, et ici, en l'occurrence, de la communauté villageoise de Wumu.

Cette thèse cherche à montrer que l'appartenance au groupe naxi n'est pas figée comme le suggère la définition officielle de *naxizu*, mais qu'elle est au contraire relativement souple et fréquemment reformulée. C'est une enquête « par le bas », à partir du point de vue local, qui va montrer comment les villageois s'approprient les représentations officielles de la minorité naxi et y existent.

Cette ethnographie de Wumu va montrer que les villageois revendiquent de manière unanime leur appartenance au territoire qu'ils partagent, par une quête d'identité commune globale, à savoir le fait d'« être naxi ».

Le vecteur principal de représentation de cette unité manifeste est la cérémonie du Sacrifice aux Ancêtres maternels célestes naxi, un rite ethnique et territorial intégrateur qui légitime ses participants en tant que Naxi, alors même que le rite actuel a été réintroduit grâce au soutien de l'État qui le considère comme la vitrine rituelle des Naxi.

Mon travail va ainsi montrer que l'action de l'État joue un rôle déterminant pour une petite communauté qui se saisit des rites autorisés comme outil pour légitimer son identité au sein de la grande classification des nationalités en Chine, *minzu* en chinois. Ce faisant, cette collectivité villageoise s'inscrit au sein de la descendance mythique naxi, et homogénéise ainsi son territoire en intégrant des éléments extérieurs aux Naxi.

Cette perspective d'étude est fortement liée à la volonté de dresser un tableau détaillé d'une communauté afin de contribuer à la recherche anthropologique, à l'étude de la parenté en général et à l'étude des minorités de Chine. Il sera central dans le travail qui suit de comprendre la logique spatiale existant entre l'organisation de parenté des villageois et certains rites auxquels ils prennent part en tant que collectivité. Quelles sont les relations liant les villageois, leurs pratiques rituelles, leur structure et leurs pratiques de la parenté avec le territoire qu'ils occupent ?

Le léger décalage observé entre l'organisation de parenté du quotidien des villageois et l'organisation sociale manifestée au moment des rites collectifs pousse à interroger l'origine du groupe rituel, une construction introduite au moment de la reprise des cérémonies rituelles naxi dans les années 2000. Le Sacrifice s'adosse-t-il à la structure lignagère préexistante du village ? Et celle-ci servait-elle de cadre pour la volonté collective d'inclusivité au sein d'un même territoire ?

Ce travail propose d'aborder ces questions à travers deux grands angles d'approche : les faits de parenté et les pratiques rituelles observés au village de Wumu. Les relations et les pratiques de parenté et les rites et structures rituelles constituent deux grands systèmes de relations qui interagissent étroitement et se recoupent dans tous les aspects de la vie sociale villageoise.

L'enquête ethnographique s'est déroulée en immersion sur le terrain par le processus de recueil d'informations et de données brutes qui constitue le pilier de la recherche anthropologique. De par la dimension initiatique qu'elle a prise pour moi, et par la place que je lui accorde dans ma conception de la discipline, inspirée des grands anthropologues de terrain, l'ethnographie constitue la base de l'ensemble de ce travail.

Ethnographie : méthodes et réflexions

Le travail d'ethnographie sur lequel s'est construite cette thèse repose sur une démarche inductive qui a non pas cherché à s'inscrire dans un certain ordre d'idées déjà cadré et établi, mais qui a au contraire laissé mon terrain – Wumu – livrer librement ce qu'il avait à offrir. J'ai souvent expliqué, au cours de mes différentes missions, que non je n'étais pas là pour étudier spécifiquement la « culture » dongba et l'écriture dongba ou démontrer telle ou telle théorie en suivant le mouvement général et la méthodologie déductive de la recherche en Chine, mais au contraire pour observer, participer et apprendre auprès du village et de ses habitants. La différence de méthodologie était flagrante lorsque la vision de chercheurs de Lijiang se confrontait à mes méthodes de terrain. Il était essentiel, pour permettre à cette ethnographie de s'inscrire dans la plus pure tradition anthropologique et dans le lointain sillage des travaux ethnographiques de Bronislaw Malinowski, de Philippe Descola ou encore de Claude Lévi-Strauss, de laisser le terrain me conduire et de faire en sorte de comprendre ce qui était important, non pas à mes yeux de chercheuse, mais pour les villageois. Fidèle à ce choix de méthodologie inductive sur le terrain, comme cela va être à présent détaillé, j'ai choisi de vivre en immersion au village, de ne jamais imposer un planning de travail et d'entretiens et de suivre le rythme villageois, d'observer, de participer et d'expérimenter du point de vue des habitants. À partir des données ainsi recueillies, une réflexion théorique et un travail d'analyse se sont progressivement construits et ont abouti à cette thèse.

L'anthropologue doit apprendre à séparer sa propre idéologie – fruit de l'expérience de sa vie et de son conditionnement mental et social – de l'objet de sa recherche. Cette distance est essentielle mais elle n'est jamais complète. Le chercheur conserve une part de subjectivité qui, s'il ne peut toujours s'en distancer, doit du moins faire l'objet d'une prise de conscience et de compréhension. Le décentrement est une question centrale de la discipline anthropologique et l'anthropologue Michel Agier (2012 : 52) en identifie trois dimensions nécessaires, dans une réflexion sur le sujet³ : « *géoculturelle, épistémologique et politique* ». La première est, selon lui, le principe-même de la méthode anthropologique qui ouvre la perspective de la recherche à l'échelle du monde. La seconde dimension que Michel Agier associe au décentrement de l'anthropologue est l'épistémologie : la méthode ethnographique doit « *déplacer le lieu et le moment du regard depuis le centre et l'ordre vers les bords et le désordre* » (2012 : 53), et chercher les limites et transformations pour développer la réflexion. Cette conception est complétée en troisième lieu par ce qu'il appelle le décentrement « politique », selon lequel un anthropologue se déplace de ce centre où il se trouve initialement, vers la limite d'où il doit chercher à voir et comprendre les transformations de l'ordre social. Ce décentrement illustre la nécessité pour le chercheur de se départir de ses préjugés personnels et des préconceptions résultant de sa propre formation.

Voilà la méthodologie dont j'ai fait l'apprentissage, d'abord par des lectures théoriques, puis essentiellement par la pratique sur le terrain. Décentrement. Cet apprentissage mûrit non seulement sur le terrain, mais surtout après la fin des missions, au fil du temps, à travers des réflexions et des analyses. J'ai adopté des choix de méthode qui ont évolué au fil de mon terrain. Je me suis lancée avec organisation, anticipation. J'avais prévu des rendez-vous avec les villageois, imprimé des questionnaires et des tableaux de références d'entretiens. Je m'étais organisée un emploi du temps de ministre et imaginais, en grande novice que j'étais alors, pouvoir m'y tenir. Tout cela n'a eu qu'un succès très limité. Il m'est vite apparu que le cadre d'enquête dans lequel j'invitais mes informateurs les renvoyait invariablement à l'environnement officiel dans lequel les minorités de Chine et leur patrimoine culturel immatériel sont présentés, ainsi qu'à la « culture » dongba des Naxi mise en exergue par le tourisme et les politiques des minorités. Après un temps d'adaptation à mon arrivée au village fin septembre 2017, j'ai réalisé que les entretiens formels enregistrés n'étaient la plupart du temps pas adaptés à la nature de mon travail et se révélaient peu conclusifs. Ainsi, une jeune

³ « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme* (2012).

femme qui avait accepté de me parler de son mariage me fit patienter des mois avant que j'abandonne l'idée de l'interviewer formellement sur ce sujet. Je l'ai simplement laissée se raconter lorsqu'elle en a eu envie lors de conversations amicales pendant les travaux agricoles. J'ai fini par réaliser que les informations recueillies dans leur contexte et partagées spontanément par les villageois étaient bien plus sincères et exactes. Les entretiens formels risquaient de déformer les informations en influençant les villageois. J'ai donc privilégié les conversations informelles recueillies dans leur contexte – que j'y prenne part ou non –, les propos échangés au détour d'un chemin ou encore les ouï-dire qui circulent activement dans le village. L'ensemble des recherches menées au cours des missions a été rapporté dans des journaux de terrain sous forme de prises de notes quotidiennes, de schémas, de dessins et de cartes. Mes observations ont été minutieusement et quotidiennement documentées par la prise de photographie.

En tant qu'anthropologue sur mon terrain, il m'a toujours fallu réfléchir à ma position : la position qui m'était attribuée par les villageois et par mes informateurs, puis celle que je prenais inconsciemment par mon attitude, mon éducation et mes actes, et enfin, la position que je choisissais de revendiquer dans la mise en place de ma méthodologie de terrain. De ces positions, la solitude du chercheur est indissociable. Cela a été une dimension essentielle de mon approche sur le terrain, si ce n'est de la pratique de l'enquête ethnographique en général. Le chercheur sur le terrain est nécessairement seul. C'est à la fois une condition nécessaire au bon déroulement de son travail, garantie d'un contact direct avec le terrain, et une conséquence de sa position d'« enquêteur » venu de l'extérieur et porteur d'un ensemble de conceptions et d'attitudes allogènes. Cette solitude est contradictoire et relative : en effet, le travail d'un anthropologue, par exemple, n'est-il pas de s'intégrer dans une communauté et donc de s'immerger en permanence dans la présence des autres ? Pourtant, un anthropologue, tout membre de ces communautés qu'il puisse être, reste un chercheur, un étranger dont la valeur du travail est basée sur sa capacité à appliquer une distance, sinon dans sa relation avec ses enquêtés, du moins dans son approche réflexive. Lorsqu'il n'est plus seul, le chercheur change de statut, de valeur, il est vu différemment. Il se doit alors de modifier ses méthodes, son attitude en réponse au changement. Lorsque le chercheur s'associe à d'autres, l'unique interaction qui le lie à ses informateurs devient multiple et complexe ; ces derniers ne s'adressent plus à un seul individu, mais à plusieurs, et de ce fait, se basent sur les règles de la vie sociale qui s'appliquent à leur propre communauté pour interagir. Ainsi, une hiérarchie se met en place, tant dans les interactions entre les chercheurs que dans celles entre les informateurs et les chercheurs.

L'attention est portée aux aînés et se détourne des cadets ; dans le cas d'un couple de chercheurs, l'homme viendra sur le devant de la scène, tandis que sa compagne recevra moins d'attention. Chaque situation a ses particularités, mais quelle qu'elle soit, il y aura toujours un interlocuteur principal, et un interlocuteur secondaire. Ainsi, deux chercheurs ne peuvent effectuer deux recherches indépendantes l'une de l'autre en travaillant ensemble ; il n'y a qu'en œuvrant pour un même objectif tout en acceptant l'inégalité de leurs rapports avec le terrain et les informateurs qu'ils peuvent efficacement collaborer. De fait, j'en ai fait l'expérience dès mon premier jour de terrain, puis à plusieurs reprises par la suite au fil de mes séjours. C'est en temps qu'étudiante étrangère officiellement rattachée à l'Institut de recherche sur la culture dongba de Lijiang (*lijiang gucheng dongba wenhua yanjiu yuan* 丽江古城东巴文化研究院) que je suis entrée en contact avec le village et ses habitants pour la première fois en février 2016. J'étais bien consciente, alors, malgré l'opportunité et le privilège offerts par l'Institut, de la situation légèrement handicapante dans laquelle je me trouvais, celle d'une étudiante, jeune chercheuse, ne maîtrisant pas encore la langue naxi et devant s'effacer devant ses aînés chercheurs à qui l'on s'adressait préférentiellement.

Au cours de mon séjour subséquent de douze mois sur le terrain, en 2018, un chercheur chinois indépendant et sans rattachement apparent à quelque institution académique que ce soit, arrivé au village un peu par hasard, a choisi d'y demeurer plusieurs mois pour y mener quelques recherches. À son arrivée, il m'a identifiée comme une informatrice préférentielle, a émis la volonté d'apprendre auprès de moi sur mes méthodes d'enquête de terrain et m'a offert de nombreux cadeaux pour compléter sa demande. Il va sans dire que mon agacement était grand lorsque ce nouveau venu, faisant fi des convenances locales, fit irruption dans mon environnement de travail et dans mes interactions avec le village. Il fit de moi et de mon travail de terrain l'objet d'articles de vulgarisation dont il inondait quotidiennement les groupes de discussion WeChat des villageois ainsi que ceux des cercles de recherche sur la langue et la « culture » dongba de Lijiang et qu'il illustrait de photographies prises sans permission. Ceci m'a dérangée dans mon positionnement au sein de la communauté villageoise, ainsi qu'en regard de ma volonté de faire profil bas vis-à-vis des autorités et des médias. Il s'est par la suite installé dans une maison du village – alors vide de ses occupants – qu'il louait à une habitante et se rendait quotidiennement chez le Dongba – mon précédent hôte – pour apprendre auprès de lui. Ses innombrables partages d'articles sur les réseaux sociaux attirant également l'agacement des villageois administrateurs des groupes de discussion du village et ne faisant pas mine de cesser ses envois, le chercheur indépendant a fini par en être exclu. Après lui avoir signifié mon refus

de faire l'objet de ses recherches, je l'ai diligemment évité au cours de mes derniers mois de terrain.

Je ne pouvais devenir l'objet de recherches sans que cela affecte mes propres enquêtes. Tout mon travail reposait sur ma place parmi la communauté villageoise en tant que chercheuse et femme indépendante ; c'est cette autonomie et cette indépendance de réflexion que je présentais à mes informateurs comme une condition *sine qua none* de mes recherches. La présence d'autres personnes extérieures au terrain s'associant à ma personne et/ou mon travail remettrait l'ensemble en question. Il y a donc cette solitude nécessaire au chercheur, et puis il y a la solitude qu'il ne recherche pas, mais qui l'habite constamment. Être chercheuse me place dans une position d'exploiteuse voire de manipulatrice. Il y a un travail à faire, des informations à récolter ; et toute relation avec des villageois, aussi proche qu'elle puisse devenir, existe pour et à cause du travail de recherche. Cette dimension supplémentaire, bien qu'invisible aux yeux des informateurs, a pourtant une place considérable dans l'interaction avec la communauté locale.

Le travail d'enquête, je l'ai bien vite constaté, suit le principe de réciprocité. L'échange ne fonctionne pas seulement dans le sens informateur-chercheur, mais nécessite également une profonde implication professionnelle et personnelle de l'enquêteur. J'ai pris le parti de m'intégrer de mon mieux à la communauté du village de Wumu, plutôt que de marquer une distance avec mes informateurs. Car si la distanciation est nécessaire à l'ethnographe vis-à-vis de ses propres idées préconçues, il n'en est pas moins du devoir de celui-ci de réduire la distance entre ses informateurs et lui-même. J'ai toujours refusé de m'installer dans l'hôtel du village, lieu d'accueil des touristes, visiteurs extérieurs étrangers, officiels ou scientifiques. Lijiang et ses nombreuses attractions touristiques n'étant pas très loin, il m'est souvent arrivé – au moins au début – d'être prise par les villageois pour une touriste ou pour une étudiante intéressée par le potentiel culturel immatériel de la « culture » dongba et des manuscrits – ligne directrice des politiques culturelles des minorités appliquée aux Naxi.

Stéphane Gros (2013 : 57), dans son analyse de la performance du festival du nouvel an dans un village drung en 2001 et des dynamiques organisatrices entrant en jeu, avait constaté comment, chez les Drung, « *la politique culturelle chinoise d'État, en promouvant des aspects considérés comme représentatifs des cultures minoritaires, se diffuse parmi la population* ».

Cela est vrai dans les nationalités minoritaires en général, et je l'ai particulièrement observé à travers les questions que l'on me posait et les choix descriptifs par lesquels les villageois se présentaient.

Il m'a fallu m'extraire de ce schéma de perception, affirmer mon indépendance vis-à-vis des institutions locales de recherche, du tourisme culturel local et de la communauté étrangère présente dans la région, pour expliquer encore et encore la méthode de travail qui était la mienne. Aucun des chercheurs de l'Institut dongba de Lijiang n'est anthropologue, et leurs quelques et brèves excursions sur le terrain suivent des conditions que ma méthode de recherche ne pouvait intégrer. J'ai d'ailleurs reçu à ce sujet un rappel à l'ordre, la directrice de l'Institut attendant de moi que je représente son unité de recherche. La directrice m'a un jour longuement expliqué ce qui était attendu de moi concernant la rémunération des services rendus par les villageois pour m'aider dans mes recherches. L'argent est une question bien sensible, comme j'ai pu le constater en juin 2018 en déchaînant la colère du Dongba par une mention maladroite (voir plus loin) lors d'une présentation académique. La directrice de l'Institut m'a enjointe à payer mes hôtes 3000 *yuan* (environ 450 euros) par mois, une famille 150 *yuan* (environ 25 euros) si je la sollicitais toute une journée, 75 *yuan* (environ 13 euros) si je n'avais besoin que qu'une demi-journée. Tout repas pris chez quelqu'un devait être rémunéré 50 *yuan* (environ 10 euros) et toute visite de courtoisie devait s'accompagner de cadeaux de politesse (thé, sucre, alcool etc.). Or, ce système de compensation financière – adapté aux chercheurs de l'Institut effectuant des visites ponctuelles ou de courtes durées, ne correspondait pas du tout à ma méthodologie de travail de terrain. Tout cela était impossible à appliquer tel quel pour la bonne raison que je ne menais pas mes recherches comme une chercheuse étrangère à la communauté et à son organisation mais comme quelqu'un qui s'y était intégré depuis presque un an et qui participait à presque toutes les activités comme les villageois. De fait, en tant que « résidente » de longue durée, je me devais d'adopter les règles de savoir vivre et d'hospitalité qui avaient lieu parmi les villageois. Je n'ai jamais immobilisé une personne ou une famille pour une journée ou une demi-journée et profitais au contraire des temps de visites d'usage en soirée après dîner pour me rendre chez les uns ou chez les autres, comme cela se faisait d'ordinaire. Je ne demeurais chez une famille du village plus longtemps que pour une simple visite uniquement sur invitation, pour aider à un banquet par exemple. Si l'événement donnait lieu à des dons d'argent de la part des invités, je m'affranchissais alors d'une petite somme (50 ou 100 *yuan* selon la famille). Lors de ma première visite dans une maison, j'apportais des cadeaux d'usage, puis je pouvais revenir les mains vides les fois suivantes, selon l'usage, comme l'*oncle* A-Zhan (voir plus loin) me

l'avait expliqué. Généralement, offrir trop peu ne donne pas lieu à des remarques, mais à une omission de mention par politesse, même si cela est mal vu. Toutefois, donner trop attire aussitôt un vif refus qui relève d'avantage d'un malaise que d'une simple formalité polie. Même si j'avais insisté, je n'aurais pu appliquer le système de rémunération fortement suggéré par la directrice Li au cours de mon séjour au village. Le second aspect du rappel à l'ordre concernait la nature des relations entretenues avec les villageois. La directrice me rappela qu'en tant que représentante de l'Institut, je me devais de ne pas me mélanger aux villageois et garder une certaine distance, à la manière des chercheurs lorsqu'ils partaient en mission pour quelques jours dans un village pour mener un entretien ou filmer un rituel. Ce rappel de distanciation, bien que pertinent car cette dernière faisait également partie – tout en nuances – de la démarche ethnographique, me rappelait nos différences de disciplines et de méthodes d'approche du terrain.

L'objectif était donc de me fondre dans la masse, de participer à tout, y compris aux travaux dans les champs, sans nécessairement me distinguer. Il m'était essentiel d'entretenir de bons rapports avec tous et de créer des liens de confiance privilégiant les échanges. C'était parfois compter sans la complexité des relations entre villageois, certaines familles nourrissant à l'égard d'autres maisonnées des sentiments peu cordiaux, ce qui m'a mise en difficulté pour n'offenser personne. Cette démarche d'intégration ne pouvait cependant être complètement positive pour la qualité de mon travail sans également conserver une indépendance et une liberté de mouvement me permettant de m'élever au-dessus des règles d'affinité sociale animant la dynamique villageoise. Ainsi, j'ai apporté mon aide lors de funérailles et de mariages à des familles de différents lignages, saisissant ces occasions grâce aux rapports cordiaux ou d'amitié entretenus avec certains habitants, qu'ils soient apparentés ou non à la famille m'ayant accueillie et adoptée. Cette méthode de participation active m'a vite permis de connaître la plupart des villageois et d'être en bons termes avec eux.

Le cadre dans lequel se sont inscrites mes interactions avec mes hôtes lors de mes séjours dans leurs maisons, ainsi qu'avec l'ensemble des villageois a évolué au fil du temps, en fonction de leurs classes d'âges. J'ai été hébergée par le Dongba du village et sa mère veuve tout le long de mon premier séjour sur le terrain au village de février à avril 2016, ainsi que les quatre premiers mois de mon second terrain, de fin septembre 2017 à janvier 2018. J'ai ensuite emménagé chez la famille d'A-Wang, lequel était alors chef du lignage *A-Ru* (voir ci-dessous),

et j'y suis restée de février 2018 à septembre 2018. Par la suite, surtout en raison des tensions existantes entre ces deux familles d'hôtes et des complications qu'elles ont entraîné dans mes interactions avec le Dongba, j'ai changé d'hôtes au cours du séjour suivant (un mois en janvier-février 2019), préférant la famille d'une jeune femme avec laquelle j'avais noué de solides liens d'amitié dès 2016 et qui possédait des liens paisibles avec l'ensemble de mes informateurs et des villageois en général.

Chez le Dongba, j'ai conservé cette position d'étudiante étrangère venue recueillir des enseignements sur la culture ethnique naxi, un carcan plutôt encombrant qu'il me tardait de quitter. Ma résidence chez le jeune Dongba du village répondait à certaines conditions, à sa requête : mon hôte était mon *laoshi*⁴ (老师) « professeur », et je le rémunérais pour un forfait journalier onéreux de 160 *yuan* (environ 20 euros) pour le gîte et le couvert ainsi que pour ses « enseignements ». Dans les faits, j'ai autant appris de lui que de sa mère que j'aidais au quotidien. La situation a changé entre mon premier séjour de deux mois – en 2016 – et mon second séjour de quatre mois – en 2017-2018, car le Dongba s'était fiancé entre-temps et prévoyait de se marier au moment du Nouvel an lunaire en février 2018. Cela a grandement modifié l'atmosphère entourant ma présence dans sa maison et a, à mes yeux, causé bien des difficultés pour apprendre auprès de lui. Au terme de quatre mois résidés chez lui, j'ai saisi l'opportunité de son mariage pour déménager. Il était imaginable pour moi que le changement d'attitude du Dongba, au-delà de l'évolution de son statut d'homme célibataire à celui d'homme fiancé, puisse être liée, dans une certaine mesure, au durcissement en 2017 des mesures prises par l'État chinois vis-à-vis des chercheurs étrangers⁵. Au cours de l'année passée à Wumu, le Dongba m'a mise en garde à plusieurs reprises, ses avertissements portant sur mes questions, posées aux villageois autant qu'à lui-même, au sujet des noms des gens, des *hukou*. S'il a été désigné responsable de ma personne par les autorités locales, je ne l'ai jamais su, toutefois mon éloignement progressif des sujets d'étude de la « culture » dongba et des manuscrits rituels ainsi que ma prise d'indépendance dans la recherche d'informateurs et d'informations se sont

⁴ Une règle de déférence qui m'a par ailleurs été rappelée par la directrice Li au début de mes terrains.

⁵ En 2017, tout chercheur étranger passant par le canal officiel de l'Université du Yunnan pour se rendre au Yunnan pour y mener des recherches devait, en amont de l'habituelle demande d'une lettre d'invitation officielle, déposer un dossier de demande officielle de permis d'enquête en vue d'une validation par le Bureau provincial des Affaires Étrangères du Yunnan. Le traitement prévu par les administrations concernées était de trois mois et le dossier en question, très fourni, devait rendre compte de manière très détaillée du parcours académique du chercheur, de son projet de recherche au Yunnan et de tous les itinéraires prévus. Une fois sur place, les formalités administratives se sont par ailleurs révélées bien plus nombreuses par rapport à 2016 et une personne de confiance m'a mise en garde, m'enjoignant à faire profil bas vis-à-vis des autorités lorsque je m'éloignais de la ville.

accompagnés d'une hausse de son indifférence et de son indisponibilité pour répondre à mes questions.

Un aspect important de ma méthode d'enquête, bien que parfois inconscient, a été en effet l'absence d'intermédiaire entre moi-même et le village. Mon premier hôte rechignant à me guider dans mes recherches malgré le fait que je le payais à cette fin, j'ai vite appris à faire les choses par moi-même. C'est à travers une relation d'amitié vieille de deux ans avec une jeune femme du village que j'ai ainsi pu commencer à prendre part à la vie villageoise, développant mon réseau personnel de connaissances lors d'événements tels que des mariages, des funérailles, des grands banquets ou de simples dîners. Cette quasi-absence d'intermédiaire est un élément essentiel pour appréhender ma méthodologie de terrain, mais c'est parfois aussi un désavantage car elle limite mon rayon d'action.

Après quatre mois passés dans la famille de mon hôte Dongba, par dépit devant sa réticence à me parler, car il venait de se marier et afin de diversifier mes sources dans mon enquête de la famille, j'ai choisi de déménager et de rejoindre une seconde famille avec laquelle j'entretenais des rapports des plus cordiaux depuis qu'elle m'avait « adoptée » deux ans plus tôt. En février 2016, le soir de mon installation au village, un homme et sa fille de 6 ans ont été invités à dîner chez le Dongba, mon hôte. Les services et compétences de cet homme avaient été requis par le Dongba pour la construction dans la cour de sa maison d'un local salle-de-bain, en échange du couvert quotidien ainsi que d'une rémunération. C'est ainsi que j'ai fait la connaissance d'A-Wang, le chef des *A-Ru*, et de sa fille A-Yuan. Au dîner, cet homme dynamique d'une nature charismatique et exubérante se montre très volubile. Tout en sirotant un verre d'alcool de maïs, il exprime tout d'un coup son plaisir de voir que sa fille et moi-même nous entendons très bien. « *Le lien entre vous deux, comme entre deux sœurs, c'est yuanfen 缘分 – le destin ! Où que vous soyez, votre lien de sœurs saura durer !* ». Le jeune quadragénaire, légèrement grisé par l'alcool, ajoute ensuite : « *Si tu avais été mariée, tu aurais pu être la marraine de ma fille, mais comme tu ne l'es pas, alors tu seras sa grande-sœur, malgré vos dix-huit ans d'écart ! Après tout, je suis ton « eil-shuq », ton oncle.* ». Sur le moment, j'exprime ma reconnaissance envers cette confiance qu'il m'accorde. Au village, comme je le découvrirai plus tard, il arrive qu'un homme ou qu'une femme soit invité à devenir le parrain – *ganba* 干爸 – ou la marraine – *ganma* 干妈 – d'un enfant. Toutefois cela implique en général de donner son nom

de famille à l'enfant, lorsque celui-ci a une santé fragile, afin de lui offrir de meilleures perspectives d'avenir. Je suis alors consciente qu'A-Wang s'exprime spontanément sur le moment et probablement sous l'effet de l'alcool, pourtant pendant les mois et les années qui ont suivi, il a continué de m'inclure ainsi symboliquement dans sa famille, que ce soit en public ou en privé, en me désignant comme la grande-sœur (*jiejie* 姐姐) de sa fille A-Yuan. En dépit de cette intégration symbolique, il était toutefois clair que je n'étais pas un vrai membre de cette famille, et que je conservais une position extérieure qui me garantissait une certaine indépendance.

Par mon entrée symbolique dans cette famille et ma résidence de presque un an dans cette maison, je suis ainsi entrée dans un nouveau lignage et j'ai entrepris d'en étudier l'organisation et la structure « de l'intérieur ». Étant à présent incluse dans le rythme quotidien de la famille, j'ai pu ainsi étudier plus avant la structure et la nature des relations au sein d'une famille naxi. Au cours de cette mission de longue durée dans le village, j'ai pris conscience que ma position au sein de la communauté a évolué avec le développement d'une confiance et d'une connaissance mutuelle. Dans l'interprétation des informations recueillies auprès des villageois, il m'est donc nécessaire de prendre conscience du contexte dans lequel l'échange a lieu, de la manière dont je suis perçue par mes interlocuteurs ainsi que de la manière dont je les perçois eux. À mon arrivée au village, je n'étais pas en territoire inconnu. Malgré un an et demi d'absence, mes quelques vieilles connaissances se souvenaient encore de moi. J'ai donc été dans un premier temps l'étudiante française venue étudier la « culture » dongba et vivant chez le Dongba (celui-ci accueillant fréquemment des étudiants et chercheurs pour leur enseigner la « culture » dongba). C'est ainsi que l'on m'a présentée dans un premier temps aux gens du village, puis lors de présentations à des gens de l'extérieur, qu'ils soient originaires de Wumu ou venus d'une autre localité, en ajoutant parfois que j'étais doctorante pour susciter l'admiration. Par une participation active lors des nombreux banquets, mariages et funérailles, j'ai bien vite été connue de tous les habitants permanents du village. Cette démarche m'a valu la confiance de bon nombre de villageois, et des familles que j'avais aidées lors de banquets de mariages ou de funérailles en participant aux côtés des jeunes de ma génération aux tâches de service, de vaisselle. Mon déménagement dans une famille qui n'était d'aucune manière liée au milieu de la recherche sur la « culture » dongba m'a permis de changer de manière de me présenter et d'être présentée. À travers les questions des villageois qui me demandaient si j'arrêtais d'étudier maintenant que je n'habitais plus chez le Dongba, j'ai compris que la nature de mes recherches restait passablement obscure pour eux et que mon séjour de plusieurs mois

chez ce dernier avait contribué à donner de fausses idées. Il est habituel de voir des chercheurs venir étudier la « culture » dongba largement mise en lumière par le processus touristique et de protection du patrimoine immatériel. Mais comment expliquer aux habitants de Wumu que j'étais présente pour apprendre auprès de chacun d'eux, au quotidien. J'ai alors modifié ma manière de me présenter, expliquant qu'ils étaient tous mes enseignants et que c'était en aidant au quotidien, en venant observer les fêtes et rituels que j'apprenais.

Ma nouvelle famille, membre du lignage *A-Ru*, m'a immédiatement intégrée. Depuis deux ans, nous étions en bons termes et j'étais pour eux une grande-sœur pour leur fille. Si ce statut a d'abord été pendant plusieurs mois limité au cercle de la maisonnée, à mon emménagement, c'est également ainsi que ma famille adoptive me présentait aux autres membres du village. J'étais leur fille adoptive ou la grande-sœur de leur fille. Les relations de la famille étant très étendues, j'ai pu en bénéficier en l'accompagnant aux événements rituels ou festifs auxquels elle avait été invitée à venir aider ou simplement prendre part au banquet. En l'accompagnant, j'ai pu ainsi prendre part à toute situation, soit en tant que simple observatrice, soit en participant. À partir de ce moment-là, j'ai bien plus souvent été présentée comme la « grande-sœur » française qui habitait chez la fillette.

Mon intégration à cette famille et la création de nombreuses amitiés au sein du village a rendu compliquée, à mes yeux, la détermination de ma position dans le village du point de vue de la terminologie de parenté. En effet, mon père adoptif était pour moi un « oncle », mais il m'a été difficile d'également appeler « oncle » bon nombre de mes amis de sa génération. Ma démarche de développement de mon propre réseau de connaissance par l'intermédiaire de plusieurs individus et familles différentes a rendu quasiment impossible de définir clairement ma position d'après la terminologie de parenté locale. Pour les enfants et adolescents j'étais une grande-sœur, mais j'étais également une sœur cadette pour leurs jeunes parents.

Mon séjour chez le Dongba était basé sur la condition que je lui payais une somme quotidienne importante couvrant les frais d'hébergement, de repas et d'enseignements. Cela rendait parfois mon séjour dans cette famille très similaire à un séjour dans un hôtel. Cette façon de me maintenir en marge créait des conditions de travail ne privilégiant pas ma méthode de prendre part à la vie quotidienne et de m'intégrer à la communauté. La famille du Dongba était formée de sa mère veuve et de lui-même, et ce jusqu'à son mariage fin janvier 2018. Ma présence chez lui – jeune femme étrangère venue seule – a peut-être secoué cet ordre quotidien, surtout vis-à-vis de sa future épouse et des autres villageois qui me demandaient fréquemment

si j'étais revenue pour épouser le Dongba. Si mon hôte m'a permis de l'accompagner et ainsi aidée à m'introduire dans les familles endeuillées pour assister aux procédés et rituels de funérailles, son assistance a toutefois vite laissé place à une indifférence dont mes enquêtes ont pâti pendant un temps. Pour y remédier et afin d'assurer le bon déroulement de mon travail, j'ai dès le début pris le parti de développer indépendamment mon propre réseau social et de passer par mes autres connaissances pour avancer dans mes recherches.

Cette expérience a été également l'occasion de prendre conscience de l'empreinte que je laissais dans cette petite communauté en tant que chercheuse étrangère et indépendante, de la portée démesurée dans la sphère publique de mes propos confiés en privé, ainsi que de la manière dont ma présence affectait mon travail d'enquêtes et les informations recueillies. En m'intégrant à cette communauté, je me rapprochais de certaines familles, causant inévitablement des réactions de la part d'autres familles. Dans son implication sur le terrain, le chercheur doit déterminer où poser des limites. Mon choix méthodologique impliquait que je prenne part à tout événement social et rituel. Afin de compenser le poids de ma présence chez les familles organisant mariages, banquets et funérailles, lesquelles me laissaient passer ces journées dans leur maison où je me restaurais avec le reste des villageois, j'ai choisi dès le début de me joindre aux jeunes et de les aider dans leurs tâches. J'ai aidé toutes les familles avec lesquelles j'entretenais des rapports cordiaux mais également quiconque m'en faisant la demande. Préoccupé par ce qui se disait dans le village sur ma tendance à aider tout le monde, mon « oncle » adoptif m'a un jour « convoquée » pour tempérer mon enthousiasme et pour me recommander de ne pas m'investir autant sous peine d'être considérée comme une personne naïve que les villageois pouvaient utiliser.

J'ai fonctionné ainsi pour les événements suivants, aidant, de 2016 à 2019 à la préparation et au service des repas pour quatre funérailles, six banquets de mariages, vingt-cinq banquets de *bbuq-kua* à l'occasion de l'abattage d'un porc pour sa viande, cinq banquets de célébration des 36 et 49 ans, trois journées de dressage de charpente et trois banquets de célébration du premier mois de vie d'un nouveau-né. Ce rythme intensif, surtout au moment des festivités du Nouvel An chinois, a été extrêmement difficile à maintenir à long terme et à combiner à la poursuite de prises de notes méticuleuses des enquêtes. Des problèmes de santé et beaucoup de fatigue m'ont alors forcée à interrompre mes enquêtes pendant quelques jours le temps d'un séjour en ville. La période intensive de festivités s'est close fin mars, après la fête de Sanduo. La moisson agricole et les semences du cycle suivant ont pris la suite.

À mes choix de positionnement sur le terrain vis-à-vis de mes informateurs et du reste du village, s'est ajouté un ensemble d'outils et de moyens d'enquête : la photographie, l'usage des réseaux sociaux, le recours à la cartographie géographique et sociale, ainsi qu'un logiciel de traitement informatique de la parenté – le logiciel PUCK. J'ai eu recours à la photographie tant comme soutien visuel de mes enquêtes quotidiennes que comme moyen de partage avec les villageois et de création d'une relation de confiance. J'ai pris le parti d'offrir les portraits pris lors d'événements (mariages, banquets, journées d'entraide) aux villageois. D'une part, cela me permettait de créer avec eux une relation de réciprocité (ils m'aident en me laissant prendre des photos et en retour ils en reçoivent un cliché), d'autre part cela représentait une porte d'entrée pour initier un dialogue avec chacun d'eux au moment de leur offrir les photos. Cette démarche personnelle (mon hôte initial au village se montrant plutôt désintéressé) était d'autant plus importante pour mon entreprise de cartographie des lignages qu'il m'était ainsi possible de replacer sur une carte chaque maison du village.

Le réseau social chinois WeChat (*weixin* 微信) s'est imposé à moi comme outil de communication absolument essentiel pour maintenir un contact constant avec les jeunes du village. En effet, la plupart étudie ou travaille en ville et une fois les festivités du Nouvel An passées, WeChat demeure le seul moyen en ma possession pour continuer à échanger avec eux. Après plusieurs mois sur place, on m'a finalement intégrée à plusieurs groupes de conversation WeChat dont les membres sont tous de Wumu. Au-delà des contacts établis individuellement avec une centaine d'habitants, ces groupes de conversation me permettent d'avoir une vue globale de la vie de communauté, d'être mise au courant et d'être intégrée à cette communauté presque au même titre que les villageois.

Par une cartographie du village, de la répartition de ses lignages et de ses unités agricoles, j'ai cherché à appréhender l'organisation sociale du village dans l'espace, afin d'y étudier les logiques interactionnelles. À partir d'un fond de carte positionnant les principales rues du village et l'ensemble des maisons, j'ai entrepris dès septembre 2017 de recenser chaque famille et de représenter sur la carte l'appartenance aux lignages (*coq-o*) par le moyen d'un code couleur (voir ci-dessus). L'appartenance aux sections administratives (*zu*, groupes de travail numérotés de 1 à 6) a fait l'objet d'une seconde carte. Mes cartes permettent également une approche dynamique de mon étude de la famille et des lignages à travers la représentation spatiale des processus de séparation de l'« os » (*o-bbiu*) lorsque deux frères décident de se séparer et que l'un construit sa propre maison. Je me suis servie du logiciel de traitement informatique de la

parenté PUCK, au moins dans un premier temps, pour actualiser les données de parenté de mon premier terrain (2016) initialement entrées dans le logiciel en 2016-2017. La saison des banquets de viande de porc quasi-quotidiens, puis les nombreux mariages et funérailles ont cependant consommé mon temps à partir de décembre 2017 et je me suis contentée par la suite de noter dans un carnet spécial toutes les généalogies racontées quotidiennement et spontanément par les villageois. Sur le terrain, le logiciel PUCK me sert à présent essentiellement comme mine d'information sur les relations de parenté du village, pour vérification de telle ou telle donnée fraîchement recueillie.

L'ethnographie – dont ma méthodologie a ici été détaillée – sur laquelle se base cette thèse permet de partir non pas des diverses théories existant sur les pratiques rituelles et de parenté des Naxi et de cette région de Chine, mais au contraire de partir des faits concrets en contexte et des pratiques locales de la parenté. Ce sont ces pratiques minutieusement étudiées et observées qui permettront de dresser un tableau fidèle de l'état actuel de la société naxi et de ses pratiques. Ce travail se compose de sept chapitres et, à travers une démarche ethnographique, invite à l'étude du fonctionnement du village de Wumu à travers l'intégration mutuelle de ses pratiques de parenté et de ses pratiques rituelles.

Rupture de transmission : l'incident avec le Dongba

Cinq mois après mon départ de la maison du Dongba, à la suite d'une conférence donnée à l'Université du Yunnan à Kunming et organisée par l'École d'Anthropologie et d'Ethnologie, j'ai réalisé l'ampleur des conséquences de mon déménagement. La conférence visait à présenter mon travail de terrain, et certains de mes propos analysant mes conditions d'enquête, rapportés par des collègues de l'épouse du Dongba de Wumu à ce dernier, que j'avais mentionné à plusieurs reprises, ont provoqué sa colère. Ce n'est qu'alors qu'il est venu à ma connaissance que mon déménagement chez la seconde famille lui avait fait perdre la face, leurs rapports étant conflictuels pour des raisons d'argent et des rumeurs circulaient dans le village comme quoi je n'étais pas bien chez lui. Cette situation difficile est survenue malgré moi. Elle était cependant le résultat de mes méthodes de travail, accompagnée de mon ignorance de nombreuses subtilités dans les relations sociales au sein du village.

La situation avec le Dongba était encore problématique à mon départ du village en 2018, ce dernier m'interdisant alors les visites à sa famille et demandant des excuses publiques pour

réparer l'offense. Aujourd'hui, le lien social autant que le lien pédagogique qui faisait de lui mon « professeur » et moi son « apprentie » est toujours rompu.

Revenons donc sur les circonstances de cet incident avec le Dongba et sur trois points mis en exergue : le lien maître-apprenti mis officiellement et officieusement en place entre lui et moi-même dans une démarche de transmission de savoirs ; son parcours d'autodidacte jusqu'à un statut reconnu et puissant au sein du village, lui permettant de développer les études naxi dans les milieux officiels des politiques culturelles ; enfin, ses accomplissements dans la revitalisation et la transmission des pratiques dongba.

Le Dongba de Wumu est né au village en 1978, petit fils de Dongba du côté maternel issu d'une lignée de Dongba. Il est né du mariage de sa mère, fille unique d'un Dongba propriétaire foncier, et son père, orphelin du lignage *We cul jjiq* de Wumu. Le Dongba est l'aîné d'une fratrie de trois et, très jeune, il a arrêté l'école pour aider sa famille et permettre à ses frère et sœur de poursuivre leur éducation. Le jeune homme porte la responsabilité de chef de famille depuis le décès de son père lorsqu'il avait environ vingt ans. Il a dû s'occuper de sa mère, ses grands-parents maternels, de son frère et de sa sœur, encore jeunes. Au village, il cultive à présent une partie des champs de sa famille et loue le reste à d'autres villageois.

Ayant grandi auprès d'un grand-père Dongba, il a baigné dans un milieu rituel, accompagnant le vieil homme lorsque celui-ci accomplissait une cérémonie ou s'entretenait avec d'autres doyens du village avec lesquels il échangeait des histoires et légendes ancestrales. Il aimait beaucoup écouter et apprendre auprès des doyens du village et du Dongba et les entendre parler des pratiques rituelles, des histoires locales et des légendes. Le jeune homme était désireux d'apprendre plus, il développa alors ses connaissances en autodidacte. Se hissant d'année en année sur la voie de Dongba, il accomplit sa première cérémonie rituelle en tant que Dongba référent du village en 2006. Deux ans plus tard, le jeune homme fut sélectionné pour participer à une formation dongba organisée par le gouvernement local de Lijiang. Pendant trois mois, sous les enseignements d'une quinzaine de chercheurs, linguistes, historiens, d'artistes naxi et de maîtres Dongba, le jeune Dongba parfit ses connaissances aux côtés de cinquante enseignants d'école primaire et de vingt-neuf autres jeunes Dongba.

Par la suite, il devint un membre essentiel et écouté de la communauté villageoise. Aujourd'hui, le Dongba s'implique non seulement activement dans la vie rituelle – il est notamment le président du comité du Centre de transmission dongba (*dongba chuanxi yuan*

huizhang 东巴传习院会长) –, sociale et politique de son village, mais il a également l'ambition de faire changer les choses et de développer la portée culturelle et économique de Wumu. Depuis fin 2018, il a achevé de transformer une partie de sa maison en un centre d'accueil de chercheurs et étudiants, il organise et reçoit des délégations venues de Shanghai ou encore Hong-Kong pour discuter agriculture et techniques. Avec son épouse et des étudiants de Wumu et de la ville, il organise encore chaque été un centre aéré axé sur la Nature et sur le patrimoine culturel dongba pour occuper les enfants du village pendant une dizaine de jours. Depuis des années, il s'entretient avec des anciens du village pour recueillir leurs histoires et connaissances en tout genre. Depuis 2020, sa démarche semble soutenue par un projet officiel, il a monté une équipe notamment avec des étudiants du village. En 2021, le Dongba a achevé la transformation d'une pièce de sa maison en un office d'apothicaire pour le vieux médecin traditionnel de Wumu. Jusqu'alors, celui-ci conservait ses graines, plantes, racines et autres produits dans des sacs dans son grenier.

Le Dongba se présente comme quelqu'un qui « *zuo wenhua* 做文化 », qui fait ou est « dans la culture ». Il est peu fortuné mais possède beaucoup de champs cultivables ; en outre, il sait tout faire depuis qu'il a dû prendre sa famille en charge au décès de son père. Selon lui, s'il le voulait et mettait son rôle de « culture » de côté pour reprendre le travail des champs à plein temps, il pourrait gagner beaucoup d'argent. Le Dongba de Wumu est un sacré personnage, son implication dans le développement culturel du village est remarquable. Il se positionne enfin en tant qu'acteur essentiel de la mémoire collective en recueillant les histoires des anciens, il endosse également une responsabilité en tant que figure d'autorité culturelle et éducative envers les écoliers et étudiants du village.

Le Dongba s'est marié peu avant le Nouvel an chinois 2018, quelques mois après ses fiançailles avec une femme han originaire de la région de Kunming. Appartenant à la communauté villageoise mais également à la communauté scientifique et rituelle s'intéressant à la « culture » dongba, il a choisi d'organiser un mariage dongba traditionnel, comme il pouvait y en avoir autrefois. En invitant deux Dongba réputés à venir accomplir les rituels et un grand nombre de chercheurs de Kunming et Lijiang, il a transformé son mariage en une scène ouverte, dans une action volontaire de revitalisation de rituels anciens tout en s'affirmant comme fervent acteur dans la transmission des pratiques dongba.

Les rituels, accomplis pour la plupart par le célèbre Dongba du Musée de Lijiang, Mu Chen, avec l'aide du Dongba réputé de Mingyin, He Zihua, se sont déroulés sur une douzaine d'heures en parallèle de l'organisation du banquet. Pour des raisons pratiques et de visibilité – le mariage a été filmé de bout en bout, – ces rites ont été accomplis dans le vaste espace encore non aménagé d'un des bâtiments de la maison, et non dans la cuisine où se trouve la tablette des ancêtres. Celle-ci n'a cependant pas été déplacée.

Si quelques invités venaient de temps en temps observer quelques minutes le Dongba lire les manuscrits naxi, la plupart des intéressés faisait partie de la communauté de recherches en études naxi. Les villageois, relativement désintéressés des rituels, allaient et venaient dans le ballet des services du banquet, arrivant pour se restaurer et repartant chez eux dès la fin du repas. Une jeune fille originaire du village, faisant des études dans la photographie, avait été chargée, comme moi, de filmer l'ensemble de l'événement rituel et de prendre des photos. Quelques jours plus tard, elle m'a fait part de l'absence de curiosité qu'avait suscité chez elle cette longue journée de rituels. Parmi les villageois, personne n'y comprenait grand-chose. Elle avait cependant montré un vif intérêt pour le double mariage qui s'était tenu quelques jours plus tôt entre deux jeunes du village, un événement qu'elle découvrait également mais auquel elle parvenait à s'identifier.

Le mariage du jeune Dongba est très révélateur de sa personnalité et de ses projets de carrière. Au-delà du mariage villageois « classique », cette cérémonie a été porteuse de quelques dimensions supplémentaires liées directement à son statut et sa fonction. En effet, l'homme est non seulement un paysan et un villageois, mais également d'un Dongba, c'est-à-dire une figure d'autorité rituelle et spirituelle. Il est dépositaire et vecteur de transmission des pratiques rituelles dongba ancestrales et son influence s'étend au-delà des limites du territoire et de la communauté villageoise. Le jour de son mariage, il est devenu un mari et il a gagné une belle-famille. En plus de son rôle de chef de famille, de parent et d'hôte, il a adopté le rôle d'objet d'étude et d'acteur de la transmission culturelle et, en tant que collaborateur culturel et influenceur, il n'a pas perdu de vue le potentiel médiatique et culturel de l'événement. Son choix était également motivé par son implication dans un devoir de mémoire et de transmission des pratiques ancestrales aux générations suivantes. L'événement matrimonial, tel une gigantesque scène, a braqué les projecteurs sur le rôle du marié en tant que Dongba, son investissement au sein des cercles de recherches naxi ainsi que sur son importance dans les politiques locales des minorités locales. La communauté villageoise et les membres du réseau de parenté – d'ordinaire

les participants et invités de premier plan des banquets de mariage – semblaient comme perdus et silencieux parmi tous les invités de l'extérieur conviés au mariage : les chercheurs de Lijiang et de Kunming, des collègues de travail, quelques Dongba renommés, des étudiants et des personnalités officielles de Lijiang et de Baoshan. C'était un événement à la fois festif et éducatif, culturel et politique mais qui tranchait toutefois nettement avec les mariages « traditionnels » qui ont lieu au village.

Le Dongba a bâti toute une carrière à force de persévérance, d'ambition et de soif de connaissances. De manière remarquable, il a su s'inscrire dans son temps et, au-delà de sa simple fonction de Dongba et des traditionnelles modalités de transmission des savoirs, saisir les enjeux de la société contemporaine. Au-delà de l'unilinéarité traditionnelle qui caractérisait autrefois la transmission des savoirs dongba de maître à apprentis, le Dongba de Wumu œuvre aujourd'hui à étendre son champ de spécialités et à perpétuer son héritage non plus seulement de manière limitée à un apprenti, mais sur de multiples fronts. Très présent sur les réseaux sociaux chinois où il soigne son image, le Dongba de Wumu a progressivement intégré les milieux publics et privés de la recherche académique, le milieu officiel de la recherche naxi et de la transmission des savoirs dongba, des associations de « travail social » et d'aide au développement agricole. Il évolue sur deux plans qui parfois se recoupent : la transmission et la pratique dongba, d'une part, et l'amélioration de la vie villageoise et le développement de projets d'ordres sociaux, culturels à Wumu. Pour la première, le Dongba jongle entre son rôle et sa fonction rituelle au village, ses efforts constants en tant que Dongba de perfectionnement et d'échange avec le reste de la communauté dongba, et ses actes de représentation, en costume, de la « culture » dongba et de la *minzu* Naxi à l'occasion de comités politiques, de festivals et de formations culturels et ethniques. Dans la seconde, le Dongba œuvre pour améliorer les conditions de vie des villageois en cherchant à rehausser l'économie des familles en les poussant à proposer des chambres d'hôtes, ou encore en créant un centre aéré pour occuper et sensibiliser les enfants du village à leur patrimoine culturel et naturel.

Dans une société où l'individu tend à se fondre dans la masse au profit de la communauté, le Dongba se distingue au contraire sur tous les fronts par ses accomplissements non seulement au sein du village mais également à l'extérieur, dans les milieux politiques, culturels, rituels, médiatiques et caritatifs. Sa capacité à se mettre en valeur dans le cadre de ces accomplissements tout en se servant de sa personne comme instrument servant ses fins est par ailleurs remarquable. À la lumière de ces éléments, la maladresse qui a été la mienne lors d'une

présentation en 2018 a, en ternissant l'image du Dongba sur une scène publique, mis en péril la dynamique au cœur du rôle qu'il s'est inlassablement forgé dans la société extérieure. Bien que l'incident n'ait pas eu d'échos au village – ce qui a d'ailleurs mis en lumière l'absence totale de liens entre les dynamiques intra-villageoises et le monde extérieur dans lequel évolue le Dongba – le Dongba a réagi en le mettant en rapport avec un fait villageois. Depuis plusieurs mois, ses relations avec un autre homme du village s'étaient détériorées pour des raisons d'argent. Le fait que, pour des raisons totalement indépendantes de ces problèmes, je sois partie de chez le Dongba au cours de mon terrain pour aller chez l'homme en question a contribué, malgré moi, à aggraver les choses. Mon atteinte à son intégrité sociale à l'extérieur a été ramenée à une atteinte à l'intégrité de la famille du Dongba. Le rapport entre l'individu et sa famille ainsi mis en lumière de même qu'entre le villageois et le monde extérieur au village ainsi mis en lumière laisse soulèvent notamment des questions concernant les dynamiques sociales et professionnelles des villageois ainsi que sur la manière dont chacun maintient le lien entre une vie à l'extérieur et la vie au village dans une société chinoise où tous les chemins mènent en ville.

Présentation du plan

La thèse s'organise en sept chapitres dont l'ordre permet d'abord d'introduire le contexte plus général – la région de Lijiang et le cadre historique, culturel et ethnique dans lequel existe Wumu – pour ensuite développer une approche plus particulière et détaillée dans le cadre du village en traversant différents thèmes. Cette organisation en chapitres plutôt qu'en grandes parties a été remaniée à plusieurs reprises au cours de l'écriture. Elle a finalement été adoptée comme la solution la plus à même de montrer les caractéristiques des étapes de la recherche organisée autour de deux thèmes fondamentaux qui traversent ce travail : parenté et rituels. Ces derniers sont en effet intrinsèquement liés et une composition par partie n'en aurait pas rendu fidèlement compte. Les chapitres donnent à suivre une progression réflexive sur les grands essentiels de la communauté villageoise comme sa structure lignagère, ses rites territoriaux naxi ou encore ses cultes des ancêtres.

Le chapitre 1, intitulé « Espaces et dynamiques villageoises » présente une courte approche historique, culturelle et politique du contexte dans lequel s'inscrit la société naxi. Cette étude permettra de mettre en lumière les fondations de ce peuple dit de « barbares cuits » doté d'un riche système d'écriture pictographique, anciens nomades, tributaires de l'Empire dès la

dynastie Yuan, établis dans une région caractérisée par la présence une grande diversité de nationalités minoritaires officielles et par la richesse des échanges économiques et migratoires avec l'Asie du Sud-Est et le Tibet. Le village au cœur de nos enquêtes et de ce travail de thèse s'est construit comme un village naxi au fil des siècles, en assimilant des groupes issus d'horizons variés dont les identités respectives contribuent aujourd'hui à sa singularité. Bien que reculé et éloigné dans les montagnes au Nord de la très touristique Lijiang, ce village associe une préservation de pratiques agricoles, culturelles et rituelles ancestrales à une ouverture progressive aux nouvelles technologies et à la modernisation de son habitat qui garantit une amélioration permanente du niveau de vie.

Ce premier chapitre introduit par ailleurs les espaces et dynamiques sur lesquels Wumu s'est construit et fonctionne aujourd'hui ; y interagissent en permanence un ensemble de systèmes dynamiques dont les relations mutuelles se recoupent constamment. Nous posons donc les bases et les éléments essentiels du cadre contextuel : la délimitation de l'espace géographique, les habitants et acteurs de l'organisation villageoise, la structure administrative – squelette officiel du village – et la structure officieuse de l'organisation lignagère, l'activité agricole et la vie rituelle, ces deux derniers points résumant à eux seuls le *modus vivendi* des habitants. Ce chapitre introduit enfin le cycle annuel des rites dans lequel s'inscrit la vie villageoise de la communauté de Wumu et qui, avec le cycle agricole, rythme les activités sociales et rituelles.

Le chapitre 2, « La vie villageoise : ethnographie du quotidien », nous entraînera, dans un premier temps, dans les pas d'une femme du village, *Al-nail*, tout au long d'une journée de sa vie de labeur, pendant la moisson du blé au printemps 2018. Cet interlude introduira le quotidien villageois qui constitue la base de ce travail de thèse. Il place concrètement dans la vie des habitants la place des dynamiques rituelles et familiales. Il permet par ailleurs de marcher au côté du villageois et de l'ethnographe, avant que la distanciation de rigueur dans la démarche anthropologique ne reprenne ses droits dans la suite de ce travail et que les faits de parenté observés soient repris plus en détail. Ce second chapitre décrit ensuite les mécanismes et occurrences de l'entraide, de la solidarité et des dons qui animent la dynamique villageoise et soudent les habitants dans leurs pratiques tant rituelles qu'agricoles.

Le chapitre 3, intitulé « Le rapport villageois au territoire à travers les rites collectifs naxi », tend à discuter du rapport des villageois au territoire à travers deux cérémonies – le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi (*mee-biuq*) et le Culte aux dieux de la montagne

(*laza-cvl*) – et du rôle de ces dernières pour s’inscrire tant dans ledit territoire qu’en tant que membre de la nationalité minoritaire (*minzu*) naxi et au sein de la longue ligne mythologique unie dont descendraient tous les Naxi. À l’heure actuelle, certaines grandes cérémonies rituelles suscitent en Chine l’engouement du monde de la recherche locale, le soutien de l’État et l’intérêt des institutions de préservation du patrimoine culturel immatériel national et international. En ce qui concerne les Naxi, d’importants rites comme le grand Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, la fête de Sanduo et le Culte aux dieux de la montagne sont réintroduits à la fin des années 1990. Au village de Wumu, ces deux rites bénéficient d’aides financières du gouvernement local et d’une certaine visibilité les distinguant du reste des rites du village et prètent à une certaine volonté locale de mise en scène, si ce n’est pour l’extérieur, les chercheurs et visiteurs, au moins pour les villageois eux-mêmes. Nous aborderons donc le lien entre le territoire, certains rites et le fait d’être Naxi, le tout dans le contexte grandement influent des politiques des minorités. Ce chapitre relativisera les apparences dévoilant à tout nouveau venu, en premier abord, une unité ethnique naxi de Wumu qui paraît indiscutable. Cette apparente unité est alliée à une certaine structure lignagère mais qui ne tient pas exactement compte des réelles structures de parenté au sein du village ni des multiples familles n’appartenant pas à l’un ou l’autre desdits lignages.

Après ces chapitres introductifs, les quatre chapitres suivants proposent une approche de la parenté locale et porteront respectivement sur les relations de parenté, le lignage, la maison et la famille ainsi que sur le culte aux ancêtres. La parenté est très vite devenue une part essentielle de l’approche de terrain ethnographique et de cette thèse, elle apparaît comme le vecteur qui, inextricablement lié aux pratiques rituelles, révèle toutes les singularités de l’espace social villageois et nous permet de replacer ce dernier dans l’état des sociétés naxi et chinoise contemporaines. Ceci introduit un état des lieux et des faits d’une minorité assimilée à la Chine du XXI^e siècle.

Le chapitre 4, « Idéologies et pratiques locales de la parenté », dresse un tableau local de la parenté naxi contemporaine et de la société rurale chinoise à travers l’étude de l’ensemble du système de parenté par sa terminologie et sa structure relationnelle, tout en s’interrogeant sur le rapport entre les sexes dans cette communauté. Si la question de la matrilinearité dans la parenté naxi a été étudiée par des chercheurs tels Jackson et McKhann et que l’hypothèse d’origines communes matrilineaires aux Na et aux Naxi est régulièrement soulevée, nous verrons si les pratiques de parenté et les terminologies locales de Wumu permettent ou non

d'affirmer l'existence – ou les réminiscences – de la matrilinearité comme tout ou partie du système de parenté naxi. Il sera question de « flexibilité » de la parenté, notamment en regard de certains usages comme les mariages en gendre. Ce chapitre présentera également les mécanismes individuels, familiaux, villageois entrant en action dans le choix et l'organisation du mariage. L'étude des pratiques matrimoniales de Wumu aborde notamment la recherche du partenaire et l'organisation des banquets, ainsi que les aspirations des jeunes et le rôle parental.

Le chapitre 5, « *Coq-o* : une structure sociale et rituelle » enchaîne ensuite par l'étude du *coq-o*, une structure sociale et rituelle qui, dès les premières observations sur le terrain, est apparue comme une unité organisationnelle essentielle dans la vie sociale et rituelle du village. Cette structure lignagère, ancrée dans la territorialité locale et dans l'histoire mythique des Naxi, est une grande famille dont le rôle et le fonctionnement repose sur le culte des ancêtres et les *naxi guiju* (纳西规矩), les « règles naxi ». Ce cinquième chapitre propose une analyse sur cette unité hybride dont une variante, nommée dans ce travail « groupe rituel » et dérivée de la base de parenté du *coq-o*, s'illustre notamment dans l'organisation rituelle des grandes cérémonies de village.

Le chapitre 6 est intitulé « *Yagoq* : la maison, la famille, l'habitation ». Au sein des *coq-o*, l'unité *yagoq* – désignant tout autant la famille ou la maison, la cuisine, le cimetière que la branche lignagère – est intimement liée au culte aux ancêtres. Son importance se dispute à celle du *coq-o* dans la présente réflexion. Ce chapitre considère de fait la maison en tant qu'espace social dans l'espace social et présentera cette unité à travers les dynamiques familiales qui la composent et la divisent ainsi que par le processus de sa création.

Le septième et dernier chapitre, sous le titre « Ancêtres patrilinéaires : cultes et devenirs », présentera les pratiques de culte aux ancêtres des maisonnées de Wumu observées au quotidien ou en de grandes occasions. Il s'interrogera sur la mobilisation de la tablette des ancêtres, le vecteur entre les ancêtres et les membres vivants de la famille dans la chaîne de descendance. Dans la continuité de ces questions, les funérailles seront étudiées à la lumière du devenir des ancêtres et de la pratique du deuil, tout en considérant leur déroulement et la mobilisation des groupes de parenté endeuillés.

Enfin, la conclusion permettra de revenir sur la méthodologie ethnographique et l'utilité, pour la discipline anthropologique, du terrain ethnographique de longue durée en immersion ainsi que sur les constatations générales de la situation du village et ses transformations depuis

2016. Elle permettra par ailleurs de conclure les analyses par une rétrospection des sept chapitres de la thèse. Nous y discuterons de l'impact de la politique des minorités et du système politique central chinois sur Wumu ainsi que de la hiérarchie des relations humaines et du principe d'entraide qui forment la base fonctionnelle de la communauté villageoise. Nous concluons sur le lien étroit existant entre l'ethnicité naxi, le territoire et les politiques des minorités officielles ainsi que sur la complexité culturelle, rituelle et ethnique qui caractérise la communauté de Wumu, bien au-delà du cadre de la *minzu* officielle Naxi. Des éléments de comparaison mettront en regard les lignages *coq-o* et les groupes rituels et concluront sur la nature de leurs rôles... concrets ou symboliques ? Nous reviendrons par ailleurs sur les pratiques locales de la parenté pour conclure nos analyses sur la présence – ou non – de matrilinearité dans les pratiques villageoises ainsi que sur l'importance de l'unité de *yagoq* et du culte des ancêtres dans les dynamiques rituelles, communautaires et de parenté du village.

Une thèse d'anthropologie

Les années d'études qui ont précédé cette thèse de doctorat ne laissaient pas présager d'une entrée en recherche anthropologique. Et pourtant, par le suivi de multiples cours, formations et de séminaires d'anthropologie théorique mais également de conférences et d'ateliers doctorants et ethnographiques, par l'encadrement pédagogique de deux directrices de recherche et de plusieurs chercheurs anthropologues mais surtout par l'expérience ethnographique sur le terrain de longue durée formée à Wumu, j'ai cherché à intégrer cette discipline, non sans difficultés et non sans imperfections cela va sans dire.

Peu après le début des recherches de terrain, j'ai rapidement choisi une approche par la parenté. Longtemps, ce travail s'est focalisé sur la structure du lignage à travers une méthodologie axée sur l'étude des généalogies du village et sur les apparences manifestes et officielles de son organisation sociale en lignages. Si mon approche de la parenté est encore bien incomplète et limitée, ce n'en est pas moins l'objet des projets futurs de recherche que je compte mener.

Dans la continuité de deux années de Master de recherche sur les Naxi, le projet initial de cette thèse portait sur la transmission de leur patrimoine rituel et en particulier sur la propension des Naxi à transmettre et perpétuer la pratique du Sacrifice à leurs ancêtres mythiques maternels en dépit des transformations de la société. Ce projet était notamment né

d'un long échange en 2015 avec Heather Peters, malheureusement disparue en 2021. L'anthropologue américaine, anciennement chercheuse et Maître de Conférences en anthropologie à l'Université de Pennsylvanie et chercheuse affiliée à l'Université des Minzu du Sud-ouest ainsi qu'à l'Université Jiaotong du Sud-ouest de Chengdu, était consultante pour l'UNESCO depuis 1993. Elle avait notamment étudié l'état du patrimoine culturel et rituel matériel et immatériel des Naxi de Lijiang dans le cadre de sa demande d'inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO. Ses observations de nouvelles initiatives villageoises et de remises en question soulevées vis-à-vis de la question de la participation des femmes au Sacrifice aux ancêtres maternels naxi m'avaient poussée à chercher à confronter cette même question de la transmission du rite et de la participation des femmes dans différents lieux où vivaient des communautés naxi : Kunming, Chengdu, Lijiang, Wumu etc. L'ampleur de ce projet s'est vite révélée trop ambitieuse, me conduisant par la suite à recentrer ce dernier sur le village de Wumu, pour finalement le remanier entièrement autour des principes structurels de l'organisation sociale, de la parenté et des pratiques rituelles de la communauté naxi.

Discussion sur les catégories de rites de Wumu

Au village, les cérémonies rituelles ponctuent l'année au rythme des saisons. Je distingue trois types de pratiques, dont deux font, séparément, l'objet d'un chapitre : les rites territoriaux dans le chapitre 3 et les cultes aux ancêtres qui font l'objet du chapitre 7. Chacune de ces catégories de rites est dotée de particularités qu'il m'était important de mettre en lumière. Il y a par ailleurs à Wumu des rites et événements qui ne relèvent ni de la pratique dongba, ni du culte des ancêtres. Ces rites, que je pourrais qualifier de « populaires », seront mentionnés au fil de cette thèse pour illustrer d'autres points d'intérêts. Ce sont des pratiques qui sortent du quotidien, intervenant au sein du village et donnant lieu à des rassemblements villageois conséquents. Ces pratiques sont liées à des périodes précises du calendrier.

Les rites que je nomme « territoriaux » sont les cérémonies collectives dongba. Ils appartiennent à une pratique religieuse ethnique. Ils sont liés à l'État et aux politiques des minorités mais n'en sont pas indissociables. Leur tenue se joue beaucoup à l'initiative villageoise. La cérémonie *mee-biuq*, grand Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi, n'a pas été intégrée avec l'ensemble des pratiques quotidiennes de culte aux ancêtres des villageois, car le choix a été fait de l'intégrer au raisonnement consacré aux rites ethniques et au contexte extérieur de la préservation nationale des cultures de minorités.

Le culte aux ancêtres s'intègre, quant à lui, non seulement avec régularité dans la vie quotidienne à tous les repas mais également de manière systématique à chaque performance de cérémonie rituelle, qu'elle soit périodique ou extraordinaire. La pratique des offrandes aux ancêtres se devait donc d'être traitée de manière approfondie.

Enfin, les festivités « populaires » correspondant à des rites de passage de la vie des villageois et à des événements sociaux ancrés à la territorialité locale. Contrairement aux grands rites dongba territoriaux, lesquels sont des manifestations de l'appartenance ethnique naxi, reconnues par l'État et dotées d'une certaine visibilité officielle, les festivités populaires sont des pratiques communautaires qui sollicitent uniquement les réseaux de parenté et d'entraide.

Dans son étude de la religion de la société chinoise, le sociologue C. K. Yang (1961) distingue la religion « institutionnelle » de la religion « diffuse ». Joël Thoraval (1991 : 34) les définit respectivement comme « celle qui s'organise autour d'un corps de spécialistes, moines bouddhistes ou prêtres chrétiens », et « celle pratiquée sans la médiation de professionnels par les diverses collectivités traditionnelles, groupes de parenté (culte ancestral), communautés villageoises (culte de dieux territoriaux), ou associations professionnelles (culte des patrons-saints) » (1991 : 34), considérées par le gouvernement communiste comme une religion (*jiao* 教) pour l'une, et une superstition (*mixin* 迷信) pour l'autre. Dans un article consacré à l'islamisation d'un lignage Han sur l'île de Hainan (1991 : 68), il s'intéresse au tiraillement que la communauté observée semble ressentir entre sa fidélité à ce qu'il nomme une « religion lignagère » et la tentation d'adopter une « religion ethnique » ».

À Wumu, nous voilà donc dans un contexte différent – au cœur d'une préfecture autonome naxi dans les montagnes de la région du Couloir Tibéto-Yi – où je perçois pourtant là aussi une « religion ethnique », l'« enseignement » dongba (*dongba jiao* 东巴教), qui, bien que longtemps caractérisée comme une superstition par le gouvernement chinois⁶, est aujourd'hui plus normée et encadrée, voire même laïcisée en « culture » dongba (*dongba wenhua* 东巴文化). Devrait-on d'ailleurs parler désormais d'une « religion ethnique » naxi plutôt

⁶ En chinois, le terme « *jiao* 教 » est doté d'une connotation religieuse. Le Bouddhisme (*fojiao* 佛教) et le Taoïsme (*dao**jiao* 道教) sont des *jiao*. À côté de ces religions institutionnelles, le *dongba jiao* était difficilement considéré par le gouvernement communiste autrement que comme une superstition (*mixin* 迷信).

que d'une religion ou d'une « culture » dongba ? Certaines fêtes naxi officiellement approuvées par l'État sont justement valorisées en tant que *naxizu minzu jieri* 纳西族民族节日⁷, des « fêtes nationales de la nationalité Naxi » spécifiquement rapportées à la *minzu* officielle globale. Ces pratiques ethniques répondraient-elles aux critères de ce que C. K. Yang appelait « religion institutionnelle » ? Les pratiques rituelles liées au culte aux ancêtres et les festivités populaires du village de Wumu relèvent bien des pratiques que C. K. Yang qualifierait de « diffuses ». Au sein de ces pratiques, les mariages, funérailles et les cultes aux ancêtres notamment, mais également d'autres fêtes, s'inscrivent dans le registre de la « religion lignagère » introduite par Joël Thoraval. Il y a là une nette différence avec le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes qui, bien que culte aux ancêtres, renvoie à la lignée mythique des Naxi, donc à l'appartenance ethnique des villageois plutôt qu'à leur appartenance lignagère. La pratique de ce rite dépasse les limites de l'espace strictement villageois, implique l'allocation de frais du gouvernement local et d'institutions de recherches locales et s'inscrit dans un contexte national, politique et historique bien plus large.

Contribution à la Recherche et aux études des minorités de Chine

La société naxi, à l'image de la communauté du village, est en constante évolution. Elle s'adapte à la modernisation et à la mondialisation de la société chinoise, et se transforme tout en maintenant certaines pratiques et coutumes ancestrales. Les jeunes sont le présent et le futur de ces populations, et leurs choix de vie et leurs liens à leur terre natale ouvrent une fenêtre sur la société naxi contemporaine et nous poussent à nous interroger sur ce que signifie être Naxi, Han, Chinois aujourd'hui.

Les minorités chinoises représentent, à l'heure actuelle en Chine, un intérêt politique, économique et culturel majeur tant à l'échelle nationale que sur la scène internationale (notamment dans le cadre de la préservation du patrimoine). La politique chinoise des minorités œuvre en faveur d'une diversité culturelle au service de l'unité nationale. Si la recherche sur la culture naxi s'est par conséquent développée localement et nationalement depuis les années 1980, les études naxi et plus globalement l'étude des minorités chinoises connaissent un engouement moindre aujourd'hui.

⁷ « *naxizu* 纳西族 », site internet du Central People's Government of the People's Republic of China, 2004.

La majorité des études locales et chinoises sur la culture naxi sont classées dans le domaine des *minzu zhi* (民族志) ou *minzu xue* (民族学), autrement dit des « chroniques des minorités » ou « étude des minorités », termes traduits habituellement en anglais par « ethnography ». Ceci-dit, il y a peu d'études poussées (allant au-delà de la sphère des chroniques des minorités) sur les Naxi en anthropologie sociale et tout aussi peu dans le domaine de leurs structures de parenté.

En complément à l'étude des manuscrits dongba, très populaire en Chine et dans le monde, il est donc fondamental de développer l'étude anthropologique des Naxi pour mieux connaître leur socialité. Car il s'agit d'un groupe qui a, depuis des siècles, été influencé par la culture chinoise, et dont la population cohabite avec d'autres minorités. Que signifient aujourd'hui ces multiples influences par cohabitation ? Mieux comprendre ce peuple permettra, par extension, de mieux comprendre les mutations sociales à l'œuvre dans la Chine rurale multiculturelle.

Dans le contexte de Lijiang, la « culture » dongba est adaptée aux exigences du tourisme. Je précise ici que « culture dongba » est l'expression par laquelle l'enseignement dongba et les caractéristiques culturelles générales des Naxi sont officiellement présentées par l'État chinois. Le gouvernement chinois préfère en effet cette appellation neutre à celle de « religion » dongba car cette dernière avait été classée comme superstition (*mixin* 迷信) et interdite au début de la Révolution Culturelle (1966-1976) – période historique destructrice dans le domaine culturel – voire mais critiquée et malmenée certainement dès la fondation de la République Populaire de Chine en 1949⁸. Bien que la formulation « culture » dongba ne me convienne pas car elle renvoie à une vision subjective et à une dimension laïcisée et superficielle des pratiques dongba tout en les détournant à des fins politiques touristiques, je l'utiliserai malgré tout, mais uniquement en référence au sens et à l'usage qu'en fait le gouvernement chinois. Ce choix se matérialisera par l'emploi de guillemets lors de l'utilisation jointe des mots « culture » et dongba.

La question de la préservation et de la transmission culturelle est au cœur de bien des programmes locaux, nationaux et internationaux, le recensement national des biens du

⁸ «也就一二十年，以前东巴文化、东巴教都是被禁止的。特别是文化大革命期间[...]。» [Cela fait dix-vingt ans [qu'elle a été rétablie], avant, la culture dongba et la religion dongba avaient été interdites, en particulier pendant la Révolution Culturelle, [...]]. Entretien, Zhao Qinglian, 2015 (voir Emmanuelle Laurent, Mémoire Master 2).

patrimoine culturel immatériel de Lijiang, tels que le recueil de mythes, chants et rituels, le développement de classes et d'écoles de formation à la « culture » dongba, ou encore le rétablissement de la cérémonie rituelle annuelle du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi dans les villages autour de Lijiang. Aussi, en étudiant les transformations des modes de transmission culturelle à travers la mise en œuvre de ces programmes, notamment dans les villages ruraux, mes recherches s'inscrivent dans l'actualité de la recherche locale.

Les Naxi ont très peu été étudiés en France et en Occident, essentiellement dans le domaine des manuscrits pictographiques dongba et en linguistique. Citons notamment Joseph Rock (1884-1962), Christine Mathieu (1954-), Heather Peters (1946-2021) et Charles McKhann, ou encore Tami Blumenfield aux États Unis, et, parmi les très nombreux spécialistes chinois naxi, les chercheurs Guo Dalie (1941-), Yang Fuquan, Zhao Xiuyun, He Jiquan, Yang Shugao, Yang Jiehong, ou encore He Likun, pour n'en citer que quelques-uns. En dehors de l'étude ethnographique française des Moso de Jacques Bacot (1877-1965), les travaux du linguiste Alexis Michaud (1975-) sur les langues na et naxi⁹, la monographie de Cai Hua (1954-) sur les Na de Chine et surtout la thèse et les travaux de Pascale-Marie Milan sur les Na, la recherche française ne s'est pas encore investie dans les études naxi.

La France a cependant une longue tradition de recherche sur les minorités chinoises, aujourd'hui menée par les ethnologues Stéphane Gros et Aurélie Névoit et incarnée par de plus en plus de chercheurs. C'est dans la continuité de cette tradition que mon travail sur les Naxi vient prendre sa place ; il apporte une contribution importante car le groupe des Naxi est spécialement intéressant pour son étroite et longue relation avec la société han depuis le XIV^e siècle et pour sa capacité à faire perdurer sa culture malgré l'urbanisation et l'uniformisation culturelle en Chine. Une étude de la transformation sociale et culturelle des Naxi en rapport avec la constitution multi-ethnique de la société chinoise contemporaine est essentielle à une meilleure compréhension de cette Chine, au-delà des très recherchés domaines du patrimoine culturel, de la politique et de l'économie. Par ce travail de thèse, je compte ancrer l'étude des Naxi dans la recherche française des minorités chinoises, dans le domaine de l'Anthropologie des mondes chinois en France et dans la recherche sur la parenté en général.

⁹ Voir notamment la Collection Plangloss pour laquelle il œuvre depuis de nombreuses années avec les chercheurs du Lacito (CNRS).



Photographie 2 - L'hiver au village de Wumu
(Wumu, 2016 - ©Emmanuelle Laurent)

Chapitre 1

Espaces et dynamiques villageoises

I. Du peuple Naxi au village de Wumu, aperçu historico-culturel en région multi-ethnique

« La société na-khi possède trois particularités remarquables : leurs tendances matrilineaires, leur taux élevé de suicide et leur écriture pictographique. Cette combinaison singulière de caractéristiques les rend uniques, non seulement parmi les diverses minorités ethniques qui peuplent la Chine du Sud, mais aussi dans le registre ethnographique. ». Anthony Jackson (1979 : 28).

Ainsi l'anthropologue Anthony Jackson distinguait les Naxi auxquels il a consacré une précieuse monographie sur leurs textes rituels en 1979. Cette citation illustre certainement trois caractéristiques de la société naxi qui ont donné lieu à de très nombreuses études : la matrilinearité en regard d'une origine commune avec les Na, les suicides par amour en masse qui ont touché spécifiquement les Naxi entre les réformes administratives de l'Empire Qing à partir de 1723 et les nouvelles lois du gouvernement communiste après 1949¹⁰ et, par-dessus tout, l'écriture dongba pictographique qui est désormais portée en héraut du rayonnement mondial de la « culture » dongba et des Naxi de Lijiang.

Le village de Wumu est généralement identifié comme entièrement naxi et surtout comme représentatif de la population naxi et de la « culture » dongba à chaque événement culturel organisé par le gouvernement local. Dans un premier temps du travail de terrain et de ces recherches, cette assomption n'a pas été remise en question ni relativisée et a été prise comme telle, tant ce détail tenait de l'évidence dans le discours tenu par les habitants, les chercheurs naxi extérieurs et les autorités locales. Ce fait était donc considéré comme acquis au début de cette thèse. L'unicité naxi de la communauté villageoise en tant que critère décisif et indiscutable d'identification ainsi que son rôle dans la dynamique culturelle et rituelle seront

¹⁰ Voir mon mémoire de Master 1 consacré au « Suicide par amour chez les Naxi - Aspects traditionnels et socio-historiques » (Emmanuelle Laurent, 2014).

toutefois discutés plus loin. En effet, temps et réflexions, associés aux observations de terrain, ont progressivement amené ce travail de thèse à une prise de recul et à un questionnement de la légitimité de l'unité naxi villageoise. Interrogeons-nous donc, qui sont les Naxi et qu'est-ce qu'être naxi aujourd'hui ?

A. Les Naxi : une seule *minzu*, mais un peuplement composite

Avant d'aller plus loin, il est essentiel de clarifier le sens du terme chinois « *minzu* » dont l'importance est capitale pour bien comprendre le contexte des politiques des minorités de Chine. Selon Fei Xiaotong (2017 : 1), ce mot désigne à la fois la Nation chinoise (*zhonghua minzu* 中华民族) et les nationalités minoritaires (*shaoshu minzu* 少数民族), traduites « ethnicities » par les anglophones. Le terme désigne ainsi non seulement le « tout », mais également les « parties » qui le composent, difficile donc de le transcrire dans une autre langue. Depuis quelques années, le gouvernement chinois préfère d'ailleurs la transcription phonétique « *minzu* » plutôt que les diverses traductions existantes pour nommer uniformément les départements de « *minzu xue* » des études des nationalités de Chine dans les Universités chinoises. Il n'y a pas, en français, de terme correspondant exactement à « *minzu* ». Le choix est large et représente tout autant de sens subtilement différents : minorité, ethnie, peuple, nationalité, nationalité minoritaire. C'est la raison pour laquelle je conserverai le mot chinois *minzu* tel quel partout dans le texte.

Le sens de *minzu* tel que conçu par l'État communiste est inspiré de la définition de la nationalité définie par Staline selon laquelle « la nation est une communauté stable, historiquement constituée, une communauté de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique qui se traduit dans la communauté de culture [...]. C'est seulement quand toutes ces caractéristiques sont présentes que nous avons une nation. » (cité par Joël Thoraval, 1990 : 25). Le gouvernement communiste avait repris cette définition ainsi que le schéma évolutionniste marxiste pour établir une classification des peuples non-Han minoritaires. C'est ainsi que, à partir de 1954, les cinquante-six *minzu* que nous connaissons aujourd'hui ont été arbitrairement déterminées : les Han majoritaires et les cinquante-cinq autres *minzu* minoritaires. Aujourd'hui, le concept de *minzu* est un outil officiel du gouvernement chinois qui, par les « politiques des minorités », développe une économie ethnique, culturelle et touristique tout en projetant l'image idéale et contrôlée d'une diversité de *minzu* formant une grande Nation unifiée et harmonieuse sous le pouvoir communiste.

En langue naxi, Naxi signifie les « Noirs » (Charles McKhann, 1992 : 197), cela renvoie notamment dans les mythes à leurs conflits avec leurs ennemis « Blancs » (aujourd'hui désignés comme la nationalité minoritaire Pumi (*Pumizu* 普米族). *Naxizu* (纳西族) est, en Chine, l'une des vingt-cinq *minzu* présentes dans le Yunnan, au sud-ouest du pays. Jouxant le Myanmar, le Laos et le Vietnam, le Yunnan est d'ailleurs la province dotée de la plus grande diversité ethnique de Chine. Les Naxi y côtoient notamment les Yi, les Bai, les Han, les Dai, les Pumi, les Lisu et les Miao, les autres *minzu* les plus représentées dans la région.

Naxizu est l'exonyme utilisé par l'État. Il désigne une nationalité minoritaire et renvoie donc à une « entité politique » (Stéphane Gros, 2010 : 107). La *minzu* naxi recense en 2010 une population totale de plus de 330 000 personnes¹¹, cependant il est officiellement reconnu qu'elle est composée de quatre groupes : les Naxi, dotés d'une population la plus nombreuse au sein de la *naxizu*, les Mosuo (un ethnonyme désignant les Na, bien connus pour leur système de parenté matrilineaire), les Nari et les Naheng. En outre, quelques autres populations sont classées dans l'une ou l'autre de ces quatre branches naxi, tels les Ruka ou encore les Molimasha (dont le nom est parfois transcrit en chinois par *malimasa* 玛丽玛萨). La nationalité naxi est présente sur les hauts plateaux du nord-ouest de la province du Yunnan et dans le sud du Sichuan. Le groupe des Naxi vit quant à lui essentiellement dans la municipalité de Lijiang au Yunnan, à l'ouest du fleuve Jinsha. C'est de ce groupe dont il est principalement question ici, il appartient à la famille des langues tibéto-birmanes.

Bien que réclamant le titre de *minzu* à l'instar des Naxi, les Na sont toutefois considérés simplement par les autorités du Yunnan comme le « peuple » – *ren* 人 – Mosuo (*mosuo ren* 摩梭人), un groupe intégré au sein de la minorité naxi. Les Na, les Naxi et les deux autres groupes composant la *minzu* descendraient d'un même peuple nomade des hauts plateaux, les anciens Qiang. Les Naxi, quant à eux, seraient une branche issue des Na de Yongning. Certains chercheurs, tel l'anthropologue Charles McKhann (1995 : 54) par exemple, pensent – avec l'appui des mythes et au regard de certains éléments de la parenté naxi ainsi qu'à la faveur d'une conception chinoise évolutionniste de l'ensemble – que le système de filiation patrilinéaire actuel des Naxi a évolué à partir du système matrilineaire des Na.

¹¹ Selon le recensement national en RPC de 2010. Tabulation on the 2010 Population Census of the People's Republic of China, vol. 2 « *minzu* 民族 » [<http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/6rp/indexch.htm>].

Il existe entre l'Empire dynastique et les populations de la région de Lijiang des interactions économiques, politiques et militaire de longs termes. L'histoire des Naxi est le fruit de ces contacts au fil des siècles. Aujourd'hui, la *minzu* naxi et ses quatre branches sont très largement représentées à travers les traits culturels distinctifs de la branche naxi et en particulier les pratiques dongba. Lijiang était une ville marchande située stratégiquement entre l'Asie du Sud-est, le Tibet et l'Empire chinois, de sorte que sa population a ainsi entretenu des relations multiples, non seulement avec les Chinois han et la population dirigeante mais également avec les nombreux autres peuples « barbares » de la région. Les Naxi se distinguent aujourd'hui pour leur capacité à avoir su faire perdurer leur culture au regard du cours de l'Histoire et, ces derniers siècles, en dépit des mouvements d'urbanisation, de développement touristique et d'uniformisation culturelle du patrimoine national que la Chine a connu. Les Chinois han reconnaissent traditionnellement aux Naxi un statut de « barbares cuits » (*shufan* 熟番), c'est-à-dire plus civilisés que les « barbares crus » (*shengfan* 生番), car ils possèdent un système d'écriture et une culture, en l'occurrence la « culture » dongba. Depuis les années 1990, les Naxi sont mis sous le feu des projecteurs culturels et touristiques chinois. Cela est notamment dû aux circonstances catastrophiques liées au séisme de 1996 qui a considérablement impacté le patrimoine culturel naxi matériel et qui a entraîné l'inscription de la vieille ville de Lijiang sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO en 1997. Dans un élan de renouveau culturel et rituel consécutif à ces faits, un certain nombre de villages naxi de la région a recommencé à effectuer ces pratiques rituelles qui avaient été abandonnées pendant des décennies.

L'économie de toute la région repose sur l'exploitation touristique de la culture naxi à travers l'attractivité des vieilles villes de Lijiang (*Lijiang Gucheng* 丽江古城), Baisha et Shuhe, du Parc naturel des Monts enneigés du Dragon de Jade (*Yulong Xueshan* 玉龙雪山) et des sites du Village de l'Eau de Jade (*Yushuizhai* 玉水寨) et de la Vallée Dongba (Dongba Gu 东巴谷) notamment. Une part importante de la population de la municipalité de Lijiang vit de cette économie. Les citoyens locaux en particulier, mais également les hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, originaires des campagnes et montagnes de cette zone du Yunnan, gagnent ainsi leur vie. Les jeunes sont partis de leurs villages natals où il leur est aujourd'hui impossible de vivre des seuls produits des cultures familiales. Ceux qui n'ont pas mené leur scolarité à son terme jusqu'au lycée ne peuvent prétendre qu'à des emplois de coursiers, de serveurs, de commis de cuisine, de maraîchers ou de travailleurs dans la construction dans la vieille et la nouvelle ville. Certains patrons seraient par ailleurs réticents au fait d'employer de jeunes Naxi

originaires de villages de la région. Selon les dires circulant en ville, ces derniers sont souvent prompts à démissionner pour rentrer dans leur famille au Nouvel An et en cas de mariages et funérailles. Les jeunes gagnent parfois péniblement leur vie à raison de moins de 2000 *yuan* par mois (environ 250 euros), leur rendant la tâche difficile pour épargner en vue de leur mariage par exemple.

Les circonstances exceptionnelles dans lesquelles a commencé l'année 2020 ont mis en lumière cette économie touristique quasi-exclusive de Lijiang. Les mesures de prévention et de quarantaine sont entrées en vigueur dans la ville de Lijiang la veille du Nouvel an le 24 janvier 2020 et les commerces ont rapidement fermé. La vieille ville a été complètement interdite d'accès deux jours plus tard, et tous les hôtels ont fermé leurs portes aux voyageurs. Certaines autoroutes ont été interdites aux non-locaux et des points de contrôle ont été mis en place sur les routes partant de la ville. Le nombre de trains et d'avions au départ et à l'arrivée de Lijiang a progressivement été réduit à un ou deux par jour. Les sites touristiques et commerces fermés, la vie s'est arrêtée. La plupart des jeunes, licenciés ou mis en congés prolongés par leurs employeurs, sont rentrés chez leurs parents, et se sont vus contraints d'y rester plusieurs mois par les mesures de mise en quarantaine. La vieille ville, principale génératrice des activités touristiques, a été rouverte aux visiteurs après deux mois de confinement, en avril, permettant aux travailleurs de progressivement retrouver leurs emplois. Lijiang et la population de la région s'imprègnent donc d'un contexte très touristique et sont dotées d'une grande visibilité culturelle à l'échelle nationale et, dans une moindre mesure, internationale. Au cœur de tout cela, la « culture » dongba est notamment à l'honneur.

Les Naxi possèdent une écriture pictographique, dont l'usage mnémotechnique et autrefois exclusivement religieux était réservé aux maîtres Dongba sur lesquels reposait la charge de la transmission des savoirs et techniques mythiques, rituels et cosmologiques. Dans leur vie quotidienne, les Dongba gagnent leur vie comme ils peuvent dans leur village natal, à l'instar des autres habitants : en cultivant leurs champs. Certains partent en ville pour gagner un salaire et cherchent du travail dans le secteur touristique. C'est notamment le cas de l'apprenti Dongba de Wumu, un homme du lignage *Miq we jjiq* dont le père était un grand connaisseur des rites et savoirs dongba. La quarantaine, il met aujourd'hui son apprentissage dongba à profit en faveur de son emploi sur le site touristique de la Vallée Dongba (*dongba gu* 东巴谷). Il y travaille en tant que Dongba et, pour les yeux des visiteurs, se met en costume et en scène tout en accomplissant telle ou telle activité caractéristique d'un Dongba. Il expliquait en 2016

vouloir devenir Dongba afin de transmettre ses connaissances aux visiteurs, montrant une recherche de légitimité dans sa fonction en rupture avec les modalités ancestrales de transmission dongba traditionnellement réservées aux initiés.

De nos jours, la jeune génération de Dongba parvient en effet à mettre à profit ses compétences en travaillant sur les sites touristiques qui promeuvent la « culture dongba » des Naxi à Lijiang ou en partenariat avec la recherche locale. L'écriture dongba, les manuscrits, les danses naxi par des femmes en costume traditionnel, tout cela dépasse désormais les limites du cercle des pratiques rituelles et ancestrales naxi pour contribuer à l'économie locale.

Les Naxi sont aujourd'hui très connus en Chine grâce à l'essor touristique dans la vieille ville de Lijiang depuis le début des années 2000. De nos jours, qui dit Lijiang dit « culture » dongba, tourisme des minorités et monts enneigés du Dragon de Jade. La ville est devenue la destination touristique par excellence, ce qui est dû en partie à la restauration de la vieille ville et son inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO. C'est par ailleurs un choix populaire que font de plus en plus de Chinois urbains pour venir bénéficier du climat agréable et des opportunités professionnelles qu'offre l'industrie touristique à Lijiang.

Le peuple naxi s'est construit sur la fusion de groupes issus d'horizons variés, et se caractérise par des relations très étroites avec ses voisins les Bai, Lisu, et Tibétains entre autres. Aujourd'hui, la mondialisation, la vie moderne et l'éducation tendent à déconstruire cette ethnicité naxi à cause de la vague touristique qui se répand toujours plus loin dans les montagnes, et à éloigner les jeunes générations de leur berceau natal. C'est pourtant cette mondialisation qui, assez souvent, rend possible et soutient le renouveau des pratiques rituelles dongba.

Au sein de la municipalité de Lijiang, les Han représentent presque la moitié de la population. Les Naxi et d'autres nationalités – notamment la *minzu* Yi (*yizu* 彝族) et la *minzu* Bai (*baizu* 白族) – sont, ensemble, majoritaires. Les deux populations les plus nombreuses, les Naxi et les Yi, comptent respectivement environ 20% (recensement national Lijiang, 2010). La population du secteur de la vieille ville de Lijiang est formée à plus de 78% par des membres de nationalités minoritaires, dont les Naxi représentent à eux seuls presque 60% (statistiques Lijiang, 2010).

Dans les villes, un certain nombre de projets ont été mis en place pour encourager l'apprentissage et la pratique de la langue et de la culture naxi. Les citoyens bénéficient

d'émissions télévisées et radiophoniques dans leur langue maternelle, de cours de langue naxi à l'école, du musée dongba de Lijiang, ce qui leur permet de rester en contact avec leurs langue et culture. Malgré cela, plus en plus d'enfants ne savent plus parler naxi. La langue d'usage à l'école est le chinois mandarin, et nombreux sont les parents naxi à le parler également à la maison pour aider leur enfant dans son apprentissage scolaire.

B. Une région hybride, frontières naturelles et carrefour économique

La vieille ville de Lijiang (*lijiang gucheng* 丽江古城), le cœur de la municipalité de Lijiang (*lijiangshi* 丽江市), est stratégiquement située sur un moyen plateau ceint de montagnes à 2400 mètres d'altitude. Prenant sa source dans les monts enneigés Yulong, un cours d'eau vient alimenter l'Étang du Dragon Noir (*heilong tan* 黑龙潭), puis se scinde en trois rivières formant les réseaux de canaux le long des rues du centre historique. Les Monts Yulong, situés à quelques dizaines de kilomètres au Nord, dominent la plaine et offrent un panorama majestueux. Ces montagnes sont, dans les légendes naxi, la réincarnation du dieu protecteur Sanduo. La montagne et la nature sont deux éléments prépondérants dans la culture naxi, dans ses mythes, ses rites et ses croyances.

La préfecture de Lijiang est d'abord constituée d'un district, celui de la vieille ville (*gucheng qu* 古城区) où se situent les sièges des gouvernements locaux. Le reste de la préfecture est partagé entre quatre sous-préfectures : Ninglang (*ninglang yi zu zizhixian* 宁蒗彝族自治县) au nord-est, sous-préfecture autonome Yi frontalière avec la province du Sichuan ; Yongsheng (*yongsheng xian* 永胜县) au sud-est, en voisin immédiat du district de la vieille ville ; Huaping (*huaping xian* 华坪县) à l'extrême est du territoire préfectoral ; et Yulong (*yulong naxizu zizhixian* 玉龙纳西族自治县), sous-préfecture autonome naxi occupant tout le territoire du nord-ouest.

Selon l'historien naxi Yang Fuquan (1998 : 1), les linguistes chinois attribuent aux Naxi deux groupes de langues régionales, séparées par le fleuve Jinsha : à l'est, les dialectes orientaux (*dongbu fangyanqu* 东部方言区), parlés notamment par les Na et par quelques petits groupes, et à l'ouest, les dialectes occidentaux (*xibu fangyanqu* 西部方言区), parlés par les Naxi de la préfecture de Lijiang. Toujours selon lui, chacun de ces groupes de langues régionales serait lié

au mythe de la Création naxi, les rattachant aux premiers lignages des origines. Ainsi, les Naxi parlant une langue naxi de l'ouest du fleuve seraient les descendants des lignages mythiques *Meiq* et *Hoq*. Les Naxi de l'est du Jinsha seraient quant à eux les descendants des lignages mythiques *Shu* et *Yeq*¹². Il est certainement nécessaire de relativiser ces liens de descendance avec les origines légendaires Naxi. Constatons simplement qu'un lien est établi entre les quatre groupes de la minorité officielle Naxi et les origines mythiques naxi, les mythes venant légitimer l'appartenance de chacune de ces populations à la grande famille des Naxi telle que définie par la classification des minorités par le régime communiste.

La majorité des Naxi du district de Lijiang parlent la même langue locale *lijiang ba*¹³ *tuyu* (丽江坝土语), deux variantes sont également parlées plus localement, notamment le *dayanzhen tuyu* (大研镇土语) la langue de la vieille ville de Lijiang et ses alentours, ainsi que le *baoshan tuyu* (宝山土语), parlé dans les environs de Baoshan, dans la boucle du fleuve Jinsha au nord de Lijiang. Ces trois langues forment les langues locales occidentales (He Jiren et He Zhiwu, 2009 : 129) tandis qu'à l'est du fleuve Jinsha, les trois langues locales orientales sont le *yongning ba tuyu* 永宁坝土语, le *guabie tuyu* 瓜别土语, le *beiqu ba tuyu* 北渠坝土语, les idiomes respectifs de la région de Yongning et du lac Lugu, des districts sichuanais de Muli et Yanbian, et de la sous-préfecture de Ninglang (op. cit., 2009 : 162)¹⁴.

Les Naxi de Lijiang ont toujours vécu en contact avec les peuples voisins. À l'époque des Six Royaumes¹⁵ (VII^e siècle), la région est prise en étau entre trois puissants États : le royaume des Tufan (Tibet) au nord-ouest, Nanzhao – le Royaume du Sud – au sud-est, et la dynastie chinoise des Tang à l'est et au nord-est (selon Elisabeth Hsu, 1998 : 9-19). Grand carrefour stratégique de routes marchandes dès le XI^e siècle, notamment traversé par la Route du Thé et des Chevaux (Jim Goodman et Joseph Rock, 2014 : 33), Lijiang était un lieu de passage incontournable. Par la suite, plusieurs invasions ont initié un contact accru et continu avec les dynasties chinoises. Les Mongols de la dynastie Yuan ont envahi la région de Lijiang au XIII^e siècle, puis, pendant la dynastie Ming au XIV^e siècle, des Han sont arrivés en masse

¹² Les lignages mythiques naxi seront abordés plus en détails dans le chapitre 3.

¹³ Le caractère *ba* (坝) présent dans chacune des langues locales citées est utilisé dans les noms de lieux et porte le sens de « plaine ». Ainsi, *lijiang ba tuyu* renvoie à la langue locale parlée dans la plaine de Lijiang.

¹⁴ Pour plus de détails sur ces deux aires de langues locales naxi et na, voir *Tone in Yongning Na* (Alexis Michaud, 2017 : 9).

¹⁵ Les six royaumes (*liuzhao* 六诏) régnaient dans tout l'ouest de l'actuelle province du Yunnan autour de la région du lac Erhai, où se trouve l'actuelle ville de Dali.

par les mouvements de migration vers le Yunnan et le Guizhou (Fei Xiaotong, 2017 : 24). Ensuite, les Mandchous Qing ont quant à eux atteint et administré Lijiang à partir de 1723 et jusqu'à l'arrivée des Communistes au milieu du XX^e siècle. À la suite de l'ouverture de la Chine dans les années 1970 et de l'ouverture des campagnes chinoises aux chercheurs étrangers dans années 1980, Lijiang a été accessible aux visiteurs étrangers dès 1985. L'accès aux campagnes autour de Lijiang n'a été autorisé qu'à partir des années 1990 (Christine Mathieu, 2003 : xxii-xxiii). Désormais, Lijiang est une destination prisée tant pour les voyageurs nationaux en quête d'exotisme ethnique ou de l'environnement naturel et du climat ensoleillé que pour les chercheurs portés sur les pratiques dongba des Naxi. Plus que jamais, Lijiang est traversée par des flux de populations qui, en parallèle des politiques locales en jeu, redéfinissent constamment les Naxi de la région, leur langue, pratique et quotidien.

Le contexte de Lijiang s'inscrit dans les logiques d'interactions de la région bien plus vaste qui l'englobe. La région de Lijiang, proche du Tibet et du Myanmar, est une zone d'échanges, internationalisée par son histoire commerçante et par son actualité touristique. Le nord-ouest du Yunnan et le sud du Sichuan – où sont répartis les Naxi, les Na et les autres groupes de la *minzu* naxi – font partie du très caractéristique Couloir Tibéto-Yi.

Le long de ce Couloir, les régions ont beau être difficiles d'accès et avoir pu, au fil des siècles, échapper à la domination impériale chinoise plus aisément, elles ont en revanche toujours été sillonnées par de nombreuses routes servant notamment aux échanges de tributs et au commerce de contrebande. C'est donc une région bien spécifique dans laquelle l'identification ethnique ne peut être tranchée et clairement déterminée. Pour Fei Xiaotong, « *ce couloir est précisément la frontière où les Han sont en contact avec les Tibétains et avec les Yi* » (Wang, 2008b : 10). « *Selon [sa] définition [...], le Couloir Tibéto-Yi est une longue ceinture qui s'étend de l'est du Qinghai et du sud-ouest du Gansu au nord, en passant par l'ouest du Sichuan, jusqu'au nord-ouest du Yunnan au sud.* ». Wang Mingming ajoute quant à lui que « *le Couloir [est] relié, en direction du nord, par une longue chaîne de montagnes à la ceinture intermédiaire entre les nomades et les Han, à partir du nord-est de la Chine et, vers le sud, à l'espace de l'Asie du Sud-Est et de l'Inde* » (Feuchtwang, Rowlands, 2010 : 904). Pour lui, le Couloir Tibéto-Yi est « *« international » par nature* » (op. cit.), c'est un centre de contact culturel et une zone intermédiaire. Stéphane Gros (2014 : 64) se réfère aux travaux de Fei Xiaotong (1980) pour définir cette région dans laquelle il percevait « *les traces d'un continuum socioculturel entre les divers peuples de langues tibéto-birmanes, depuis les Qiang de la*

bordure nord-est du plateau tibétain jusqu'aux Jingpo (Jinghpaw) de la frontière sino-birmane au sud » : le Couloir Tibéto-Yi est « bordé à l'ouest par l'aire de culture tibétaine et à l'est par l'aire de culture yi (et chinoise han), [et] s'étend de l'actuelle province du Gansu au nord jusqu'au nord-est de l'Inde au sud, englobant le nord du Yunnan et de la Birmanie. » (op. cit., 64-65). La carte qui suit propose une représentation géographique approximative dudit Couloir à partir des éléments de définition ci-dessus.



Carte 6 - Le Couloir Tibéto-Yi d'après Fei Xiaotong et Wang Mingming
(fond de carte : d-maps.com, modification : Emmanuelle Laurent)

L'histoire des lignages *coq-o* du village de Wumu et la diversité ethnique des populations cohabitant dans la même région le long du fleuve Jinsha s'inscrivent dans le contexte géographique, historique et culturel de la région du nord-ouest du Yunnan. Ce contexte est très bien illustré par Fei Xiaotong (1989 : 52) dans l'expression *ni zhong you wo, wo zhong you ni* 你中有我, 我中有你, « je fais partie de toi, tu fais partie de moi ». La formule souligne surtout la difficulté, au sein du Couloir Tibétain-Yi, à identifier clairement et de manière

indiscutable chaque groupe qui y vit (Wang Mingming, 2010 : 904). Selon Fei Xiaotong (2017 : 26), il est extrêmement rare de trouver une communauté exclusivement formée par une seule « identité » ethnique, les populations han y vivant sont souvent mélangées au sein de minorités, parfois au point d'y être absorbées. La réflexion de l'auteur pourrait tout à fait s'appliquer à la situation de la communauté villageoise du village de Wumu dont il va être question dans cette thèse. La cohabitation entre Naxi et Han – notamment – au sein du village et de la vallée est caractérisée par l'intégration mutuelle des différentes *minzu* sur ce territoire et par la diversité transparaissant malgré tout dans l'unité ethnique apparente.

C. Des nomades qiang aux Naxi d'aujourd'hui, une histoire de « barbares cuits »

Selon Charles McKhann (1998 : 28-29) qui reprend la version aujourd'hui largement véhiculée, les anciens Qiang auraient été une ancienne confédération de tribus nomades du haut plateau du Qinghai qui, vaincus par les Han (202 av. J.-C. – 220 ap. J.-C.), auraient migré vers le royaume de Kunming, au sud, où ils se seraient finalement installés entre les II^e et VII^e siècles, se mêlant aux populations locales de l'ouest du Sichuan et du nord-ouest du Yunnan. Il y a, nous dit toutefois Stéphane Gros (2014 : 65), une conception largement convenue parmi les historiens et ethnologues, une « *théorie devenue orthodoxie [...] présente dans le discours académique comme dans les représentations locales* », selon laquelle des populations de langues tibéto-birmanes vivant aujourd'hui dans la région du Sichuan et du Yunnan sont issues de migrations originaires du nord-est du Tibet et « *considèrent comme leurs ancêtres les groupes qui y nomadisaient il y a de cela près de deux millénaires.* ». Les anciens Qiang dont il est ici question en font partie.

Au milieu du VII^e siècle, le royaume de Kunming tombe et laisse place aux Six Royaumes. Parmi eux se trouve le royaume de Yuexi qui correspond au territoire où se situe l'actuelle Lijiang. À la fin du VIII^e siècle, le royaume de Nanzhao conquiert les cinq autres et les unit sous son contrôle. Au milieu du X^e siècle, Nanzhao, fragilisé par de violents conflits internes depuis plusieurs décennies, est envahi à son tour par le royaume de Dali. C'est dans ce contexte-là que la ville de Lijiang (alors appelée Dayan) s'est imposée dès le XI^e siècle comme le centre économique, politique et culturel de la région.

Les Mongols dirigés par Kubilaï Khan, futur empereur de Chine, envahissent le nord du Yunnan en 1253. Dayan devient Lijiang. La dynastie mongole des Yuan (1271-1368) est fondée

en 1271 et Kubilai Khan, en tant qu'empereur, instaure le système des *tusi* (土司) par lequel il peut contrôler les régions les plus éloignées en les laissant se gouverner elles-mêmes. Les chefs natifs appointés, les *tusi*, sont choisis parmi le peuple naxi et prêtent allégeance à l'empereur de Chine. Leur fonction est héréditaire.

Un siècle plus tard, en 1381, l'armée de la dynastie Ming (1368-1644) envahit le Yunnan et fait tomber le royaume de Dali. Le nouveau pouvoir impérial octroie l'exclusivité de la fonction héréditaire de *tusi* au lignage Mu, leur réservant la responsabilité de diriger toute la région du nord-ouest du Yunnan. Par la suite, malgré le changement de dynastie en faveur des Qing (1644-1912), les *tusi* Mu conservent toutefois leur contrôle sur la région. L'arrivée sur le trône d'un nouvel empereur Qing, Yongzheng (1722-1735), suivie par l'annexion du Yunnan par les armées mandchoues en 1723 entraînent la fin du système des *tusi* à Lijiang. Sous les Qing, les Naxi doivent se plier aux règles de la nouvelle administration au détriment des traditions et coutumes locales. Le système confucéen, mis en place localement par l'intermédiaire de fonctionnaires impériaux avec l'appui des dirigeants naxi de Lijiang, établit un nouveau système d'héritage et instaure le mariage arrangé ainsi que le système de fiançailles d'enfants. Le mariage libre ne sera de nouveau autorisé qu'après la fondation de la République Populaire de Chine en 1949.

Les réformes des Qing ont considérablement affecté les Naxi, notamment dans leurs pratiques matrimoniales. Elles auraient en effet notamment contribué à exalter un phénomène d'une ampleur assez extraordinaire porté par les jeunes générations naxi pendant non moins de deux siècles : le suicide par amour. Entraînées par leur sens de l'honneur et du courage, par les récits mythiques et les pratiques relativement libres du mariage antérieures à l'instauration autoritaire des coutumes confucéennes, des centaines de jeunes Naxi – essentiellement des femmes, mais des hommes aussi – se sont donné la mort. Ces pratiques auraient visé à échapper au mariage arrangé, à l'enrôlement militaire ou à ne pas faire perdre la face aux familles. Le phénomène de suicide par amour a progressivement disparu à partir de 1949.

D. Brève présentation des pratiques culturelles et rituelles dongba et naxi

Les pratiques religieuses dongba sont au cœur de la culture naxi, et, depuis deux décennies, investissent la scène touristique et économique locale à travers leur application séculière dans la « culture » dongba encouragée par l'État. Les maîtres Dongba, principaux

représentants de ces pratiques religieuses et autrefois seuls détenteurs de ces savoirs, se partagent à présent la tâche de préservation du patrimoine rituel avec les institutions locales de recherche et les universitaires. Les cercles autochtones, chinois et étrangers de recherche naxi en sciences sociales apportent une grande contribution à la préservation et la perpétuation de la culture naxi. La disparition progressive des vieux maîtres rend la tâche des Dongba plus jeunes et des chercheurs d'aujourd'hui toujours plus urgente. La fonction de Dongba à elle seule n'est pas synonyme de revenus réguliers, ce qui en décourage plus d'un et pousse la jeunesse naxi vers le tourisme notamment. Toutefois, la coopération scientifique avec des institutions officielles peut offrir une alternative intéressante à un Dongba. Elle lui permet d'œuvrer en faveur de la perpétuation de ses savoirs et de ses pratiques, faisant de lui un transmetteur de savoirs reconnu par l'État tout en lui assurant une grande visibilité dans les médias et sur les réseaux sociaux. C'est aussi un moyen pour un Dongba de bénéficier de revenus probablement plus élevés et réguliers que ce que ne lui rapportent ses récoltes au village ou encore les cérémonies rituelles qu'il accomplit de temps en temps pour sa communauté. Tous les Dongba n'ont pas cette possibilité, cependant, et l'activité paysanne est pour certains la seule source de revenus. Le Dongba de Wumu, par exemple, a donné des cours d'écriture dongba aux écoliers de Wumu pendant quelques années au tournant des années 2000, il effectuait aussi des cérémonies à la demande d'institutions officielles ou de chercheurs, le tout sans rémunération ou bien en étant très peu payé. Depuis, il a considérablement développé ses activités et diversifié ses sources de revenus.

Les Dongba et les Daba – pour les Na – sont dispersés sur les territoires du sud du Sichuan au nord-ouest du Yunnan. De façon assez inédite, ils se sont rassemblés plusieurs années durant à l'occasion d'un événement annuel majeur : l'Assemblée rituelle de Dongba (*dongba fahui* 东巴法会). Ce rassemblement a été organisé jusqu'en 2018 au sein du site religieux et touristique de *Yushuizhai*, à l'initiative et aux frais de la société privée propriétaire du lieu. Aujourd'hui, le groupe des Dongba est constitué d'un ensemble de cercles qui se recoupent : les jeunes et vieilles générations, les Dongba qualifiés et diplômés par l'État, les Dongba travaillant dans le secteur touristique, les Dongba employés par des institutions officielles locales, ceux qui sont formés dans des écoles dongba reconnues, comme celle de *Yushuizhai* par exemple, ou encore les Dongba qui font leur apprentissage dans leur berceau natal puis y restent pour prendre la suite d'un maître vieillissant.

Beaucoup de Naxi nés après la fondation de la République Populaire de Chine (1949) et en particulier pendant la Révolution Culturelle (1966-1976) connaissent peu de choses des pratiques rituelles naxi, ayant vécu en des temps de prohibition, quasiment cinq décennies au cours desquelles les rites dongba ont été interrompus et où l'éducation était suivie obligatoirement en chinois mandarin. Par conséquent, ces générations ont difficilement été en mesure de transmettre à leurs enfants certaines pratiques rituelles naxi et dongba. Le patrimoine naxi pâtit aujourd'hui encore des conséquences de ces destructions, qui sont dramatiques tant par la perte des matériaux que par l'interdiction, pour les Dongba, de transmettre, à l'époque, les traditions dongba à leurs fils.

Le gouvernement local a soutenu ce nouvel élan en organisant des programmes de formation pour de jeunes Dongba et pour des enseignants d'école primaire. En 2008, le gouvernement de la municipalité de Lijiang a commandité une formation de grande envergure sans précédent sur la culture dongba (*dongba wenhua peixun ban* 东巴文化培训班), plaçant un Dongba renommé – également chercheur naxi – en charge. Quarante personnes ont été sélectionnées : trente jeunes Dongba prometteurs venant des quatre coins du territoire naxi, et cinquante instituteurs du primaire des districts de la vieille ville de Lijiang enseignant la langue naxi. La formation a été assurée par une dizaine de Dongba et de chercheurs spécialisés lesquels ont dispensé pendant trois mois des cours de danse, de naxi, d'écriture, de musique populaire, de culture populaire, de religion et de classiques dongba. Les candidats dongba ont été sélectionnés sur la base de deux critères essentiels : leur volonté et leur potentiel à apprendre le métier de Dongba. La formation avait globalement trois grands objectifs : la transmission du naxi comme langue maternelle, la transmission de la « culture dongba », la transmission de la connaissance des classiques dongba, trois objectifs associés à une condition essentielle, celle d'apprendre non pas pour le tourisme mais pour la religion dongba et sa pérennisation. Cette formation dongba, ponctuelle, n'a pas été renouvelée depuis. Unique en son genre jusqu'à présent, elle faisait partie d'un grand projet de transmission du patrimoine naxi mis en place en 2004. Elle s'inscrivait dans une optique de développer le domaine de l'Histoire culturelle, ce pour quoi le gouvernement a alloué plusieurs centaines de milliers de *yuan*¹⁶.

D'autres programmes de formation ont vu le jour dans les années 2000, comme l'école dongba de Xinzhu, un village situé à quelques kilomètres de Lijiang. Fondée officiellement en 2007 avec le soutien des autorités culturelles de la municipalité de Lijiang, l'école s'est inscrite

¹⁶ Entretien informel avec He Limin, Lijiang, 19 mai 2016.

dans la continuité des efforts de Dongba locaux qui formaient de nouveaux apprentis Dongba depuis plusieurs décennies de manière informelle. Leurs enseignements étaient caractérisés principalement par la lecture de manuscrits consacrés aux rites funéraires. Les formations dispensées à l'école de Xinzhu dans les années 2010 faisaient partie d'un programme national en cinq ans lancé en 2010 par le Centre du patrimoine culturel immatériel de Lijiang (*lijiang shi feiwuzhi wenhua yichan baohu zhongxin* 丽江市非物质文化遗产保护中心). Une fois par an, une formation à la peinture, aux traditions des rites et à l'écriture dongba était organisée pendant trois semaines pour une trentaine de participants. Ces derniers venaient non seulement du secteur de Ludian où se trouve l'école, mais également de régions plus éloignées de Lijiang, comme Muli dans le Sichuan, et Zhongdian (Shangri-La) à l'extrême Nord-ouest du Yunnan (Heather Peters, 2014¹⁷).

Grâce à des centres de transmission dongba construits dans des villages naxi depuis la fin des années 1990 et financés par des institutions officielles pour encourager les pratiques traditionnelles naxi, de nombreuses localités s'illustrent comme des lieux privilégiés par l'État pour promouvoir une nouvelle forme de ritualité dongba : la « culture » dongba, c'est-à-dire les pratiques dongba revisitées par le gouvernement chinois. La langue naxi fait également l'objet de projets de transmission et de perpétuation, que ce soit à travers les classes de langues naxi proposées aux écoliers de certains établissements de la région, à travers la formation de 2008 ou encore par le développement de programmes radios exclusivement en naxi ou de projets de doublage en naxi de séries de télévision chinoises. Le gouvernement interfère dans la « culture » dongba et la culture naxi en général, comme le démontre notamment le fait qu'il existe depuis quelques années un diplôme décerné officiellement aux Dongba jugés dignes de cette fonction par l'évaluation d'un jury. Prétendre à ce diplôme relève encore du choix de chaque Dongba, ou tout du moins c'était le cas en 2016, mais cela soulève quelques interrogations : l'évaluation et le diplôme seront-ils un jour rendus obligatoires pour légitimer la fonction de Dongba ? N'importe qui d'extérieur ayant acquis des connaissances dongba et passant avec succès l'évaluation pourrait-il prétendre à la fonction de Dongba ? Devenir ainsi Dongba d'État – une fonction publique obtenue avec, pour condition, l'aval de l'État – pourrait-t-il se généraliser dans le futur ?

Les officiants Dongba d'aujourd'hui, issus de générations, lignées et formations différentes, organisent la vie rituelle et tentent de perpétuer leurs traditions entre conservatisme

¹⁷ Discussion avec Heather Peters sur son rapport de mission pour l'UNESCO, 2014.

et renouveau. Pour certains en effet, « *bu bian bu cheng* 不变不承 », il n'y a pas de transmission sans changement. Pour d'autres, la pratique rituelle doit demeurer telle qu'elle est depuis des générations. Ces divergences d'opinion ne sont pas seulement représentatives du dualisme entre les Naxi citadins de Lijiang et les Naxi des campagnes et montagnes car elles peuvent aussi exister d'un village à un autre.

Le *dongba jiao* (东巴教) – ainsi qu'est communément nommé en chinois l'enseignement rituel *dongba* des Naxi de Lijiang – est un ensemble de croyances étroitement liées aux éléments naturels, aux forces cosmiques, aux animaux et aux esprits, un mélange de bouddhisme chinois et tibétain, de bön tibétain et de taoïsme. Selon Yang Fuquan (1998 : 1-2), les Naxi « *croient que les liens harmonieux et naturels tissés entre l'existence d'une âme, la vénération de la Nature, des ancêtres et de la vie, et la divination [...] sont les traits distinctifs de la religion dongba* ». Les Naxi possèdent une très grande diversité de cérémonies rituelles dont le rôle est de corriger les déséquilibres au niveau cosmique de même qu'au sein de la société humaine. Il y aurait principalement quatre catégories rituelles : les prières (*qifu* 祈福), les propitiations de démons (*rangui* 禳鬼), les rites funéraires (*sangzang* 丧葬) et les rites divinatoires (*zhanbu* 占卜). Selon Yang Fuquan (2013 : 22), le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, le Culte de la vie ou encore les Cultes des divinités de la Nature relèvent de la catégorie rituelle des prières. La catégorie de propitiation des démons, c'est-à-dire des sacrifices visant à apaiser les démons, compte notamment les cérémonies de Propitiation des démons du vent du suicide, de Propitiation des démons serpents ou encore le Rite de l'élimination des impuretés (*chel-shul*).

E. Wumu, un village naxi composé

À une centaine de kilomètres au Nord de la ville de Lijiang, Wumu est un village naxi de plus de 500 habitants situé tout au nord de la municipalité de Lijiang. Le village se trouve dans le canton de Baoshan (*baoshan xiang* 宝山乡), en surplomb du fleuve Jinsha qui descend du Nord en longeant les cantons de Fengke (*fengke xiang* 奉科乡), de Baoshan puis de Mingyin (*mingyin xiang* 鸣音乡), le voisin immédiat de Baoshan. La plupart des habitants de Wumu utilisent un dialecte qui est propre au territoire du canton, le *baoshan tuyu*, parlé par quelques milliers de locuteurs seulement. Le village est situé à la jonction de deux régions linguistiques

naxi différentes, celles des langues naxi locales occidentales et orientales, séparées par le fleuve Jinsha.

Les habitants résidant en permanence à Wumu sont pour la plupart paysans. Ils vivent de leurs cultures, en particulier de blé, de maïs et de tabac, ainsi que de l'élevage de vaches, de chèvres et de porcs. La vie est rythmée par le calendrier agricole et les festivités et rites ainsi que par le va-et-vient des villageois mobiles entre Lijiang et Wumu. Les jeunes générations sont majoritairement absentes, parties s'installer en ville pour les études puis le travail. Elles reviennent parfois pour aider aux récoltes, pour les mariages et funérailles ou simplement une fois par an brièvement à l'occasion du Nouvel An chinois. La population permanente compte à présent majoritairement des personnes âgées, qui assurent la culture des champs et s'occupent des jeunes enfants dont les parents sont partis en ville.

L'observation d'une cohabitation de plusieurs populations – majoritaires pour les Naxi, minoritaires pour les Han et Lisu – dans cette même localité permet de s'interroger sur leur intégration mutuelle à travers l'organisation sociale, les pratiques rituelles et matrimoniales. Wumu s'est formé autour d'une communauté multi-ethnique en incorporant, au fil d'une histoire millénaire, des groupes de parenté composites issus de divers horizons.

L'histoire de Wumu remonterait au X^e siècle voire à une période antérieure. Le village s'est construit au fil du temps par les arrivées successives de diverses familles issues d'horizons divers. Les villageois ont connu les guerres, beaucoup d'hommes sont morts au combat ; les Naxi étaient de bons guerriers et ils étaient des soldats recherchés. Pendant la guerre sino-japonaise (1937-1945), une trentaine d'hommes de Wumu s'est engagée dans l'armée mais seuls trois ou quatre en sont revenus. Pendant le Grand Bond en Avant (1958-1960), l'industrialisation du pays est au plus haut et le village, comme partout en Chine, crie famine. Plus de 120 villageois sont morts de faim à Wumu¹⁸.

Ce travail de thèse prend pour cadre principal le « village naturel¹⁹ » (*zirancun* 自然村) de Wumu tout en tenant compte de ses liens étroits avec deux villages voisins ainsi qu'avec la

¹⁸ Histoires villageoises informelles, 2016.

¹⁹ Dans la terminologie officielle chinoise rétablie à partir de 1984 (les communes populaires les avaient remplacés depuis 1958 [Thireau, Mak, 1991 : 31]), le « village naturel » est un village naturellement formé et délimité au sein d'un espace géographique précis, par opposition au « village administratif » (*xingzheng cun* 行政村) qui est une unité administrative comprenant un bureau local du Parti ainsi qu'un comité de village (*cunweihui* 村委会) et qui peut être composé de plusieurs localités.

ville vers et depuis laquelle les incessantes mobilités sont essentielles pour comprendre le fonctionnement du village et ses diverses dynamiques sociales.

II. Espaces et dynamiques villageoises

L'anthropologue français Georges Condominas a consacré en 1980 un ouvrage entier au concept d'« espace social » qu'il définit, rappelons-le, comme étant « *l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique d'un groupe considéré* » (1980 : 14), une notion dynamique qui va au-delà du sens strict d'espace d'habitation. Ce concept peut, selon lui, rendre compte d'une « *réalité mouvante, animée d'une dynamique interne que la notion de culture ne pouvait traduire de façon satisfaisante* » (1980 : 74). L'intérêt est en effet de permettre de cerner le contexte et de ne pas restreindre le cadre d'étude au seul village physique, mais à englober ses relations sociales externes à travers les voyages des jeunes à la ville, l'implication de l'État dans la valorisation des pratiques dongba... et internes, les relations avec les voisins, entre différentes *minzu* au sein du village.

Wumu est un village entouré d'hectares de champs cultivés en terrasse. Il est formé de deux secteurs, déclinés ensemble en une vingtaine de quartiers, d'un système complexe d'irrigation, de cimetières familiaux éparpillés dans les collines environnantes et des aires rituelles dans la forêt. En outre, ce village s'illustre par ses pratiques rituelles et ses cultes aux ancêtres, par ses acteurs et leurs rapports à l'histoire, aux histoires et à l'identité naxi. La localité s'inscrit dans la vastitude de la Nation chinoise, par l'administration locale qui établit le lien entre l'extérieur et le village, entre l'État et ses sujets. Wumu se définit encore par les activités agricoles qui rythment l'année et conditionnent la situation économique des habitants et les perspectives d'avenir des jeunes générations. Le village vit par ses familles, ses lignages et par la mobilité de ses habitants qui vont et viennent à la recherche de meilleures perspectives de présent et d'avenir.

On pourrait définir un « système » de relations comme un ensemble d'éléments ou de relations qui exercent une influence les uns sur les autres. Dépendant les uns sur les autres, ces éléments ou relations forment un tout organisé, un système. L'espace social est construit sur la base d'un tel système, lui-même composé par tout un ensemble des systèmes de relations dans le cas de ce que Georges Condominas nomme les « *espaces sociaux larges* » (1980 : 53). C'est le cas du village de Wumu. L'espace social de Wumu ne peut s'identifier à un « espace social restreint » qui, selon la définition du chercheur, se limiterait à un seul système de relations. Son ouvrage s'articule autour des différents systèmes de relations entrant en jeu dans la définition de l'espace social : les relations à l'espace et au temps, à l'environnement, les relations d'échanges de biens, de communication – les langues et écritures – et de parenté et voisinage.

À Wumu, en l'occurrence, ce sont les dynamiques de la parenté et de la sphère rituelle de Wumu qui sont apparues au cœur des dynamiques villageoises et que cette thèse cherche à souligner. L'espace social selon Georges Condominas est, de fait, un outil conceptuel cohérent pour évaluer l'imbrication, au sein du système social villageois de Wumu, des différents systèmes d'interactions. Ces systèmes constituent la carte dynamique de l'espace social du village, en particulier les relations de parenté et la sphère rituelle : ils se côtoient et s'influencent les uns les autres. La structure lignagère est liée à plusieurs autres systèmes de l'espace social de Wumu : aux rites matrimoniaux et funéraires ainsi qu'à l'organisation villageoise au sein des rites collectifs. La structure administrative se mêle à l'ensemble des systèmes d'interactions du village sur lesquels elle exerce une emprise, celle du pouvoir d'État, mais en surface. Sous cette surface, les coutumes et dynamiques villageoises restent vivaces.

Le système d'entraide est basé sur une dynamique de réciprocité, où se mêlent invitations et volontariat sur fond de pression sociale. Les villageois s'entraident d'office lorsqu'ils sont sollicités par la famille, et également lorsque des voisins ou amis sont dans le besoin, car ils savent que ces derniers seront là pour eux à leur tour lorsque la situation le demandera. L'entraide est étroitement liée aux festivités du village, qu'elles soient rituelles et non (banquets, mariages, funérailles, dressages de charpentes...). La pratique des rites repose invariablement sur le réseau de parenté, notamment sur les lignages, unités sociales par lesquelles s'organise la coordination des cérémonies de village. Les différentes unités de parenté sont mises en jeu selon les rites concernés, du lignage à la maisonnée, en passant par les branches lignagères. La sphère rituelle dépend également, à un moindre niveau, du système administratif, qui gère les financements des cérémonies de village, et des lignages, unités sociales par lesquelles s'organise la coordination de ces cérémonies. Cependant, le comité villageois (*cunweihui* 村委会) a trouvé en 2017 et 2018 d'autres utilisations à la subvention de l'État destinée à la performance du Culte aux dieux de la montagne (*laza-cvl*) qui n'a donc pas eu lieu.

L'espace d'habitat est loin de pouvoir représenter à lui-seul l'espace social de Wumu. Il est cependant lié à l'histoire du village et au système des lignages. L'aménagement de l'espace domestique et la répartition des habitations sont aujourd'hui fortement liés à l'ordre d'arrivée des différents groupes dans le village au fil du temps, créant progressivement des quartiers les uns à la suite des autres du bas vers le haut du village. Aujourd'hui, ce sont les mouvements familiaux qui remodelent l'espace d'habitation en périphérie du village. Une séparation de la

famille peut intervenir lorsque deux ou plusieurs frères décident de diviser le foyer dans lequel ils vivent tous ensemble avec leurs épouses et enfants respectifs, pour des raisons de manque de place ou fréquemment en cas de querelles entre les parents ou les belles-filles. Le frère qui se sépare de sa famille construit sa propre maison, le plus souvent dans un autre quartier du village en périphérie.

La situation économique du village et de chaque famille est essentiellement liée au milieu agricole et à la qualité et quantité des récoltes. L'éducation des enfants du village en dépend également car de plus en plus de parents décident de quitter l'école de Wumu pour scolariser leur enfant en ville où ils sont en mesure de gagner plus d'argent qu'au village. L'activité rituelle et agricole du village s'en ressent à mesure que la population permanente diminue. Cette mobilité croissante représente l'une des dynamiques sociales les plus importantes au sein de l'espace social villageois, elle est représentative de l'époque, dans une Chine contemporaine où l'exode rural est encouragé par l'État. En effet, les derniers plans quinquennaux de la Chine appuient particulièrement sa politique d'urbanisation afin de renforcer et d'accélérer la croissance économique du pays. De fait, les politiques de ces dernières années encouragent les Chinois à migrer massivement vers les villes (63,9% de la population chinoise est désormais urbanisée, contre 50% en 2010 et 36% en 2000²⁰) et la moitié de la population du Yunnan vit aujourd'hui en ville (50% en 2020, contre 34% en 2010 et 23% en 2000²¹).

L'étude de la mobilité des habitants permet d'appréhender l'occupation des espaces de Wumu par leur présence ou leur absence, lesquelles évoluent en fonction de la démographie locale, de la situation financière et du niveau de scolarisation des enfants de chaque famille. La mobilité des jeunes, des étudiants, travailleurs et des doyens du village influe sur la configuration de l'espace social à travers chacune des sphères d'interaction qui le constituent.

A. Les villageois et leurs mobilités

1. Rôles et représentants villageois

Le village et son espace forment un système au sein duquel les villageois, ses composantes, sont liés les uns aux autres par un ensemble de relations spécifiques selon la

²⁰ Selon le Recensement officiel de la population chinoise de 2020 (2021 : 38).

²¹ Op. cit. (2021 : 38)

nature des groupes auxquels ils appartiennent. Les villageois occupent l'espace social, constituant les variables d'une dynamique de mobilité étroitement liée à la démographie locale, à la qualité des récoltes et aux besoins économiques annuels de chaque famille. Mis à part les personnes les plus âgées qui n'ont jamais quitté le village, les villageois sont tous des migrants à un moment de leur vie, que ce soit provisoirement ou de façon permanente. Concrètement, cette mobilité s'observe à travers les covoiturages quotidiens entre le village et la ville de Lijiang, la marginalité des jeunes diplômés qui ont un emploi stable et désormais citadins vis-à-vis de la communauté, la précarité des emplois trouvés à Lijiang par ceux qui n'ont pas fait d'études, le devoir de retour à la maison pour les mariages, les funérailles, les récoltes, les visites de malades. Bien souvent au village de Wumu, on est enfant, paysan, ou bien absent.

Quel rapport les villageois – les acteurs de l'espace social de Wumu – entretiennent-ils avec leur terre natale ? Ce lien est profondément ancré à la localité et se rapporte au groupe de parenté dans lequel ils sont nés et au sein duquel chacun contribue à la perpétuation de la descendance. Administrativement, cet ancrage est conditionné par le *hukou*, le document officiel donnant lieu de permis de résidence et de livret de famille, un moyen mis en place dans les années 1950 par le Parti Communiste Chinois (PCC, *zhongguo gongchandang* 中国共产党) pour contrôler les déplacements de la population. La plupart des villageois possèdent un *hukou* de Wumu, cela leur permet notamment de prendre part aux votes d'élection du chef de comité par exemple. Les personnes de Wumu ayant obtenu un emploi stable, le plus souvent au terme d'études universitaires, et résidant de façon permanente dans la ville où se trouve ce travail, ont en général un *hukou* de travail. Les instituteurs de l'école primaire sont fonctionnaires de l'État et, de fait, détiennent un *hukou* rattaché à la préfecture dirigeant la région où ils sont affectés. Pour la plupart, les instituteurs de l'école de Wumu sont originaires d'autres régions du Yunnan. L'un deux est originaire de Wumu. Il est pleinement membre de la communauté villageoise tout en étant doté d'un statut différent, extérieur, que lui confère sa fonction. Il ne peut, par exemple, pas prendre part aux élections villageoises.

Au sein de l'espace villageois et de ses systèmes d'interaction, les personnes et les groupes sont parties prenantes de la dynamique sociale. Les villageois forment une communauté qui agit ensemble, et parmi laquelle certaines personnes exercent des rôles particuliers, en fonction de leurs compétences ou leurs métiers ; le médecin, les infirmières, le vétérinaire, les charpentiers, les dirigeants politiques et administratifs, les spécialistes rituels.

Certains s'illustrent individuellement d'une part, et en tant que groupe comme les autres d'autre part, avec le reste de la communauté.

L'entraide existe à tous les niveaux entre les villageois, en fonction de la nature de leurs interactions mutuelles. Des groupes de parenté à l'administration, en passant par la politique, il y a les maisonnées (*yagoq* en naxi, *hu* 户 en chinois), les lignées (que j'identifie moi-même comme telles et qui désignent les lignes de descendance respectives des maisonnées), les lignages (*coq-o* en naxi, *jiazu* 家族 en chinois), les sections administratives *zu* ou *xiaozu* (组 ou 小组), les sections politiques du Parti *dang xiaozu* (党小组).

Certains membres et groupes de la communauté villageoise font figures d'autorité : le comité du village administratif *cunweihui* (村委会) qui domine la sphère officielle de la politique et de l'administration, le Dongba (东巴), figure rituelle, culturelle et morale influente, les chefs de lignages (*jiazu zhang* 家族长) sont des figures d'autorité familiales et sociales dont le rôle s'applique, entre autres, lors des rites territoriaux. Le chef du village est responsable des activités et de la sécurité au sein du village. Il détient peu de pouvoir effectif et son rôle est moindre par rapport au chef du comité villageois. Depuis la fin du mandat du dernier chef de village en 2019, la fonction est d'ailleurs exercée par le chef du comité villageois. La cheffe des femmes (*funü zhuren* 妇女主任) organise la journée officielle de la femme le 8 mars chaque année. Elle exerce son rôle dans le cadre mis en place par les autorités administratives. Les chefs de lignages sont les intermédiaires à consulter et à informer pour toute situation relevant du domaine rituel, familial et de la vie quotidienne des membres de leurs lignages respectifs. Les six chefs de sections administratives (*zuzhang* 组长) sont quant à eux responsables des activités de service public (eau, agriculture, routes etc.). Trois hommes sont chefs de groupes du Parti (*dang xiaozuzhang* 党小组长). Les enseignants de l'école de Wumu sont fonctionnaires de l'État, à consulter, informer et mettre à contribution pour toute situation relevant de l'éducation nationale ou relative à la réquisition de l'école pour toute activité officielle. Lettrés, maîtres de l'éducation des futures générations et représentants de l'État, ils reçoivent tout le respect des habitants. Il est par ailleurs l'usage de les convier au banquet lorsque la famille d'un de leurs élèves organise des festivités. Selon le contexte et les activités concernées, le comité villageois passe par ces divers intermédiaires pour contacter et informer la population villageoise.

2. Mobilités

Le tableau qui suit (*Tableau 1*) montre les profils de mobilité qui, généralement, caractérisent les villageois depuis leur naissance jusqu'à leur décès à l'époque actuelle. Cet angle d'approche des dynamiques villageoises sera peu développé dans cette thèse, en revanche le tableau se veut une introduction à un projet d'approfondissement portant sur l'occupation de l'espace social par les villageois.

En considérant – dans un premier temps – la dynamique spatiale à travers la dichotomie des critères de présence et d'absence, ce tableau cherche à établir le rapport des villageois au territoire natal au regard de leur génération et de la manière dont ils occupent l'espace villageois au quotidien. Les mobilités respectives de chacun conditionnent non seulement le lien qu'ils maintiennent avec leur famille et leur communauté villageoise, mais aussi leur rapport au monde et au reste de la société chinoise. Leurs situations économiques, professionnelles et personnelles respectives y sont par ailleurs étroitement connectées, au vu de la politique nationale d'urbanisation qui, depuis plusieurs années, encourage une relocalisation démographique de ses populations rurales.

Dans le cas des habitants de Wumu, leurs mobilités les portent essentiellement aux localités suivantes de la région de Lijiang ; Lijiang, où l'activité économique et les opportunités de travail sont concentrées, ainsi que ses alentours Baisha, Shuhe, Lashi etc. ; Mingyin, le chef-lieu de canton, où se trouve notamment un collège et un lycée, situé sur la route entre Lijiang et Wumu ; Guole – *La-ssee* en naxi – chef-lieu du canton de Baoshan, est situé à une trentaine de minutes de route de Wumu. Les habitants de Wumu s'y rendent notamment lorsque le marché s'y tient tous les quinze jours. Les déplacements entre les trois villages naturels Wumu, Suming et Mingwei du village administratif ne sont pas pris en compte dans le tableau car je ne les considère pas comme des mobilités en soi. Les habitants des trois villages ont une administration commune ainsi que quelques événements en commun (tournoi de basketball, formations agricoles, réunions politiques etc.) et leurs déplacements mutuels – le plus souvent à la journée – sont de l'ordre des visites de courtoisie, des participations aux banquets et rites et d'entraide de parenté.

Tableau 1 - Les mobilités des villageois

Acteurs villageois	Mobilité depuis et vers le village	Présence/absence du village
Nourrisson	Retour au village quelques jours après la naissance ; mobilité vers la ville pour raison de santé.	Absent - Présent
Enfant	Vit au village avec ses grands-parents ; part en ville lorsqu'en âge d'être scolarisé (maternelle ou primaire).	Présent
Adolescent collégien	Retour au village pendant les vacances scolaires, parfois pour le weekend, depuis Guole (chef-lieu de canton) ou Lijiang	Absent
Adolescent lycéen	Retour au village pendant les vacances, parfois pour le weekend, depuis Lijiang	Absent
Jeune adulte non marié éduqué doté d'un emploi stable	Retour au village pendant les congés	Absent
Jeune adulte non marié sans éducation ou éducation collège	Retour de Lijiang à Wumu pour mariages, funérailles, récoltes, nouvel an chinois. - grande ville lointaine-Wumu : retour au village une fois par an ou tous les quelques ans	Absent
Jeune adulte diplômé.e marié.e avec citadin.e	Retour quelques fois ou une fois par an, ou tous les quelques ans ;	Absent
Jeune adulte diplômé.e marié.e avec villageois.e	Travaille en ville, revient pour les événements importants	Absent
Jeune adulte sans éducation marié.e avec villageois.e	Travaille à l'extérieur	Absent
Jeune adulte sans éducation marié.e avec citadin.e	Retour au village une ou plusieurs fois par an	Absent
Homme marié avec enfant.s	Travaille en ville et revient de temps en temps ou une fois par an, ou reste au village en permanence tandis que la conjointe fait l'opposé	Absent ou Présent
Femme mariée avec enfant.s	Travaille en ville et revient de temps en temps ou une fois par an, ou reste au village en permanence	Absent ou Présent
Homme âgé marié avec enfants sans petits enfants	Vit au village avec sa conjointe, seuls ou avec leur.s enfant.s	Présent

Femme âgée mariée avec enfants sans petits enfants	Vit au village avec son conjoint, seuls ou avec leur.s enfant.s	Présent
Couple marié avec enfants 1	Rare retours au village pour les funérailles, mariages, festivités du Nouvel An	Absent
Couple marié avec enfants 2	Vit au village	Présent
Homme âgé marié avec enfants et petits enfants	Vit au village avec sa conjointe, ou seul sans sa conjointe lorsque celle-ci réside en ville et s'occupe des petits-enfants	Présent
Femme âgée mariée avec enfants et petits enfants	Vit au village avec son conjoint et leurs petits-enfants ou bien Vit en ville avec son fils, sa belle-fille et ses petits-enfants	Absent - Présent
Personne âgée veuve dont les enfants vivent en ville	Longs séjours pendant une partie de l'année, voir séjour permanent en ville pendant	Absent – Présent
Membre du Comité villageois	Majoritairement présent au village ; S'absente régulièrement pour des raisons officielles (réunions, formations, assemblées politiques) et pour se rendre à Lijiang ou Guole.	Absent – Présent
Le Dongba He Jixian	Présent ou Absent sur de longues périodes, en fonction de sa participation à des assemblées officielles, des conférences, des formations ou à des festivals ethniques.	Absent – Présent
Médecin du village	Résident permanent de Wumu, responsable de la garde médicale au centre de santé du village	Présent
Chef du village	Résident permanent de Wumu	Présent

Si l'on résume les principales mobilités des villageois sur une durée annuelle, un groupe d'habitants vit en permanence au village et ne se déplace quasiment jamais, il s'agit pour la plupart de personnes âgées, mais aussi de couples mariés dont les enfants font leurs études ou travaillent en ville. Les jeunes sans éducation sont plus présents au village. Quelques habitants présentent une grande mobilité quasi-quotidienne entre Lijiang et Wumu tout en restant très présents dans l'espace social. Leurs déplacements servent les intérêts de la communauté. Il s'agit des membres du Comité villageois et des conducteurs, voire même, d'une certaine façon,

du Dongba du village. Les enfants, adolescents et jeunes adolescents scolarisés ainsi que les familles établies en ville reviennent au village pour les banquets de viande de porc, pour les festivités du nouvel an, les mariages et les funérailles et pour les vacances scolaires.

Certains villageois – comme le chef actuel des A-Ru, simultanément conducteur de co-voiturage et transporteur pour les habitants de Wumu depuis ou vers la ville – prennent complètement part à la vie économique et sociale et en sont des acteurs essentiels, en dépit de leur mobilité constante. D'autres, comme les jeunes travaillant en ville qui rentrent pour les récoltes et pour le nouvel an, s'inscrivent peu dans la vie communautaire et tiennent un rôle essentiellement au sein du cercle familial, dans lequel ils s'inscrivent lors des occasions importantes.

Cependant, certains estiment que si leur vie les mène à travailler et habiter à Lijiang ou ailleurs pendant des années voire des décennies, ils reviendront éventuellement au *laojia* (老家), ce qui n'est pas sans rappeler ce que rapporte Liang Yongjia (2018 : 4) dans son ouvrage *Religious and Ethnic Revival in a Chinese Minority*, à savoir le fait que « *les villageois participent aux « traditions » quand ils deviennent « vieux » socialement, c'est-à-dire une fois que tous leurs enfants sont mariés.* ». Similairement, le tableau présente en effet un ratio d'absence et de présence qui va en ce sens ; les jeunes sont majoritairement absents de la vie communautaire et peu investis socialement tandis que les villageois dont les enfants sont déjà mariés résident partiellement ou en permanence à Wumu.

B. Quelques jalons topographiques : à la base de l'espace villageois

L'espace physique est le support à la base des dynamiques diverses qui interviennent dans la formation de l'espace social. C'est le premier socle, la carte en deux dimensions de cette étude. La description de la topographie des lieux d'habitation, des hameaux, des cimetières, des sections administratives et des groupes de parenté ainsi que des différents lieux publics – éducatifs, économiques, politiques et agricoles – est essentielle à la pose du contexte dans lequel s'inscrit cette thèse.

1. Espaces villageois

Le village administratif

Wumu est passé en 1988 du statut de canton (*wumu xiang* 吾木乡) à village administratif (*wumu xingzheng cun* 吾木行政村) tandis que la commune populaire²² de Baoshan (*baoshan gongshe* 宝山公社), dont il dépendait, est devenue le canton Baoshan (*baoshan xiang* 宝山乡). Le village administratif rassemble aujourd'hui trois villages naturels (*zirancun* 自然村) de Wumu, Suming et Mingwei. Seul accès, la route longe le flanc de la montagne en fer à cheval, reliant les trois villages entre eux. Les terres plongent vers un profond ravin descendant vers le fleuve. Suming (en naxi *Sv-naq we*) est le voisin immédiat de Wumu, situé sur un promontoire à un kilomètre environ à vol d'oiseau en direction du sud-ouest. Composé d'une centaine de maisonnées principalement réparties entre cinq lignages, ce village est traversé par la route qui mène, au bout de cinq kilomètres, à Mingwei (en naxi *Mi we*). Cette dernière localité est directement en vis-à-vis de Wumu, à un kilomètre et demi à vol d'oiseau, sur l'ubac de la montagne de l'autre côté du ravin. Mingwei est habité par des Han, des Lisu et, en moindre nombre, par des Naxi. Le siège du village administratif ainsi que l'école se situent à Wumu. Les enfants de Mingwei empruntent d'ailleurs chaque weekend un sentier coupant à travers le ravin pour aller et revenir de l'école.

2. Wumu : topographie des lieux

Le village naturel de Wumu couvre un promontoire sur les adrets de la montagne en surplomb du fleuve Jinsha, à 2500 mètres d'altitude, à une dizaine de kilomètres de route sinueuse du siège administratif et politique du canton de Baoshan, Guole. L'organisation spatiale des habitations suit la crête de ce promontoire sur plusieurs centaines de mètres. Au fil du temps, la répartition des maisons selon cet axe s'est faite tout en longueur, en progressant vers le haut. Le corps principal du village concentre les trois-quarts des maisons, aucune habitation n'y est éloignée de plus de cent mètres de la rue principale (voir *Photographie 3*) qui descend le long de la crête. C'est en fait une simple ruelle, escarpée, ponctuée d'escaliers irréguliers en béton et longée dans toute sa longueur par un caniveau distribuant l'eau du grand

²² Les communes populaires (*renmin gongshe* 人民公社) sont établies par le gouvernement communiste chinois en 1958 dans le cadre de la mise en place de la collectivisation de l'économie. Elles disparaissent après 1978 lors des réformes économiques de Deng Xiaoping.

réservoir jusqu'aux champs en contrebas du village. Cette partie du village est appelée *Bef-loq* (Carte 7), elle s'étend verticalement en contrebas de la route cantonale.



Carte 7 – Division spatiale dualiste de de Wumu
(fond Google Maps, auteur : Emmanuelle Laurent)



Photographie 3 - Rue principale du village de Wumu
(Wumu, 2018 - présentée avec l'autorisation de He Jisheng)

La répartition est toutefois différente dans la partie supérieure du village, nommée *Bof lol*. Le haut du village est le point d'arrivée de la route cantonale – bétonnée jusqu'à Wumu depuis quelques années seulement – par laquelle les véhicules motorisés circulent. S'y trouvent exclusivement des maisonnées issues des familles Li et Tang d'origine han, parmi les derniers arrivants de Wumu. Leur origine han est encore un facteur important de leur identification par le reste des villageois. Le hameau *Bof-lol* s'est organisée spatialement le long de la route qui mène hors de la vallée et qui traverse Wumu pour continuer vers Suming et Mingwei.

3. Infrastructures et services de la vie publique

Le village s'organise autour d'infrastructures dotées de locaux dévolus aux services publics – l'école, le centre de santé, le siège du comité de village, les dépôts de déchets, les toilettes publiques. Par ailleurs, d'autres services sont installés au sein de quelques maisons sous la responsabilité de leurs occupants : des petits commerces, des moulins à farine, des fours de séchage à tabac, des lieux de soins infirmiers.

L'école primaire *Wufeng* du village administratif de Wumu a été fondée au cours de la cinquième année de la République de Chine, soit en 1917. Jusque dans les années 1935, elle a été la seule école de toute la région. Ses élèves venaient de Fengke, Daju, Dadong, Mingyin voire même de Ninglang situé de l'autre côté du fleuve. Durant la période de ma présence à

Wumu (2016-2019), l'école accueillait les enfants scolarisés du village administratif, c'est-à-dire de Wumu, Suming et Mingwei. Par manque d'élèves, elle a fermé en 2021. Les enfants sont désormais scolarisés et pensionnaires à Lijiang, Guole, Baisha ou Mingyin.

Le Comité villageois est situé au centre du village naturel de Wumu, entre le terrain de sport et le Centre de santé et est installé dans une maison de trois bâtiments autour d'une cour carrée réservée à cette fonction. Il est le siège de l'administration où se trouvent les bureaux des chefs politiques du village. Le Comité est aussi un lieu de formation et de rassemblement – administrative et politique – et contient au moins une salle de classe/réunion dans laquelle se tiennent les réunions du parti, formations officielles ou politiques. Ses membres reçoivent dans ces locaux les visiteurs et délégations officielles du gouvernement local ou les représentants politiques venant de Lijiang.

Le Centre de santé est tenu par le médecin du village, Il s'agit de deux bâtiments de plein pied et d'une cour carrée. Le médecin y reçoit les villageois en consultation quotidiennes, y mène les campagnes officielles d'information sanitaire, de vaccination et de dépistages. Il accueille les délégations de médecins qui viennent occasionnellement de Lijiang pour offrir des consultations spécialisées aux villageois dans le cadre des initiatives officielles d'amélioration de la santé.

Le Centre de transmission dongba (*dongba chuanxiyuan* 东巴传习院) est situé à l'extrémité inférieure de la rue principale, là où elle fourche en deux ruelles qui desservent les habitations du bas du village. Ce centre est constitué de deux bâtiments donnant sur une cour carrée, contenant notamment une salle de classe, une bibliothèque et une pièce dotée d'un foyer où se trouve, au sommet d'un vieux buffet en bois, un petit autel d'offrandes. C'est dans cette dernière pièce que se réunissent le Dongba et les autres membres du Centre de transmission pour se concerter sur l'organisation d'une cérémonie. De 2018 à 2019, le centre de transmission dongba a très rarement été utilisé.

C. Administration villageoise

Le village de Wumu est situé au cœur d'une région multi-ethnique, dans les montagnes. Il est, de fait, géographiquement éloigné des centres politiques, économiques et administratifs préfectoraux. Le chef de village (*cunzhang* 村长) tient un rôle secondaire, voire symbolique.

C'est le chef du Comité villageois (*cunweihui zhuren* 村委会主任) qui détient le pouvoir. Le pouvoir politique réel de Wumu est en effet représenté par le Comité villageois qui supervise les activités de bien public et s'implique également dans les pratiques rituelles, administratives et agricoles, en collaboration permanente avec les représentants locaux du Parti.

Selon le sinologue géographe Jean-Pierre Cabestan (2014 : 493-494), deux grands schémas politiques s'observent généralement dans les villages en Chine, directement liés à l'implication du PCC et à la répartition du pouvoir politique dans l'organisation villageoise. Selon le premier schéma, le secrétaire local du Parti occupe également le poste de chef du Comité villageois. Dans le second, les deux postes sont occupés par deux personnes différentes. Cela reflète bien évidemment les hiérarchies politiques nationales qui s'appliquent quasi-identiquement à tous les échelons de la société, et parfois même jusque dans les plus petites circonscriptions reculées de Chine.

Dans l'organisation politique de Wumu, une transition s'est faite du premier schéma – deux fonctions, deux personnes – à l'autre – deux fonctions, une personne – en 2021, l'année du centenaire de la fondation du PCC. En 2016 tout comme en 2019, le secrétaire du Parti et le chef du Comité villageois étaient encore deux personnes distinctes, le dernier étant le détenteur le plus visible du pouvoir public. La description de ces deux postes dans la politique chinoise par Jean-Pierre Cabestan (2014 : 494) s'appliquait assez justement au village de Wumu où, également, « *le premier, en principe élu par le comité du Parti mais en réalité nommé par l'échelon supérieur, représente le canton, tandis que le second incarne la légitimité démocratique* », le premier étant à Wumu le secrétaire du Parti, et le second, le chef du comité villageois. Les élections des représentants villageois de Wumu – chef de comité, chef adjoint du comité, secrétaire du Parti local etc. – se tiennent d'ordinaire tous les trois ans, au début de l'été. En 2021, ces élections se sont tenues à la fin du mois de janvier – en anticipation de la célébration du Centenaire du Parti Communiste Chinois (PCC) –, au terme de cinq années de mandat perturbées par l'épidémie de peste porcine africaine en 2019, puis par celle du covid-19 en 2020. Aux élections de janvier 2021, le secrétaire du Parti local a été réélu à son poste, il a également été élu à la fonction de chef de comité. Il porte désormais les deux casquettes.

1. Le Comité villageois (*cunweihui* 村委会)

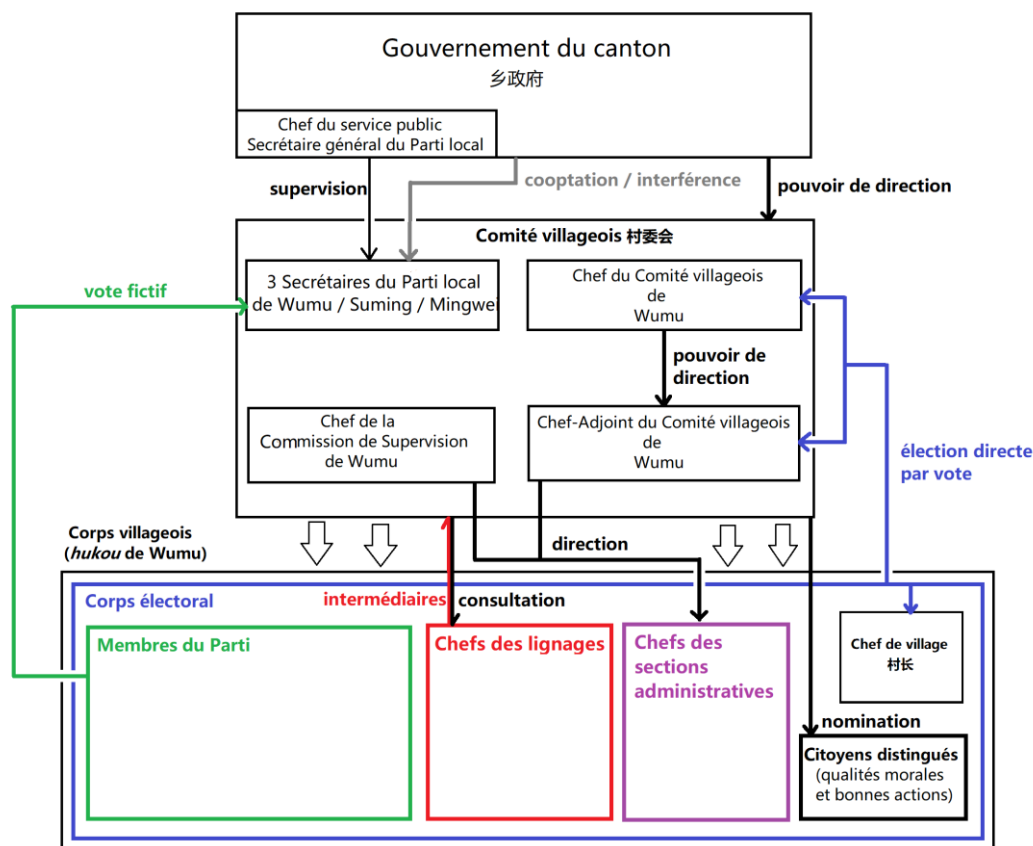


Figure 1 - Schéma de l'organisation politique de Wumu **avant** les transformations de 2019-2021.

Le Comité villageois est à la fois une entité administrative de direction (*Figure 1*) et une circonscription territoriale (les administrés). Il dirige et administre les populations placées sous sa juridiction. Le terme de *cunweihui* englobe également l'ensemble des trois villages naturels administrés par le comité villageois de Wumu : Wumu, Suming et Mingwei, dont je désignerai l'ensemble comme le « village administratif de Wumu ». Le siège du Comité villageois est établi dans le village de Wumu, le plus proche de Guole, le chef-lieu du canton de Baoshan, situé dans la vallée voisine. Les responsabilités du Comité villageois incluent l'organisation et la supervision des activités de bien public, administratives et agricoles et des grands événements rituels, sportifs et culturels. Le Comité est formé par un petit nombre de personnes (3-4), membres du PCC pour la plupart, il sert d'intermédiaire entre le gouvernement de canton et les villageois et gère les fonds accordés à chacun des villages placés sous sa responsabilité. Le Comité administre la population par l'intermédiaire d'une hiérarchie villageoise bien rodée. Ses

membres apparaissent comme un cercle de V.I.P. Ils ne travaillent pas aux champs sauf parfois de façon très ponctuelle lors des hautes-saisons agricoles. Au quotidien, les membres du Comité villageois veillent aux affaires administratives du village, supervisent les travaux publics, accueillent et guident les visiteurs officiels, arbitrent les différends entre villageois au sein des trois villages naturels dont ils ont la responsabilité et entretiennent le lien officiel entre ces trois localités ainsi qu'avec leur hiérarchie de Guole et Lijiang. Leur champ d'interactions avec les autres villageois tire parti de leur propre réseau social et de parenté et s'étend au-delà des responsabilités qui leur sont conférées par le pouvoir de l'État et du Parti. Ce petit groupe fait partie de la communauté villageoise mais s'en démarque nettement en évoluant en électrons libres, au-delà des règles sociales.

Ce groupe qui gère les affaires politiques de Wumu est formé du chef du Comité villageois, du secrétaire du Parti local, du secrétaire en chef du Parti local, également chef du service public et chef du Bureau d'amélioration de la sécurité et de l'ordre public, du chef adjoint du Comité et du chef de la Commission de supervision.

Le chef du Comité villageois est l'homme à la tête effective du village et des deux autres villages de la commune. Si un individu reste à la tête du Comité villageois pendant plus de quinze ans, il peut alors prétendre à un poste au gouvernement cantonal (*xiang zhengfu* 乡政府) de Baoshan, à Guole. Le chef de Comité est rémunéré 1000-1500 *yuan* par mois, il n'appartient pas nécessairement au Parti. Jusqu'à 2020, le chef de Comité était élu pour trois ans. Les choses ont changé dès 2021, année centenaire de la fondation du PCC, sans attendre les cérémonies officielles prévues à l'échelle nationale en octobre 2022. Désormais, les mandats dureront cinq ans au lieu de trois. Pour la première fois dans l'histoire des élections du village, le chef de Comité élu est le secrétaire local du Parti. Le chef de Comité est responsable de l'ordre public, de la sécurité, la salubrité des installations publiques (routes, accès à électricité, accès à l'eau, traitement des déchets etc.) des trois villages de Wumu. L'adjoint au chef du Comité villageois (*cunweihui fuzhuren* 村委会副主任) collabore avec le chef du Comité et agit en remplacement les cas échéants. Il est par ailleurs responsable des chefs de sections administratives des villages de Suming et Mingwei.

Le secrétaire du Parti local de Wumu (*wumu dangzhibu shuji* 吾木党支部书记) est membre du Parti, il est élu par les membres du Parti du village administratif. Un candidat peut

être par ailleurs être coopté par le gouvernement du canton en dépit de la direction que prennent les votes villageois, qui sont en fait des votes fictifs.

Il y a à Wumu, en plus de ce secrétaire du Parti, un secrétaire-en-chef du Parti local (*zongzhi shuji* 总支书记). Bien qu'il soit posté avant tout au siège du gouvernement cantonal à Guole où il occupe les fonctions de chef du service public (*fuwu duizhang* 服务队长) et chef du Bureau d'amélioration de la sécurité et de l'ordre public (*xiang shehui zhi'an zonghe zhili bangongshi zhuren* 乡社会治安综合治理办公室主任), il s'implique malgré tout de façon importante dans la politique du Comité villageois de Wumu où il est responsable de la prévention des incendies des forêts. Le tenant actuel de ces fonctions est l'homme politique le plus puissant et le plus haut placé du village. Toutefois, son affectation principale au siège de Guole le tient éloigné de Wumu plus fréquemment que les autres membres du Comité.

Le chef de la Commission de Supervision (*jianweihui zhuren* 监委会主任) est quant à lui en charge de la prévention de la corruption de toute personne associée à l'État. Il est par ailleurs responsable des chefs de sections administratives du village de Wumu (*wumu wuzu zuzhang* 吾木五组组长).

Le chef de lignage est quant à lui la figure décisionnelle de son lignage. Lorsqu'une situation nécessite une prise de décision au niveau du lignage, les chefs de maisonnées du lignage se rassemblent chez le chef de lignage pour en discuter. Le rôle d'un chef de lignage intervient lors des rituels comme le grand Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. Le chef de lignage est choisi par les membres du lignage, via un consensus, en interne. Le choix ne dépend en aucune façon de personnes extérieures au groupe. Le chef est toujours un homme, à une exception près : à ce jour, seule une femme de Wumu a rempli ce rôle, dans son lignage *Miq we jjiq*, et ce pendant plusieurs années. Elle aurait été la première – et la seule – femme dans le village et dans toute la région à tenir cette fonction, ce qui suscite notamment la fierté du Dongba.

Comme en dehors de la cohésion du groupe dirigeant du Comité villageois, le chef de village (*cunzhang* 村长) était, comme introduit plus haut, doté de responsabilités limitées et d'un rôle plutôt symbolique, la réelle charge de responsabilités étant réservée au chef du Comité villageois (*cunweihui zhuren* 村委会主任). Le chef de village était élu par les villageois. Selon

les histoires et les coutumes du village, il suffisait autrefois d'avoir la confiance des villageois pour devenir chef de village, d'un commun accord. Il surveillait l'état des routes, veillait à l'état des forêts et au respect de la Nature par les habitants. Il n'y a plus de chef de village depuis 2019. Le dernier chef en activité, se plaignant que tout était trop « désordonné », avait alors décidé de ne plus reprendre ses fonctions aux élections suivantes. Personne n'a pris sa suite depuis.

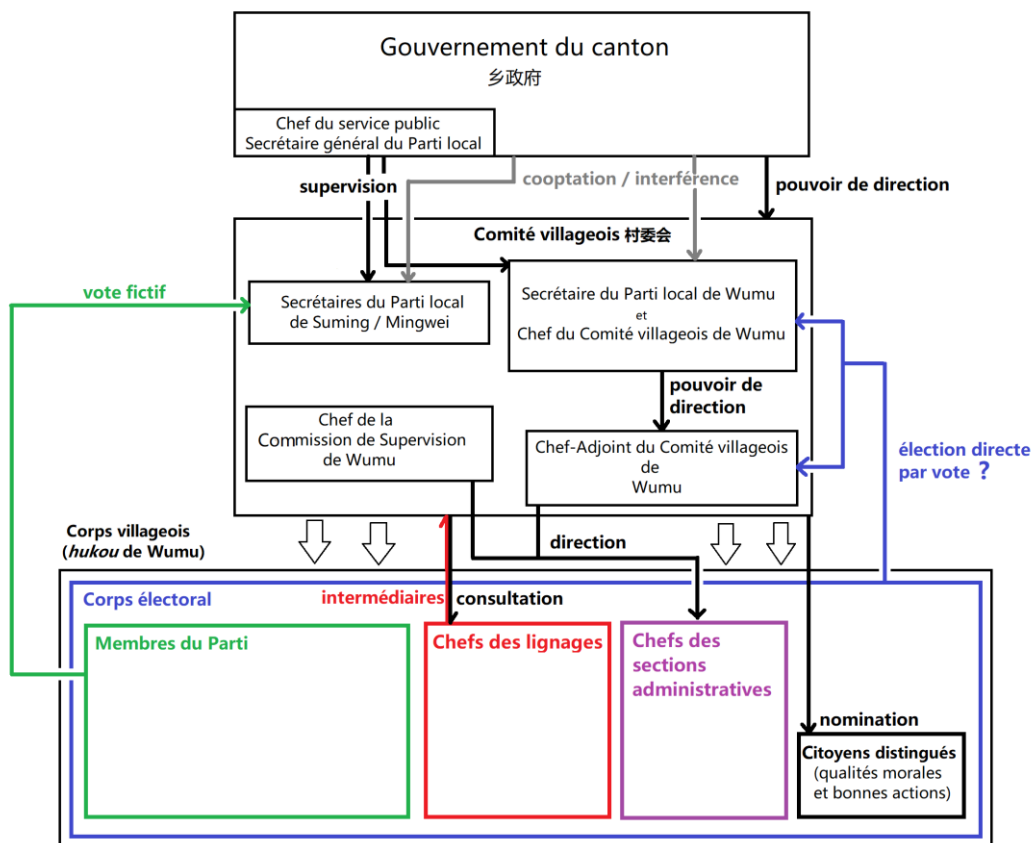


Figure 2 - Schéma de l'organisation politique de Wumu après les transformations de 2019-2021.

Les récentes transformations qui sont intervenues dans la répartition des tâches politiques et à responsabilité au sein du village de Wumu au cours de ces dernières années montrent un léger remaniement en faveur d'une gestion par le Parti (Figure 2). Les postes auparavant séparés et occupés par des villageois non dépositaire du pouvoir officiel sont désormais occupés par un représentant du PCC. C'est en effet le secrétaire du Parti local qui, en plus de cette fonction initiale, détient à présent le pouvoir de chef de Comité. Les charges de chef de village – aussi symboliques soient-elles – sont quant à elles sous la responsabilité du Comité villageois et, donc, du secrétaire du Parti qui le dirige. En Chine, le comité villageois

sert, ainsi que l'explique Jean-Pierre Cabestan (2014 : 489) de « *courroie de transmission entre la société et le pouvoir* ». Dernièrement, les changements intervenus dans la répartition du pouvoir à Wumu montrent essentiellement un équilibre penchant davantage en faveur du « pouvoir » que de la « société ». Jean-Pierre Cabestan (2014 : 491) rappelle en effet que, même si les gouvernements locaux supervisent les comités villageois, en revanche « *ils ne doivent pas s'ingérer dans les affaires qui, légalement, relèvent de la compétence des villages* ». Toutefois, « *les élections sont, pour le Parti, le moyen de promouvoir ses propres membres ou les représentants des nouvelles élites qu'il s'efforce d'attirer dans ses rangs.* » (2014 : 489).

Les élections villageoises à Wumu sont un processus fascinant mobilisant les enjeux des réseaux de parenté, les unions stratégiques et les attentes du Parti. Elles peuvent, au-delà de l'impact du dirigeant élu sur le fonctionnement du village, affecter à plus ou moins long terme les interactions villageoises au sein de la communauté, entre plusieurs personnes ou plusieurs groupes de personnes.

2. Les élections villageoises

Le chef et le chef-adjoint du comité villageois sont élus démocratiquement par les villageois, à l'exception du secrétaire du parti local qui, bien que supposément élu par les membres du Parti du village administratif, peut-être coopté par le gouvernement de canton. Ces élections ont lieu normalement tous les trois ans, en général au début de l'été, en juin. Chaque candidat peut effectuer plusieurs mandats. Les candidats se doivent d'être des habitants du village, majeurs et dotés d'un permis de résidence (*hukou*) associé au village administratif de Wumu. Une fois qu'un individu annonce sa candidature à l'un des postes en lice, il fait appel aux jeunes membres de son réseau de parenté pour l'aider à plaider sa cause auprès du plus grand nombre de familles, dans chacun des trois villages (littéralement, « attirer les bulletins de vote » *la piao* 拉票). Après avoir pris connaissance des annonces de candidatures, chaque famille du village administratif se réunit pour discuter d'un choix de vote commun. Le jour J, chaque citoyen majeur et muni d'un *hukou* de Wumu vote individuellement.

La politique locale et le système d'élections de Wumu dépendent beaucoup du réseau de parenté – les *yagoq-xi* – et des relations intra- et inter-lignagères des villageois aux candidats aux postes de chef de comité, chef de village et secrétaire du Parti local. Le choix d'un candidat fait en effet plus souvent appel au réseau de parenté de ce candidat plutôt qu'à l'exercice d'un

esprit critique des villageois concernant les compétences réelles du candidat. La démarche de campagne électorale est associée à un jeu d'alliances stratégiques entre les personnalités les plus populaires qu'elles soient ou non lancées dans la course à l'élection, pour orienter les votes en fonction des réseaux de parenté et d'amitié des uns et des autres.

En 2013, le nouveau secrétaire du Parti local d'alors a soutenu un candidat au poste de chef de Comité et lui a permis d'être élu en lui offrant les votes des membres de son propre réseau de parenté. En 2016, ce secrétaire du Parti local a souhaité se présenter de nouveau à ce poste, toutefois le chef du Comité sortant l'a évincé en déconseillant au gouvernement de canton de retenir sa candidature. La raison donnée était liée à son illettrisme car il avait interrompu ses études à l'école primaire. Cette année-là, l'ancien secrétaire s'est donc présenté au poste de chef de Comité. Le chef de Comité sortant a voulu également se représenter, mais il s'était mis dans une situation compliquée en se retournant contre son principal allié des précédentes élections. Les deux hommes s'affrontaient donc pour le même poste. Un homme lié aux deux parties – par l'amitié au chef de Comité sortant et par la parenté au secrétaire local du Parti sortant (son *dage* 大哥, un cousin plus âgé) – était prêt à voter blanc plutôt que de choisir entre ami et famille et prendre le risque de nuire à sa relation avec l'un ou l'autre. Le chef de Comité sortant a finalement été réélu en 2016, son adversaire a quant à lui pris les fonctions de chef de Comité adjoint. Leur querelle s'est toutefois poursuivie dans le temps au fil des ans.

Selon la constitution chinoise, le dispositif législatif des élections villageoises est caractérisé par un « *processus électoral [...] ouvert et démocratique* ». Mais, selon Jean-Pierre Cabestan, il reste « *ambigu* » (2014 : 491-492). Dans les faits, il est nécessaire de nuancer la place tenue par la démocratie dans ce processus local, car elle est en réalité très secondaire par rapport à des forces déterminantes qui animent la vie sociale villageoise au quotidien et qui, de fait, tendent à supplanter l'intérêt de la démocratie et l'usage de l'esprit critique : le réseau de parenté et le réseau social en général. Par ailleurs, l'implication du Parti dans les élections villageoises pour faire élire un candidat préférentiel altère encore la légitimité démocratique du processus électoral.

D. Le système agricole

Wumu compte une population majoritairement paysanne. La vie villageoise est rythmée par le calendrier agricole et les fêtes rituelles. Les jeunes générations sont majoritairement

absentes, parties s'installer en ville pour les études puis le travail. Elles reviennent parfois pour aider aux récoltes, pour les mariages et funérailles ou simplement une fois par an brièvement à l'occasion du Nouvel An chinois. La population permanente compte à présent majoritairement des personnes âgées, qui assurent la culture des champs et s'occupent des jeunes enfants dont les parents sont partis en ville. L'organisation sociale de base du village est coordonnée par l'intermédiaire de sections administratives, les *zu* (组).

Le territoire villageois, situé entre 2000 et 2400 mètres d'altitude, est riche en terres arables et terrains en friche, il est par ailleurs dominé par une vaste étendue boisée qui s'élève jusqu'aux cinq sommets de la montagne entourant la vallée, à 3400 mètres, et qui sert à la cueillette des champignons, la chasse, la récolte de bois et de plantes médicinales et, dans un domaine plus rituel, à la récolte d'aiguilles de pin et de lieu d'accomplissement de cérémonies rituelles. Les collines alentour et l'espace immédiat au-dessus du village sont une étendue sèche et broussailleuse, battue par les vents forts au printemps.

Les ressources en eau de cette région de Chine sont très limitées. Depuis le tournant des années 2010, la terre de Wumu est devenue trop sèche pour poursuivre la culture du riz en terrasses inondées, qui est pourtant l'une des grandes spécificités de la province du Yunnan.

1. Espace cultivé : petit historique

Autour du village de Wumu et en contrebas des habitations, les champs de culture sont répartis en terrasses. Au sud-ouest, les terrasses de Wumu jouxtent celles de Suming. Les zones de champs cultivés sont identifiées par des noms *naxi* qui leur sont propres, en fonction de leurs particularités, de la forme représentative d'un champ ou la topographie du lieu.

Le fleuve Jinsha coule en contrebas du village, au pied de la montagne, à environ 1500 mètres d'altitude. Le long de la rive, séparés du village par une falaise rocheuse escarpée, quelques terrains sont aujourd'hui cultivés par une seule famille qui y plante des amandiers, des géraniums, pêche dans le fleuve et élève quelques têtes de bétail et des volailles. Cette zone se nomme *Mi-ddeeq* (littéralement « bas », « grand, premier », que l'on pourrait traduire par « tout en bas »). Les membres de cette famille font les allers-retours tous les jours, en dépit de la distance et du dénivelé très contraignants, voire dorment sur place en haute-saison agricole dans un petit cabanon. À mi-hauteur entre le village et le fleuve se situe un espace nommé *Mi-liu* (litt. « bas », « milieu, moyen »), « à mi-descente ». Ces deux zones sont identifiées en fonction de leur élévation et de leur distance depuis Wumu. La plupart des villageois cultivent leurs

champs dans la périphérie immédiate de Wumu et un petit nombre a des champs en contrebas, à *Mi-liu*.

Comme le rapportent les villageois, avant les Tang (618-907 AD) – c'est-à-dire quelques siècles avant la fondation du village de Wumu, supposément établi antérieurement aux Song du Nord, la dynastie chinoise fondée en 960 AD – ce sont les ancêtres des populations aujourd'hui appelées Lisu et Dai qui occupaient la région. Quand les ancêtres des Naxi de la région sont arrivés, ils se sont battus et ont chassé les précédents habitants de leurs terres.

Avant l'arrivée au pouvoir du Parti nationaliste (*guomindang* 国民党) en 1929, les champs entourant le village de Wumu avaient pour propriétaires des gens de Lijiang. Ces derniers payaient des habitants de Wumu pour les entretenir et faisaient venir des travailleurs de Yongsheng (canton situé au sud-est de la ville de Lijiang) pour aider aux récoltes.

À l'aube de l'ère communiste (1949-), une réforme agraire a été mise en place en Chine afin « d'améliorer le sort des « masses paysannes » » (Bianco, 2016 : 138), expropriant les propriétaires terriens et redistribuant les terres équitablement entre tous les villageois. Une collectivisation des terres a été ensuite progressivement instaurée dans tout le pays, organisant leur exploitation par les groupes collectifs que sont les « communes populaires ». Cela durera pendant trente ans. À Wumu, certaines familles de propriétaires terriens ont ainsi été dépossédées de leurs terres et de leur maison au profit de leurs employés et des paysans les plus pauvres du village (voir *I. Les funérailles de la vieille A-Ba*).

À partir de 1979, la fin de l'ère maoïste marque le début d'une série de réformes économiques visant à relancer le développement du pays et à le moderniser dans quatre grands secteurs : l'industrie, l'agriculture, l'armée et l'éducation (les « Quatre Modernisations » *si ge xiandaihua* 四个现代化). Dans le domaine agricole, les réformes sont accompagnées par la décollectivisation des terres et la mise en place d'un « système de responsabilité » (*zeren zhi* 责任制) accordant aux paysans le droit d'usage des terres, dont la propriété reste collective. Une fois affranchis des taxes et contributions requises par l'État, les paysans peuvent désormais conserver le fruit de leurs récoltes.

En 2016, le Dongba du village estimait que 90 % des champs du village administratif de Wumu appartenaient encore à l'État. Cela représente 2400 *mu* (亩) environ soit 160 hectares

(le *mu* est l'unité de surface utilisée par les villageois. Un *mu* équivaut à un quinzième d'hectare). Jusqu'en 2007 – la fin du premier mandat de Hu Jintao à la tête du de la Chine –, 14 % des récoltes étaient obligatoirement données à l'État, pour l'usage des soldats, les enseignants du secteur public et les fonctionnaires.

En 2010, l'achèvement de la construction de la centrale hydroélectrique Ahai sur le fleuve Jinsha à une dizaine de kilomètres en aval de la zone *Mi-ddeeq* a entraîné la submersion d'une grande surface arable cultivée non seulement par les habitants de Wumu, mais également par ceux de Suming et de Mingwei. Jusqu'alors, le fleuve coulait bien plus bas et les gorges séparant les montagnes de Wumu et les montagnes de Ninglang sur les berges opposées étaient bien plus profondes. Beaucoup d'habitants de Wumu cultivaient leurs champs à *Mi-ddeeq*. Pour compenser cette perte de terres et de revenus, l'État s'est engagé à les dédommager en leur versant chaque année une compensation allant de plusieurs centaines à plusieurs milliers de *yuan* (équivalant à de quelques dizaines à quelques centaines d'euros), et ce sur une période de soixante-dix ans (en l'occurrence, jusqu'à 2080). La valeur de la compensation est déterminée en fonction de la surface cultivée, quelle que soit la qualité du terrain, comme me l'a expliqué A-San, un jeune homme dont la famille conteste la valeur de la compensation financière des terres depuis des années. De fait, une surface peu arable de 25 *mu* est compensée cinq fois plus qu'un terrain très fertile de 5 *mu*, alors même que ce dernier produit deux fois plus de céréales que les terrains de 25 *mu*.

L'État compense également financièrement, à un moindre niveau, les paysans dont les terres ou une partie des terres de *Mi-ddeeq* ont été épargnées par le fleuve. Parmi ces terrains situés juste au-dessus du niveau de l'eau, très peu sont donc encore cultivés, ce sont ceux loués pour quelques centaines de *yuan* par an à la famille qui cultive encore dans cette zone, le reste est laissé en friche.

2. Les six sections administratives zu et les terres cultivées

Le comité du village administratif détermine la répartition des maisonnées en sections administratives appelés *zu* (组) ou *xiao zu* (小组) par lesquels s'organisent les activités de service public, le travail communautaire (réparation des routes etc.) et la distribution de l'eau et la répartition des terres arables. Les chefs de *zu* ont des mandats de 3 ans. Ils sont payés par le gouvernement environ 1000 *yuan* (130 euros) par an. L'ensemble de la population villageoise

est réparti de façon relativement équilibrée au sein des *zu*, indépendamment de l'appartenance lignagère. Chaque section compte une vingtaine de foyers.

Le village administratif de Wumu est constitué de onze sections (*zu* 组), six à Wumu, numérotées de 1 à 6, deux à Suming, et trois à Mingwei. Leur supervision est répartie entre les membres du Comité. L'appartenance à sa *zu* figure également dans l'adresse postale de chacun.

Au sein de l'espace résidentiel du village de Wumu, les *zu* sont réparties parmi les maisonnées en fonction de leur éloignement depuis la route cantonale située en haut du village. Les sections 1 et 2 rassemblent principalement toutes les maisonnées Li et Tang du hameau *Bof-lol*, le plus récent du village, ainsi que quelques familles de la partie supérieure de *Bef-loq*, les sections 3 et 4 se concentrent principalement dans la partie centrale du village tandis que les familles résidant à l'extrémité la plus en aval de Wumu forment les sections 5 et 6. Ces dernières familles sont principalement issues des lignages *Miq we jjiq* et *We sso bbuq*, qui comptent parmi les plus anciens lignages du village.

Une ruelle du village dans *Bef-loq*, excentrée le long du chemin de terre longeant les champs en terrasses au sud de Wumu, concentre également plusieurs familles membres de la section 3. Cette voie est réputée au village pour être le point d'établissement de familles issues de « divisions de l'os » *o-bbiu* (en chinois *fenjia* 分家). Leurs maisons d'origine appartiennent aussi à la section 3 qui compte un certain nombre de familles établies à la périphérie du village.

Chaque *zu* cultive collectivement une quantité fixe de terres qui représente à l'heure actuelle une surface d'environ 250 *mu* (environ 17 ha). À la décollectivisation, cette surface a été divisée entre toutes les personnes inscrites dans cette section. Chaque membre d'un *zu* cultive en principe environ 2 *mu*, soit une surface totale de plus de 1300m² répartie en plusieurs terrasses. Outre ces champs distribués par l'État via les *zu*, chaque famille a un petit terrain qui lui appartient en propre. Chacun a par ailleurs la liberté de cultiver n'importe quel lopin en friche, le plus souvent pour faire pousser des concombres, courgettes, et courges servant tout autant à nourrir les habitants que les animaux des maisonnées.

Lors d'un décès ou lorsqu'une femme sort de la *zu* et/ou du village par son mariage et transfère son *hukou* vers celui de son mari, les terres lui revenant sont en principe redistribuées

entre les nouveau-nés et les femmes nouvellement entrées dans les familles du village. Toutefois, une femme de Wumu mariée en 2018 « à l'extérieur » m'a toutefois expliqué qu'à son mariage, elle avait choisi de garder son *hukou* de naissance de Wumu afin de conserver les terres qui lui revenaient par filiation. Ces terres sont actuellement cultivées par le reste de sa famille – ses parents et sa sœur aînée, dont le mari a fait un mariage en genre.

Le Dongba du village de Wumu affirme que les terres doivent en principe rester – et donc être redistribuées – dans les mêmes *zu*, cependant le chef du Comité villageois indique qu'après un décès, les terres du défunt peuvent être transmises à l'héritier ou aux héritiers (*jichengren* 继承人) – ses enfants – et, s'il n'en a pas, à des membres de sa famille. Selon lui, l'appartenance ou non à une *zu* n'influe pas la redistribution des terres. Ces règles de transmissions me sont donc encore mystérieuses.

Toute personne incapable de cultiver ses terres peut choisir de les louer à d'autres villageois. De tels arrangements sont fréquents lorsqu'un vieux couple déménage en ville pour s'occuper de ses petits-enfants, lorsque des jeunes du village vivent en ville, ou encore lorsqu'un vieil homme n'a plus la force de se rendre aux champs tous les jours. Ces terres sont assez souvent louées à des familles avec enfants, ou encore aux familles cultivant le tabac en plus du maïs, car pour elles 2 *mu* à cultiver ne suffisent pas à nourrir la maisonnée. Louer un champ permet d'augmenter ses revenus d'environ 1000 *yuan* par an.

3. Les cultures

L'année est organisée en deux saisons agricoles (*Figure 3*), donnant deux grandes récoltes par an, principalement du blé et des fèves en saison sèche (*han ji* 旱季) de novembre à avril, et du maïs et du tabac en saison des pluies (*yu ji* 雨季) d'avril à octobre.

La plantation se fait toujours en pleine terre, à l'exception du tabac qui nécessite des semis en pépinières sous serres. Certains plantent aussi des concombres et des courges dans les coteaux et en marge de quelques parcelles cultivées, ainsi qu'un peu de soja et du piment sur des portions de champs. Quelques familles du village cultivent des arbres fruitiers dispersés sur leurs terres arables (noix, poires, pêches, poivre du Sichuan, grenades, prunes, mandarines, abricots) et sur les parcelles en friches les plus éloignées. Les villageois consomment le blé, les fèves, le maïs, les légumes et les fruits qu'ils cultivent, vendent le tabac et achètent le riz et les

pommes de terre. Le climat doux et ensoleillé d'hiver ne convient pas à la culture de ces dernières.

L'activité agricole du village est interrompue chaque année à la veille du Nouvel An chinois, elle reprend en général une fois les deux semaines imparties aux festivités rituelles écoulées. La trêve rituelle est cependant bien souvent réduite aux trois premiers jours, pour le réveillon, la première visite pour souhaiter les vœux, et la visite au cimetière. L'activité agricole est la plus intense d'avril à juin, et en octobre-novembre, pour les récoltes, le labour, puis les semis. La haute-saison des pluies en juillet-août est une période calme, où les villageois se contentent d'aller cueillir des plantes pour nourrir le bétail, cueillir des champignons, bêcher un peu la terre, et restent chez eux pour tresser des paniers et se reposer.

Les ruelles du village, en béton ou en terre, souvent abruptes, sont exclusivement piétonnes et juste assez larges pour le passage d'un cheval de bât ou d'un bœuf. Les véhicules motorisés ne peuvent traverser le village accroché à la montagne. Un chemin en terre contourne l'ensemble des habitations et, lorsque les pluies diluviennes estivales n'entraînent pas de glissements de terrain, permet aux véhicules motorisés d'accéder aux ruelles adjacentes en périphérie du village.

Un embranchement sinuant le long de la montagne entre les terrasses en contrebas du village permet aux propriétaires de petits camions et cyclo-pousses motorisés de transporter le fruit de leurs récoltes et de ceux faisant appel à leur aide. La plupart des villageois se rendent aux champs à pied, un panier sur le dos, ou bien accompagnés d'un cheval chargé de bâts, en coupant par les raccourcis serpentant le long des terrasses. Certains ont aménagé un poulailler et un abri rudimentaire aux abords de leurs cultures pour y cuisiner et s'y reposer à l'ombre à la mi-journée. En haute-saison agricole, il est fréquent de rester aux champs pour gagner du temps et de l'énergie, pour ne rentrer qu'en fin de journée.

Les journées aux champs sont calquées sur le rythme du soleil, elles commencent au lever du jour en été, et aux premiers rayons de soleil en hiver, et finissent avant la tombée de la nuit. Le versant sur lequel est situé le village est orienté plein Est, ce qui permet un ensoleillement important de 8 à 18 heures en été, et de 9 à 17 heures en hiver.

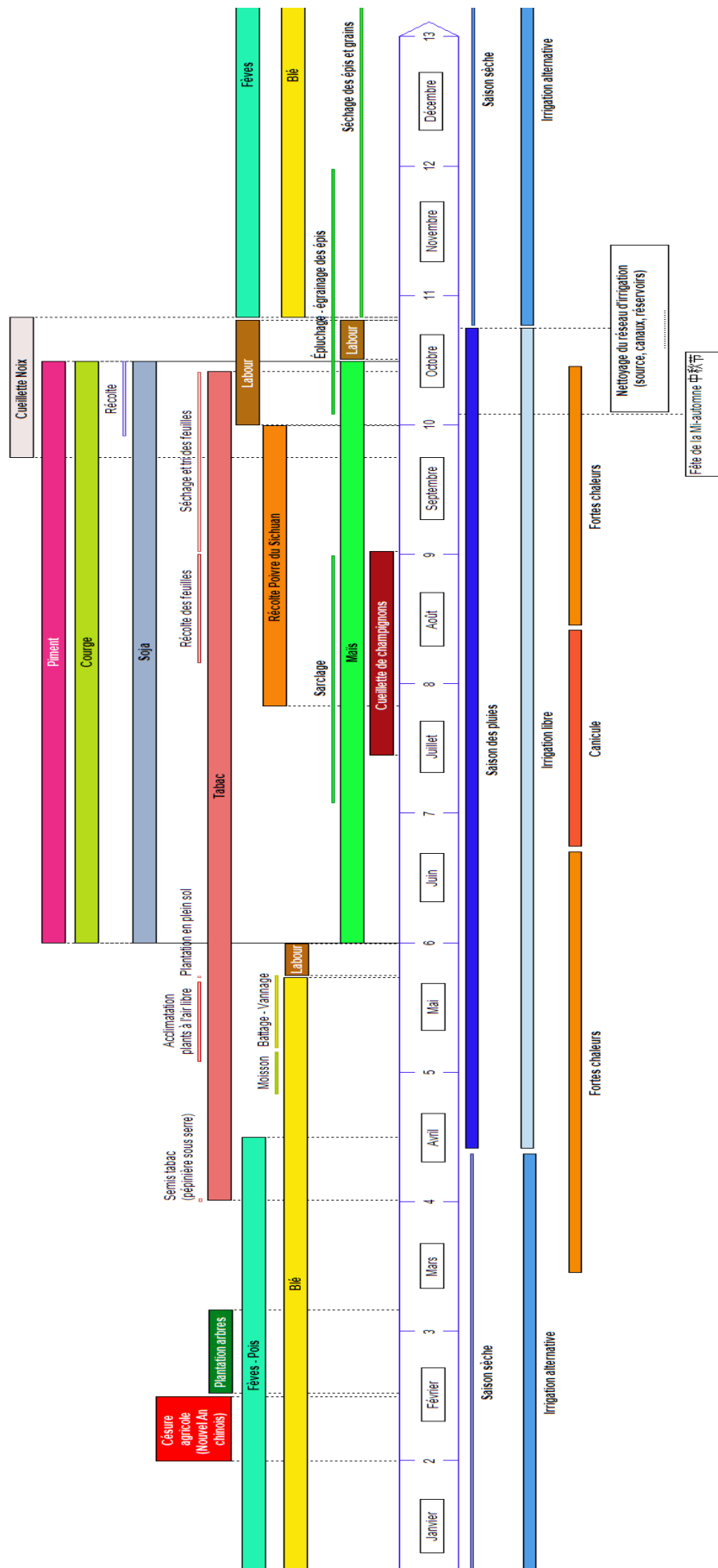


Figure 3 - Chronologie du cycle agricole en double culture de Wumu

Le système de l'eau

Le Yunnan est l'une des régions les plus pauvres de Chine, les ressources d'eau potable y sont faibles, ce qui entraîne nécessairement un usage parcimonieux dans toute la province, que ce soit pour l'usage domestique en ville ou bien à travers l'usage agricole dans les campagnes où les cultures les plus demandeuses en eau sont peu à peu abandonnées.

Il existe au village un système de répartition de l'eau adapté aux cycles agricoles et rituels. Il fonctionne de pair avec une agriculture adaptée qui abandonne toute culture trop gourmande en eau, comme par exemple les terrasses de riz inondées. Dans les zones distantes du village, de nombreux terrains sont aujourd'hui laissés en friche par manque d'eau. Même la plantation d'arbres fruitiers s'est révélée être un échec. Ces zones asséchées et battues par les vents servent à présent de destination quotidienne aux villageois qui mènent paître dans les collines leurs chèvres et leurs cochons pour la journée.

L'accès à l'eau au village est régulé au cours de l'année par un système appelé *yiwei*²³ et l'administration locale poursuit d'importants projets de construction de réservoirs et canaux pour un meilleur accès à cette ressource vitale. Le système bénéficie aux quelques 1300 habitants du village administratif à travers la coopération laborieuse de trois villages et onze sections administratives.

Selon le Dongba du village qui mène depuis plusieurs années un gros travail de documentation sur le village et ses pratiques, ce système de régulation de l'eau permet non seulement d'assurer une réserve d'eau de prévention des incendies au printemps et en hiver au plus fort de la saison sèche, mais aussi d'irriguer directement une surface de plus de 1 300 *mu* de terres cultivées (environ 87 ha). Le système aurait perduré à Wumu depuis sa fondation, à travers les dynasties des Song, puis des Yuan, des Ming et des Qing, jusqu'à présent, lui conférant une histoire de près de quatre mille ans.

²³ Informations recueillies auprès du Dongba de Wumu et recoupées avec mes propres observations effectuées de 2016 à 2019. L'intérêt de ce spécialiste rituel pour la valeur historique et écologique du système de régulation de l'eau de Wumu l'a notamment conduit à participer à un documentaire sur le village de Wumu tourné par une chaîne de télévision nationale (《记住乡愁 第一季》第二十八集 吾木村——天人和谐心性真 [« Se souvenir de la nostalgie – saison 1 » épisode 28 : « Le village de Wumu ou l'harmonie entre le Ciel et les hommes », CCTV 4, 28 janvier 2015). Voir <http://tv.cctv.com/2015/01/28/VIDE1422451441123843.shtml>

Le système *yiwei* repose sur une vingtaine de règles et sur un calendrier de roulement de la distribution pour irrigation entre les neuf sections administratives de Wumu et Suming. Les gestionnaires de l'eau (*shuiguan yuan* 水管员) doivent être élus par toute la population, le village en compte un pour chaque section administrative, plus un gestionnaire en chef (*zong shuiguan yuan* 总水管员). Ce dernier est responsable de l'ensemble des ressources en eau ainsi que de l'entretien des installations servant à la provision d'eau (réservoirs etc.). Il se doit d'exercer son rôle en accord avec les gestionnaires des sections administratives et avec les villageois, en écoutant leurs suggestions et en recevant leur supervision. En contrepartie, les chefs de sections pour la gestion de l'eau sont eux aussi supervisés à la fois par le responsable et par les villageois. Le gestionnaire de chaque section distribue l'eau agricole en fonction des besoins spécifiques de son groupe, il est chargé d'organiser l'entretien des cuves d'eau privées des familles. La distribution de l'eau doit respecter le roulement selon un ordre établi de fin octobre à début avril, de quinzaine en quinzaine. L'eau étant une ressource précieuse mais insuffisante – son manque se fait régulièrement ressentir à certaines périodes de l'année – tous surveillent que sa distribution se fasse avec équité. En cas d'accident naturel, comme des intempéries conséquentes ou des coulées de boue, la distribution d'eau suit quand même son cours normal. Si un accident naturel cause des dommages conséquents qui ne peuvent être réparés aussitôt, alors tout le village doit venir prêter main forte. Lors des journées d'entretien et de réparation des canaux et réservoirs, si des travailleurs s'absentent ou ne se présentent pas, leur section sera sanctionnée en conséquence, en fonction de la situation de la section en question. D'ailleurs, si une famille n'envoie pas un représentant pour participer, elle doit s'acquitter d'une somme d'argent en compensation (environ 100-200 *yuan*, soit 13-23 euros). Le gestionnaire de chaque section administrative doit tenir compte de la situation du groupe, des techniques d'irrigation utilisées (inondations etc.) et de la nature des cultures choisies par les familles (fèves, blé, maïs etc.). Il doit faire en sorte d'optimiser l'usage de l'eau et d'éviter tout gaspillage.

L'eau est partagée avec parcimonie pour les usages domestique et agricoles des villageois, elle est distribuée aux habitations ainsi qu'aux champs cultivés. L'eau agricole circule dans les canaux d'irrigation ouverts en béton construits dans le sol le long des ruelles et entre les champs du village. L'eau domestique est quant à elle desservie dans les habitations depuis un réservoir fermé au-dessus du village et alimenté par une source située dans la montagne à quelques kilomètres de distance. Cette eau circule à travers une canalisation de tuyaux qui

sillonne le village à même le sol, le long des murs et des canaux dans un méli-mélo désordonné. L'eau usée s'écoule ensuite dans des rigoles creusées dans le sol et sinuant le long des maisons, parfois même traversant les cours des habitations voisines par manque d'espace. Si l'eau vient à manquer dans une maison, le chef de famille prévient le chef de section qui lui-même notifie le gestionnaire en chef de la distribution de l'eau du village. Chaque maisonnée paie chaque année la modeste somme de 10 *yuan* pour l'accès à l'eau.

Ces dernières années, le gouvernement local a financé la construction d'infrastructures sanitaires dans toutes les maisonnées, garantissant un accès à l'eau à tous. Les maisons sont, à présent, chacune dotées d'une grande cuve d'eau en béton (de 5 à 25 mètres cubes selon la taille de la maisonnée) ainsi que d'un petit bassin équipé d'un robinet relié au réservoir, souvent le seul point de distribution d'eau de la maison. Encore très peu de familles du village ont équipé leurs maisons de toilettes à chasse d'eau, la plupart des habitants ont des toilettes sèches creusées dans le sol à l'extérieur de la maison au fond du potager. Certaines périodes de l'année entraînent un usage accru de l'eau, pour le nettoyage à grande eau de la maison précédant le Nouvel An ou encore pour l'irrigation des champs pendant la pousse du maïs notamment.

L'eau destinée à un usage agricole est stockée dans le très grand réservoir naturel d'eau situé juste en contrebas de la route cantonale, en haut du village. Le réservoir, qui se présente comme un étang, est fréquemment à sec après chaque distribution d'eau. Les activités agricoles du village sont soutenues par un système de rotation quotidienne dans la distribution de l'eau qui entre en action à la mi-automne pendant toute la saison sèche. Jusqu'au retour de la mousson, une seule section *zu* par jour peut utiliser l'eau pour irriguer ses champs. Le jour suivant est réservé à la section d'après, dans l'ordre de leur numérotation.

La plupart des familles cultivent le blé, et sans rotation, l'usage de l'eau deviendrait chaotique et inéquitable. Le haut du village, plus proche du grand réservoir, est en effet mieux alimenté en eau que le bas du village, ce qui cause fréquemment des différends quand l'eau vient à manquer en saison sèche, en particulier au moment du Nouvel An chinois. L'usage des réserves d'eau agricoles du village est libre à compter des premières pluies de la mousson, au début de l'été.

Les villageois sont tenus par le comité de participer à un grand nettoyage des canaux d'eau avant le 25 octobre et le début des plantations de blé chaque année. Cette tâche est répartie sur trois jours entre les six sections administratives de Wumu, et chaque famille du village est

tenue d'être représentée par un membre adulte. Les travailleurs se répartissent le long des canaux reliant la source située quelques kilomètres plus haut dans la montagne, jusqu'au aux champs les plus bas du village, en passant par le réservoir principal de Wumu.

Chaque *zu* se voit attribuer le ou les mêmes tronçons de canaux à nettoyer chaque année. Par souci d'équité, la *zu* chargée de nettoyer le bassin à la source ainsi que les portions de canal les plus éloignées dans la montagne ne travaille que sur des tronçons assez courts, tandis que les équipes postées plus près du village nettoient une ou plusieurs sections plus longues. Deux personnes par *zu* sont préposées à la préparation du repas tandis que les autres déblaient les canaux à la bêche.

Selon une rotation quotidienne entre chaque section, l'eau du réservoir du haut du village permet aux paysans d'irriguer leurs champs en alternance. Concrètement, quand c'est son tour, chaque paysan redirige l'eau vers ses terres à irriguer, en plaçant des cales, planches et masses de tissus, plastiques ou pierres pour boucher les embranchements de canaux adjacents menant aux champs voisins. Une vanne au pied du réservoir libère l'eau.

Que nous montrent ce système de répartition de l'eau et l'usage de cette ressource ? D'une part, la gestion locale de cette ressource vitale repose non pas sur la gestion privée d'un organisme extérieur ou national mais plutôt sur un système équilibré de distribution coopératif entre les villageois de Wumu et avec ceux de Suming (l'une des sources irrigant Wumu est située au-dessus de Suming).

La distribution de l'eau domestique et de l'eau d'irrigation répond à plusieurs conditions : temporelle, d'abord, car l'eau n'est limitée par le système qu'en saison sèche, c'est-à-dire d'octobre à avril. En temps de mousson, elle circule librement. Les « tours » d'accès à l'eau en saison sèche suivent des cycles de quinze jours. Sociale ensuite, car l'organisation et l'entretien de ce système repose sur l'organisation des *zu* dans la société villageoise. Ces sections administratives fonctionnent comme groupes de travail en zone rurale et sont réapparues après la décollectivisation des terres suite aux réformes de Deng Xiaoping (1978). Cette organisation sociale, tout compte fait relativement récente, est également, comme renvoyée par les histoires des villageois à une stabilité éternelle, puisque le système d'irrigation qu'elle entretient remonterait à la fondation du village il y a plus de 1000 ans. Cela n'est d'ailleurs pas

sans rappeler la manière dont, en Chine, des systèmes sont légitimés par leur inscription dans une chronologie très ancienne voire mythique, telle que l'ethnicité naxi et le mythe de la Création ou encore, dans l'histoire de Chine, la légitimité des empereurs qui était justifiée par la construction d'une lignée remontant directement à des ancêtres divins. À la lumière de ces éléments, il faudrait s'interroger sur l'organisation sociale sur laquelle reposait le système de distribution de l'eau de Wumu avant l'apparition des *zu*. Était-ce les lignages *coq-o* ?

Au-delà du reflet de l'organisation sociale de la communauté villageoise, le système de gestion de l'eau à Wumu illustre les relations entre ses habitants et l'environnement, soulignant de fait leur adaptation au manque d'eau qui sévit dans toute la province du Yunnan depuis plusieurs années. C'est l'eau qui façonne le paysage géographique, agricole, économique... L'assèchement progressif des sources a poussé les villageois à mettre fin à la culture inondée du riz et à abandonner beaucoup de terrains autrefois cultivables à *Mi-liu*, réduisant l'espace de culture aux champs autour de Wumu et de ses canaux d'irrigation et aux quelques terres proches du fleuve. C'est encore l'eau qui, à travers le projet extérieur de construction d'un barrage hydraulique, a radicalement modifié les dynamiques villageoises à la fin des années 2000 en inondant une partie des terres arables. Le manque d'eau dans la région ainsi que la hausse du niveau du fleuve Jinsha ont contribué à réduire considérablement la surface cultivable par les villageois. En plus d'affecter la situation économique des familles concernées, cela joue également sur l'état du village et les mobilités de ses habitants, tout en s'inscrivant en parallèle de la vaste politique nationale d'urbanisation de la Chine. Il souligne par ailleurs le rapport des villageois avec leur environnement, et, par extension, des Naxi avec la Nature. Le manque de cette ressource précieuse rend d'autant plus essentiel l'usage parcimonieux que permet le système d'irrigation de Wumu et surtout sa répartition – plus ou moins égalitaire – entre tous, sans qu'il n'entre dans un processus de marchandisation.

Il a été question de la méthode de répartition de l'eau et du système d'irrigation. Mais qu'en est-il de la nature de cette répartition ? Chaque maison paie la même somme d'argent annuelle pour l'eau qu'elle consomme : 10 *yuan*. Une surconsommation d'eau par rapport à cette normale occasionne des frais supplémentaires, comme c'est le cas de la maison d'hôtes (*kezhan* 客棧) du village. La topographie de Wumu – installé tout en longueur sur un promontoire en flanc de montagne – complique le caractère égalitaire de la répartition de l'eau. Les maisons du bas du village sont les plus éloignées des réservoirs d'eau communs, dont elles sont distantes de deux ou trois cent mètres, avec un dénivelé d'une centaine de mètres, tandis

que les maisons de *Bof-lol* sont à proximité immédiate des réservoirs. Les canaux dans le village suivent une installation en arborescence, des canaux secondaires partant en ramification du canal principal qui suit la rue dans toute la longueur du village.

Chaque année, pendant la saison sèche, certaines périodes voient l'usage de l'eau accroître considérablement ; les jours précédents le nouvel an, toutes les familles du village nettoient leurs maisons à grande eau et font tourner machines après machines pour laver tout le linge de la maison. Chaque année, des maisons du bas du village arrivent à court d'eau pendant le grand nettoyage et doivent se résoudre à demander à des voisins d'utiliser une partie de l'eau de leurs cuves respectives. Les habitants du haut du village ont toujours assez d'eau, ceux du bas du village en manquent régulièrement. Le système de distribution d'eau de Wumu entre les habitants et entre les champs invite à une étude approfondie, à l'image du Dongba qui, déjà en 2016, commençait à cartographier le réseau d'irrigation de Wumu et de Suming.

Élevage

La plupart des maisonnées possèdent un cheval ou une mule de bât, des cochons et un poulailler plus ou moins fourni, cela leur est essentiel pour la vie quotidienne. Les cochons apportent de la viande fraîche lors des grands événements (mariages, funérailles, rituels, etc.), pour le banquet annuel de viande de cochon en décembre-janvier, ou encore au Nouvel An (*nian zhu* 年猪 le cochon de l'An). La vente de leur viande peut également représenter un petit revenu subsidiaire ponctuel lorsque l'argent vient à manquer. La viande se vend de 20 à 30 *yuan* le kilo selon la pièce, l'abattage d'un cochon peut ainsi rapporter plus de 5000 *yuan* à son éleveur.

L'élevage du cochon noir est considéré par les villageois comme une partie de leur patrimoine culturel naxi, la région est reconnue pour cela. Tous les jours, les cochons sont menés dans la montagne par les personnes âgées, les femmes ou les enfants de la maisonnée. Ils sont laissés libres et reviennent d'eux-mêmes à la maison en fin de journée. Il était fréquent en 2018 de voir une truie et ses petits patienter dans une ruelle devant une porte de maison encore fermée en attendant le retour des champs de ses maîtres. Cependant, en raison de la fièvre porcine venue d'Afrique qui a sévi récemment, les cochons ne sont plus laissés libres de circuler dans les étroites ruelles et dans la montagne, et leur nombre a considérablement baissé depuis 2019.

Relativement peu de familles possèdent un bœuf pour aider au labour, une excellente bête dans la force de l'âge peut de nos jours se vend très cher, environ 10 000 *yuan* (plus de 1000 euros). C'est d'ailleurs souvent l'animal vendu par les familles pour payer des funérailles, un mariage, ou encore les études d'un enfant qui commence l'université.

Mis à part les quelques bœufs du village, certaines familles élèvent encore des vaches, en enclos en marge du village ou bien laissées librement en pâture dans la montagne. Le village administratif compte plus de 500 têtes.

Toutes les maisonnées sans exception élèvent au moins quelques poules. Il est de coutume de tuer au moins un coq ou une poule pour souligner l'importance d'un événement, d'un invité ou d'une journée. La viande de volaille fraîche est le met de qualité obligatoire qui pour marquer une occasion, donner un dîner à des invités de marque, tenir un banquet, fêter un anniversaire, et bien entendu pour tous les grands événements sociaux et rituels qui requièrent plusieurs volailles. La viande de poulet se prépare et se consomme toujours en bouillon ou en fondue.

Le labour

Le labourage intervient juste avant les semis, au commencement de toute nouvelle saison agricole. Il peut durer un ou plusieurs jours selon la surface à retourner. En été, le labour doit souvent être effectué quelques jours plus tôt pour déterrer les plants de tabac de l'année précédente profondément enracinés dans le sol.

Peu de familles pratiquent une agriculture mécanisée, en raison de l'accès difficile aux champs. Les familles qui possèdent un bœuf labourent en l'attelant à un lourd araire en bois dont la longue lame horizontale en acier creuse la terre. Le bœuf tracte l'araire poussé par un homme dans toute la longueur du champ, tandis qu'une ou plusieurs femmes suivent en semant les graines. Au passage suivant, le versoir en fer de l'araire déverse la terre retournée par-dessus les semis de la rangée précédente.

Le labourage requiert une importante force physique pour diriger, pousser et soulever l'araire, par conséquent cette tâche est réservée aux hommes. Les femmes sèment à la suite, ou bêchent la terre.

Double culture : une terre, deux récoltes l'an

Saison d'hiver

Le blé, les fèves et les pois sont cultivés en saison sèche. Les semis sont lieu fin octobre début novembre après la fin des récoltes d'été, en particulier du maïs et du tabac, et une fois que les canaux d'irrigation ont tous été nettoyés en vue de la reprise de la rotation de l'irrigation. Les fèves et les pois sont cueillis en avril. Les familles cultivant le tabac peuvent dès lors commencer à travailler la terre en vue de la mise en terre des plants en mai. La culture du blé est plus longue. La levée du blé a lieu au moment du Nouvel An. Les épis apparaissent fin mars et arrivent à maturation à la fin du mois d'avril. Le blé est alors mûr et prêt à être moissonné.

La moisson – c'est-à-dire la récolte par le fauchage – du blé commence fin avril juste avant les premières pluies estivales. Le fauchage se fait à la main, à la faucille. Cela dure en moyenne une semaine. Les gerbes doivent tenir dans la poignée et sont assemblées et maintenues par quelques tiges nouées en une torsade. Posées en épis les unes sur les autres à la file, elles sèchent dans le champ jusqu'à la fin du fauchage. Le battage du blé s'accomplit en deux temps sur une dizaine de jours selon la surface des terrains, une fois le fauchage terminé. Les gerbes sont d'abord battues selon le procédé du chaubage, c'est-à-dire à la main sur un socle en pierre ou en bois posé sur une bâche dans le champ, afin de séparer les grains des tiges tout en gardant la paille intacte. La paille est ensuite laissée de côté, elle sera conservée au sec et permettra de renouveler la litière du bétail de la maisonnée (cochons, chevaux, bœuf, chèvres) pendant quelques mois. Les grains sont battus une nouvelle fois, cette fois au fléau – deux longs manches en bois articulés par une courte chaîne –, afin de briser la coquille protégeant le grain. La dernière étape est le vannage, qui consiste à séparer les grains des impuretés. Elle est répétée plusieurs fois, aux champs puis dans la cour de la maison. Les paysans procèdent au vannage en faisant tomber les grains de haut sur la bâche, dans le vent. Les grains, plus lourds, tombent verticalement tandis que les fétus de paille et les impuretés sont emportés par le vent. Dans les cours des maisons, les villageois utilisent souvent des ventilateurs puissants à cette fin.

Le travail agricole est réparti entre les membres d'une maisonnée selon la composition de cette maisonnée et de la force physique de chacun. C'est aux hommes dans la force de l'âge que revient le labourage, en plus du fauchage des plants de tabac et le transport depuis les champs des sacs de céréales récoltées. Les épouses également dans la force de l'âge

accomplissent les mêmes tâches, le labourage en moins. Elles sèment et bêchent. Le sarclage – arrachage des mauvaises herbes entre les plants cultivés – est réalisé par les femmes, les adolescents et les anciens. L'irrigation est effectuée par les hommes ou les femmes. Les grands-parents des maisonnées s'occupent de porter les repas à leurs fils et belles-filles dans les champs lorsque ces derniers sont trop occupés pour revenir à la maison le midi. Les grands-parents bêchent et désherbent encore les champs de maïs tous les jours. Ils doivent également nourrir le bétail et la volaille. Lorsqu'ils sont en week-end ou en vacances, les enfants et adolescents peuvent prêter main forte à leurs mères et grands-parents pour les tâches de bêchage, la préparation des repas, et la cueillette quotidienne des plantes servant à nourrir les animaux. Les garçons finissent par suivre leurs pères aux champs quand ils sont assez grands. En règle générale, les enfants sont très libres jusqu'à l'adolescence, puis se voient confier progressivement des responsabilités au sein de la famille. Pendant que leurs grands-parents et parents travaillent aux champs, hors période d'école, les enfants sont soit livrés à eux-mêmes à la maison et se retrouvent entre eux pour jouer avec d'autres enfants du voisinage, soit ils sont confiés à un adulte resté au village – souvent une mère ou une grand-mère – pour quelques heures ou une journée, soit ils suivent leurs parents aux champs, mais en vaquant librement et en passant le temps en jouant. Les enfants ne travaillent pas ni ne se voient confier de responsabilités. La mère d'A-Yuan (voir I. Sur les pas d'*Al-nail* : activité et dynamique villageoises du quotidien), par exemple, a un jour disputé la grand-mère de l'enfant pour avoir laissé celle-ci l'aider aux champs.

La population présente à Wumu se renouvelle chaque année, selon la situation financière et le besoin ou non de trouver du travail de chaque maisonnée, selon le niveau de scolarisation des enfants.

Saison d'été

En été, les villageois plantent principalement le maïs et le tabac, ainsi que le piment, les courges et le soja. Les semis et plantations sont faits en mai-juin, pour des récoltes en octobre. Les courges servent en grande partie à nourrir les cochons, c'est également un légume de base dans les repas d'automne. Elles peuvent être conservées longtemps et être consommées tout au long de l'hiver. La culture du soja n'est pas aussi importante que celle du blé ou du maïs pour les habitants, car cette graine ne sert pas à nourrir le bétail en plus de son usage culinaire pour les villageois. Une dizaine de maisonnées de Wumu possèdent une machine à extraire le lait de

soja, et savent préparer le tofu. Leurs services sont requis régulièrement les veilles de festivités et de banquets, ou simplement après la fin des récoltes. Selon la nature de la relation des personnes concernées, ces services sont remerciés par quelques billets poussés dans une main ou une poche, ou bien par une invitation à dîner.

La culture du tabac a été importée à Wumu dans les années 1990. L'activité est tellement intense que seule une vingtaine de familles s'y prêtent chaque année. La plantation et la récolte représentent des journées de travail aux champs de 14 heures pour les couples, et des journées de 10 heures pour les aînés qui assistent en portant les repas et qui accomplissent toutes les autres tâches quotidiennes. Une ou deux familles du village sèment le tabac au printemps sous serres. Les quelques dizaines de paysans qui plantent le tabac chaque année leur achètent les jeunes plants. Il est nécessaire de les acclimater à l'air libre avant de les planter en pleine terre. Il est fréquent que des voisins prêtent qui une terrasse ensoleillée bien exposée, qui un coin de cour pour disposer les plateaux contenant les centaines de plants. Pendant les deux semaines d'acclimatation, les planteurs de tabac doivent s'occuper constamment de leurs petits protégés et en couper les feuilles.

La plantation est une phase méticuleuse, les plants doivent être espacés d'environ 50 cm. Les rangées de plantations sont recouvertes de films en plastique biodégradable pour protéger les plants du froid et sont espacées d'environ un mètre les unes des autres. La plantation, l'irrigation puis l'ajout d'engrais requièrent une attention constante pendant plusieurs mois. L'effeuillage puis le séchage et le tri des feuilles de tabac sont tout autant contraignants sinon plus, ces trois processus successifs nécessitent environ deux mois de travail intensif. Les familles concernées se lèvent aux premières lueurs du jour et travaillent jusque tard dans la nuit. Elles s'entraident les unes les autres, car toutes leurs feuilles du village partiront ensemble en un seul voyage pour être vendues.

Les plants de tabac sont effeuillés progressivement à la main, le temps de laisser pousser les plus jeunes feuilles. Les feuilles cueillies sont ramenées au village, pour être préparées au séchage. Les planteurs de tabac possèdent soit un four traditionnel – un haut édifice construit en briques de torchis – ou bien un four plus moderne – un hangar en béton ou un gigantesque caisson en tôle – qu'ils utilisent soit individuellement soit collectivement. Le temps est compté aux familles cultivatrices avant la vente, aussi il n'est pas possible de procéder à un séchage naturel, cela durerait plusieurs mois. Au village de Wumu, les feuilles de tabac sont conditionnées au four pendant sept jours et sept nuits, à une température constante de 70°C. Les

feuilles de tabac sont attachées par les tiges le long de manches en bois, pointes vers le bas. Les manches ainsi chargés sont suspendus horizontalement sur plusieurs étages. Le four doit être alimenté en bois quasiment toutes les heures et la température doit être scrutée en permanence.

Les feuilles de tabac se vendent entre 17 et 40 *yuan* le kilo, selon la couleur. Plus la feuille de tabac est claire et d'une forme régulière, non trouée, plus sa qualité – et son prix – augmente. Une récolte de tabac rapporte entre 40 000 et 50 000 *yuan*, desquels sont déduits plus de 6 000 *yuan* de préparatifs, accessoires et engrais. Pour être en mesure de payer les frais de lancement de la culture annuelle, les paysans doivent emprunter à la coopérative agricole du canton une avance qu'ils devront rembourser avec les intérêts une fois la récolte achevée et la vente des feuilles menée à bien. Dans une maisonnée où cohabitent trois générations avec un enfant unique, entretenir la famille requiert plus de 20 000 *yuan* par an. Tout aussi contraignante qu'elle puisse être, la culture de tabac représente de fait une véritable bouffée d'oxygène pour les paysans qui peinent à joindre les deux bouts, surtout avec des enfants à charge.

Le maïs est semé début juin, les paysans utilisent les grains de la précédente récolte qu'ils avaient conservés à cet effet. Le labourage et le semis sont simultanés. Jusqu'à la récolte en septembre-octobre, tout l'été est consacré au sarclage des champs de maïs dépourvus d'engrais chimiques et à l'irrigation des champs. Les pluies sont alors-quasi quotidiennes, et il faut retirer les mauvaises herbes entre les plants tous les deux-trois jours. La récolte du maïs commence fin septembre et dure jusqu'à la fin du mois d'octobre. C'est le début d'une longue saison d'épluchage, d'égrainage et de séchage du maïs.

Le travail agricole de Wumu représente la principale activité villageoise et la principale source de revenus pour bien des familles. Au cours des deux décennies écoulées, les villageois ont dû s'adapter aux transformations économiques de la région (construction d'un barrage et inondation des terres, réduction de l'espace cultivable, envolée de l'économie touristique de Lijiang), aux bouleversements naturels (manque d'eau, changement climatique, assèchements de sources et de plusieurs zones cultivées, fin de la culture locale du riz) et à l'ouverture du village vers l'extérieur (nouvelles routes, fermeture progressive des écoles rurales, massive création d'emploi dans le secteur touristique à Lijiang, installation graduelle de l'eau courante, de l'électricité et de l'accès internet). Pour s'adapter à l'alternance d'une saison sèche (automne-hiver) et d'une saison de mousson (printemps-été) chaque année, la

communauté villageoise dispose de l'eau avec parcimonie pendant l'hiver. Une organisation sociale par groupes de travail – les sections administratives *zu* – régit le bon fonctionnement du système d'irrigation tout comme les travaux d'intérêt public. Elle serait également la structure à la base de la répartition des terres entre l'ensemble des habitants de Wumu. Les sections administratives servent ainsi d'intermédiaire effectif entre l'État et le village, elles identifient les villageois lors d'événements officiels (listes d'émargement par *zu*, classement des noms par *zu*) tels que les visites médicales, les réunions politiques ou encore les formations agricoles, et permettent le recensement officiel de la population et d'indiquer l'adresse personnelle de chaque citoyen chinois. L'agriculture villageoise nous révèle que tous les paysans de Wumu cultivent au moins le blé et le maïs chaque année. Seule une minorité de familles choisissent de planter le tabac, les revenus supplémentaires qu'ils en tirent suffisant à justifier le travail intense et contraignant qui mobilise tous les membres de la famille jour et nuit pendant des semaines. La situation agricole et le cycle de culture à Wumu ainsi posé, considérons en parallèle le développement des événements rituels et festifs tout au long de l'année. De même que les deux cultures se partagent la terre, l'une après l'autre, au cours d'une année, les rites et les activités agricoles partagent le temps des villageois de manière complémentaire.

E. Du cycle annuel des rites villageois en symbiose avec le cycle agricole

Outre les deux cérémonies collectives – le *mee-biuq* et le *laza-cvl* – qui représentent les deux grands rassemblements rituels collectifs de Wumu, d'autres fêtes et rites se distribuent dans le temps tout au long de l'année. Il semble cohérent d'établir ici une chronologie de l'ensemble des pratiques rituelles et festives qui se produisent au village de Wumu en l'espace d'une année. Le cycle précisément détaillé ci-dessous se base essentiellement sur les dates des faits observés au village de Septembre 2017 à Septembre 2018. Elle a été complétée à l'aide des pratiques observées de Février à Mai 2016 et de Janvier à Février 2019. La chronologie du cycle annuel des rites et fêtes de Wumu a été schématisée²⁴ ci-dessous (voir *Figure 4*). L'année lunaire présentant un décalage avec l'année grégorienne qui évolue d'une année à l'autre, les deux calendriers sont représentés, afin de clarifier sa lecture. L'étude du cycle annuel des rites de Wumu se prête par ailleurs particulièrement à une mise en perspective avec la chronologie du cycle agricole (*Figure 3*).

²⁴ Le site frisechronos.fr a été d'une aide providentielle dans cette entreprise.

Chacune des occurrences des rites et fêtes cycliques du village est liée à une période spécifique, laquelle est en général déterminée selon le calendrier lunaire, par la chute des températures ou par le changement de couleur des feuilles d'un arbre. Certains rites ne sont pas liés à un cycle fixe qui se répète exactement à l'identique d'une année à l'autre, mais, à l'instar des naissances et funérailles, aux moments particuliers de la vie. Enfin, certaines fêtes sont établies par l'État chinois en tant que fêtes officielles – qu'elles soient nationales ou locales.

Par choix, cet inventaire des pratiques rituelles et festives de Wumu suit le déroulement de l'année lunaire car elles ont presque toutes lieu en fonction du calendrier des mois lunaires. Les banquets de mariage sont organisés de manière préférentielle dans les semaines précédant et suivant le passage de la nouvelle année lunaire. Outre le fait qu'il s'agit d'une période festive et rituelle, elle correspond également au retour de la majorité des villageois au village et à une césure d'activités agricole et professionnelle pour la plupart. Tout cela est important pour permettre à la majeure partie du réseau de parenté de répondre à l'invitation. Les festivités comptent en tout deux réceptions, respectivement organisées par la famille du marié pour l'une, et par la famille du marié pour l'autre. La réception de mariage se décline en deux banquets, un le midi et un le soir, de plusieurs services chacun, et accueille plusieurs centaines de convives. Il arrive toutefois qu'un mariage ne puisse attendre la fête du printemps pour se tenir, souvent en raison d'une grossesse inopinée. Le banquet de mariage a lieu dans la maison familiale au village, ou bien dans une salle de réception louée pour la journée en ville à Lijiang. La seconde alternative est parfois préférée car elle simplifie l'organisation des banquets et le déplacement des invités, et permet de modérer les dépenses sans avoir à orchestrer l'aide apportée en cuisine et au service par des dizaines de parents. La naissance d'un enfant doit en effet absolument avoir lieu après le mariage de ses parents, sous peine de ne pas obtenir de *hukou*, le livret administratif qui régira plus tard son éducation, sa vie privée et professionnelle. Une naissance intervient bien évidemment à tout moment, et la réception de banquet célébrant le premier mois de vie du bébé a lieu un mois après. C'est également le cas des décès, mais les trois jours de funérailles et de banquets suivent immédiatement, ou bien un jour plus tard, le temps que la famille proche soit au complet et pour les préparatifs du deuil, des plats, des espaces d'accueil des visiteurs.

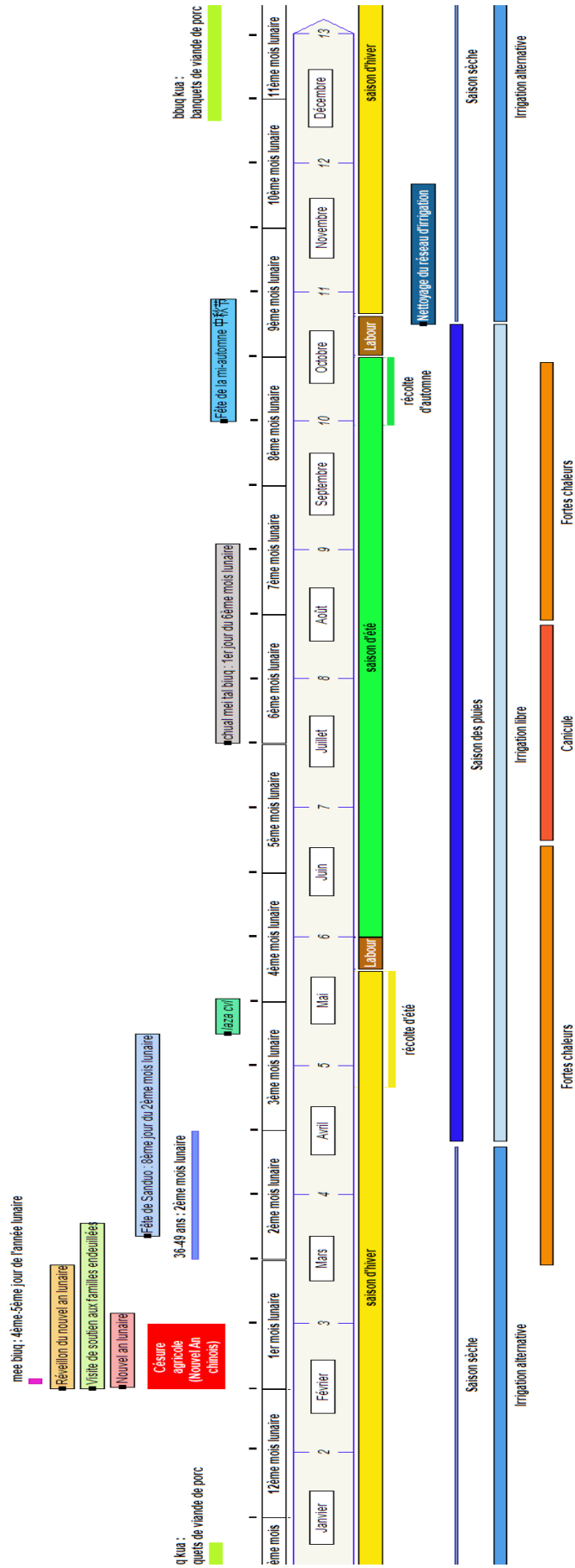


Figure 4 - Chronologie du cycle annuel des rites et fêtes de Wumu

L'année lunaire débute par une période de deux semaines au cours de laquelle les villageois accomplissent les rites du nouvel an. C'est une période de césure agricole, une trêve sociale consacrée aux visites pour les vœux de la nouvelle année et au cours de laquelle l'harmonie doit être préservée entre les habitants. Commençons donc par cette période de festivités qui débute le premier jour du premier mois lunaire, représenté à la mi-février sur la frise chronologique. Les festivités du Nouvel an ont commencé la veille avec le réveillon et la visite des familles endeuillées. Le premier matin de la nouvelle année, chaque famille est tenue de rendre ses visites de la nouvelle année (*aq-see-nieq-deq*) aux membres de la lignée. Tous amènent cadeaux et offrandes pour les doyens et pour les ancêtres. Les enfants rendent hommage aux doyens en se prosternant devant eux. Les familles des doyens doivent recevoir les autres familles de la lignée et leur offrir un banquet en échange de leur visite.

Le second jour du premier mois lunaire, le village de Wumu connaît un véritable « exode » vers la montagne surplombant la vallée où les tombes des ancêtres des villageois sont dispersées au milieu des collines et des forêts. Les villageois se rendent dans la montagne pour balayer sur les tombes et honorer leurs ancêtres par un sacrifice et des offrandes. Au sein de leurs groupes respectifs, ils préparent le repas, tuent un coq et se restaurent sur un espace en marge des cimetières. Les tombes, autrefois rassemblées lignage par lignage, sont désormais réparties par maisonnées, par lignées ou par branches lignagères selon les groupes et leurs histoires respectives. En milieu voire fin d'après-midi, les villageois redescendent progressivement vers le village, qui à pied par les sentiers dans les collines, qui en convoiturage. Le soir venu, un grand feu est allumé à la nuit tombée sur le terrain de sport situé au centre du village, sous la supervision du chef de village. Pendant une semaine environ, les villageois s'y retrouvent tous les soirs pour danser au rythme d'un *hulusi* – instrument à vent fabriqué avec un cucurbitacée – ou d'une flûte chinoise, dont certains hommes du village maîtrisent l'art de jouer, ou encore d'une chaîne karaoké jouant les sempiternelles chansons « naxi » passées sur tous les sites touristiques et dans les boutiques de la vieille ville de Lijiang. Les danseurs – hommes, femmes et enfants – se meuvent en cercle sur un rythme généralement lent, le pas cadencé, main dans la main les uns à la suite des autres. Seule l'intensité des pas varie parfois, lorsque les meneurs en tête de file – des hommes – décident soudain d'adopter une foulée exaltée et bondissante qu'ils accompagnent de cris.

Le troisième jour, quelques hommes commencent les préparatifs du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, en rassemblant les plantes nécessaires et en allant couper trois arbustes – un cyprès (*Cupressus duclouxiana*) et deux chêne (*Quercus pannosa*) – qui symboliseront sur l'aire rituelle les trois grands ancêtres maternels des Naxi. Le quatrième jour est cette fois consacré aux préparatifs du Sacrifice sur site : chaque famille envoie une personne pour participer au nettoyage de l'aire rituelle et à l'aménagement des espaces respectivement occupés par chaque groupe rituel. Les absents doivent s'acquitter d'une compensation de 100 *yuan*. Le Dongba et ses assistants, secondés par le chef du groupe-hôte et de quelques hommes, mettent en place l'autel, une plate-forme basse à même le sol, et y plantent les arbres-ancêtres. Selon le groupe-hôte, quelques rituels préparatifs peuvent être accomplis ce jour-là. La cérémonie principale du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi a lieu le lendemain, cinquième jour du premier mois lunaire. Le village entier participe, en dehors des personnes appelées ailleurs par le travail, absentes par choix ou pour des raisons de distance. Un cochon est sacrifié par les hommes du groupe-hôte avec l'accompagnement rituel du Dongba, et sa viande est donnée en offrandes aux ancêtres sur l'autel. Le temps que la viande d'offrandes soit préparée et cuite, les villageois se rassemblent sur chacun de leurs espaces de groupes respectifs pour manger. Les rites se poursuivent après le repas et, en fin de cérémonie, les villageois se présentent devant l'autel, groupe rituel par groupe rituel, pour se prosterner et déposer des bâtons d'encens. Le soir venu, c'est le groupe-hôte qui organise les danses autour du feu au centre du village. En parallèle des préparatifs du *mee-biuq* et de la cérémonie, un autre événement social mobilise les villageois, en particulier les adolescents et jeunes adultes ; chaque année, un tournoi de basket-ball est organisé par les autorités administratives du village administratif de Wumu – le *cunweihui* – les troisième et quatrième jours du premier mois lunaire. Les équipes respectives des trois villages naturels s'affrontent, les villageois y assistent librement. Les villages reçoivent le tournoi annuel à tour de rôle, à domicile.

Le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi – les quatrième et cinquième jour du nouvel an - est le dernier grand événement rituel et social de la période de festivités. Le septième jour est néfaste, aussi il est fortement déconseillé de sortir du village ce jour-là. Pendant les festivités du nouvel an, la plupart des villageois fait une césure agricole. Jusqu'au quinzième jour du mois, ils profitent de ce répit pour effectuer les visites de la nouvelle année (*aq-see-nieq-deq*) aux familles apparentées du village et de la région, et se rendre chez les uns et les autres au village pour discuter, boire et partager un barbecue. Il est de coutume de maintenir une ambiance harmonieuse entre villageois et une dispute, une bagarre ou tout manquement à cette règle tacite

sont très mal perçus. *yuanyaojie* (元宵节), la Fête des Lanternes, est la fête populaire d'origine han marquant le terme des festivités du nouvel an. Elle a lieu le quinzième jour et demeure très discrète au village de Wumu. Certains villageois marquent ce jour en mangeant les traditionnelles soupes aux boulettes en pâte de riz sucrées (*tangyuan* 汤圆).

Le mois qui suit est comme une phase intermédiaire ; l'activité agricole reprend progressivement. Le 8 mars est le jour de la Fête des femmes (*san-ba funü jie* 3·8 妇女节), l'occasion pour le *cunweihui* de Wumu et pour les représentantes des femmes du village d'organiser, avec le soutien du gouvernement local, une demi-journée de représentations artistiques. Les chants et danses naxi en costumes traditionnels sont entrecoupés de discours officiels de cadres locaux, de membres du *cunweihui* et de quelques villageois, en chinois mandarin de préférence. L'objectif de la fête est de mettre en valeur – et en scène – les pratiques culturelles naxi – notamment des femmes – du village de Wumu.

Le second mois lunaire est une période rituelle notable au cours de laquelle les villageois peuvent faire appel au dieu protecteur naxi Sanduo. La fête officielle de Sanduo a lieu le huitième jour du second mois lunaire. Elle est mise en avant sur la scène culturelle touristique comme la « Fête Sanduo de la nationalité Naxi » (*naxizu sanduojie* 纳西族三多节), une fête ethnique officielle et approuvée. Au village, cette période permet aux villageois de célébrer les 36 et les 49 ans des hommes – deux étapes de leurs vies où ces derniers sont très vulnérables – et de solliciter la protection du dieu Sanduo. Les hommes de 49 ans et leurs familles organisent la cérémonie le jour-même de la Fête de Sanduo – les 49 ans ont préséance sur les 36 ans – le huitième jour du second mois lunaire, dans leurs maisons respectives. Les célébrations des hommes de 36 ans se distribuent hors de cette date, tout au long du second mois. Certains villageois, travaillant d'ordinaire en ville mais restés au village depuis les festivités du nouvel an afin d'être présents auprès de leurs familles, repartent généralement après les célébrations des 36 ou 49.

L'activité agricole ne s'intensifie qu'après ces célébrations, à partir de la seconde moitié du second mois lunaire – ce qui correspond environ à fin mars début avril – avec la récolte des fèves, et les semis de tabac. La Fête Qingming – la fête des morts chinoise – a lieu le 4 avril et ce jour-là, comme au second jour de la nouvelle année, tout le village se rend sur les tombes. Un nouvel « exode » villageois dans la montagne environnante le temps d'une journée pour nettoyer les tombes et faire des offrandes de nourriture, de papier monnaie et

d'encens aux ancêtres principaux de leur lignée. Le culte aux ancêtres de la Fête de Qingming des habitants de Wumu est couplé à un petit sacrifice aux dieux de la montagne. Le 3 et le 5 avril, il est également fréquent de voir des familles se rendre sur les tombes d'autres lignées auxquelles elles sont apparentées. Par ailleurs, si un décès est survenu au cours de l'année écoulée, les familles endeuillées invitent leurs parents, voisins et amis, un ou deux jours avant la Fête de Qingming, à venir sur leurs cimetières respectifs pour les soutenir et rendre hommage aux nouveaux ancêtres. Après s'être prosternés sur les tombes et avoir brûlé de l'encens, les visiteurs se restaurent aux petits banquets préparés par les familles endeuillées avant de reprendre le chemin du village.

Le grand Culte collectif aux dieux de la montagne – *laza-cvl* en naxi, ou *ji shanshen* 祭山神 en chinois – est organisé au début de l'été. En 2016, il a eu lieu fin avril, soit à la fin du troisième mois lunaire – sur l'aire rituelle dédiée située à un ou deux kilomètres dans la montagne. Ce rite naxi fait échos à l'étroite relation qu'entretiennent les Naxi – et ici, les habitants de Wumu – avec les montagnes ; la cérémonie dédommage les divinités de la montagne pour ce que les villageois prennent pour subvenir à leurs besoins (bois, gibier, eau...). Les habitants prient également ces divinités de les protéger et de leur porter du bonheur. C'est le *cunweihui* qui supervise l'organisation globale de l'événement, et non un groupe-hôte comme pour le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. Le Dongba et les hommes membres du Centre de Transmission Dongba du village (*dongba wenhua chuanxiyuan* 东巴文化传习院) se réunissent quelques jours avant pour se mettre d'accord sur la date, le déroulement de la journée et sur les détails pratiques. Comme c'est une période agricole active et que les enfants sont à l'école, seuls les habitants permanents sont concernés par la cérémonie et une personne par famille est tenue de participer, les absents donnent une compensation financière pour aider aux frais.

La haute saison agricole d'été couplée aux pluies intenses de la mousson s'étend de mai à septembre. Les activités rituelles sont en suspens, mis à part les mariages et funérailles, qui s'affranchissent du temps, et les petits cultes aux ancêtres bimensuels. Au cœur de l'été, toutefois, les villageois rendent un grand culte aux ancêtres, non pas collectif cette fois comme le sont le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi et la Fête des morts de Qingming, mais privé au sein des maisons. Le premier jour du sixième mois lunaire, les habitants de *Bef-loq* – le corps principal de Wumu – reçoivent les membres de leurs lignées respectives pour accueillir ensemble et rendre hommage à leurs ancêtres. Quelques jours plus tard, une journée est cette

fois réservée aux villageois de *Bof-lol* – le hameau du haut de Wumu – pour qu'ils organisent à leur tour le culte de leurs ancêtres et les banquets auxquels est convié le reste du village.

Le quinzième jour du huitième mois lunaire, les villageois célèbrent la Fête de la mi-automne. La date correspond environ au début de la saison de récoltes d'automne. Les traditionnels gâteaux de lune sont confectionnés à partir des noix fraîchement cueillies sur les noyers du village et de la menthe sauvage poussant ici et là alentour. Au dîner, certains villageois remercient non seulement leurs ancêtres pour le repas, mais également la Lune, en direction de laquelle ils tendent les plats à bout de bras avec une gémissement.

La saison des pluies prend fin au cours du huitième mois lunaire, ce qui ouvre la voie aux villageois pour mener à bien des travaux dans leurs maisons. La construction ou la rénovation d'un bâtiment de maison nécessite de longs mois de travail à ciel ouvert ainsi qu'un temps sec pour procéder au dressage de la charpente, laquelle est entièrement constituée de bois. La journée de dressage de la charpente conclut des mois de travail du charpentier et des hommes de la maisonnée, et met en lumière le système d'entraide villageois. Plusieurs dizaines d'hommes – des parents, voisins et amis – prêtent main forte à la famille pour dresser et assembler la structure en bois. Coordinés du sol par le charpentier et le maître de maison, les jeunes les plus habiles voltigent de poutre en poutre pour emboîter les pièces de bois. La journée de labeur s'achève par une cérémonie rituelle invitant la divinité de la vie au sein du nouveau bâtiment et chassant les esprits malveillants. Certaines familles parmi les plus modestes du village bénéficient d'aides financières conséquentes de l'État – dans le cadre de la lutte nationale contre la pauvreté – pour rénover et construire leurs maisons. Ils sont tenus de respecter des délais, au terme desquels des cadres locaux viennent inspecter le fruit des travaux.

À mesure que l'automne avance le froid s'installe, accompagné d'un temps sec et ensoleillé. Il est alors temps de tuer les cochons. Leur viande constituera les réserves des maisonnées pendant l'hiver, pour les festivités du nouvel an et peut-être jusqu'à l'été. Beaucoup de maisonnées élèvent au moins un cochon adulte au cours de l'année, lui réservant ce destin-là. Au cours du onzième mois lunaire (décembre-janvier), chaque famille tue un cochon et organise un banquet de viande de porc auquel elle convie ses parents, voisins et amis. Une partie de la viande fraîche est préparée de nombreuses façons différentes et servie aux invités, le reste est salé et conservé au sec. Les banquets ne constituent pas d'aussi gros événements que les mariages et funérailles, ou encore les banquets des 36 et 49 ans. Ils n'en sont pas moins des événements populaires incontournables du début de l'hiver, sollicitant le réseau d'entraide pour

tuer l'animal – une dizaine d'hommes – et préparer le banquet auquel sont invités les membres de la famille des personnes venues aidées ainsi que les membres d'un cercle restreint de voisins, de parents et d'amis résidant au village. C'est une période de réjouissances de plusieurs semaines dont chaque jour voit trois ou quatre banquets organisés simultanément. Les réseaux d'entraide respectifs de villageois s'entremêlent fréquemment et les familles doivent souvent répartir entre leurs membres les différentes invitations reçues afin de répondre à chacune d'entre elles.

Il reste un mois avant le nouvel an lunaire. Il est fréquent que des mariages soient organisés dès cette époque de l'année. Le temps s'y prête, les vacances scolaires commencent et c'est le début des retours au village natal en amont des festivités.

La majorité des habitants rentre au village dans les jours qui précèdent le réveillon, parfois le jour même, chargée de provisions de légumes, viande fraîche, friandises, boissons de fête et autres mets de choix. Trois jours avant le nouvel an, tout le village se lance dans les préparatifs, les familles nettoient leurs maisons respectives du sol au plafond, savonnent les plafonds et frottent la suie qui recouvre les fenêtres des cuisines. Tous les vêtements fréquemment portés, les draps et couvertures sont lessivés et étendus dans les cours des maisons ensoleillées. L'avant-veille du nouvel an, les enfants, adolescents et jeunes adultes sont envoyés dans la montagne pour ramasser des brassées d'aiguilles de pin. Les voisins s'arrangent et s'entraident mutuellement. Le jour du réveillon, les femmes s'affairent à la préparation du dîner. Les rites du Nouvel an débutent pour chaque famille lorsqu'un garçon ou un homme de la famille allume une chaîne de pétard devant la maison. S'ensuit l'invitation des ancêtres et les hommages et offrandes qui leur sont rendus, puis le traditionnel dîner de réveillon. Au village, ce repas se déroule tôt, parfois en milieu d'après-midi chez certaines familles, car la soirée est toujours consacrée aux visites des familles endeuillées. S'il y a eu des décès au village, chaque famille a le devoir de rendre une visite de soutien aux familles en deuil dont elle est proche. Cette démarche dépasse les simples limites du réseau de parenté, il s'agit en grande part de solidarité et d'entraide. Selon la taille du réseau social de chaque famille, il est habituel de répartir les visites entre les membres. Il est d'usage de porter au moins un peu d'alcool, des feuilles de thé, un sachet de sucre à la famille en deuil et de s'asseoir un moment pour discuter, boire un verre et grignoter des graines. Ces visites sont des moments de réjouissance, parfois de recueillement. Il s'agit de solidarité avant tout.

Ainsi se déroule un cycle annuel au village de Wumu, le temps s'écoulant en fonction des deux saisons agricoles (culture d'hiver et culture d'été) et les activités s'articulant autour

des *nongmang jijie* (农忙季节) que j'ai identifié comme les périodes intenses de récolte, labour, semence et plantation. L'année se déroule au fil des rites réguliers (nouvel an, fête des morts, Sanduo etc.) et des cérémonies ponctuelles (funérailles, mariages). Ce rythme agricole et rituel complémentaire, le grand sinologue Marcel Granet (1884-1940) en disait ce qui suit dans son étude des anciens Chinois : « *Le rythme de leur vie déterminait l'alternance des saisons ; leur fête du repos autorisait la nature à se reposer ; leur claustration hivernale réalisait pour la saison l'indépendance des espèces ; un désordre dans leurs coutumes eût désorganisé l'univers.* » (2013 : 189). Marcel Granet nous rappelle surtout que les fêtes sont des points de jonction dans les relations sociales des paysans et dans leurs liens aux éléments naturels dont ils tirent leur subsistance et leurs croyances :

« Placées aux points critiques de la vie rythmée des paysans chinois, elles correspondent aux temps de congrégation où individus et petits groupes, isolés le reste de l'année, reforment la communauté qui les unit. Ce sont, en gros, des fêtes d'alliance, où les hommes prennent conscience des liens qui les unissent et du même coup de leur solidarité avec le milieu naturel où ils vivent et qui, par surcroît, assurent, avec la prospérité des êtres et des choses, le fonctionnement régulier de la Nature. » (Marcel Granet, 2013 : 191).

Pour le sinologue, les fêtes saisonnières sont organisées en fonction de la « morte-saison » et de la saison pleine, en articulant ainsi le cycle annuel. En comparaison, l'organisation paysanne à Wumu est légèrement différente car elle s'appuie sur une double culture. L'hiver, une saison sèche et très ensoleillée s'étendant de novembre à février, est loin d'être un « temps mort » dans la vie villageoise. En revanche, il est vrai que la saison des banquets et fêtes commence dès le onzième mois lunaire (décembre) avec les banquets de viande de porc (*bbuq-kua*) et s'étend jusqu'à la fin de la quinzaine rituelle de la fête du printemps (mi- ou fin février). Le réel temps mort agricole qui existe au village correspond à la période de césure permettant aux villageois de nettoyer leurs maisons, de fêter le nouvel an et de rendre visite à leurs parents pour les vœux de bonne santé.

Conclusion

De ce premier chapitre, nous pouvons voir apparaître une première mise en perspective du village : Wumu inséré dans l'histoire géographique, politique et ethnique de la région et dans celle du peuple naxi, et Wumu « de l'intérieur » dont ces descriptions font apparaître une première structure administrative le *zu* (组), dont les valeurs portent sur la vie et le travail communautaires et qui régit l'organisation de la population et des activités agricoles depuis la décollectivisation et a fin des communes populaires à la fin des années 70. Dans cette mise en perspective, quels rôles réels jouent les cercles politiques ? Le village est administré sous la direction du Parti qui a progressivement pris plus de responsabilités au fil des dernières années. Cette structure organisationnelle reste pourtant comme suspendue, au-dehors de la vie quotidienne du village qui s'articule autour du réseau de parenté et les performances rituelles saisonnières, lesquelles sont incluses dans les cycles agricoles qui restent encore aujourd'hui l'activité principale des villageois. Le Comité villageois forme une unité sociale en soi qui se forme au quotidien pour travailler mais aussi lors de banquets auxquels les membres assistent collectivement dans le cadre de leurs fonctions politiques, c'est-à-dire en tant que dirigeants du village. Bien que les banquets – quelles que soient leurs natures – ont lieu dans l'enceinte des maisons, donc dans un espace familial et privé, la séparation entre le groupe dirigeant et le reste de la population est toujours clairement marquée. Toutefois, hors contexte politique, un membre du Comité seul évolue en électron libre. Dans le cadre de sa participation avec le Comité à un événement social important – tel un mariage – du village, où est sa priorité relationnelle ? Son affiliation politique ou bien son lien de parenté avec les hôtes du banquet ? L'observation d'un Comité qui évolue clairement en dehors du quotidien et de la communauté villageois ne montre-t-elle pas, plutôt qu'un élitisme politique permanent, une grande disposition individuelle et intermittente des membres dirigeants à la flexibilité. Cette flexibilité sociale tantôt les inclut dans la société villageoise, tantôt les en distingue dans le cadre de leurs fonctions. Comme les mobilités villageoises entre Wumu et les villes extérieures déterminent l'implication de chacun dans l'espace villageois à travers ses absences et présences, l'activité politique des membres du Comité les tient absents de la vie sociale villageoise. Ils ne sont pleinement présents qu'en dehors de leurs fonctions politiques.

Que représente pour les habitants de Wumu la portée médiatique et politique de la « culture » naxi ? La communauté villageoise est établie sur un territoire qui reçoit les influences culturelles et économiques de Lijiang. Aussi, tout le monde est familier de l'impact

de l'économie de la « culture » dongba. Au fil d'échanges avec les villageois, j'ai pu constater que, souvent, ces derniers s'étaient appropriés la représentation officielle de la nationalité minoritaire naxi et de la « culture » dongba. À un interlocuteur extérieur – comme moi-même – ils en parlent à travers les grands axes prédominants promus par les politiques de mise en valeur et de préservation de la culture naxi : la « culture » dongba (*dongba wenhua* 东巴文化), l'écriture dongba (*dongba wen* 东巴文) et la figure du maître Dongba. Parmi les femmes de Wumu travaillant à Lijiang, quelques-unes – des femmes d'âge mûr – prennent elles-mêmes part, en costumes en danses et en chants, à la mise en scène de la *minzu* naxi en se produisant quotidiennement dans la vieille ville de Lijiang ou sur scène lors d'événements culturels. Il y a chez les villageois comme une assimilation des représentations officielles des Naxi. Savoir que la vision d'État influence effectivement la manière dont les villageois se présentent est nécessaire pour comprendre le fonctionnement culturel et rituel de Wumu. Cette problématique n'est pas propre au village de Wumu et aux Naxi, bien évidemment, comme le montrent notamment la thèse de Sarah Coulouma (2018) sur l'impact du tourisme et la reconfiguration des pratiques chez les Wa dans l'ouest du Yunnan et celle de Pascale-Marie Milan (2019) sur les Na un peu plus au nord-est, la « mise en tourisme » de certains villages et autres lieux et leur développement de l'hospitalité « chez l'habitant ». Nous retrouvons aussi la question d'assimilation des représentations officielles chez les Yi étudiés par Aurélie Névoit (2019 : 210). Les chamanes des Yi, les *bimo*, assimilent aujourd'hui l'écriture graphique rituelle selon les normes laïcisantes et homogénéisées adoptées par les autorités chinoises sur la base des données ethnographiques recueillies par le missionnaire catholique Paul Vial au tournant du XX^{ème} siècle. Les recherches menées par Stéphane Gros (2012c : 39) sur les Drung montrent également l'envers de la prise en main de pratiques, pour les préserver, par les autorités officielles, résultant en la folklorisation et l'emblémisation ludique d'une fête qui se retrouve « *vidée de son contenu* ». En cherchant à renouveler et perpétuer une pratique, le patrimoine culturel immatériel « *n'en préserve que la perte*. » (Gros, op. cit.). Les populations minoritaires n'ont aujourd'hui pas le choix ni la possibilité de s'opposer frontalement à cette image officielle qui leur est imposée, mais il n'est pas inconcevable qu'elle puisse se dissoudre d'elle-même quand des communautés entières n'en voient plus l'intérêt.

La politique culturelle de l'État influence-t-elle jusqu'à la manière des habitants de Wumu de percevoir et de manifester leur propre culture naxi, leur propre identité ? Imperceptiblement, peut-être, et de manière sous-jacente. Toutefois les villageois ne basent en

aucun cas leur quotidien sur ces questions et leur vie se construit autour de leurs activités de culture, d'élevage, de la cohésion sociale de leur communauté et de l'organisation des divers rites qui constituent le cycle rituel chaque année. Ces premiers résultats peuvent-ils être corroborés par une analyse dédiée à une ethnographie du quotidien ? Si l'on recentre la perspective d'approche et que l'on s'attache à des cas précis, en l'occurrence celui d'*Al-nail*, femme du village de Wumu, ainsi que le fonctionnement de l'entraide au sein de la communauté, ces éléments apparaissent-ils également ? Quelle place la « culture » naxi prend-elle dans le quotidien d'une villageoise lambda qui, dépourvue de fonctions particulières – culturelles, rituelles, politiques – représente le principal « corps » villageois, paysan et habitant permanent de Wumu ? Quelle implication des dirigeants politique peut-on percevoir du point de vue des habitants de Wumu ? En parallèle du système politique et administratif, quelle place occupe le système de relations de parenté dans le quotidien, l'organisation de l'entraide et dans la vie de chacun ?



Photographie 5 - Quatre femmes du village posent en costume traditionnel naxi, dos au fleuve Jinsha
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 4 - Al-nail bêche pour désherber la terre entre les pieds de maïs
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 6 - Le groupe de travail d'une des sections administratives se repose avant d'entamer le nettoyage des canaux du village
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)

Chapitre 2

La vie villageoise : ethnographie du quotidien

Introduction

Ce chapitre propose, en partant du récit d'une journée-type d'une villageoise et des membres de sa maisonnée en pleine saison de moisson du blé au début du mois de mai 2018, de plonger au sein du contexte social du quotidien de Wumu. Cet angle d'approche ethnographique va permettre ensuite de mettre en lumière les mécanismes sociaux d'entraide et de solidarité au sein du quotidien villageois au travers des événements festifs et des travaux agricoles.

Les relations des différentes classes d'âges les unes avec les autres sont fondamentales pour saisir la base organisatrice et la structure sociale appliquées au sein de la communauté villageoise. L'organisation des activités agricoles, rituelles, politiques, familiales y est basée sur une répartition des tâches en fonction du sexe, de la génération et de l'âge, dans une hiérarchisation des relations finalement très similaire aux principes confucéens qui structurent la société chinoise han. Au village, dans les maisons et au sein des groupes de parenté, les hommes et les femmes se répartissent les fonctions et les responsabilités selon leur âge, leur statut ou encore leur force physique. La séparation des sexes qui existe en Chine et qui se retrouve au sein de la communauté villageoise de Wumu renvoie à une répartition des rôles considérée comme nécessaire au bon fonctionnement de la société, ce qu'expliquait Fei Xiaotong (2021 : 70) dans son analyse de la société rurale chinoise (1947), en disant que « *La relation homme-femme doit être organisée de telle sorte que n'intervienne entre eux aucune émotion cause d'agitation. C'est le principe des distinctions entre les sexes* » et que « *L'ordre social restreint l'individualité dans le simple but de se préserver lui-même. Tout élément susceptible de le détruire est réprimé. C'est sur cette base qu'a été creusé un fossé*

infranchissable entre hommes et femmes. La société rustique est une société basée sur la distinction hommes-femmes : une société stable. » (2021 : 71-72). Dans la société naxi, les rôles et fonctions sont répartis selon un rapport hiérarchique spécifique. Les hommes et les femmes, les membres de l'« os » et ceux de la « chair » – consanguins patrilinéaires et affins – évoluent dans des cercles distincts, ce qui leur permet d'assurer une coopération durable en faveur d'un fonctionnement stable de la société. Il est évident chez les Naxi et au village de Wumu – peut-être de manière plus appuyée que dans la société chinoise han – que si les femmes ont généralement des tâches subordonnées dans certains domaines assurés par les hommes (la construction, le travail de force etc.), elles n'en tiennent pas moins des rôles prééminents dans d'autres cercles (espace domestique, travail dans les champs, gestion de la vie domestique, gestion de l'économie familiale).

Les femmes du village travaillent aux champs au quotidien, comme les hommes, elles aident aussi souvent dans le transport de matériaux et les travaux de construction. Leur seule limite n'est souvent que leur force physique. Les hommes accomplissent les tâches les plus astreignantes, comme le labourage des champs avec un bœuf. Certains métiers ne sont effectués que par les hommes, comme celui de charpentier par exemple. Dans la construction, les femmes participent essentiellement en tant que petites mains et en faisant la cuisine pour les travailleurs. Mais elles participent également au port des matériaux, du bois, des sacs de ciment au même titre que les hommes. Elles ont souvent la responsabilité, partagée avec les personnes âgées de la famille, de nourrir les animaux.

Le rôle des hommes est plus effacé au sein de la maison et c'est sur les femmes que reposent les tâches domestiques, et ce dès l'adolescence. La fille adolescente et jeune adulte aide en cuisine, au ménage, à la cueillette des plantes pour nourrir les animaux, à la garde des enfants en bas âge. La grand-mère paternelle s'occupe des enfants en l'absence des parents ou lorsque ceux-ci travaillent aux champs. La nuit, l'enfant en bas-âge dort avec ses parents ou ses grands-parents, selon l'organisation de chaque famille. Il est fréquent que lorsqu'un couple travaille en ville, il confie ses enfants aux grands parents. Les femmes s'occupent de la cuisine, du ramassage de petit bois dans la montagne, de la culture des champs, des enfants. Les hommes se chargent des travaux de force ; ils coupent du bois dans la montagne, travaillent la terre, supervisent les rites. L'élevage est une tâche partagée, les femmes étant responsables des porcs, chèvres et poules et les hommes se chargeant souvent des vaches, bœufs et chevaux, plus imposants.

Cas unique au village et dans toute la région, dans les années 2000 une femme du village a été élue chef de village (*cunzhang* 村长) et a occupé cette fonction pendant quelques années. Les femmes du village ne s'impliquent d'ordinaire pas dans la politique, ce sont les hommes qui gèrent les affaires extérieures.

Les villageois nés jusque dans les années 1990, aujourd'hui des individus de plus de 30 ans, surtout les hommes, portent, pour la plupart, deux noms : un nom familial, le « nom de lait » (*ruming* 乳名), et un nom officiel, le « nom d'études » (*xueming* 学名). Concrètement, le premier est exclusivement utilisé dans le milieu familial et par la communauté villageoise. Ce nom est généralement en naxi pour les femmes et plus fréquemment en chinois pour les hommes. Le deuxième est un nom complet, toujours en chinois. Autrefois, c'était le nom attribué à l'enfant par son enseignant lors de la première scolarisation.

Bon nombre de femmes d'âge mûr sont dépourvues de « nom d'études ». Des femmes quinquagénaires aux doyennes du village, beaucoup ne portent qu'un prénom naxi, lequel est transcrit approximativement en caractères chinois sur la carte d'identité. De nos jours, les enfants reçoivent un seul et unique nom officiel – et chinois – à leur naissance. C'est, pour beaucoup, le nom utilisé dans les formalités administratives et les affaires officielles et son usage renvoie à la vie citadine. Il a été difficile de faire la différence entre les deux types de noms au début de mon étude des généalogies du village, les villageois citaient l'un ou l'autre selon leur lien de parenté – proche ou non – avec les personnes citées ou en fonction de la manière dont ils me percevaient, c'est-à-dire en tant que personne extérieure ou comme connaissance. Beaucoup de jeunes dont la vie se passe en ville ou ailleurs en Chine – suite à leurs études et en fonction de leur travail – utilisent leur « nom de lait » au sein du village et en présence des membres de leur famille et des habitants du village tandis que partout ailleurs ils se présentent et existent par leur seul « nom d'étude ».

La scolarisation est pour les jeunes générations un facteur essentiel de l'évolution de la place des femmes. Autrefois, les femmes du village étaient rarement scolarisées, elles aidaient leurs parents dans les travaux domestiques et agricoles pour permettre à leurs frères de suivre une éducation. Aujourd'hui encore, le village ne possède qu'une école primaire²⁵ et, vers l'âge

²⁵ Faute d'un nombre suffisant d'élèves, l'école primaire du village administratif de Wumu a fermé à l'été 2021.

de douze ans, tous les enfants doivent aller en ville – à Mingyin, le chef-lieu d'un autre canton à plus d'une heure de route, ou bien à Baisha, petite ville voisine de Lijiang à quatre heures de route de Wumu – pour poursuivre au collège et au lycée. La réussite scolaire est récompensée par la possibilité d'intégrer un bon établissement d'éducation secondaire ou supérieur en ville. Les familles du village ont à cœur d'assurer à leur enfant une vie heureuse, un avenir moins laborieux que la vie paysanne et la liberté de choisir son avenir. Cependant, les aléas de la vie – le décès d'un parent notamment et le manque de main-d'œuvre familiale pour le travail des champs – peuvent très facilement accélérer le retour au village, pour les filles comme les garçons. Ces éléments d'informations introduisent l'ordre familial et social dans lequel *Al-nail*, une femme du village, vit son quotidien.

I. Sur les pas d'*Al-nail* : activité et dynamique villageoises du quotidien

Al-nail appartenait à la famille Mu (voir *Figure 5*) qui m'a hébergée pendant sept mois au cours du terrain ethnographique de 2017-2018. *Al-nail*²⁶ signifie en naxi « grand-mère paternelle », c'est ainsi que l'appelaient sa petite-fille et les autres membres de la famille. *Al-nail*, 63 ans, vivait avec sa famille – son mari, son fils, sa belle-fille et sa petite-fille – dans la maison familiale d'un quartier du bas du village. Son mari, *Al-loq*²⁷, 69 ans, est un homme frêle à la santé fragile. Leur fils A-Wang, 40 ans, alors chef du lignage A-ru (voir « chef Mu » dans la *Figure 5*), est un homme très charismatique au fort tempérament. Il est marié à *A-Yuan-mei* – « Mère d'A-Yuan²⁸ » –, 40 ans, avec laquelle il a donc une fille, A-Yuan, 8 ans.

En 2018, j'ai suivi *Al-nail* aux champs tous les jours pendant la saison de la moisson de blé (fin avril-mai), puis pendant le labourage de la terre (fin mai) et la semence du maïs (début

²⁶ *Al-nail*, terme naxi issu de l'appellation courante chinoise *a nai* 阿奶, terme d'adresse coutumier tiré de *nainai* 奶奶 désignant la grand-mère paternelle. C'est aussi un terme d'adresse respectueux envers toute femme âgée.

²⁷ *Al-loq*, terme d'adresse coutumier désignant le grand-père paternel. C'est aussi un terme d'adresse respectueux envers tout homme âgé.

²⁸ A-Yuan est le diminutif du nom de l'enfant, il sera ici utilisé pour la désigner.

juin), et jusqu'au plus fort de la saison des pluies pour désherber la terre entre les plants (juillet-août).

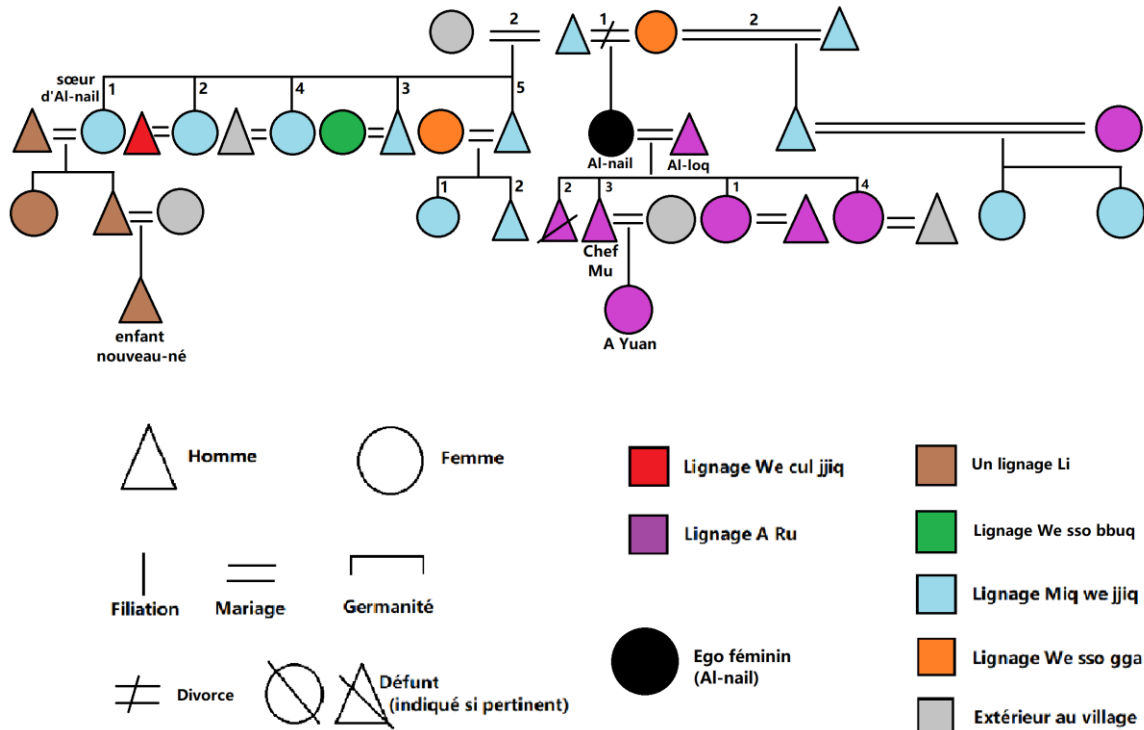


Figure 5- Diagramme de parenté de la famille d'Al-nail (mai 2018, Wumu)

Al-nail a passé toute sa vie au village de Wumu, elle n'est quasiment jamais allée à Lijiang. Elle est issue du lignage *Miq we jjiq*, d'une famille nombreuse recomposée. *Al-nail* est née d'un mariage soldé en divorce car sa mère n'avait donné naissance qu'à une fille, ce qui ne permettait pas à son père de poursuivre sa lignée. Ce dernier s'est par la suite remarié et a eu plusieurs fils et d'autres filles. Sa mère s'est également remariée et a eu un fils. *Al-nail* est allée à l'école primaire du village pendant seulement deux ans avant de revenir aider sa famille dans les travaux quotidiens. Aujourd'hui, elle sait tout juste compter, dit-elle. Depuis qu'elle a quitté l'école, elle a passé sa vie à travailler à la maison et aux champs, ne bénéficiant que du rituel mois de confinement (*yuezi* 月子) requis après chacun de ses quatre accouchements pour se reposer.

Al-loq et *Al-nail* se sont mariés assez jeunes, 18 ans pour elle et 24 ans pour lui. Leur mariage est caractérisé par une résidence viri-patrilocal et suit la règle de descendance patrilinéaire (dite aussi agnatique). Ils ont eu quatre enfants, deux fils et deux filles, juste avant

la mise en place en 1979 de la politique de l'enfant unique. L'un des garçons, second né, de faible constitution, est décédé d'une maladie du cœur à l'âge de 12 ans. Les deux filles ont arrêté l'école tôt pour aider leurs parents à la maison et aux champs, car la vie était difficile à la maison. Pendant que les enfants étaient laissés aux soins de la belle-mère d'*Al-nail* ou de la sœur de celle-ci, *Al-loq* et *Al-nail* cultivaient les champs pour nourrir la famille. Leurs deux filles se sont mariées et sont parties vivre chacune dans la famille de son mari. L'aînée a épousé un homme du village, ils vivent à Lijiang et ne reviennent que pour les fêtes. La fille cadette est partie chez son mari dans la province du Fujian, dans l'est du pays. Elle revient rarement dans son berceau natal, une, deux ou trois fois par décennie, la distance étant très contraignante. En tant que fils cadet et seul fils vivant, A-Wang occupe la maison familiale avec sa propre famille, prend soin de ses deux parents et poursuit la culture de leurs terres. Trois générations vivent ainsi sous un même toit. Les tâches domestiques, agricoles et extérieures sont réparties entre les deux couples, la fille d'A-Wang est encore trop jeune pour prendre part sérieusement à la répartition des responsabilités. Elle commencera à être progressivement responsabilisée à l'adolescence.

Début mai 2018, la saison des pluies a déjà commencé et de brèves averses peuvent interrompre les activités une à deux fois par jour. Les journées de travail sont calquées sur la course du soleil, elles commencent tôt, s'interrompent au plus fort de la chaleur, et s'achèvent au coucher du soleil. Depuis fin avril, *Al-nail* se rend tous les jours aux champs pour moissonner le blé à la main. Son fils et sa belle-fille ont tous les deux du travail supervisé par le Comité villageois, lui pour cimenter un réservoir d'eau public au milieu des champs cultivés au sud du village, elle pour cuisiner pour les travailleurs qui construisent un autre réservoir dans un hameau voisin. Le couple, embauché pour quelques mois, est absent du matin au soir et délègue toutes les tâches à *Al-loq* et *Al-nail*. Le vieil homme connaît des problèmes de santé depuis quelques années, et son fils ne lui confie que des responsabilités peu laborieuses : descendre tous les jours aux champs, mener le bœuf paître dans un champ en friche, nourrir les poules et le chien et arroser les arbustes encore jeunes. Dans l'après-midi, il aide son épouse à battre le blé ou bien mène les cochons dans la montagne. C'est donc à *Al-nail* que revient le gros du travail de moisson. Je la suis comme son ombre, sans modifier la nature de ses tâches ni l'organisation de ses journées, en l'aidant quand elle me laisse le faire. Ma contribution concrète est comparable aux petites tâches effectuées par sa petite-fille quand elle l'accompagne aux champs.

Tôt le matin, le ciel s'éclaircit et les coqs de la maison voisine chantent. La belle-fille d'*Al-nail* se lève avec sa fille et l'emmène se débarbouiller à l'arrière de la maison. C'est un jour d'école, la fillette doit s'y présenter à 7h et, avec tous les autres enfants, y prendre le petit-déjeuner et faire le ménage avant de commencer les cours à 8h30. Le fils d'*Al-nail* se lève en même temps que son épouse et sa fille, ils partagent une chambre tous les trois. *Al-loq* et *Al-nail* se réveillent lorsqu'ils entendent leurs voix s'élever dans la cour de la maison. La fillette part directement pour l'école avec une camarade de classe qui passe la chercher. Les premiers rayons de soleil pénètrent dans la cour de la maison. Le fils d'*Al-nail*, une cigarette aux lèvres, est assis sur un tabouret dans la cour, absorbé par son téléphone. Son épouse balaie le salon et l'estrade avant de se plonger elle aussi dans les réseaux sociaux. Ce matin, ils partiront travailler après le petit déjeuner. Tandis qu'*Al-loq* va faire ses ablutions, *Al-nail* entre dans la cuisine. Assise sur un petit tabouret près du foyer, elle met un peu d'ordre dans les cendres du feu de la veille puis dispose de vieux épis de maïs secs en pyramide. Dans une buchette de pin parfumé, elle taille des allumettes avec une lourde machette. Ce bois chargé de résine est très facilement inflammable, il est utilisé pour faire partir le feu et pour le culte aux ancêtres. Les copeaux sont aussi placés sous les braises et cendres chaudes dans le pot posé devant la tablette des ancêtres. *Al-nail* enflamme les allumettes avec un briquet et lance le feu. Elle va ensuite puiser de l'eau dans le bassin en pierre de la cuisine et remplit la bouilloire en fer blanc, noire de suie, qu'elle pose sur le trépied au-dessus du feu.

Tandis que l'eau chauffe, *Al-nail* va se débarbouiller à l'arrière de la maison. De retour dans la cuisine, elle saisit une bassine en inox dans laquelle un mélange de levure, de farine et d'eau a reposé pendant la nuit. Ce matin, comme quasiment tous les jours, au petit-déjeuner il y aura des baba, ces galettes à base de farine de blé frites dans un wok en fonte sur le feu. *Al-nail* rajoute de la farine à la préparation et pétrit la pâte pendant quelques minutes dans la bassine posée sur un plan de travail. Une fois satisfaite du résultat, elle en arrache un petit bout qu'elle aplatit entre ses doigts avant de le poser sur des braises près du feu. La pâte gonfle, *Al-nail* la retourne avec une pince et, une fois bien cuite, elle la retire des cendres pour briser la croûte et humer l'arôme. Trop aigre, il faut rajouter un peu de levure dans la bassine et poursuivre le pétrissage. Un sifflement s'élève de la bouilloire lorsque l'eau bout et déborde en s'évaporant dans les braises ardentes. *Al-nail* la retire du feu et remplit d'eau bouillante les deux grands thermos alignés contre le mur. Ils fourniront l'eau potable à la famille jusqu'à midi. La bouilloire vide est rangée dans un coin à même le sol en béton, puis *Al-nail* place aussitôt à la place sur le feu le wok en fonte qu'elle nettoie à l'eau bouillante. *Al-nail* verse un fond d'huile

d'un grand bidon. Le temps que l'huile chauffe, elle saisit le minuscule pichet à thé en terre cuite posé sur une brique près du foyer. Elle le remplit de feuilles de thé et d'eau fraîchement bouillie et le cale dans les cendres brûlantes près des flammes. Puis elle récupère la bassine contenant la pâte à *baba*. Elle s'enduit les mains d'huile parfumée au poivre du Sichuan et s'assied sur un tabouret bas à sa place attitrée devant le foyer, près de la porte de la cuisine. Elle forme un premier pâton qu'elle façonne en galette en le tournant entre ses mains. Elle le pose aussitôt dans l'huile crépitante, et, à l'aide d'une paire de baguettes, fait glisser la galette dans le wok. Après l'avoir retournée deux fois sur chaque face, elle pose le *baba* luisant et croustillant dans une assiette et renouvelle l'opération pour obtenir trois ou quatre grands *baba*. Car il faut toujours prévoir de partager avec un éventuel visiteur qui pourrait passer à l'heure du petit-déjeuner. À l'aide de baguettes glissées dans les anses du wok, elle retire celui-ci du feu, vide l'huile dans le seau pour les cochons et pose le wok sur un petit poêle portatif inutilisé dans un coin de la pièce. D'une voix forte, elle appelle son mari, son fils et sa belle-fille tout en continuant ses tâches :

- *leilnvl zzi ! Leinvl zzi !* « [Venez] petit-déjeuner ! [Venez] petit-déjeuner ! ».

Certains matins, cela peut être *baba zzi ! Baba zzi !* « [Venez] manger les *baba* ! [Venez] manger les *baba* ! ». Le week-end, *Al-nail* aurait encore lancé à sa petite-fille dormant encore dans la chambre de l'autre côté de la cloison de la cuisine :

- *A-Yuan, ggeq dee, ggeq dee !* « A-Yuan, debout, debout ! ».

Le thé bout et déborde du pichet, il est temps pour *Al-nail* de procéder au rituel quotidien du thé d'offrande aux ancêtres et au dieu du foyer. Entre temps, *Al-loq* s'est installé sur son siège réservé, en hauteur contre le mur. Son fils et sa belle-fille viennent s'installer à leur tour autour du foyer, lui à côté de son père en hauteur, elle en contrebas, à côté d'*Al-nail*. Les places autour du feu peuvent parfois varier, essentiellement en la présence de visiteurs supplémentaires. Au quotidien, les membres de la famille s'assoient toujours au même endroit. Les hommes du côté surélevé, les femmes dans l'espace de plain-pied. *Al-nail* fait face à la tablette des ancêtres. Celle-ci se trouve au sommet du garde-manger au fond de la cuisine, en hauteur. Cette répartition des membres du foyer au moment des repas n'est pas forcément représentative de toutes les familles du village, car au fil des modernisations entreprises par les uns et les autres depuis une dizaine d'années, les familles se réapproprient l'espace différemment.

Al-nail verse un peu de thé au fond d'une petite tasse avec laquelle elle verse quelques gouttes en trois fois autour du feu en prononçant doucement, à chaque fois, *chul ddaq*, « voilà, tenez » (en naxi, *chul* : action de tendre, jeter, *ddaq* : donner). Cette offrande de thé est destinée à la divinité du foyer (en chinois : *zaoshen* 灶神). Toujours assise, *Al-nail* jette le fond restant de la tasse en direction de la tablette des ancêtres en prononçant de nouveau *chul ddaq* ! Cette offrande est cette fois destinée aux ancêtres. *Al-nail* poursuit, comme en chantant :

- *Epvq-esse nee le gu lu !* « Tenez ! Aïeux, aïeules, protégez-nous ! »

Un repas ne commence jamais sans que les ancêtres soient ainsi remerciés pour chacun des plats préparés et pour le thé et l'alcool servi. *Al-nail* remplit de nouveau sa tasse, généreusement cette fois, saisit l'assiette de *baba* puis se lève, se place en direction de la tablette des ancêtres et, les bras tendus, lève la tasse et l'assiette à hauteur de son front et effectue une légère genuflexion la tête baissée :

- *shuq* ! (en chinois : *ji* 祭, « offrande, sacrifice »)

C'est après l'offrande de thé et de nourriture que les personnes présentes peuvent commencer à se servir.

Al-nail sirote la tasse qui a fini de remplir son office, elle est habituée à son amertume et ne le dilue jamais. Sa belle-fille n'aime pas le goût amer du thé matinal et va se servir dans un paquet de thé acheté en commerce. La famille partage les *baba*, chacun rompt un morceau de *baba* avant de passer la galette, et se ressert au gré de son appétit. Le petit-déjeuner est le premier moment d'échanges de la journée entre les membres de la famille. La belle-fille d'*Al-nail* et *Al-loq* leur donne ses instructions pour la journée. *Al-nail* ira finir de couper le blé dans le champ de *Xilizzike*, elle sera en charge du cheval. *Al-loq* l'aidera dans l'après-midi après avoir rempli ses tâches du matin. Le fils du vieux couple laisse son épouse parler, en donnant parfois son avis. Si c'est encore *Al-nail* qui se charge du rituel du thé de la maisonnée, c'est en revanche sa belle-fille qui dirige l'organisation des tâches domestiques et qui répartit les tâches entre les membres de la famille.

- *A-Yuan abbamei ! Yagoq al jjuq leil ?* « Parents d'A-Yuan, êtes-vous à la maison ? ».

Un homme quadragénaire, une bêche et un seau dans une main, un thermos dans l'autre, s'annonce en franchissant le seuil de la maison, et traverse directement la cour tandis qu'*Al-nail*,

Al-loq, leur fils et leur belle-fille lui crient par la fenêtre ouverte de la cuisine qu'ils sont là. Il passe chercher le père d'A-Yuan, aujourd'hui ils travailleront ensemble. A-Wang a besoin d'aide pour achever à temps les finitions d'un réservoir d'eau, il a demandé de l'aide à cet homme en qui il a confiance et avec lequel il partagera sa paie. Pour le remercier, il l'invite à manger à la maison.

- *Yagoq jjuq ! baba zzi luq me !* « [Nous sommes] à la maison ! Viens manger des *baba* !

Les membres de la famille l'invitent vivement à les rejoindre, à s'asseoir avec eux et à partager leur petit-déjeuner. *Al-nail* va chercher un tabouret supplémentaire. A-Wang se décale et pose le tabouret à côté de lui sur l'estrade en invitant le visiteur à le rejoindre. Son épouse se précipite pour lui servir un verre de thé tout en l'exhortant à manger du *baba*.

- *leil teeq ! leil teeq ! baba ddeema zzi !* « Bois du thé, bois du thé ! Mange un peu de *baba* ! ».

Comme il convient de faire, l'homme refuse d'abord et repousse le *baba* que la belle-fille d'*Al-nail* lui tend avec insistance.

- *me bbeeq sei*²⁹, *me bbeeq sei*, *le zzi sei*. « Non, non, j'ai déjà mangé. ».

Il finit malgré tout par manger quelques bouchées par politesse, puis A-Wang dit alors à sa femme d'apporter deux petits verres à liqueur tandis qu'il va chercher l'alcool de maïs. Il les sert à ras-bord puis offre une cigarette à son partenaire. Ils discutent ensemble de l'organisation du travail de la journée, la belle-fille d'*Al-nail* se joignant de temps en temps à la conversation. *Al-loq* et *Al-nail* écoutent en silence. *Al-nail* s'active aussitôt le petit-déjeuner achevé, elle place les restes de *baba* dans le meuble garde-manger à l'abri des mouches, rassemble la vaisselle sale dans une bassine et nettoie les plans de travail. Les deux hommes quittent la maison une fois la cigarette et le verre d'alcool finis. La belle-fille d'*Al-nail* enfle manchons et tablier pour protéger ses habits et part à son tour après avoir répété ses consignes à ses beaux-parents. Elle cuisine midi et soir pour les travailleurs en haut du village, elle ne

²⁹ Littéralement, le refus est ici exprimé par *me bbeeq sei* « [je] n'y vais pas », une formulation courante pour exprimer ce que l'on veut ou non boire, manger etc. L'usage du verbe *nieq* « vouloir » n'est pas correcte dans ce contexte. Par exemple : *leil teeq al bie ? - bie*. Littéralement : « Vas[-tu] boire du thé ? - [Je] vais [en boire]. ». Le verbe aller, prononcé à Wumu tantôt *bbeeq*, tantôt *bie*, est ainsi également utilisé pour exprimer l'envie, la volonté de faire quelque chose (Pinson, 2012: 522).

reviendra pas à la maison avant tard le soir. Le vieux couple souffle un peu. Ils discutent entre eux de la journée, de l'heure du repas, des jours de travail à venir, et des situations de voisins et parents. *Al-nail* reste mobilisée, elle doit encore nourrir les cochons, le cheval et les chèvres, préparer le riz et laver la vaisselle avant de partir aux champs. Il est presque 9h et la chaleur s'installe à mesure que le soleil monte dans le ciel. Il n'a pas plu pendant la nuit, aucun nuage ne vient rafraîchir les premières heures de la journée.

Tandis qu'*Al-loq* recoud l'ourlet d'un pantalon, *Al-nail* vide le récipient des restes de cuisine dans un grand seau en fer. Elle y rajoute quelques louches de grosse farine de maïs, puis va chercher une brassée de plantes spéciales cueillies la veille. Elle les hache grossièrement à la machette avant de les jeter dans le seau. Elle remplit le seau à ras bord d'eau bouillante puis mélange l'ensemble, le bras plongé jusqu'au coude. Elle porte le seau dans la cour, en vide une partie dans une longue mangeoire en vieux bois pour les cochons adultes, le reste dans une petite mangeoire en plastique pour les petits de quelques mois. Les grognements des bêtes se font stridents, *Al-nail* ferme la porte d'entrée de la maison puis libère les cochons de leur soue en bois dans la cour. Ils se précipitent dans la cour close et *Al-nail* s'assoit non loin, un long bâton à la main pour les rappeler à l'ordre en cas de bousculade.

Al-loq prépare la nourriture pour les poules. Des feuilles de salade finement hachées, de la farine de maïs et un peu d'eau, parfois du maïs fermenté. Il emballe le tout dans un sac qu'il pose au fond de sa hotte en bambou tressé. Il ajoute une gourde d'eau et un autre sac contenant des médicaments pour les poules. Certaines lui ont semblé malades la veille. Le vieil homme est responsable du poulailler que son fils a construit sur l'un de leurs terrains en friche au sud du village. Un chapeau de paille remplaçant son habituel béret sur la tête, vêtu de sa tenue de travail quotidienne, *Al-loq* fait sortir le bœuf de l'étable et, le tenant par une longe accrochée au museau de l'animal par un anneau, marche dans son sillage dans la ruelle étroite qui descend vers le sud du village.

Une fois les cochons rentrés, *Al-nail* sort le cheval dans la cour, lui verse dans la mangeoire des cochons un mélange de farine de maïs et d'eau. Elle le harnache pendant qu'il mange, cale deux paniers avec des cordes sur les flancs de l'équidé à l'intérieur desquels elle range de grands sacs, les outils de moisson – deux faucilles, le fléau –, un tabouret, des gants, une bâche et un thermos d'eau. Après s'être coiffée d'un chapeau de paille par-dessus sa casquette mao bleue et avoir attaché un vieux tablier bleu autour de la taille, *Al-nail* retire les claquettes en plastique qu'elle porte à la maison pour enfiler ses vieilles chaussures déformées

en toile pour travailler aux champs. Les cochons sont enfermés dans leur enclos, le riz mis à cuire dans l'autocuiseur pour le repas de midi, toutes les portes de la maison sont fermées. Le soleil est déjà haut, il est temps qu'*Al-nail* parte pour les champs.

Pendant ce temps, comme tous les jours, *Al-loq* emprunte le chemin escarpé qui descend entre les champs cultivés, précédé par le bœuf qu'il mène paître pour la journée. Il attache la longe à un piquet au milieu d'un terrain de la famille planté de jeunes noyers et laisse l'animal brouter, il le ramènera le soir venu. Un peu plus loin sur le chemin, un passage étroit le long d'un ruisseau mène à un petit abri en bois et en tôle. Situé au bord d'une série de champs en terrasse, il permet aux membres de la famille Mu de se protéger du vent, de la pluie ou du soleil et de se restaurer et se reposer. L'emplacement, près d'un ruisseau et sous un grand arbre, est idéal. *Al-loq* fait glisser sa hotte sur le sol et se met au travail. Il doit nourrir les poules et le chien qui les garde, arroser le potager et tous les jeunes noyers et mandariniers plantés au début du printemps.

Tirant sur la longe du cheval, *Al-nail* se met en route. Elle ferme la vieille porte d'entrée en bois de la maison et la verrouille en plaçant une branche de bois dans un anneau en travers des panneaux de bois. Quiconque se présentera d'ici au retour de son fils, sa belle-fille, d'*Al-loq*, ou d'elle-même comprendra à la porte fermée de l'extérieur que personne n'est à la maison, et s'en retournera d'où il est venu.

Al-nail s'engage dans la ruelle étroite, en direction du centre du village d'où part le chemin menant au champ de blé qu'elle moissonne depuis quelques jours. Les paniers en tiges de bambou tressées frottent les murs au gré de la démarche du cheval. *Al-nail* cède le passage à un vieil homme menant ses cochons – quelques verrats et une truie avec sa demi-douzaine de petits de quelques mois – à la baguette dans la rue principale du village. Il houspille l'un de ses animaux qui se soulage avant qu'ils ne se soient engagés dans la ruelle abrupte descendant vers le chemin longeant le nord du village – le *cunweihui* a demandé aux habitants de veiller à ce que la rue principale en béton demeure le plus propre possible. Des mesures efficaces sont prises depuis quelques années concernant la propreté des rues et l'hygiène des lieux publics dans les villages.

Al-nail poursuit son chemin, sur lequel elle croise qui tirant un cheval de bat portant des paniers, qui une hotte sur le dos et un thermos d'eau à la main en s'en allant aux champs pour couper le blé. Certains partent pour la journée, leurs champs sont loin et ils économisent ainsi

du temps et leur énergie en déjeunant directement à leurs abris sur place, en cuisinant un peu de riz et quelques légumes apportés dans un sac. Beaucoup veillent à toujours laisser aux champs un peu de vaisselle, une vieille casserole et une petite bouteille d'huile pour cuisiner le déjeuner sur place. *Al-nail* doit finir la moisson du blé d'un champ situé juste à la limite des habitations du village, elle pourra donc rentrer déjeuner à la maison. Le terrain est loué à son fils par un vieil homme du village qui n'a plus l'énergie de le cultiver lui-même. Sur le terrain en friche jouxtant le champ de blé, en contrebas du chemin, *Al-nail* décharge les paniers et les pose contre un jeune arbre. Dans cet enclos naturel, le cheval est laissé libre de brouter.

Al-nail a commencé il y a quelques jours, et la majeure partie du champ de blé a déjà été moissonnée, une ribambelle de gerbes de blés posées en épis à même le sol s'étire dans toute la largeur de l'espace libre. Aujourd'hui, *Al-nail* compte finir de couper le blé et commencer le battage des premières gerbes fauchées la semaine précédente. Il n'a pas plu depuis deux jours et les épis ont dû avoir le temps de sécher. Elle retourne une gerbe pour vérifier ; elle est sèche. *Al-nail* est satisfaite, elle entamera le battage dans l'après-midi avec *Al-loq*. Elle arrange son chapeau, enfile une paire de vieux gants usés, saisit sa faucille et le tabouret et va s'asseoir au milieu du champ devant la ligne d'épis à moissonner. Son dos n'est plus ce qu'il était, et faucher debout en se courbant est fatigant. D'une main, elle rassemble une poignée de tiges et, de l'autre, elle fauche l'ensemble à quelques centimètres du sol. Avec un épi tiré du lot, elle ceint la gerbe et la pose en travers de la dernière gerbe fauchée la veille. Elle poursuit ainsi sa moisson, gerbe après gerbe, progressant doucement jusqu'au bout du champ. Une femme passe avec son cheval sur le chemin proche. Elle salue *Al-nail* qui travaille dans le champ en contrebas et entame la conversation par-dessus le coteau qui les sépare. Leur échange, ponctué de nombreux « *a baq baq !* » – une interjection des plus fréquentes dans le parler local, traduisant un mélange de surprise et de désapprobation – porte sur la santé de l'une et de l'autre, les dernières nouvelles circulant dans le village et l'attitude plus ou moins filiale de leurs fils et belles-filles respectifs. La passante reprend sa route tout en répondant par quelques *of*, *of*³⁰ d'acquiescement aux formules d'usage lancées par *Al-nail* :

- *a ssei a ssei jjieq. ngef goq lu me !* « Viens chez moi [quand tu as le temps] »

³⁰ Particule très fréquente utilisée pour exprimer l'acquiescement ou la simple réception d'une information en réponse à une question posée ou une phrase lancée. Au village, c'est une manière polie de réagir à une invitation sans pour autant s'engager fermement.

- *of, of ! wa le lu me !* « Oui, je viendrai ! »

Al-nail coupe les dernières gerbes, en retourne quelques-unes qu'elle juge légèrement humides puis vérifie l'heure. Midi, il est temps d'aller préparer le repas. Elle laisse le cheval brouter et s'en retourne à la maison pour préparer un repas léger pour *Al-loq* et elle-même. Dans les champs en contrebas du village, *Al-loq* a fini ses propres tâches. En raison de sa santé fragile, les nombreux allers-retours entre le ruisseau et les plants en portant des seaux remplis d'eau représentent toute une matinée de travail. Après s'être reposé un moment, il remonte vers 13h à la maison, la hotte sur le dos.

Al-nail a ravivé les braises et allumé le feu. Le riz est prêt, il ne lui reste qu'à préparer un bouillon (*tang* 汤) pour l'accompagner. Dans le réfrigérateur situé contre un mur du salon, elle prend un morceau de lard séché. Il provient du cochon tué pendant l'hiver, pendant le onzième mois lunaire. La viande fraîche avait alors été généreusement enduite de sel après que la peau avait été nettoyée de ses impuretés au chalumeau puis raclée avec la lame d'un hachoir, et suspendue au sec dans un endroit à l'abri de l'humidité et des animaux. Au fil de l'année, lorsque c'est nécessaire, *Al-loq* ou son fils descendent une des pièces suspendues pour en tailler un morceau à la machette.

Al-nail nettoie rapidement le wok avec la brosse et un peu d'eau bouillante, puis coupe grossièrement quelques lardons au hachoir tandis que l'eau s'évapore du récipient posé sur le feu. Elle y jette ensuite les morceaux de viande qui grésillent à mesure que le gras fond. Après avoir ajouté de l'eau pour le bouillon, *Al-nail* épluche une carotte, deux pommes de terre, un navet, coupe le tout en gros morceaux puis les jette dans le wok avec quelques fèves fraîches récoltées il y a peu. Elle couvre le tout et laisse mijoter. Dans le potager derrière la maison, elle va cueillir des feuilles de salade et de la coriandre. Quand les légumes du bouillon sont cuits, elle rajoute la salade hachée grossièrement et couvre de nouveau. Avec la coriandre fraîche et un concombre sorti du frigo et coupé en morceaux, *Al-nail* prépare une salade qu'elle mélange avec de la sauce soja, du vinaigre, un peu de sucre et des cristaux de piments.

- *ha zzi, ha zzi !* « [on] mange, [on] mange ! »

Al-loq s'installe sur son tabouret après avoir apporté deux bols et deux paires de baguettes. *Al-nail* verse du bouillon dans un grand bol, la salade de concombre et coriandre dans un autre, qu'elle pose sur le plan près du foyer. Puis elle remplit un bol de riz fumant. Elle

pose une paire de baguettes horizontalement sur un côté du bol, pointes vers l'avant, puis se place face à la tablette des ancêtres en levant le tout à hauteur de son front. « *shuq, shuq !* », la tête baissée, *Al-nail* effectue rapidement deux génuflexions, puis pose le bol de riz et répète l'opération pour chacun des plats du déjeuner. Les ancêtres sont remerciés. *Al-nail* remplit un second bol de riz pour son mari, ils peuvent commencer à manger. Ils discutent du travail de l'après-midi. Comme une partie des gerbes de blé est sèche, *Al-loq* viendra aider *Al-nail* au battage. Après le déjeuner, *Al-nail* lave la vaisselle à l'arrière de la maison dans une bassine posée sur le sol. Elle sait que, si elle ne le fait pas, sa belle-fille la réprimandera ouvertement le soir venu. Après une courte sieste, *Al-loq* et *Al-nail* repartent pour les champs. Ils décalent ensemble les gerbes séchées sur le côté pour étendre une grande bâche en plastique sur le sol moissonné, puis un grand morceau de tissu par-dessus. *Al-loq* trouve dans le coteau une grosse pierre qu'il pose sur la bâche, puis pose le tabouret non loin. Il se joint à *Al-nail* pour ramasser une dizaine de gerbes de blé et les poser à portée de main autour de la bâche. *Al-nail* va chercher le lourd tapis de selle du cheval et le plie en quatre pour s'en faire un siège. Elle s'installe non loin d'*Al-loq* et tous deux battent le blé à la main, en frappant les épis des gerbes contre la bâche ou la pierre, pour en faire jaillir les grains. Une fois les épis vides, chacun lance sa gerbe par-dessus son épaule hors de la surface de la bâche, *Al-loq* et *Al-nail* ramèneront ces ballots de paille d'ici une semaine ou deux pour les entreposer dans un abri en bois situé en bordure de chemin à l'extérieur du village, proche de la maison. Il appartient à un voisin qui ne s'en sert pas, et permet à *Al-loq* et *Al-nail* d'y stocker les ballots de paille et du bois pour le feu.

Al-nail reçoit un appel de son beau-frère, le mari de sa demi-sœur cadette. Celui-ci appartient à l'un des lignages Li de Wumu. Juge à Lijiang, il y vit depuis des années avec son épouse et ses deux enfants. Sa fille aînée s'est mariée quelques années auparavant et son fils, marié également a eu un fils trois mois auparavant. La famille complète est rentrée dans la maison familiale du hameau *Bof-lol* de Wumu pour convier spécialement tous les anciens de leur réseau de parents de Wumu qui n'avaient pas pu se rendre à Lijiang pour le banquet célébrant le *manyue* 满月 – le premier mois d'un bébé – du petit-fils du juge. Le juge Li appelle sa belle-sœur pour l'inviter au banquet du soir. Sur quelques « *of, of* », *Al-nail* raccroche. Elle en discute un instant avec son mari. Pour le vrai banquet du *manyue* qui avait eu lieu en mars, leur belle-fille avait choisi de s'y rendre à la place d'*Al-nail* pour représenter leur famille. C'est l'épouse d'A-Wang qui prend ces décisions. *Al-nail* l'appelle pour lui faire part de l'invitation.

Sa belle-fille accepte car *Al-nail* et *Al-loq* ont été invités nominativement, le banquet est par ailleurs destiné aux aînés demeurant à Wumu. Cela l'arrange d'autant plus que son mari et elle dîneront chez le chef de la commission de supervision du comité villageois qui est aussi responsable des chefs de sections administratives du village de Wumu. La belle-fille d'*Al-nail* est en charge de la cuisine, et elle doit rester jusqu'à la fin du repas. C'est la maison où, chaque soir, se sustentent les travailleurs et sont hébergés les ouvriers extérieurs ainsi que les responsables administratifs de passage au village pour la durée des travaux.

La mère d'A-Yuan attendra sa fille à la sortie de l'école, la fillette restera avec ses parents jusqu'à ce qu'*Al-nail* et *Al-loq* prennent congé de leurs hôtes et ramènent leur petite-fille à la maison. À présent qu'il en est décidé ainsi, le visage d'*Al-nail* s'éclaire, elle se réjouit de voir sa sœur, ses neveux et son *lv-bbvf* – son petit-fils³¹. *Al-loq* et elle frappent les gerbes de blé sur la bâche au sol jusqu'à ce qu'ils arrivent à bout du blé moissonné il y a quelques jours. Ils s'occuperont du blé fraîchement coupé le matin, d'ici quelques jours, s'il ne pleut pas trop. L'après-midi est déjà avancé, et comme le programme de la journée est légèrement modifié du fait de l'invitation, *Al-loq* s'en va chercher le bœuf aux champs, de l'autre côté du village, pour le ramener à la maison. *Al-nail* poursuit son travail, elle a encore le temps. La suite est moins reposante et demande plus de force physique. Elle retire le tabouret et son siège d'appoint, répartit le blé sur la surface de la bâche, puis, debout, elle entame la seconde étape du battage, au fléau cette fois. Le processus permet de détacher les coquilles des grains de blé. L'instrument est constitué de deux longs manches d'environ un mètre cinquante en bois reliés par une courroie de bouts de tissus tressés. Levant l'un des manches à deux mains, *Al-nail* fait tourner le second manche sur un côté avant de l'abattre sur les grains de blé. Après quelques minutes, elle égalise la surface à l'aide d'un râteau de bois, puis reprend le battage. Les nuages s'amoncellent dans le ciel mais le soleil tape et la chaleur est lourde. Il pleuvra dans la nuit. Une femme, cinquante ans, une casquette délavée retenant ses longs cheveux en un chignon, vient d'arriver dans le champ d'à côté, une hotte en bambou tressé sur le dos. Un gros rouleau de film plastique noir dépasse. La terre a été retournée la veille par son mari en prévision de la mise en terre des plants de tabac. La quinquagénaire profite d'avoir achevé plus tôt le fauchage du blé dans l'un des champs de la famille pour entamer la préparation de ce champ où son mari et elle vont planter d'ici quelques jours. Elle se déleste de son chargement, dénoue les lanières

³¹ Le terme d'adresse et de référence *lv-bbvf* désigne dans la parenté naxi tant le petit-fils d'un individu que les petits-fils de ses frères et sœurs. Il n'y a pas de distinction entre les deux.

croisées sur la poitrine qui retiennent sur ses épaules la pièce en tissu blanc matelassé cerclée de bleu en forme de « T » nommée *gguf-ne*. Celle-ci, formée de plusieurs couches de tissu cousues entre elles, sert de protection aux femmes pour porter un chargement sur leur dos. C'est une version épurée de la cape traditionnelle en peau de mouton comprise dans le trousseau vestimentaire de toute femme naxi adulte. La femme, tout en s'affairant, engage la conversation avec *Al-nail* à quelques mètres de là. Celle-ci pose son fléau et la rejoint à l'ombre d'un petit arbre. Elle accepte une clémentine que lui tend la nouvelle venue. La vieille femme s'accroupit sur ses talons et essuie la sueur de son front, la pause est bienvenue. Les deux femmes ne sont pas particulièrement proches bien qu'elles se voient régulièrement pendant le travail aux champs, et elles ne partagent pas de lien de parenté étroit. Elles discutent des uns, des dettes des autres, du banquet de *manyue* qui a lieu le soir-même à *Bof-lol*, mais surtout de l'avancement de la moisson de leurs champs respectifs, de la saison des pluies. Chacune retourne ensuite à son travail. *Al-nail* rassemble le blé battu sur un côté de la bâche à l'aide du râteau. Il est temps de passer à l'étape suivante. Le vannage permettra de séparer les grains de toutes les impuretés. *Al-nail* remplit de grains la bassine en inox qu'elle avait apporté, puis la soulève devant elle, haut au-dessus de sa tête, en tournant le dos au vent. Elle renverse le contenu de la bassine dans le vent. Les impuretés, plus légères, sont emportées tandis que les grains tombent verticalement. De temps en temps, elle se baisse pour saisir une poignée de grains et les fait rouler entre ses doigts pour vérifier qu'aucun n'est noirci. Si c'est le cas, ils sont réduits en poussière d'une simple pression. *Al-nail* vanne tout le blé battu plus tôt. Elle recommence l'opération une seconde fois et, lorsqu'elle est satisfaite de la propreté des grains obtenue, elle en remplit un grand sac. Une fois la moisson achevée, d'ici quelques semaines, son fils portera les sacs de blé chez un habitant du village qui possède une machine à broyer les grains en farine, un voisin de préférence mais surtout quelqu'un avec qui la famille Mu entretient des liens de parenté ou au moins de très bons rapports d'amitié ou de voisinage. *Al-nail* verse les derniers grains battus de la journée dans un second sac, puis sort son vieux téléphone portable de la poche de son tablier pour vérifier l'heure. C'est un « portable de vieux », un *laoren shouji* (老人手机), comme les commerces de téléphonie mobile présentent ces téléphones simples et fonctionnels destinés aux personnes peu à l'aise avec la technologie. *Al-nail* s'en sert uniquement pour vérifier l'heure et recevoir des appels, en général de son fils, de sa belle-fille et, moins fréquemment de ses filles. Aujourd'hui, des annonces de messages publicitaires dissimulent l'affichage de l'heure sur l'écran, elle glisse l'appareil dans la poche de son tablier et lève les yeux pour situer la course du soleil dans le ciel. L'astre passera de l'autre côté du sommet de la montagne sur laquelle est

posé le village d'ici une heure environ, il est temps pour la vieille femme de rentrer. Elle va chercher le cheval qui broute dans le champ attendant, le harnache et charge ses outils, le tabouret et les sacs de grains dans les paniers en faisant bien attention à équilibrer le tout. Elle précède le cheval qu'elle tire par sa longe pour grimper le petit sentier abrupt qui mène au chemin à grand renfort de *al yaq yaq !* « Ouille ouille ouille ! » car ses genoux la font souffrir. Elle s'en retourne par le chemin habituel, longe le terrain de basket du centre du village investi en cette fin de journée par quelques jeunes hommes qui ont fini leur journée de labeur et qui jouent ensemble et par quelques grands-mères promenant leurs petits-enfants sur le dos ou par la main. La rue du village est animée, s'y croisent les familles de cochons rentrant d'elles-mêmes à la maison et les habitants revenant des champs, qui pliés en deux sous une montagne de ballots de blé attachée sur le dos, qui tirant un cheval de bât par la longe.

De retour à la maison, *Al-nail* trouve les panneaux de bois de la porte d'entrée grands ouverts, *Al-loq* est déjà rentré. Le bœuf est dans son étable. *Al-nail* décharge les paniers du dos du cheval avec l'aide d'*Al-loq*, puis pose un seau rempli d'eau devant l'animal pour qu'il s'abreuve avant de le faire entrer dans l'étable. Personne ne dîne à la maison ce soir, aussi le foyer n'est pas rallumé. *Al-loq* a ramené des plantes et branches vertes dans son panier pour nourrir les chèvres. Il les décharge dans un coin de la cour et en jette quelques-unes aux bêtes.

Al-nail prépare la nourriture des cochons dans le seau, dont elle verse le contenu dans les mangeoires. Elle ferme la porte d'entrée de la maison avant de libérer les animaux qui se ruent dans la cour. Elle s'assoit sur une marche en béton devant la cuisine, en émettant de temps à autre des sons sévères en direction des cochons pour les ramener à l'ordre. Perdue dans ses pensées, elle se frotte le visage et soupire, pas de temps de repos pour elle aujourd'hui, elle est bien fatiguée. Les animaux enfermés pour la nuit, *Al-nail* peut se préparer pour le banquet auquel *Al-loq* et elle sont invités ce soir. Elle va chercher des vêtements propres, un pantalon, une chemise et un veston simple, assortis d'un tablier et d'une casquette mao tous deux d'un bleu immaculé, puis va se débarbouiller. Elle ne porte pas son costume traditionnel naxi, réservé aux grands rites collectifs villageois ainsi qu'aux invitations aux mariages, les femmes naxi ne le portent finalement qu'en de rares occasions. *Al-nail* dénoue ses longs cheveux enroulés en permanence sous sa casquette et les lave dans une bassine posée sur un tabouret.

Après s'être lui aussi débarbouillé, *Al-loq* revêt des habits propres, ainsi que la casquette plate et la veste classique que son fils lui avait achetées à l'occasion du mariage de celui-ci. Il

est fréquent de voir les hommes ainsi recycler leurs costumes de mariés à l'occasion des banquets et fêtes du village.

Une fois prêt, le couple s'active. Il est bientôt 19 heures, il ne faut pas tarder à se mettre en route, la sœur d'*Al-nail* habite à *Bof-lol*, tout en haut de Wumu. *Al-loq* a cherché dans la cuisine le petit cahier dans lequel sont minutieusement notés les dons faits et reçus jusqu'à présent par la famille Mu, ainsi que les dettes d'entraide existant éventuellement avec d'autres habitants.

Lorsqu'une famille reçoit une invitation formelle, il est en effet de rigueur d'offrir, dès son arrivée, une certaine somme d'argent – action communément désignée au village par le terme chinois *guali* (挂礼) – en partie pour aider aux dépenses de l'hôte. C'est en consultant au préalable le carnet familial dans lequel les dons antérieurs la concernant sont consignés avec une grande application que chaque famille détermine sa participation ou non-participation à un événement, mais également la nature et la somme des cadeaux qu'il lui faut apporter tout en respectant les règles. L'une des exigences de ce système est, en effet, de donner autant sinon un peu plus que ce que l'on a reçu. Les participations dépendent en partie des moyens de chaque famille et s'échelonnent de sommes allant de quelques dizaines de *yuan* (environ 6-15 euros) jusqu'à atteindre – en particulier lors des mariages – des montants s'élevant à plusieurs milliers de *yuan* (l'équivalent de plusieurs centaines d'euros). Si les *guali* constituent une règle sociale, et l'affaire de tous, toutefois, le registre consignait leurs montants est conservé précieusement à l'abri des regards indiscrets. Un œil extérieur y trouverait matière à comparaison et critiques.

Le véritable banquet de *manyue* du petit-fils de la sœur d'*Al-nail* a déjà officiellement eu lieu quelques mois auparavant à Lijiang, et à cette occasion la belle-fille d'*Al-loq* et *Al-nail* a fait un don d'argent de la part de la famille. Le don est consigné dans le cahier, aussi ils n'ont pas besoin de s'acquitter de nouveau d'un cadeau d'argent. Ils s'accordent sur une petite bouteille d'alcool fait maison et sur un morceau de viande séchée. Ils mettent des chaussures propres, ferment toutes les portes et s'en vont chez la sœur d'*Al-nail*. Au détour de leur allée, ils rejoignent le demi-frère et le père d'*Al-nail* qui se rendent aussi au banquet. Ce soir, la rue du village jusqu'à *Bof-lol* est marquée par le mouvement ascendant des *al-loq* et *al-nail* se rendant au banquet. Certaines aînées, anticipant la fraîcheur de la pluie prévue dans la soirée, ont sorti leur *gguf-ne* traditionnelle en peau de mouton, qu'elles portent simplement sur leurs épaules par-dessus des vêtements ordinaires propres.

Al-loq et *Al-nail* se présentent ensemble à l'entrée de la maison où ils sont accueillis chaleureusement. Le petit-fils de la sœur d'*Al-nail*, emmailloté et vêtu tout de rouge, dort dans les bras de son *al-loq-ji*³², le frère cadet de son grand-père.

D'ordinaire le banquet de *manyue* est organisé sur une journée entière et prend une bien plus grande ampleur. Alors qu'il se tient en l'honneur du nouveau-né, celui-ci et sa mère demeurent dans la chambre hors de vue des invités. Ce n'est que le lendemain que la mère et l'enfant seront réintroduits dans la vie sociale du village et retrouveront une visibilité.

Le jour du *manyue*, le nom de l'enfant est annoncé aux ancêtres ainsi qu'aux visiteurs, sous la forme d'une large feuille rouge collée sur le mur extérieur de la cuisine, encadrée et portant ces mots, à la suite de son nom et de son prénom :

« Ses grands-parents nomment ainsi leur petit-fils

Qu'il soit élevé et éduqué

Longue vie et bonne santé

Du bonheur aussi vaste que la Mer de Chine orientale

Une vie aussi longue que celle des Montagnes de l'Est

*Né en ..., le ...ème jour du ... mois lunaire, le ... du calendrier solaire*³³ »

Al-loq s'assoit sur un tabouret dans un cercle d'hommes âgés fumant la pipe dans un coin de la cour, deux adolescentes qui circulent entre les invités lui proposent un verre de thé. Le beau-père d'*Al-loq* se joint à eux avec son petit-fils de quatre ans qui ne tarde pas à courir rejoindre d'autres enfants. Le fils de la maison va de groupe en groupe pour offrir des cigarettes aux hommes, et discuter avec les invités. Son père, le mari de la sœur d'*Al-nail*, verse de l'alcool de maïs d'un grand bidon dans une bouteille en verre posée sur le carrelage du porche du salon, avant d'aller saluer les invités en proposant un verre d'alcool maison.

Al-nail rejoint sa sœur à qui elle confie la petite bouteille d'alcool et la viande. Dans la cuisine, debout devant les fourneaux celle-ci s'occupe de la cuisson des boulettes de tofu et fait rissoler des pommes de terre dans de gigantesques woks avec l'aide de l'une de ses belles sœurs. Elle discute avec animation avec les quelques femmes assises sur des petits tabourets autour du

³² Voir la terminologie de parenté du Chapitre 4.

³³ "祖父母赐孙子名曰 / 易养易育 / 尔寿尔康 / 福如东海 / 寿比南山 / 公元.....年农历...月...、公历...月...日生"

feu. Sa fille, une jeune femme d'une trentaine d'années maniant le hachoir avec dextérité, émince ciboule, gingembre et viande fraîche sur une planche en bois posée sur un plan de travail, tout en participant à la conversation. Sur le feu, dans une casserole noircie par la suie, le poulet mijote dans un bouillon de légumes parfumé à l'anis étoilé. Pour l'occasion, la famille a tué un coq et un jeune cochon. Après avoir repoussé plusieurs fois la bouteille d'alcool et la viande que sa sœur lui tend dans un sac plastique, en raison du fait que le vrai *manyue* avait déjà eu lieu à Lijiang et par politesse, la quinquagénaire finit par céder à l'insistance d'*Al-nail* et accepte le sac qu'elle pose dans un coin. *Al-nail* s'assoit avec les autres femmes, accepte un petit verre d'alcool que lui offre la plus jeune fille du groupe avec prévenance et une poignée de graines de tournesol à grignoter. Les conversations reprennent avec enthousiasme et les rires ne tardent pas à fuser autour du feu. Hors de sa maisonnée, *Al-nail* se détend. Elle sait que sa belle-fille désapprouve qu'elle boive un peu d'alcool et *Al-nail* m'a parfois demandé de rester discrète à ce sujet. Les membres de la maisonnée préparent ainsi le banquet du soir, un homme surveillant le boudin et les poumons de cochon farcis dans un grand wok, un autre préparant un brasero dans la cour pour convier les invités à faire cuire les morceaux tendres de la viande et le lard au barbecue. Dans un autre wok installé sur un fourneau extérieur, du bœuf aux carottes se mitonne sous la surveillance relâchée d'une femme en manchons et tablier bleu. Le riz cuit dans la cuisine de la maison voisine, chez le beau-frère de la sœur d'*Al-nail*.

L'obscurité s'installe, le beau-frère d'*Al-nail* allume les lumières des pièces de la maison, et place un projecteur dans la cour. Le repas est bientôt prêt, la sœur d'*Al-nail* enjoint les jeunes présents à mettre de l'ordre dans la cour de la maison et à disposer les tables et des bancs sous le porche du salon. Des nuages lourds annoncent la pluie. Les jeunes filles assises dans la cuisine se joignent aux adolescents délaissant docilement leurs écrans de portable. Ils placent ensemble deux tables et posent huit bols et huit paires de baguettes sur chacune. Il y aura deux ou trois services ce soir. Les maîtres de maison passent quelques appels pour convier les invités absents. La fille de la maison est chargée de se rendre en personne chez eux pour les ramener avec elle.

- *al-loq / al-nail / gge-ssee / mei-meiq / e-jul-ma, ha zzi, ha zzi luq me !* « Grand-père paternel / grand-mère paternelle / cousin / grande-sœur / épouse de l'oncle maternel, c'est prêt, viens manger ! »

Les jeunes disposent bières et boissons sucrées sur chaque table, ainsi que les plats du banquet présentés dans des grands bols et des assiettes. Une première vague d'invités dispersés

dans la cour et la cuisine converge doucement vers les tables. Dans le respect des convenances, les aînés – hommes et femmes confondus – et les jeunes enfants mangent les premiers. Les autres convives attendent le prochain service dans la cour ou dans le salon. Les membres de la famille et les cuisiniers se restaurent en tout dernier. *Al-nail* et *Al-loq*, en raison de leur âge et de leur simple lien par alliance avec la famille Li, mangent au premier service. Une fois rassasiés, les convives libèrent la place. Les adolescents s'empressement de débarrasser les tables. Les deux plus jeunes se chargent de laver la vaisselle dans de grandes bassines posées sur le sol de la cour, tandis que les autres reprennent le ballet entre les fourneaux et les tables pour garnir ces dernières des plats fumants. Les services se succèdent ainsi dans la soirée, tandis que les invités repus s'installent pour discuter confortablement sur les fauteuils du salon ou autour du brasero. *Al-loq* et *Al-nail* évoluent tous deux en électrons libres l'un vis-à-vis de l'autre, chacun dans son propre cercle. *Al-loq* avec les hommes de sa génération, *Al-nail* avec les femmes de la sienne. Les enfants et adolescents créent le lien entre ces deux groupes, l'alcool distillé que certains sirotent tend également à les faire interagir. Les adultes plus jeunes s'activent encore en cuisine et dans la cour, au service des plus âgés. Du côté des femmes, les humeurs légères et joyeuses se manifestent haut et fort dans une atmosphère festive, et les éclats de rires ne tardent pas à résonner dans toute la maison.

Al-nail reçoit un appel, sa belle-fille lui demande de venir chercher A-Yuan pour la ramener à la maison, il se fait tard et la fillette a école le lendemain matin. *Al-nail* acquiesce sobrement, raccroche et hèle *Al-loq* à l'autre bout de la pièce en saluant la compagnie à la cantonade :

- *nge biel me ! Yagoq le wuf biel me ! Al-loq, biel !* « J'y vais ! Je rentre [déjà] à la maison ! *Al-loq*, [on y] va ! ». ».

Leurs hôtes leur proposent aussitôt de rester encore un peu, voire de rester dormir, comme il est d'usage de retenir un invité, mais *Al-nail* décline, en expliquant qu'elle doit reconduire A-Yuan à la maison. Le vieux couple s'en retourne doucement à la lumière d'une lampe torche en discutant de la soirée et des tâches à faire le lendemain. *Al-nail* prévoit de distiller le maïs cuit qui fermente avec des levures depuis quelques semaines, il ne restait plus beaucoup d'alcool au moment de remplir la bouteille plus tôt. Le vieux couple discute aussi de la famille de cochons dont les petits sont maintenant assez grands, *Al-loq* pense qu'il est temps de les mener chaque jour dans la montagne pour paître librement. *Al-nail*, qui est chargée de la moisson des quatre champs de blé de la famille, calcule ce qui lui reste à faire. Le temps est

compté, car la saison des pluies va rapidement s'intensifier. Elle a fini le fauchage de deux champs, elle commencera la moisson du champ situé au-dessous du village de Suming le lendemain, pour laisser au blé fauché aujourd'hui le temps de sécher.

La maison où se trouvent leur petite-fille et ses parents est en contrebas de *Bof-lol*, sur le chemin de la maison. *Al-loq* et *Al-nail* passent chercher la fillette, en déclinant poliment l'invitation à s'asseoir un moment et boire du thé. La mère d'A-Yuan donne quelques recommandations à sa belle-mère concernant le coucher de l'enfant, puis les trois s'en vont rapidement. Sur le chemin du retour, la fillette donne la main à sa grand-mère et raconte sa journée en naxi. Si l'usage du chinois mandarin est obligatoire à l'école, le naxi est la principale langue parlée à la maison. A-Yuan n'a réellement appris à parler chinois que lorsqu'elle a été scolarisée à l'école du village. Sa mère et ses grands-parents le parlent très peu.

Al-loq et *Al-nail* concentrent leur attention sur leur petite-fille, *Al-nail* lui répond avec affection. Une fois à la maison, elle l'emmène se débarbouiller puis reste avec elle dans le lit maternel jusqu'à ce que l'enfant s'endorme. Enfant unique, elle ne sait pas encore dormir seule. Quand les parents d'A-Yuan rentrent enfin, lui va dormir dans l'une des chambres d'invités, elle prend l'autre lit à côté d'*Al-nail* et d'A-Yuan.

Le lendemain est un samedi, l'enfant n'aura pas école l'après-midi et ses parents auront un jour de repos. La journée s'articulera différemment, A-Yuan restera avec sa grand-mère à la maison, celle-ci s'occupera de la cuisson du maïs, tandis que les parents iront labourer la terre de deux champs dans lesquels ils comptent planter le tabac cette année. Ils emmèneront le bœuf et *Al-loq* se chargera des poules, de l'arrosage des arbres et de mener les cochons dans la montagne l'après-midi.

À l'automne 2018, le fils d'*Al-nail* s'est installé en ville à Lijiang avec son épouse et sa fille afin de pouvoir scolariser cette dernière dans une bonne école primaire. Il avait discuté pendant un temps de la possibilité d'envoyer *Al-nail* en ville pour qu'elle s'occupe de sa petite-fille, tandis que la mère d'A-Yuan travaillerait, et que lui-même resterait au village avec son vieux père. *Al-nail* a catégoriquement refusé, elle qui n'est quasiment jamais sortie du village de sa vie et qui ne parle pas chinois, que ferait-elle là-bas ? Pour *Al-nail*, A-Yuan est la

responsabilité de ses parents, pas la sienne. Par ailleurs, *Al-nail* et sa belle-fille ne s'entendent pas. *Al-nail* finit par rester au village avec *Al-loq*, là où est sa vie.

Un an plus tard, au début de l'été 2019, *Al-nail* éprouve des douleurs dans la poitrine et est emmenée à l'hôpital à Lijiang. Elle y décède quelques jours plus tard. Son corps sera ramené au village, dans sa maison, où, comme il est de coutume, son cercueil est déjà prêt. Construit en 2018 – les cercueils doivent être construits uniquement au cours d'une année bissextile qui comporte dans le calendrier lunaire, selon A-Wang, un mois lunaire supplémentaire – il avait été conservé sous un drap dans une remise au-dessus de l'étable. Après les trois jours de funérailles, la maisonnée réorganise la répartition des tâches et la vie reprend son cours. A-Yuan est scolarisée à Lijiang, sa mère tient une petite gargote de nouilles près du marché et le chef Mu alterne entre Lijiang et Wumu où *Al-loq* s'occupe désormais seul de la maison familiale. La culture des quatre champs a dû être réorganisée : soit A-Wang est revenu à Wumu pour s'en charger lui-même, soit il a décidé de louer ses champs à d'autres villageois.

Ce récit d'une journée-type donne non seulement un aperçu du quotidien des villageois, de leurs préoccupations et du balancement entre leur activité agricole et les temps rituels et festifs, mais il permet également de saisir le fonctionnement et la complémentarité de la famille à Wumu. Le Chapitre 6 reviendra sur la famille l'unité domestique dans le cadre de son approche du concept *yagoq*, toutefois il a été ici possible de poser le contexte du quotidien et d'introduire la place qu'y ont des pratiques essentielles telles que le culte des ancêtres, les banquets, les travaux agricoles et l'organisation sociale de la communauté. Après que le cadre général – administratif, agricole, rituel – du village ait été introduit dans le chapitre précédent, cette partie présente une « mise au point » de l'intérieur. Son objectif est de montrer, de manière assez dépouillée, la plus simple ethnographie du quotidien des habitants de Wumu. Les chapitres suivants exploiteront notamment les pistes perçues ici, dans un approfondissement des concepts de famille et de lignage, pour une meilleure compréhension des activités rituelles et surtout ils présenteront un état des relations et des structures de parentés du village de nos jours.

La suite de ce chapitre se penche sur la manière dont les villageois se rassemblent en divers occasions dans une démarche d'aide et de solidarité. L'objectif est de fournir un aperçu des mécaniques articulant l'organisation sociale de Wumu. Aider (en naxi : *gal-ga*) est à Wumu

une pratique qui tient de l'évidence et qui est rarement refusée. On aide des individus et familles extérieurs à sa propre maisonnée : de manière simple pour des récoltes, pour l'abattage d'un cochon, de manière plus formelle pour des grands banquets etc.

II. L'entraide au village

L'entraide est intrinsèque au fonctionnement de la communauté villageoise. Le mécanisme d'entraide, reposant sur la réciprocité des services accordés les uns aux autres au fil des mois et des ans, régit aussi l'organisation des mariages et les funérailles. Tout cela assure – en surface – la stabilité de la communauté et son harmonie au quotidien. Les conflits frontaux sont, à première vue, rares voire inexistantes. L'entraide dans le cercle de parenté est systématique et indiscutable, ce que Catherine Capdeville-Zeng (2017 : 67) constate d'ailleurs dans son article sur l'affaire de Wu Boliang : « *la famille reste le lieu principal d'entraide, comme représentant un nid de relations sûres. Plus les relations sont proches, plus on a confiance.* ». Cette entraide entre parents peut être une question de volontariat, où il est nécessaire de proposer son aide sans qu'aucune invitation ne soit nécessaire (funérailles). Ailleurs, c'est une autre logique qui entre en jeu : ce n'est que sur invitation qu'une personne peut donner son aide à la famille bénéficiaire et participer (mariages, dressage de charpente, tuer un porc, travaux agricoles). L'invitation repose alors sur le lien de parenté, un bon rapport de voisinage ou d'amitié, ou encore sur la compétence de l'invité. À ces deux modalités d'entraide vient s'ajouter un facteur supplémentaire : le poids du regard de la communauté. Les mariages et funérailles sont des événements de grande ampleur qui demandent un investissement financier conséquent. Certaines familles peinent déjà à joindre les deux bouts au quotidien. Les plus pauvres reçoivent des aides financières de l'État pour subvenir à leurs besoins et pour rénover leurs maisons. Même les familles modestes mais vivant dans un certain confort vivent dans l'inquiétude de voir venir le décès des doyens de leurs maisons notamment car cela implique des frais de l'ordre de plusieurs dizaines de *yuan*. Un homme du village, He Xiucheng, a consacré un article aux funérailles de Wumu en 2020, d'après ses échanges avec les personnes âgées et avec le Dongba du village. Il y explique que dans les années 1950 et pendant le Grand Bond en Avant (1958-1962), tout le village était très pauvre et les habitants n'avaient pas les moyens de faire des offrandes de nourriture sur les tombes par exemple. La solidarité prenait à l'époque la forme de dons collectifs : d'autres villageois donnaient chacun un peu. Les contributions étaient répertoriées afin que les familles bénéficiaires puissent rendre

la pareil lorsque l'occasion surviendrait (He Xiucheng, 2020). Le principe d'entraide auquel il fait référence semble relever de l'organisation des associations de crédit mutuel appelés *cong* (糶), qui sera abordé plus loin dans le chapitre, dans lesquelles chaque membre d'un groupe investit, à un moment donné, une somme identique au profit de l'un d'entre eux. Cycle après cycle, chaque membre peut profiter de la mobilisation financière du groupe.

La solidarité entre villageois est fondamentale, la dernière action sociale de tout un chacun la veille du nouvel an est d'ailleurs de rendre visite aux parents, voisins ou amis endeuillés du village. Ces visites représentent une marque de soutien envers ces maisonnées amputées d'un membre, au même titre que les démarches d'entraide aux funérailles. Ces maisonnées ouvrent leurs portes après le réveillon du nouvel an et reçoivent des dizaines de visiteurs porteurs de cadeaux et venus faire acte de présence pendant quelques dizaines de minutes ou pour la soirée. Ces soirées s'inscrivent selon moi dans le principe de réciprocité, cet équilibre selon lequel les familles vivent en harmonie les unes avec les autres au fil des ans, une règle de savoir-vivre incontournable dont tout manquement vaut isolement social et familial. Selon mes observations, ce type d'aide dépasse les limites du réseau de parenté et fait appel à une solidarité villageoise basée sur le devoir, l'amitié et la bonté humaine.

Le soir du réveillon du nouvel an, une fois que l'heure du dîner de réveillon est passée, tout visiteur, ou unité de visiteurs, se présente en apportant quelques cadeaux d'usage. Il est de coutume d'apporter de l'alcool – une petite bouteille d'alcool de maïs ou deux bouteilles de bière – et un présent, tel un paquet de thé, un paquet de cristaux de sucre ou encore un morceau de viande. Les premiers visiteurs rejoignent les membres de la maisonnée dans la cuisine, posent leurs offrandes avec toutes les autres sur une table, et s'assoient là où il y a de la place. La maisonnée-hôte dispose des petits tabourets et fauteuils partout dans la cuisine, dans le salon, voire sur le préau de la cour pour accueillir chaque visiteur. Les femmes et les adolescents de la maisonnée circulent parmi les visiteurs pour les servir en thé, alcool et graines et sucreries à grignoter.

Les cercles de parenté de chacun se recoupent, aussi il arrive qu'une même famille puisse avoir quatre ou cinq maisonnées à visiter dans la soirée, ce qui signifie que quatre ou cinq personnes sont décédées dans leur entourage au cours de l'année écoulée. Les décès ont d'ailleurs été ainsi assez nombreux en 2018 et 2019. Les membres d'une famille peuvent se répartir les visites, chacun chargé de représenter sa famille. Il est correct de rester un petit

moment, avant de pouvoir prendre congé pour aller visiter une autre maison endeuillée. Les familles des visiteurs recevront elles aussi, par la suite, des visites similaires si l'un de leurs membres venait à décéder. Les familles du village effectuent des visites si les familles endeuillées comptent parmi leurs proches ou leurs amis. Au-delà de la parenté, le lien social le plus important prévaut, c'est-à-dire que l'on rend visite en priorité aux familles avec lesquelles on entretient des relations proches.

Fei Xiaotong (2021 : 103) expliquait en 1947 que selon ses recherches « *dans les campagnes du Yunnan* », s'y pratiquait « *une manière d'organisation de crédit mutuel appelé le cong* », un mécanisme d'entraide qui, selon lui, ne relève pas du devoir de solidarité entre parents. Nous reviendrons sur le *cong* et son fonctionnement plus loin dans ce chapitre (voir ci-dessous). À Wumu, l'unicité des habitants repose principalement sur le principe de réciprocité de l'entraide. La pression exercée par la communauté sur les familles fait de l'entraide entre parents d'un même lignage un acte quasiment garanti sinon fortement encouragé. Le lien de parenté assure presque systématiquement de l'aide à qui la demande.

Nous allons voir que l'entraide s'exprime selon diverses modalités et en diverses situations : quotidiennement, en des occasions particulières – les banquets de viande de porc, les funérailles, les mariages –, sur invitation ou non, ou encore, comme je l'ai réalisé plus tardivement, dans le cadre des associations de groupes coopératifs de personnes souvent destinées aux loisirs : les *cong*. Aider n'est pas une action spontanée et isolée, elle s'inscrit au contraire dans une recherche de réciprocité. Comment l'entraide s'exprime-t-elle donc à Wumu et sous quelles formes ?

A. L'entraide du quotidien

Les villageois s'entraident dans les tâches quotidiennes, agricoles et autres. Ils parlent d'aider, *gal-ga*. Dans cette partie, je ne considère que l'aide échangée avec d'autres villageois, parents ou non, qui sont extérieurs à la maisonnée. Dans une communication de 2021 dédiée à l'entraide parmi les Na³⁴, Pascale-Marie Milan, docteure en anthropologie spécialiste de la société et de la parenté Na, distinguait deux logiques d'entraide : une « *entraide dans la*

³⁴ « L'entraide. Un angle de lecture des faits de parenté chez les Na de Chine », communication du 18 juin 2021 présentée dans le cadre de la tenue des Assises de l'Anthropologie Française des Mondes Chinois (AAFMC) à l'Inalco.

famille », dans la maison, et une entraide « *entre maisons* » destinée à stabiliser ou renouveler des relations de parenté, de voisinage et de partenaires sexuels (Pascale-Marie Milan, 2021). Dans sa réflexion sur la réciprocité, Marshall Sahlins considérait quant à lui que, dans le cadre de relations entre parents proches, la réciprocité « *n'admet pas de contrepartie matérielle directe : en exiger une serait même inconvenant. Au mieux, la contreprestation est implicite.* » (Sahlins, 2017). Selon mes observations, je considère pour ma part qu'aider quelqu'un au sein même de la maison relève de la répartition des tâches domestiques et que, par conséquent, il ne s'agit pas du même processus d'aide auquel renvoie le terme *gal-ga*, et qu'il s'agit simplement de responsabilité partagée et de devoir filial. Le terme *gal-ga* n'est d'ailleurs pas utilisé au sein de la maison.

Considérons l'échange comme forme d'entraide. Il y a les échanges d'ordre financier – un paiement en échange d'un service – ou bien de l'ordre de la réciprocité d'un service rendu – un service rendu en différé en échange d'un service.

Certaines femmes du village confectionnent du tofu, de la pâte de riz ou des saucisses au moment des récoltes, des festivités ou bien lorsque leurs familles tuent un cochon et ont de la viande fraîche. Elles en font rarement pour leurs seules familles et proposent le surplus à la vente aux voisins, parents et amis. Régulièrement, deux ou trois jeunes femmes de ma connaissance – certaines habitant à Lijiang, d'autres au village – postent sur un groupe WeChat de villageois de Wumu des photos de ces mets tout juste préparés qu'elles proposent de vendre aux autres. Le réseau social sert de canal de communication en alternative aux interactions sociales quotidiennes sur le lieu du village.

Les villageois s'entraident dans les travaux et les cultures dans la vie de tous les jours, en échangeant des heures de travail ou en se prêtant des animaux ou des outils. Posséder un cochon mâle adulte permet d'avoir de la viande mais aussi, si la race de l'animal est convoitée, de le prêter ponctuellement à une autre famille du village qui souhaite faire saillir une truie. Ce procédé d'entraide et d'échange de bon procédé se transforme en service payé en cas de réussite. Dans ces cas-là, la famille receveuse s'engage à payer, au moment de la mise bas, 50 *yuan* par porcelet identifié comme né de la saillie en question. En général, le verrat emprunté est d'une couleur distincte de la truie, et même si celle-ci s'accouple avec d'autres mâles de la basse-cour, il n'y a donc pas de confusion quant à l'identité de l'animal géniteur.

Les terrains de culture autour du village sont difficilement praticables en véhicule motorisé aussi les villageois se déplacent à pied et transportent outils et sacs grâce aux bats portés par des ânes ou des chevaux selon l'animal que possède chaque famille. Les équidés font

le trajet entre le village et les champs tous les jours, les jours calmes ils sont laissés dans un champ pour paître jusqu'au soir, les jours de récolte ils enchaînent plusieurs allers-retours dans la journée. Il est fréquent pour une famille de faire appel à plusieurs autres familles possédant un âne ou un cheval lorsqu'elle a besoin d'aide pendant des travaux ou des récoltes pour transporter des gravats ou des charges importantes en un temps limité.

Un bœuf est utile deux fois par an, au moment du labourage des champs entre deux récoltes. Il représente un investissement financier conséquent, aussi le propriétaire d'un bœuf loue son animal ainsi que l'araire de labour aux paysans qui n'en possèdent pas. Si une famille est dépourvue d'hommes adultes capables de labourer, elle peut aussi demander l'aide du propriétaire du bœuf pour faire le travail, qu'elle nourrira matin, midi et soir le temps nécessaire, en plus de la compensation financière ou en nature qu'elle lui proposera par ailleurs pour l'utilisation de l'animal. Quelques familles possèdent une machine mécanisée pour labourer, une motobineuse qui présente notamment l'avantage de ne pas avoir à être nourrie toute l'année. Ce système de partage est le même que pour les prêts des bœufs entre paysans : celui qui emprunte la machine compense le propriétaire par de l'argent ou « en nature », en l'invitant à dîner, lui offrant un poulet ou en se mettant d'accord pour donner un coup de main pour mener à bien telle ou telle tâche agricole ou de construction.

Dans la sphère domestique, les villageois sont aussi là les uns pour les autres. L'aide est rendue sous forme de services différés. Selon leurs affinités, amitiés et relations de voisinage, les habitants se rendent service au quotidien. Lorsque la nouvelle se répand dans le village qu'une personne âgée est malade, les villageois apparentés, voisins et amis défilent à sa porte pour prendre des nouvelles, apporter de la nourriture ou quelques cadeaux, s'asseoir un moment et montrer leur sollicitude envers la famille. Si une femme du village doit s'absenter pendant quelques jours ou quelques semaines pour se rendre en ville et aider sa fille ou sa bru à s'occuper d'un nouveau-né, son mari resté au village sera probablement visité tous les jours par une voisine ou une femme de son lignage qui lui apportera un plat cuisiné par ses soins, ou bien qui l'invitera à se joindre à sa famille pour le dîner. Dans la famille du mari d'*Al-nail* par exemple, au décès de son père, sa mère étant handicapée, c'est la cousine parallèle matrilatérale de cette dernière qui a pris la relève et qui s'est occupée des enfants de la maisonnée et les a nourris et éduqués jusqu'à ce qu'ils soient capables de se prendre en charge eux-mêmes.

Le vieux A-Yu, un homme veuf depuis plusieurs années, vit à Wumu. Certaines années, son fils A-Xi, 36 ans, reste au village et aide son père dans les travaux des champs et les travaux domestiques tandis que son épouse travaille en ville. D'autres années, il rejoint son épouse en

ville et il trouve un emploi. A-Yu se retrouve alors seul. Cela a notamment été le cas en 2019 et, pendant plusieurs mois en hiver, ses voisins, les parents d'A-Lan et d'A-Chun, et lui ont dîné ensemble. La porte de bois séparant leurs deux maisons a été retirée et tantôt A-Yu apporte un peu de viande et de légumes que la maîtresse de maison cuisine pour sa belle-mère, son mari et le voisin, tantôt il convie ses voisins à manger chez lui. Les deux familles s'entraident ainsi.

Pour deux familles proches qui s'entraident régulièrement, je pense que parler d'un « état d'entraide » permanent est plus cohérent que de percevoir les cas d'entraide comme des moments distincts. Ces familles ne sont plus dans une démarche de comptage de ce que fait, donne, reçoit chacun, mais au contraire dans l'acceptance et la confiance en le fait que les deux parties agissent au quotidien pour poursuivre leurs actions respectives et donc poursuivre leur relation d'entraide réciproque. Les services et contre-services se font des deux côtés de manière simultanée.

B. Les banquets

Les banquets se déroulent toujours sans accroche et avec fluidité, ce qui demande une excellente organisation ainsi que de la main d'œuvre. Plusieurs services à table s'enchaînent, il faut assurer simultanément les invitations individuelles, l'accueil, le service et la cuisine. Pour avoir été chargée de préparer le premier banquet de l'année de la famille qui m'hébergeait en l'absence de la maîtresse de maison qui venait d'accoucher – une grande preuve de confiance, mais aussi une épine à mon pied – il y a quelques années, j'ai constaté par moi-même qu'organiser un banquet n'est pas chose aisée, encore moins lorsqu'une cérémonie doit être accomplie simultanément ou que la moitié du village est invitée. Pour cette occasion, quatre ou cinq familles, totalisant une vingtaine de personnes, étaient attendues, et aucune femme de la maisonnée n'était présente – la fille venant d'accoucher et sa mère s'étant rendue à ses côtés pour l'assister –, ce qui a poussé le maître de maison à me charger du repas, malgré mon ignorance des recettes des plats traditionnels attendus pour l'occasion.

C'est notamment lors de ces événements de grande ampleur que les familles font appel à leurs voisins, parents et amis avec lesquels existe déjà une solidarité d'échange et d'entraide. Les femmes viennent généralement tôt pour aider en cuisine, sauf si leurs propres responsabilités familiales les retiennent plus longtemps. L'entraide est une matrice bien huilée.

1. « *Nge bbuq-kua gal-ga bie !* » : « Je vais aider à tuer le cochon ! »

À l'approche du Nouvel an, lorsque les températures se refroidissent la nuit et avoisinent les 0°C, l'entrée dans le onzième mois lunaire lance la période des banquets de viande de porc. Le cochon a toute une symbolique et une grande importance dans la vie des Naxi et dans la vie villageoise en général. C'est l'animal sacrificiel de la plus importante cérémonie des Naxi et c'est également l'animal dont la viande fraîche est consommée lors de fêtes et banquets importants. Le cochon noir, notamment, appartient à l'une des plus anciennes races de cochons de la région de Lijiang. Quasiment toutes les familles du village en élèvent au moins un et quelques familles du village se sont lancées dans son élevage commercial en 2017 alors que les prix de la viande étaient très avantageux. En élevant plusieurs dizaines de bêtes chacune, elles sont en mesure de répondre à la demande villageoise en proposant régulièrement de la viande fraîche à la vente et en vendant des porcelets à élever.

Les familles possèdent pour la plupart au moins un cochon adulte bien gras qu'elles élèvent depuis plusieurs mois si ce n'est des années. Certains ont acheté une bête à un voisin, ou à l'une des deux ou trois familles détentrices d'un élevage de cochons au village. Chaque maisonnée sans exception tue un cochon au cours de cette période. Les salutations de villageois dans la rue en passant se déroulent, pendant cette période, presque invariablement comme suit :

- *sseifgv biq le ?* « Où vas-tu ? »

- *Nge bbuq-kua gal-ga bie !* « Je vais aider à tuer le cochon ! ».

Le village compte plus de cent cinquante familles et chaque jour du onzième mois les festivités battent leur plein. L'événement implique non seulement toute la maisonnée – les membres habituellement en ville pour les études ou le travail reviennent souvent pour l'occasion, pour aider – mais également ses parents du village. Une partie est invitée à venir aider à l'abattage de l'animal dans la matinée puis au dépeçage et à la préparation de sa viande – des hommes en général – et à la cuisson et à l'organisation du banquet qui s'ensuit – des femmes et des adolescents – tandis que le reste de la parentèle – les enfants, personnes âgées et les adultes occupés ailleurs au cours de la journée – est invitée dans la soirée. Les banquets de viande de porc – plusieurs dizaines de convives – n'ont certes pas la même ampleur que les mariages et les funérailles – plusieurs centaines de convives – ou que les fêtes célébrant le premier mois d'un bébé, cependant, à l'instar de l'événement que représente le dressage d'une nouvelle

charpente, ces banquets illustrent parfaitement le réseau d'entraide de l'hôte où s'entrelacent ses relations de voisinage, d'amitié et de parenté cognatique.

L'événement a une part utilitaire : la production de viande qui en découle permet à la famille de tenir environ une année entière en la faisant sécher – en cette période la plus froide de l'année, il y a peu de chance de voir la viande moisir – et fournit plusieurs familles en viande fraîche. Dans un registre moins matériel soulignant la cohésion villageoise, l'entraide générée pour l'occasion et l'invitation des groupes sociaux – parents, voisins, amis – auxquels appartient la famille hôte permet à cette dernière d'entretenir ses relations sociales au sein de la communauté de Wumu. Quelques semaines avant le Nouvel an, les banquets quotidiens de famille en famille donnent un avant-goût des festivités qui attendent les villageois et donnent lieu à une dynamisation renouvelée des interactions d'entraide.

Fin 2018, en raison de l'arrivée de l'épidémie de peste porcine africaine plus tôt dans l'année, les banquets de viande de porc ont pris une tournure inédite. Sur les ordres des autorités locales selon lesquels les cochons devaient être abattus en l'espace d'une seule semaine, les villageois ont par conséquent été tenus de faire tenir en sept jours tous les banquets du village au lieu des quatre ou cinq semaines habituelles. Cette année-là, il fut plus compliqué d'apporter son aide à l'abattage ou en cuisine et d'inviter du monde chez soi car plus d'une dizaine de familles entraient chaque jour en concurrence par la tenue de banquets respectifs. Les groupes sociaux respectifs des familles hôtes s'entrecroisent inévitablement, ce qui, habituellement, n'est pas nécessairement un problème car chaque maisonnée a la possibilité de choisir à l'avance une date favorable qui permette à tous les invités d'être présents à un des repas au moins. En 2018, nombreux furent les villageois à manger en continu tout au long des journées, en se rendant aux banquets des familles qui pouvaient se tenir à toute heure de la journée. Cette organisation particulière associée à des circonstances exceptionnelles n'a toutefois pas été retrouvée à l'hiver 2019, où les banquets se sont de nouveau organisés sur une période d'un mois, comme à l'accoutumée.

Au cours des douze mois d'enquête au village de Wumu, j'ai choisi de concentrer une grande partie de mon attention sur l'étendue du cercle de parenté et de voisinage de chaque individu ou maisonnée en fonction de la nature et de l'ampleur des événements rituels et festifs. Selon la nature des événements, ce sont en effet différents groupes sociaux qui entrent en action.

À l'occasion du banquet de viande de porc, mes observations et ma participation à l'événement ont permis d'évaluer l'étendue de l'entraide en action. Les rapports entre les sexes, les générations et les aînés et cadets me sont apparus bien plus clairement dans ces rassemblements où les interactions du quotidien sont mises en lumière, et révélées avec davantage de transparence, comme un système d'interaction unifié, acquis et partagé par tous.

Tout banquet est organisé similairement. La cuisine et l'orchestration des tâches suivent un seul et même processus que l'on retrouve dans les banquets de mariage, de funérailles, de dressage de charpente etc. Le schéma est le même, à des échelles différentes selon le nombre d'invités. Mais c'est l'organisation des funérailles qui laisse réellement percer la solidarité qui unit les familles du village et qui transcende les réseaux de parenté et d'affinité existant.

2. Dans les coulisses des funérailles : solidarité villageoise et réseau de parenté

En effet, presque tout le village est impliqué lors de funérailles, au moins à hauteur d'une personne par famille, selon les degrés de parenté qui les lient. Leur participation est de l'ordre de l'initiative familiale car aucune invitation est lancée, chacun vient prêter main-forte par solidarité. Cependant, il arrive fréquemment que des familles du village ne soient pas représentées par des personnes aidant à préparer et organiser les funérailles, certaines vivent en effet en ville voire hors de la municipalité. Si cela arrive systématiquement ou un peu trop régulièrement, la réputation de ces familles en est affectée au sein de la communauté villageoise. Car c'est toujours la règle de réciprocité qui domine.

Il y a quelques années, une vieille femme est décédée et son fils, qui travaillait et vivait alors en ville avec son épouse et son propre fils, est revenu pour organiser ses funérailles. Une partie des villageois s'est mobilisée pour venir aider, les maisons voisines ont ouvert leurs portes pour accueillir les fourneaux dans leurs cours respectives et pour organiser le banquet. Toutefois, parmi les conversations discrètes s'élevant des groupes s'affairant à l'épluchage des légumes ou à la cuisson du riz, la désapprobation faisait surface. Le matin du deuxième jour, la maison de la défunte était encore déserte, ce qui n'a pas paru étonner une voisine. « *Il n'y a personne ? Pas étonnant, le fils n'aide jamais les autres. Quand il y a des décès, il ne rentre jamais de Lijiang pour aider. Ce n'est pas bien, ce n'est pas une bonne famille, alors c'est normal qu'il y ait peu de monde qui vienne aider [aux funérailles de sa mère].* ». En comparaison, a-t-elle fait encore remarquer, énormément de villageois étaient venus apporter leur aide à une autre famille dont

la doyenne était décédée quelques mois plus tôt, une famille dont les membres participent toujours aux funérailles villageoises et sont toujours présents pour aider en toute occasion.

La pression de la communauté est donc plutôt forte et l'acte de solidarité semble parfois plus conditionné par le devoir et la contrainte que par une liberté d'initiative pure et simple. Les transformations de la société, sa modernisation, le meilleur accès à l'éducation, tout cela pousse les villageois à se tourner vers la ville, pour les bonnes écoles, un salaire décent permettant de subvenir aux besoins de leurs familles, de meilleures conditions de vie. D'une certaine manière, peut-on également dire que quitter Wumu pour la ville les soustrait à l'engrenage social et financier du quotidien de la vie villageoise et à la pression sociale qui y est liée ? Ils reviennent régulièrement au village pour certains, pour aider, et ils conservent des liens avec leurs parents établis également en ville, mais le groupe social immédiat auquel chacun est lié au quotidien s'en trouve considérablement réduit.

Les villageois s'adaptent à tous ces changements comme ils peuvent en éclatant par exemple les familles – les grands-parents au village avec les enfants, les parents en ville – et en revenant régulièrement pour les récoltes. Toutefois, il est prévisible que de tels arrangements ne soient plus possibles et un certain nombre de familles complètes sont déjà installées de façon permanente en ville.

Au cours des trois jours de funérailles, les rites funéraires se déroulent dans la maison du défunt. L'organisation de l'entraide – la main d'œuvre au banquet notamment – engage presque tout le village car la participation est basée sur le volontariat, le tout sur fond de pression sociale s'abattant sur quiconque ne se présente pas pour aider. C'est-à-dire que pour participer, il faut en prendre l'initiative et non attendre d'y être invité. Toutefois, une famille de Wumu sait qu'elle s'expose aux critiques et aux qu'en-dira-t-on des autres villageois si elle n'envoie pas au moins un de ses membres pour aider à un banquet de funérailles. Peut-elle alors prendre le risque de recevoir à son tour moins d'aide aux funérailles de l'un de ces membres ? Il est dès lors plus juste de parler de responsabilité que de volontariat. Quoi qu'il en soit, l'action choisie s'inscrit dans la logique de réciprocité qui régit les échanges d'aide et de services au sein du village.

Le banquet est toujours organisé dans la cour d'une maison située non loin, nécessairement chez un parent de la famille du défunt, un membre de l'« os », c'est-à-dire du groupe de filiation patrilinéaire. La cour d'une autre maison dans le voisinage est requise pour

la cuisson du riz et le chauffage de l'eau. Les maisons alentours se tiennent prêtes à mettre leurs propres réservoirs d'eau à disposition s'il venait à en manquer, ce qui est fréquemment le cas dans de telles occasions où l'eau coule à flot pour laver des centaines de bols et de plats et où il faut cuisiner pour tout autant de personnes. De fait, la mise en place matérielle des funérailles dans une seule famille implique localement tout un hameau.

3. *Le banquet de mariage : main d'œuvre, réciprocité et hiérarchie*

La réciprocité s'observe dans la participation des familles aux funérailles des autres. Dans le cadre de l'organisation des mariages, la réciprocité est caractérisée d'une part par l'équité des moyens mis en œuvre par chacune des familles qui s'allient et, d'autre part, par les dons d'argent et de cadeaux faits le jour du banquet par les invités. Le reste de la présence et de la participation des villageois et des personnes extérieures repose essentiellement sur les invitations lancées et sur le sens du devoir étroitement lié aux liens de parenté. Car, contrairement aux funérailles où la solidarité est au cœur de la mobilisation villageoise dans son ensemble, c'est principalement la parenté qui détermine la mise en action de l'événement.

La réciprocité des actions cherche à équilibrer le tout, sans que cela soit réellement possible car, comme Marshall Sahlins le souligne dans le cadre de son raisonnement sur les échanges matrimoniaux, « *les groupes sont entre eux en relation sociale complémentaire et asymétrique* » (2017 : 344). Ce déséquilibre, Hou Renyou (2018 : 29), docteur en anthropologie, le perçoit également dans ses recherches sur l'institution du mariage, en cherchant à expliquer pourquoi les « *échanges intergénérationnels [sont] souvent qualifiés par un « déséquilibre » entre le « don » des parents envers les enfants et le « contre-don » des enfants envers les parents* ». Les échanges matrimoniaux sont hiérarchisés entre la famille de la fiancée et la famille du fiancé – l'une en position de supériorité vis-à-vis de l'autre – et ce « *rapport hiérarchique entre les deux familles alliées commence dès les négociations matrimoniales, s'officialise avec le transfert du caili³⁵ et les rites matrimoniaux, puis se maintient dans les futurs échanges interfamiliaux après le mariage.* » (Hou Renyou, 2018 : 256).

Similairement, la réciprocité des actes d'entraide et d'échanges entre les villageois, et des relations entre les groupes en général entre les villageois, est caractérisée par une asymétrie

³⁵ Les *caili* 彩礼 sont les « prestations matrimoniales offertes de la famille du fiancé à la famille de la fiancée. » Hou Renyou, 2018 : 46).

et une recherche de complémentarité car l'un est toujours redevable à l'autre à un moment donné.

Dans le cadre de l'organisation des mariages, les deux familles qui établissent une alliance doivent chacune donner un banquet de fiançailles auquel elles convient tous les membres des deux groupes de parenté respectifs. Il y a quelques années, un jeune homme et une jeune femme du village se sont fiancés. La famille du futur marié étant pauvre et en pleine construction de la future maison du couple, aucun banquet de fiançailles n'a été organisé par manque de temps et d'argent. La famille et le groupe de parenté de la mariée n'ont donc pas été conviés au banquet de fiançailles d'usage. Par conséquent, seul le futur marié, accompagné de son père et de son cousin parallèle patrilatéral, s'y est rendu et, en compensation de l'absence d'un banquet de son côté, a offert la viande d'un porc tué la veille. Les membres de son lignage et ses *yagoq-xi* du village – trop gênés par le déséquilibre de la situation – ne se sont pas rendus au banquet de fiançailles organisé par la famille de la future mariée.

Les invitations à aider à la préparation d'un banquet de mariage – au service ou en cuisine – ne sont pas basées sur le réseau de relations lignagères. Dans l'ensemble du village, ce sont les personnes reconnues compétentes dans tel ou tel domaine (bon cuisinier, rigueur pour superviser etc.) qui sont invitées à aider au mariage. Et c'est à la plupart des adolescents et des jeunes hommes et jeunes femmes présents dans le village qu'il est demandé de venir aider au service des repas et à la vaisselle.

Les banquets de mariages sont organisés minutieusement. Ils ont lieu dans la cour de la maison des parents du marié qui désignent un « premier ministre » (*zongli* 总理). Cet homme est en charge de l'ensemble du déroulement des banquets du midi et du soir. La famille hôte choisit ensuite et invite les personnes pour aider, mais c'est le *zongli* qui prend tout le monde en charge le jour du mariage, de manière très hiérarchisée. Les « postes » à plus grande responsabilité – cuisinier, encadrant – sont confiés à des hommes et des femmes mariées, les adolescents et hommes et femmes célibataires sont quant à eux chargés des tâches moins importantes. Le « ministre » orchestre le mariage et délègue l'organisation du banquet en lui-même à deux hommes mariés qui supervisent ensemble le ballet des personnes chargées du service et de la vaisselle, de la cuisson, de la distribution de thé, d'alcool et de cigarettes et de l'approvisionnement des fours en bois. Ces deux hommes sont chargés du bon déroulement et de la qualité des services et de la cuisine. Ils supervisent eux-mêmes la main d'œuvre :

l'épluchage et la préparation des légumes est assigné aux jeunes non spécialisés et aux femmes la veille et le matin-même, la distribution de cigarettes et de thé est respectivement assurée tout au long de la journée par deux duos d'hommes mariés, la préparation des plats en cuisine est confiée à des villageois réputés pour leur cuisine : des femmes, mariées pour la plupart, et souvent quelques hommes, mariés ou non, qui ont travaillé dans la restauration en ville. Une équipe de trois ou quatre femmes mariées se consacre quant à elle à la cuisson du riz dans une maison attenante. Enfin, une vingtaine de jeunes non spécialisés, adolescents et adultes non mariés, se chargent du service des tables, de la vaisselle, de faire bouillir l'eau et d'approvisionner les fourneaux en bois. Les jeunes femmes et jeunes hommes, une fois mariés, ne sont plus préposés à ces tâches-là. Les hommes acquièrent par le mariage un statut d'homme à part entière, ils sont plus susceptibles de se voir attribuer un rôle plus avantageux dans l'organisation du banquet, ou très probablement d'avoir enfin le confort de patienter en jouant aux cartes et fumant une cigarette comme les autres invités. Les femmes mariées, si invitées à prendre part à l'organisation du banquet, rejoignent quant à elles les rangs des cuisiniers. En toutes circonstances, au quotidien comme en de grandes occasions, c'est toujours les plus jeunes qui servent leurs aînés.

Un banquet est organisé minutieusement afin qu'aucun incident ne vienne porter préjudice à l'événement associé – un mariage par exemple –. La dynamique d'entraide est fermement hiérarchisée et le respect de ce système d'organisation, de l'autorité des personnes en charge et de la répartition des tâches garantit le bon fonctionnement de la journée. Comme dans la société han, toute la société naxi repose sur ces règles de relations humaines hiérarchisées, ces dernières s'appliquent entre deux personnes, dans une maisonnée, au sein d'un lignage ou même du village. Dans le cadre des grands événements, elles s'ajoutent au système de compétences des participants.

4. Dons et guali (挂礼)

Les gestes d'entraide, de dons, d'échanges appellent à un geste réciproque de la partie adverse. Un service rendu devra être retourné, comme l'« obligation à rendre » selon Marcel Mauss (1925 : 40) : « *Le plus important [...] est évidemment [le mécanisme spirituel] qui oblige à rendre le présent reçu* ». Que ce soit par générosité, par sens du devoir, par intérêt ou par contrainte, un don est donc nécessairement rendu. Le don fait partie d'un échange, un contrat constitué d'une offre, d'une acceptation de cette offre et de l'obligation de la retourner.

Les villageois de Wumu gardent en mémoire les dons, échanges, services mutuels entre eux en consignnant le tout dans des carnets. Ainsi peuvent-ils garantir que chaque don ou service soit rendu et que la relation d'échange avec telle ou telle maisonnée se poursuive. Les grands événements – funérailles, mariages – ont leurs propres registres, achetés pour l'occasion, et les transactions du quotidien sont notées par chaque famille sur un carnet conservé dans la maison.

Lorsqu'une famille reçoit une invitation à un anniversaire, des funérailles, un mariage ou tout autre événement important, il est de rigueur d'offrir, dès son arrivée, une certaine somme d'argent – action communément désignée au village par le terme chinois *guali* 挂礼 – principalement pour aider aux dépenses de l'hôte. Chaque don est consciencieusement répertorié dans le carnet prévu à cet effet. Ce registre tient une place essentielle dans la dynamique des événements sociaux entre les différentes familles du village et illustre le principe de réciprocité du système d'entraide du village.

C'est en consultant au préalable le carnet familial dans lequel les dons antérieurs la concernant sont consignés avec une grande application que chaque famille détermine sa participation ou non-participation à un événement, mais également la nature et la somme des cadeaux qu'il lui faut apporter tout en respectant les règles. L'une des exigences de ce système est, en effet, de donner autant sinon un peu plus que ce que l'on a reçu, ce qui entraîne une escalade onéreuse. Toujours est-il que les participations dépendent en partie des moyens de chaque famille et s'échelonnent de sommes allant de quelques dizaines de *yuan* (environ 6-15 euros) jusqu'à atteindre – en particulier lors des mariages – des montants s'élevant à plusieurs milliers de *yuan* (l'équivalent de plusieurs centaines d'euros) selon le degré de parenté.

Ce carnet est un registre gardé à portée de main, mais il n'est pas montré au premier venu. Si les *guali* constituent une règle sociale, et l'affaire de tous, toutefois, leurs montants sont une affaire privée. Un œil extérieur y trouverait matière à comparaison et critiques. Il est fréquent, le lendemain d'un banquet, d'un mariage, des visites du Nouvel an, une fois que tous les visiteurs sont partis, de se retrouver en famille et de faire le compte des sommes nommées *hongbao* offertes, des invités présents et de commenter la générosité de l'un, la pingrerie d'un autre ou encore l'absence de certains. Ainsi faisant, la famille sait où se placer en prévision des prochains banquets auxquels elle sera invitée, et lorsque l'aide de ses membres sera requise. Selon les occasions et les rapports de dons passés avec telle ou telle famille, une famille enverra

une ou deux personnes, parfois une femme seulement pour la cuisine, parfois un homme pour aider à des travaux physiques, parfois les deux.

À l'occasion des banquets et festivités auxquels un certain nombre de villageois et d'invités extérieurs est convié, il va à l'encontre de la bienséance que de venir les mains vides. Il est approprié de compenser sa venue par des cadeaux – alcool, thé, sucre, viande etc. – ou de l'argent, comme c'est le plus souvent le cas.

Certains cadeaux sont porteurs d'une signification symbolique répondant aux occasions spécifiques, comme des œufs pour la célébration du premier mois de vie d'un bébé (voir *Photographie 9* en fin de chapitre). Les *guali* apportés par les visiteurs sont en général choisis parmi une sélection de dons fréquents qui accompagnent de l'argent : des feuilles de thé, du sucre, de l'alcool, des friandises voire même une pièce de viande, un bidon d'huile, du riz. Pour la cérémonie des 36 et 49 ans, par exemple, où les visiteurs participent à un rituel, ils apportent par ailleurs des bâtons d'encens.

Ce rite de passage des hommes naxi a fait l'objet d'un document de travail (Working Paper) intitulé « Le rite de passage des 36 et 49 ans des hommes naxi – relations de parenté et origines plurielles impliquées » publié en ligne en 2019 par la FMSH dans le cadre de l'obtention de la bourse attribuée par la Fondation Louis Dumont (Emmanuelle Laurent, 2019). Pour résumer ici mon étude de cette fête et des dons faits à cette occasion, voici quelques éléments d'information. Pour la cérémonie des 36 et 49 ans, qui convie les visiteurs non seulement à participer à un banquet mais également à prendre part de manière active à une cérémonie rituelle collective, le don *guali* se charge d'un sens légèrement différent de la traditionnelle participation aux frais du banquet, en acquérant une fonction protectrice en faveur de l'hôte de la cérémonie. En effet, les cadeaux d'argent, de nourriture et d'alcool sont offerts pour que l'homme soit protégé contre les calamités qui le guettent en ce début de cycle. Autrefois, se rappellent quelques doyens avec nostalgie, personne n'avait à offrir d'argent ou de cadeau pour l'occasion. La seule contribution des personnes extérieures en faveur de l'homme de 36 ans ou de 49 ans était leur présence et leur participation – chacun de leur côté – au rite protecteur. Désormais, les invités, en plus de leur présence et de leur participation rituelle, contribuent encore par un don d'argent. Cette modalité de compensation est la pratique qui a à présent cours pour toute organisation d'un banquet.

La place de l'argent de plus en plus importante dans les échanges de dons et comme contrepartie de services montre que, désormais, « *le contenu des dons [est] plus orienté vers la valeur d'échange que vers la valeur symbolique.* » (Yan Yunxiang, 1996 : 234). La valeur d'un don est donc, selon l'anthropologue sino américain Yan Yunxiang, bien plus liée aujourd'hui à la « *valeur monétaire* » (op. cit., 1996 : 233) engagée qu'à la valeur symbolique du fait de prendre part à l'échange. Dans son étude menée sur les échanges de dons du village de Xiajia au nord-est de la Chine, l'auteur explique encore qu'« *une caractéristique notable de l'échange de cadeaux chez les Chinois est que l'argent joue un rôle important. D'ailleurs, la plupart des cadeaux matériels sont des biens de consommation, comme le vin, les cigarettes et les conserves [...].* » (op. cit. 1996 : 215).

Les dons et services s'inscrivent dans des relations d'échanges qui existent et perdurent grâce au principe de réciprocité. Comme cet « état d'entraide », que je décrivais plus haut entre les deux maisonnées voisines du vieux A-Yu et des parents d'A-Lan et d'A-Chun, qui caractérise une relation d'entraide quotidienne dont la valeur des dons est purement symbolique, l'échange de dons et d'entraide est garant de la stabilité des relations au sein d'un ensemble de personnes. Ici, en l'occurrence, il est question de relation de voisins. C'est par ces échanges que les villageois peuvent entretenir leurs relations sociales (*guanxi* 关系) sur la durée, le don en lui-même pouvant être vu comme « *une relation dans une économie morale* » (Yan Yunxiang, 1996 : 226)

D'ailleurs, faire un don ou rendre un service est, pour les villageois, « *un moyen d'exprimer à la fois leurs obligations morales et leurs sentiments tels que la sollicitude, l'affection, la gratitude et le chagrin.* » (op. cit., 1996 : 219). Peut-être est-ce là ce qui explique l'entraide « volontaire » et sans invitation lors des funérailles du village de Wumu : les funérailles forment un système d'entraide indépendant du reste des relations d'échanges au village et qui serait porteur, en plus de la valeur symbolique des services rendus, d'une « *valeur émotionnelle*³⁶ ». L'aide apportée par une maisonnée à une autre qui organise des funérailles est rendue non pas par un service quelconque dans les travaux quotidiens ou par une invitation à un banquet, mais par l'aide « retour » de la seconde maisonnée lorsque la première organise

³⁶ « emotional value ». Yan Yunxiang développe le sujet de la part des sentiments dans les échanges de dons. Pour plus de détails sur la question, voir « Sentiment : A Neglected Aspect of the Gift » dans la conclusion de *The Flow of Gifts* de Yan Yunxiang (1996 : 219-222)

à son tour des funérailles pour l'un de ses membres. Ces relations d'entraide aux funérailles ne relèvent pas des relations de parenté mais des relations sociales à l'échelle du village.

Les modalités d'entraide lors de banquets vues ci-dessus renvoient à divers types de relations – parents, amis, voisins – et à une répartition des rôles hiérarchisée similaire. La catégorie d'entraide qui va maintenant être abordée se distingue des modalités d'échanges discutées ci-dessus qui tendent à maintenir un déséquilibre entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent et donc à garantir la pérennité de la relation sociale d'échange. Les *cong*, nous allons le voir, constituent un cadre d'entraide cyclique où la hiérarchie sociale telle que décrite plus haut ne s'applique pas et qui est fixé dans le temps.

C. Les (*hua*)*cong* 华糴 : l'entraide hors-parenté

En 1947, dans sa discussion des « liens du sang et liens du sol » au sein de la société han, Fei Xiaotong (2021 : 103) a notamment fait référence à un mode d'association de personnes autour du principe de crédit mutuel, appelé *cong*, dont il connaissait l'existence chez des populations rurales du Yunnan. Le mot *cong*, généralement transcrit 糴 (en pinyin chinois, *cóng*), renvoie à un tribut payé autrefois par un peuple aux dynasties Qin et Han. Selon He Hong (2009), membre du comité de recherche sur la culture des *minzu* et le genre social de la préfecture de Yulong³⁷ :

« Le mot « cong » est généralement interprété comme un système de tribut de l'époque des dynasties Qin et Han. L'origine de ce système est relatée dans les Chroniques du royaume de Huayang [348-354] : sous le règne du Roi Zhao de Qin [307-251 av. J.-C.], ceux qui chassaient à l'arc les tigres blancs – lesquels représentaient un danger pour le peuple – étaient exemptés de taxes foncières et de service militaire, afin de « ne se consacrer qu'à chasser les tigres [...] ». Ces personnes [...] étaient appelées « gens du cong » [congmin 糴民]. Ces Congmin appartenaient à des tribus claniques des monts Daba du Sichuan et de l'ancien

³⁷ Yulong xian minzu wenhua yu shehui xingbie yanjiuhui keti diaoyan zu 玉龙县民族文化与社会性别研究会课题调研组.

Royaume de Ba³⁸ ayant conservé leurs coutumes qiang³⁹. Le peuple Naxi vivant à Lijiang a conservé une forme particulière d'association connue sous le nom de « cong » depuis des temps anciens [...]. Toutefois, contrairement à l'ancien système, l'argent du cong n'est pas un impôt à payer, mais est réparti entre les personnes qui [y] participent. » (He Hong, 2009 : 132).

Le rôle et le fonctionnement du *cong* dans la société naxi contemporaine n'a plus rien à voir aujourd'hui avec le système de tribut. Les participants des *cong* sont, d'un point de vue hiérarchique, comme nous allons le voir, à niveau égal les uns avec les autres.

L'anthropologue chinoise Zhao Xiuyun (2013) présente ainsi ce type de réunion de crédit mutuel :

« Dans la société naxi de la vieille ville de Lijiang (Dayanzhen) et de ses environs, dans la province du Yunnan, il existe des organisations populaires – ou réunions populaires – très répandues, appelées « cong ». Le principe de base du « cong » est similaire à celui des « associations d'épargne et de crédit rotatif » qui sont populaires dans le monde entier. Il s'agit d'un groupe de personnes qui se connaissent et qui se portent une confiance mutuelle, dont chaque membre dépose une partie de ses fonds personnels dans une cagnotte commune à intervalles réguliers. Cette cagnotte tourne entre les membres du groupe selon un ordre de rotation déterminé soit d'un commun accord, soit par tirage au sort. » (Zhao Xiuyun, 2013 : 25).

L'auteure fait références aux *rotating savings and credit associations* (ROSCAs) – expression introduite par Clifford Geertz (1926-2006) en 1962 (« *rotating credit association* »). Il s'agit d'associations d'épargne et de crédit rotatif (en français AECR) que l'on retrouve dans de nombreuses sociétés du monde et auxquelles Shirley Ardener avait été la première chercheuse à consacrer une recherche anthropologique approfondie (« *The Comparative Study of Rotating Credit Associations* », 1964). En Chine, ce genre de groupes est appelé *hehui*⁴⁰ 合会 ou bien *huzhuhui* 互助会.

³⁸ Le Royaume de Ba a été conquis par les Qin en 316 av. J.-C.

³⁹ Référence à l'ancien peuple Qiang, dont les Naxi seraient les descendants. (voir C. Des nomades qiang aux Naxi d'aujourd'hui, une histoire de « barbares cuits »).

⁴⁰ Ce terme désignant d'ailleurs aussi la tontine chinoise, une forme d'entraide par crédit mutuel (voir page 158).

Dans cet article, Zhao Xiuyun décrit le développement de cette organisation sociale et financière au sein de la société naxi de Lijiang au fil des différentes périodes historiques qui ont marqué la Chine depuis un siècle : l'ère républicaine (1912-1949), la période post-Libération (1949- années 70), la période des réformes (années 80 - milieu des années 90) et l'ère contemporaine (des années 90 à nos jours). Dans un premier temps, les *cong* permettaient de s'entraider et de permettre à une famille de rassembler assez de fonds pour organiser des grands événements comme des funérailles ou un mariage ou pour aider en cas de maladie. Dans les zones rurales, les groupes avaient recours à des *cong* « en nature » qui permettaient de rassembler directement de grandes quantités de denrées (des œufs, de l'alcool, du riz...) nécessaires à l'organisation d'un banquet, tandis que l'argent était préféré dans les *cong* citadins de Lijiang. Dans les années 50, en raison d'une forte inflation, le *renminbi* est devenu la monnaie officielle et obligatoire de la pratique du *cong*, qui s'est heurtée à diverses règles des autorités locales dans le but d'y régler le problème de tricherie. Ces règles impliquaient notamment la restriction du nombre de *cong* auquel quiconque pouvait prendre part, la somme de cagnotte maximum autorisée par *cong* ainsi que le nombre de membres par *cong*. Par ailleurs, la période de la Grande Famine pendant le Grand Bond en avant (1958-1960) ne se prêtait pas à l'organisation de *cong*.

Après une interdiction pendant la Révolution culturelle (1966-1976), avec les réformes, les *cong* se font de nouveau plus nombreux. Dans les campagnes toutefois, une forme d'entraide différente du principe du *cong* se met en place pour les événements importants comme les mariages, funérailles et les constructions de maisons. C'est en ville que le *cong* réapparaît surtout, essentiellement sous la forme de *huacong* entre femmes, ces dernières tenant généralement des cordons de la bourse familiale (Zhao Xiuyun, 2013 : 29). En naxi, *hua* porte le sens d'« un groupe de personnes⁴¹ » (He Liyong et He Shaoying, 2007 : 8). Zhao Xiuyun explique que certaines formes de *cong* ne sont plus pratiquées, probablement en raison de leur ressemblance aux jeux de hasard et de prêts bancaires officieux interdits par le gouvernement. En faisant partie de *cong*, les femmes peuvent, d'une part, faire des économies pour leurs familles respectives et, d'autre part, avoir une vie sociale en dehors de leurs vies domestiques respectives (2013 : 29).

Wumu possède son lot de *cong*. Quelques villageois en ont mentionné quelques-uns au détour de conversations durant ma seconde mission ethnographique en 2018. N'ayant pas

⁴¹ « "化"[...]是纳西语中"一伙人"、"一群人"的意思。 ».

encore mené de recherche approfondie sur cette organisation sociale à Wumu, je lance simplement une base de réflexion sur la place du *cong* au sein des mécaniques d'entraide villageoises et sur leur lien éventuel avec la parenté. Selon mes sources, le *cong* est soit un groupe qui se réunit régulièrement (une ou plusieurs fois par mois) et dont les investissements financiers réguliers s'étalent sur une période plus ou moins étendue (quelques mois, voire plus), soit simplement une réunion ou une fête pour laquelle les membres du *cong* se cotisent pour couvrir les frais.

Xi Yuhua (1994), ancienne chercheuse naxi de l'Institut dongba de Lijiang reconnue dans le cercle des études naxi, marque toutefois une distinction entre les cadeaux aux mariages et funérailles (voir les *guali* mentionnés plus haut) et les *cong* :

« Cette coutume d'offrir des cadeaux en fonction des besoins coïncide avec celle du cong en tant que forme d'interaction interpersonnelle, à la différence que les mariages et les funérailles sont irréguliers, alors que le cong a une date fixe. L'une des particularités du cong est donc que chacun prépare et partage à tour de rôle un repas et, de cette façon, bénéficie des bons soins et de la sollicitude du groupe. »

(Xi Yuhua, 1994 : 55).

Ledit fonctionnement de mise en commun d'argent et de denrées et de rassemblement de groupes réguliers peut être observé à l'occasion du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. La rotation annuelle des groupes organisateurs – que nous détaillerons dans les chapitres suivants – et les préparatifs internes à chaque groupe en amont de la cérémonie sont-ils des formes de *cong* ? Ils présentent le critère de régularité et donnent lieu à un crédit au profit du groupe ou d'une personne du groupe. L'existence de cette organisation sociale est par ailleurs éphémère puisqu'elle n'a lieu que quelques jours par an autour des deux jours de cérémonie.

Xi Yuhua se réfère encore au *cong* comme à une « *association relativement souple et transitoire. Il n'y a pas de chef de cong fixe, ni de compagnons de cong permanents, et les créanciers ne sont soumis à aucune condition sociale. L'adhésion à un cong n'est limitée par aucune condition sociale.* » (1994 : 56).

Un jeune homme de Wumu, A-San, musicien de 28 ans menant une vie citadine et mobile (Nanjing, Canton, Lijiang) depuis quelques années, voit le *cong* comme synonyme de *juhui* (聚会) – fête, réunion –, ce qu'il explique ainsi :

« Pour se rassembler chaque mois il faut un hôte. Toutes les personnes concernées tirent au sort pour déterminer l'ordre [selon lequel chacun tiendra ce rôle] et puis, chaque mois, chaque personne donne un peu d'argent à l'hôte. Donc tout le monde est hôte de fête et chaque hôte obtient de l'argent. Par exemple, si je suis l'hôte ce mois-ci, alors c'est à moi de décider où aller manger et s'amuser, tout le monde doit me donner de l'argent. Disons qu'il y a dix personnes, si chacun donne 500, alors je reçois 5 000 ! Le mois suivant, une autre personne devient l'hôte, disons que c'est toi et tu dois à ton tour décider où aller dîner et où s'amuser, puis informer tout le monde à l'avance et enfin, tout le monde doit te donner de l'argent. » (A-San, échange WeChat, 2021).

A-Wang, un homme vivant au village, la quarantaine, fait partie d'un « *zzicong* » (en naxi, *zzi* : manger), un *cong* de gourmets dont les sommes mises en commun permettent l'achat de viande et la préparation de banquets. Le groupe dont fait partie A-Wang, fort d'une douzaine de personnes, se réunit tous les 6 ou les 10 du mois. En 2016, son *zzicong* a rassemblé une cagnotte de 4000 *yuan* avec laquelle les membres du groupe ont acheté une vache de 3400 *yuan*. Sa viande a permis de préparer un grand banquet en commun entre les familles des membres participant à ce *cong*, chez l'un d'entre eux.

Il y a encore un *huacong* à Wumu, qui compte principalement les membres du comité politique du village ainsi que deux hommes influents du village – un ancien maître d'école et le principal chauffeur entre Lijiang et Wumu. Chaque mois, ce *huacong* se réunit et chaque membre donne 300 ou 400 *yuan* afin de rassembler une cagnotte suffisante pour aller s'amuser le temps d'une soirée ou d'un weekend à Lijiang. Il est essentiel que les membres d'un *cong* se réunissent régulièrement. La contribution de chacun doit être tout aussi régulière, au minimum une fois sur deux réunions du *cong*.

Fei Xiaotong présente deux tendances qui caractérisent les relations au sein des *cong* :

« La première est d'éviter que les parents de même lignage y participent. La seconde est d'insister pour que ce soit des amis sans aucun lien de parenté. » (Fei Xiaotong, 2021 : 103).

Selon lui, la solidarité est, en principe, implémentée d'elle-même au sein des réseaux de parenté, elle ne dépend pas d'une organisation extérieure censée structurer la participation de

chacun, mais fonctionne par invitation, par devoir et par pression sociale, ce que nous avons d'ailleurs pu constater dans l'organisation de l'entraide aux funérailles à Wumu.

« En théorie, les parents d'un même lignage se doivent mutuelle assistance et entraide. S'ils en ont les moyens et sont doués de bonnes intentions, ils vont s'entraider financièrement sans même avoir à participer à un cong. Dans les faits, cette sorte de parents généreux ne sont pas nombreux. » (Fei Xiaotong, 2021 : 103-104).

Une autre étude des *cong* s'interroge sur leur portée plus étendue qu'un simple groupe local d'amis ou de voisins. Li Hongchun et Jin Jie, respectivement chercheur associé et assistant de recherche à l'Institut d'Ethnologie de l'Académie des Sciences Sociales du Yunnan, considèrent, dans un article publié en 2015, le rôle du *cong* à l'échelle du Couloir Tibéto-Yi. Selon eux, *« Le cong (糞) est non seulement une forme de solidarité économique spontanée entre les communautés Naxi, Bai, Hui et Han de Lijiang et de Dali, mais aussi un important canal de communication interethnique. »* (2015 : 123). Ils introduisent d'ailleurs leur réflexion en appuyant la dimension économique essentielle des échanges qui dynamisent cette région géographique : *« La diversité culturelle et la grande mobilité interethnique sont les caractéristiques les plus importantes du Couloir Tibéto-Yi. L'économie agit comme un médiateur économique, social et culturel essentiel entre les divers groupes ethniques, et constitue une voie déterminante vers le façonnage d'un échange régional. »* (op. cit., 2015 : 123). Ils confèrent ainsi au *cong* un rôle moteur dans le développement des échanges culturels et économiques entre les populations du Couloir Tibéto-Yi et dans le maintien d'une harmonie interethnique. Cet angle d'approche par les nationalités minoritaires est-il judicieux pour rendre compte de l'état des échanges économiques, culturels et sociaux en un lieu donné ? Les auteurs suggèrent comme une séparation plutôt franche entre les divers groupes ethniques (*zuqun* 族群 dans l'article) qui serait franchie grâce aux associations de crédit mutuel des *cong*. Cette approche est intéressante en regard de la situation interethnique de la région, toutefois renvoie-t-elle à la situation réelle sur place ? L'approche de Li Hongchun et Jin Jie pose légèrement problème selon moi dans le sens où elle semble considérer les divers groupes ethniques comme des unités sociales, des groupes clairement définis aux frontières closes qui présentent une cohésion économique, géographique, culturelle et sociale⁴². Or, mon ethnographie de terrain

⁴² La question du « groupe ethnique » et de ses frontières sera développée dans les discussions conclusives de cette thèse (cf. p. 396).

m'a montré que, dans cette région, chaque lieu, même s'il est identifié formellement à une *minzu* officielle, incorpore des populations d'horizons variés qui cohabitent au quotidien avec leurs pratiques culturelles, sociales et rituelles respectives et communes. Chaque localité est particulière et les groupes ethniques sont loin d'être distincts géographiquement les uns des autres. L'activité du *cong* est très localisée, c'est un mode d'association qui rassemble quelques personnes à petite échelle. Adopter une approche aussi générale que celle des *minzu* (op. cit. « *les communautés Naxi, Bai, Hui et Han de Lijiang et de Dali* »), du Couloir Tibéto-Yi et de l'interaction interethnique est-il alors pertinent ?

Conclusion

Le *cong* est une organisation sociale ayant cours notamment dans la société naxi qui permet à un ensemble de personnes de s'entraider sur une courte période de temps et pour des objectifs ciblés – l'organisation du banquet de mariage d'un fils, d'une sortie de loisirs ou un achat onéreux de première nécessité – que chacun ne pourrait atteindre sans aide. Contrairement aux relations de parenté régies par une hiérarchie permanente et indiscutable qui garantissent un échange d'entraide constant et durable – la parenté est un fait donné auquel personne ne déroge librement –, les *cong* sont des réunions de personnes liées par un besoin commun et précis. Ce sont des associations temporaires qui doivent être construites, entretenues pendant leur cycle d'action et renouvelées ensuite si nécessaire.

Le *cong* n'est pas sans rappeler la pratique des tontines chinoises de crédit mutuel (*hehui* 合会 ou *hui* 会). Je pense d'ailleurs que certaines formes de *cong* fonctionnent précisément comme les tontines. Thierry Pairault, chercheur au CNRS et à l'EHESS, spécialiste des tontines chinoises et des relations Chine-Afrique, les décrit comme une « *forme traditionnelle d'entraide* ». « *Associations de faits, [les tontines] agissent en dehors de toute réglementation et de tout contrôle.* » (Thierry Pairault, 1990 : 82). Toujours selon lui, « *Le tontinier est un emprunteur solvable qui recourt à l'aide gratuite de ses pairs qui deviendront successivement créditeurs puis débiteurs. [...] chaque individu est alternativement tontinier et participant, secouru et secours : pertes et gains s'équilibrant in fine.* » (op. cit.). Jusque-là, *cong* et tontine fonctionnent selon le même principe.

Il existe en Chine trois sortes de tontines : les « *tontines avec levées à tour de rôle* », les « *tontines avec levées tirées au sort* » et les « *tontines avec levées par enchères* » (op. cit., 1990 :

83). Ces associations semblent rassembler de quelques personnes à une dizaine de participants. Dans la première catégorie, chaque participant lève la tontine chacun son tour selon un ordre préétabli tandis que les autres créditent cette tontine d'un montant inversement proportionnel à leur position dans l'ordre choisi. Le montant que chacun doit rembourser est la différence entre la somme de la tontine reçue et le total des montants versés à chaque tour. Dans les tontines avec levées tirées au sort, le bénéficiaire est tiré au sort le jour de la levée. Les montants versés et les remboursements sont fixés à l'avance à chaque tour et les mêmes pour chacun. Dans la troisième catégorie de tontines, « avec levées par enchères », un tontinier sollicite un prêt auprès des autres et « *des enchères décident du participant qui sera remboursé le premier et qui bénéficiera le premier d'un prêt, et ainsi de suite les réunions suivantes jusqu'à remboursement total du prêt* ». (op. cit., 1990 : 88).

Ce qui apparaît ici comme une caractéristique importante de la tontine chinoise est l'organisation des prêts et de remboursements de manière proportionnelle ou dégressive en fonction de l'ordre des bénéficiaires. À chaque fin de cycle, c'est-à-dire au bout d'autant de levées qu'il y a de participants, chacun a prêté à hauteur de ce qu'il a reçu. Le fonctionnement des *cong* de Wumu est – selon mes premières observations – légèrement différent. Dans les *cong* décrits par A-San par exemple ou encore dans le *zicong* d'A-Wang et le *huacong* de Wumu mentionné plus haut, il y a un nouveau bénéficiaire à chaque tour qui supervise la dépense de la cagnotte au profit du *cong* réuni (Tableau 2).

Tableau 2 – Exemple de tableau de répartition des crédits au sein d'un *cong* de Wumu
(Pour l'exemple, démonstration pour 5 participants A, B, C, D, E en 5 réunions ; en vert les sommes investies par chaque participant ; en noir la somme reçue par un bénéficiaire différent à chaque réunion ; le cycle du *cong* est bouclé quand chaque participant a été bénéficiaire une fois).

	Réunion 1	Réunion 2	Réunion 3	Réunion 4	Réunion 5
Participant A	-200	-200	-200	-200	-200
Responsable 1	+1000				
Participant B	-200	-200	-200	-200	-200
Responsable 2		+1000			
Participant C	-200	-200	-200	-200	-200
Responsable 3			+1000		
Participant D	-200	-200	-200	-200	-200
Responsable 3				+1000	
Participant E	-200	-200	-200	-200	-200
Responsable 4					+1000

L'usage semble de nos jours toujours bénéficier au *cong* entier, tandis qu'il paraît, dans le passé, avoir davantage bénéficié aux participants de *cong* de manière plus individuelle. Je

pense qu'il arrive aux membres d'un *cong* d'organiser plusieurs tours de versement sans bénéficiaire afin de lever ensuite des sommes plus importantes (Tableau 3). Cela mériterait d'être considéré en approfondissant cette étude des *cong* et des démarches d'entraide au sein du village de Wumu.

Tableau 3 - Exemple de tableau d'une longue rotation de crédits plus importants au sein d'un *cong*
(Pour l'exemple, démonstration pour 3 participants A, B et C, en 9 réunions ; en vert les sommes investies par chaque participant ; en noir la somme reçue par un bénéficiaire à tour de rôle ; le cycle du *cong* est bouclé quand chaque participant a été bénéficiaire une fois).

	Réunion 1	Réunion 2	Réunion 3	Réunion 4	Réunion 5	Réunion 6	Réunion 7	Réunion 8	Réunion 9
A	-200	-200	-200 +1800	-200	-200	-200	-200	-200	-200
B	-200	-200	-200	-200	-200	-200 +1800	-200	-200	-200
C	-200	-200	-200	-200	-200	-200	-200	-200	-200 +1800

Dans sa réflexion sur les associations de crédit rotatif, Clifford Geertz (1962 : 244) propose deux catégories dans lesquelles classer le travail coopératif (« *cooperative labor* ») au sein de la vie paysanne traditionnelle : ce qu'il nomme le « travail de groupe » (« *group work* ») et le « travail par échange » (« *exchange work* »). Il explique aussi que ce modèle d'aide par rotation peut s'observer dans d'autres milieux également, comme par exemple dans l'organisation de rites villageois (op. cit. 1962 : 245), ce qui fait penser au mode d'organisation à Wumu du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi qui montre une rotation dans la prise du rôle de groupe-hôte de cérémonie (voir B. Site rituel et mobilisation villageoise).

Pour revenir aux *cong* de Wumu, il y a bien un processus d'échange, à l'instar de l'entraide du quotidien, mais il y a également une part d'entraide par effort groupé. Sous cet angle, c'est bien un groupe entier qui, à chaque « crédit » effectué, contribue ponctuellement à aider un de ses membres. Les modalités d'action du *cong* relèvent tant de la cohésion de groupe que de l'effort individuel. Le *cong* constitue, en complément et en dehors des relations de parenté qui structurent la vie villageoise, une forme d'association territoriale et très localisée. Le développement de leur étude dans de futurs projets pourrait davantage permettre de saisir les subtiles logiques et la complexité de l'organisation de l'espace social de Wumu.

Le tableau suivant (*Tableau 4*) récapitule l'ensemble des types d'entraides observées à Wumu et décrites dans ce chapitre. Y sont distinguées l'entraide du quotidien, l'aide sur invitation, l'aide « spontanée » aux funérailles et l'entraide par les *cong*.

Tableau 4 - Tableau récapitulatif des formes d'entraide observées au village de Wumu

Type d'entraide			Cas exemples	Caractéristiques
Entraide quotidienne	Entraide ponctuelle	Service payé	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Prêt d'un bœuf pour le labourage ▪ Saillie d'une truie ▪ Confection « en gros » ▪ Aide à un travail rémunéré (partage de la paie) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Clôture de la relation d'entraide par un paiement ▪ Service de personne à personne ou de personne à maisonnée
		Service contre service	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Entraide aux champs ▪ Prêt d'un bœuf et service de labourage 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Service de personne à maisonnée ou de maisonnée à maisonnée ▪ Échanges différés de services
	« État d'entraide »		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Cuisine et repas mis en commun par une entraide quotidienne entre deux maisonnées ▪ Relation de voisins mitoyens 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Service contre service simultané ▪ Service d'une personne envers une personne ou une maisonnée ▪ Relation stable et continue ▪ Obligation morale
Aide sur invitation			<ul style="list-style-type: none"> ▪ « Tuer le cochon » <i>bbuq-kua</i> ▪ Banquet de mariage ▪ Dressage de charpente ▪ Banquet de <i>San nian zhai</i>⁴³ ▪ Banquet des 36-49 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Aide encadrée, organisation rodée et hiérarchisée ▪ Aide par compétence et par statut social (adolescents, célibataires, mariés). ▪ Service demandé à un groupe choisi et invité envers une maisonnée.
Aide aux funérailles				<ul style="list-style-type: none"> ▪ Cycles d'entraide propres aux funérailles. ▪ Solidarité d'un groupe non invité et non choisi envers une maisonnée. ▪ Service fourni sans invitation, par initiative, par contrainte sociale et par réciprocité ▪ Aide encadrée, organisation rodée et hiérarchisée ▪ Aide par compétence et par statut social ▪ Service offert par un groupe envers une maisonnée

⁴³ Voir le Chapitre 7 et l'organisation du deuil.

<p>Entraide par les <i>cong</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>huacong</i> ▪ <i>zzicong</i> ▪ <i>cong</i> 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Cycle d'entraide temporaire par crédit mutuel rotatif. ▪ Pas de hiérarchie « classique » et égalité des statuts. ▪ Solidarité d'un groupe envers une personne ▪ Association temporaire : chaque membre bénéficiaire à tour de rôle ▪ Association ponctuelle : tout le groupe bénéficiaire, un organisateur.
-------------------------------------	---	---

Les *cong* ainsi que les services payés ont été inclus dans ce chapitre sur l'entraide. Les *cong* peuvent être vus comme une forme d'investissement à plus ou moins court terme, certes, mais ils sont aussi, à mon sens, des groupes d'entraide qui permettent, par une mise en commun de dons, d'aider une personne à tour de rôle. Au village, aujourd'hui, les *cong* semblent souvent bénéficier simultanément à l'ensemble du groupe – pour organiser une fête commune, un banquet ou un voyage – et non plus à une seule personne à tour de rôle. Dans le contexte économique confortable que connaissent les villageois depuis quelques dizaines d'années, le *cong* revêt une dimension ludique, beaucoup moins substantielle que par le passé où le *cong* était la seule solution pour rassembler les fonds nécessaires à l'organisation d'un rite ou d'un banquet essentiel à la vie sociale. Ce début d'étude des *cong* de Wumu, à la lumière de l'article de Zhao Xiuyun sur les *cong* citadins de Lijiang, replace ce mode d'association dans un contexte rural. Dans la continuité des premiers éléments introduits dans ce chapitre, une poursuite de l'enquête ethnographique sur les *cong* de Wumu permettra de montrer comment les *cong* s'inscrivent dans le reste de l'organisation sociale du village.



Photographie 8 - Effort collectif pour attraper et entraver le cochon - *bbuq-kua* au premier jour de funérailles
(Wumu, 2017 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 7 - *Al-nail* battant le blé
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 9 - Registre et dons des *guali* le jour de la célébration du premier mois d'un bébé
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)

Chapitre 3

Le rapport villageois au territoire à travers les rites collectifs naxi

Introduction

Ce chapitre présente deux ethnographies de cérémonies collectives, nommées respectivement *mee-biuq* – le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi – et *laza-cvl* – le Culte aux dieux de la montagne – dans la langue vernaculaire. Elles montrent le lien entre territoire et rituels.

Commençons par le Sacrifice. *Mee-biuq* se traduit littéralement par *mee* le « ciel », les « dieux » et *biuq* « sacrifier à⁴⁴ ». Comme nous allons le voir, le ciel désigne ici les ancêtres célestes maternels dont descendraient les Naxi. La cérémonie a lieu à l'aube de chaque nouvelle année lunaire, elle relate le récit fondateur naxi au terme duquel un cochon est sacrifié. Plutôt que de reprendre l'expression à laquelle se référaient Joseph F. Rock (1948), Anthony Jackson (1979) ou encore Charles McKhann (1992) dans leurs travaux sur les Naxi (« Sacrifice to Heaven »⁴⁵), j'ai, comme indiqué en introduction, choisi d'utiliser l'expression « Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi » dans l'ensemble de cette thèse. Dans la suite de ce chapitre, je continuerai donc à me référer à la cérémonie par ladite expression choisie ou bien j'emploierai son nom local (*mee-biuq*). J'ai fait le choix d'utiliser le terme « Sacrifice » en traduction de *biuq* en naxi. Les traductions chinoises communément utilisées pour désigner le Culte aux dieux de la montagne (*ji shanshen* 祭山神) et le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi (*ji tian* 祭天) sont caractérisée par l'usage du verbe chinois « *ji* 祭 », qui signifie « faire une offrande à » ou « sacrifier à ». Le nom naxi du Culte aux dieux de la montagne ne

⁴⁴ Notons également que si le terme naxi *biuq* tel qu'utilisé pour désigner certaines cérémonies naxi, dont le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi, signifie « sacrifier à », *biuq* peut également porter le sens de « réciter » ou « chanter » une cérémonie religieuse (Pinson, 2012 : 51).

⁴⁵ Charles McKhann, dans *Fleshing Out the Bones*, 1992, Anthony Jackson, dans *Na-Khi Religion*, 1979, Joseph F. Rock, dans « The Muan Bpö Ceremony », 1948.

fait toutefois pas référence à un sacrifice et, dans les faits, ce rite ne donne pas lieu à un sacrifice animal. Par conséquent, la cérémonie sera désignée par le terme « Culte » tout au long de ce travail et non pas comme un sacrifice.

Avant toute chose, qu'est-ce qu'un sacrifice ? Cette notion convient-elle bien pour rendre compte de la nature du *mee-biuq* ? Henri Hubert (1872-1927) et Marcel Mauss (1872-1950) ont consacré en 1899 un essai remarquable au sacrifice, dont ils donnent la définition suivante :

« Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse. » (Hubert et Mauss, 2016 : 44).

Selon la définition de Henri Hubert et Marcel Mauss, il y a dans tout sacrifice une victime, un sacrifiant et un ou plusieurs objets du sacrifice, ces derniers étant le résultat recherché du rite. La victime, c'est-à-dire l'objet, la personne ou l'animal sacrifié, revêt un caractère sacré, et le sacrifiant – « la personne morale » – est « *le sujet qui recueille [...] les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets* ». Le sacrifiant est transformé par la consécration et se trouve « *débarrassé d'un caractère défavorable dont il était affligé* » (op. cit., 2016 : 41). Il peut être une personne ou bien une famille, un groupe, toute une société qui accomplit le sacrifice en tant que collectivité ou en étant représenté par l'un de ses membres, généralement par le chef. Enfin, un sacrificateur sert d'intermédiaire entre les sacrifiants et le monde sacré

À la lumière de ces éléments généraux sur le sacrifice, le rite *mee-biuq* présente tous ces éléments « de base » : la victime est le cochon fourni par le groupe hôte ; les sacrifiants sont les villageois assistant au rite et représentés par le groupe rituel hôte, lui-même représenté par son chef ; le sacrificateur est le Dongba qui, en tant que spécialiste rituel, effectue et supervise le rite, récite les paroles rituelles et assure le lien entre les villageois et les ancêtres maternels célestes ; l'objet du sacrifice, enfin, est d'assurer à tout le village, grâce à la protection des ancêtres, une année paisible et faste.

Le sinologue Vincent Goossaert a quant à lui étudié la notion de sacrifice telle qu'elle s'inscrit dans l'histoire et la société du monde chinois. Dans son étude minutieuse de l'interdit de la consommation de bœuf en Chine (2005), il explique notamment que le choix de sacrifice animal et de consommation de viande s'est porté du bœuf au porc suite à l'apparition d'un

discours nouveau entre le IX^{ème} et le XII^{ème} siècle hissant le bœuf sur un piédestal, « *au statut d'emblème de la civilisation agricole chinoise* » (Vincent Goossaert cité par Françoise Aubin, 2007 : 2). Le « *sacrifice sanglant* », en référence aux offrandes de viande « sanglante », est étroitement lié et nécessaire aux cultes aux ancêtres en Chine (Catherine Capdeville-Zeng, 2006 : 347). Au début de notre ère, le sacrifice sanglant avait été rejeté, notamment sur la base de textes taoïstes prônant un « *pacte de pureté* » (op. cit.) rituelle « *menant à l'immortalité* » (Aubin, op. cit.).

Notons au passage que si le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi donne lieu au sacrifice ritualisé d'un porc, le fait de tuer un porc (*bbuq-kua* à Wumu) n'est toutefois pas propre à une dimension rituelle ou à cette seule cérémonie. Les occasions non ritualisées sont relativement fréquentes et sont liées à des événements sociaux importants, tels que les banquets de mariage, les banquets de funérailles, les banquets du début de l'hiver. Au cours de mes enquêtes de terrain, le Dongba a parfois fait allusion à l'existence passée de sacrifices de chevaux ou de vaches lors de conversations portant sur les animaux sacrificiels à Wumu (porcs et chèvres). Ses propos étaient généralement initiés par le visionnage de photographies montrant le sacrifice rituel d'un bœuf au cours d'une cérémonie dongba qui avait eu lieu dans un village reculé de la région quelques années auparavant. Il justifiait l'absence de sacrifice d'aussi gros animaux à Wumu par trois critères :

- 1) Le village en question avait une pratique dongba plus « traditionnelle », profonde et préservée ;
- 2) C'était un village reculé, peu marqué par les transformations de la société ;
- 3) Les sacrifices de bœufs avaient cours dans les rites dongba à Wumu par le passé, mais plus aujourd'hui, notamment parce qu'ils étaient trop onéreux.

À Wumu, la cérémonie principale rassemble tout le village dans un espace situé dans la forêt le cinquième jour du premier mois lunaire. Dès ma toute première visite, j'ai été intriguée par l'agencement spatial des familles en groupes clairement définis dans la forêt autour de l'autel, des groupes identifiés ce jour-là comme des *jiazu* 家族. Ce mot chinois, je le rappelle, est traduisible par le terme français « lignage ». Chaque *jiazu* avait son emplacement attribué sur lequel les familles membres entretenaient un feu, cuisinaient et mangeaient ensemble. Une connexion entre le rite lui-même et les groupes de parentés m'est donc tout de suite apparue.

J'ai donc cherché à comprendre comment ces groupes de parenté s'inscrivaient dans l'organisation sociale. Le présent chapitre montre le rapport des villageois avec le territoire à travers les rites collectifs de Wumu, et en particulier par le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi. Si la distinction entre le groupe rituel observé lors du Sacrifice et le lignage sera mise en exergue et discutée dans le Chapitre 5, le Chapitre 3 cherche à mettre en lumière le lien existant, par ces rites, entre les villageois, leur territoire, leurs origines mythiques naxi et le fait d'être un groupe « ethnique » unifié.

Je suis partie d'une réflexion de Michel Agier qui explique que « *les rituels visent à inscrire les vies individuelles dans une organisation sociale* », c'est-à-dire dans une dimension collective, et qu'ainsi ils « *instituent et reproduisent les formes d'association elles-mêmes* » (2013 : 32), comme groupes de parenté, classes d'âges ou encore les systèmes familiaux. La question était de savoir si cette approche pouvait s'appliquer aux deux rites collectifs de Wumu. Les rites, dit encore Michel Agier, « *assurent [de manière cyclique] le bon fonctionnement des institutions et la bonne reproduction des groupes institués [...]* » (2013 : 33). Son approche semble faire écho à la situation observée à Wumu, ce que je vais essayer de démontrer. C'est par ailleurs selon cette logique que j'avais cherché, au tout début, à confronter l'organisation sociale lors des rites collectifs avec les structures et logiques de parenté existantes du village. Nous verrons dans ce chapitre ainsi que dans le Chapitre 5 si d'autres dimensions peuvent apparaître au cours de ma description.

Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi, en plus de sa fonction interne, assure en outre la bonne perpétuation d'une pratique locale au service de la pérennisation du patrimoine culturel national des Naxi. L'anthropologue Gerd Baumann (1953-2014) a développé dans un article une approche discutant la manière dont « Le rite implique les « autres » » (1992) plutôt que d'adopter la perspective du rite comme pratique fédératrice excluant justement ces « autres ». Il s'est intéressé à la manière dont un rituel peut chercher à s'adresser aux « autres », à un « public » extérieur afin de redéfinir le « *clivage entre "nous" et "eux"*. » (Gerd Baumann, 1992 : 98). Il suggère que les rites, plutôt que de faire état d'une unité communautaire, pourraient au contraire révéler un état de concurrence, et qu'ils pourraient s'inscrire dans une recherche de changement culturel plutôt que de perpétuation de valeurs sociales. Enfin, Gerd Baumann (op. cit., 1992 : 99) propose de considérer que, « *au lieu de supposer que la participation aux rituels est limitée aux initiés, [...] nous reconnaissons la fréquence de la participation d'outsiders non seulement dans les sociétés plurielles mais aussi*

dans les sociétés non-plurielles. ». Cette perspective permet-elle de traiter de manière cohérente du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi de Wumu et, surtout, suffit-elle à en saisir tous les enjeux ? Car le Sacrifice peut être perçu comme l'action collective d'une communauté homogène qui se veut unie par le fait d'être Naxi et d'appartenir à un même territoire. Mais c'est également un rite qui intègre le changement et les « autres », qu'il s'agisse de femmes, d'invités politiques, familiaux, étrangers ou de familles « sans lignage ». L'approche de Gerd Baumann fait écho, au moins partiellement, à la pratique des rites collectifs de Wumu.

Ce chapitre présente donc deux ethnographies de cérémonies collectives – le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi et le Culte aux dieux de la montagne – en les mettant en perspective par la discussion, en conclusion, d'une cérémonie domestique, le rite des 36 et 49. Ce dernier permettra de souligner le processus de territorialisation observé dans les pratiques de rites à Wumu ainsi que sa réappropriation par certaines familles d'une manière « non-naxi ». Je considère ces trois pratiques comme des cérémonies « ethniques » en ce sens qu'elles sont spécifiquement liées au fait d'être naxi et identifiées comme telles par les villageois. En revanche, ces rites laissant entrer des « autres » et certains villageois étant considérés comme contrevenant à la « vraie » pratique naxi, devrait-on plutôt parler de rites « supra-ethniques » ?

Chacun de ces grands événements ethnographiés ici offre un regard sur une modalité de structuration sociale de la communauté : l'organisation de la population en groupes rituels construits sur la base des lignages du village. L'ensemble montre surtout le lien entre ces rites et le territoire. Le Sacrifice et le Culte permettent aux lignages, à travers leurs groupes rituels respectifs, de revendiquer leur légitimité au sein d'un territoire – le village – et au sein d'une nationalité *minzu* – les Naxi. Ils peuvent ainsi s'approprier et justifier leur place au sein de la collectivité villageoise ainsi que le fait de partager les pratiques culturelles et rituelles naxi locales.

Les deux cérémonies ont repris en 1999 après des décennies d'interruption, grâce aux initiatives jointes de quelques anciens et des Dongba du village et grâce à des soutiens officiels et financiers des autorités administratives. Avant cela, rappelons-le, ces rites naxi avaient, comme de nombreuses pratiques ethniques sous la Révolution Culturelle (1966-1976), été étiquetés comme des superstitions et interdits par le Parti Communiste. Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes est la plus importante de toutes les pratiques rituelles des Naxi. Au village de Wumu, cette cérémonie marque annuellement l'occasion de rassembler l'ensemble des habitants. Au Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, toutes les familles du village, à

quelques exceptions près, font acte de présence le cinquième jour de la nouvelle année. Le Culte aux dieux de la montagne est, lui, accompli au début de l'été. Cette cérémonie, depuis sa réintroduction dans les pratiques rituelles naxi de Wumu, a été accomplie par intermittence, lorsque les moyens l'ont permis. Le rite est destiné à inviter et prier les dieux de la montagne, à rendre un culte mineur au dieu de la nature et à tuer des esprits malfaisants. Seules une ou deux personnes par famille sont chargées de représenter leurs groupes respectifs et l'ensemble du village.

Réinstaurés dans le paysage rituel et culturel des villageois depuis deux décennies, ces deux grands rites partagent un ensemble de caractéristiques qui m'autorisent à les aborder conjointement. L'un comme l'autre appartient au patrimoine rituel dongba qui fait aujourd'hui la fierté officielle et touristique de la nationalité minoritaire Naxi, ce qui les inscrit dans cette conception de « religion ethnique » de Joël Thoraval⁴⁶ (1991 : 68). Ils bénéficient donc, plus ou moins régulièrement, du soutien officiel et financier de l'État pour leur pérennisation. À chacune de ces cérémonies, l'ensemble de la population villageoise est représenté et sa participation logistique est agencée lignage par lignage. Ainsi, ces rites dépassent la simple performance pour des raisons officielles, touristiques et économiques, et montrent l'investissement profond de tous les groupes du village. Malgré les origines géographiques comme ethniques très diverses de chacun de ces lignages du village, tous participent activement aux cérémonies, en se définissant ainsi au sein d'un territoire : le village de Wumu. La parenté au sein-même des deux rites renvoie aux origines et aux ancêtres mythiques naxi à travers le chant du récit fondateur tout autant que dans la mise en place de l'autel et de l'aire rituels.

I. Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi

Le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi est une pratique rituelle centrale dans la visibilité de la nationalité minoritaire naxi ainsi que dans le cadre des initiatives locales et institutionnelles en faveur de la renaissance de ses pratiques rituelles. Ce rite ainsi que les mythes naxi sont pleinement intégrés au récit officiel de l'histoire des Naxi grâce au mouvement de préservation du patrimoine culturel immatériel des Naxi et des politiques des nationalités de Chine. Depuis plusieurs décennies, l'État chinois consacre beaucoup de moyens au développement de sa politique culturelle des minorités et contribue, par sa propagande officielle,

⁴⁶ Voir en Introduction la Discussion sur les catégories de rites de Wumu.

à rendre compte d'une diversité de populations politiquement et culturellement harmonieuse vis-à-vis de l'unité de la Nation chinoise. Cette propagande officielle tend à revaloriser des populations autrefois réduites au silence et des pratiques détruites justement par l'État, à travers la réélaboration d'un folklore officiel. Chez les Naxi, ce folklore « d'État » va de pair avec la « culture dongba » omniprésente dans les zones touristiques de Lijiang et devient progressivement la culture naxi « par défaut ».

On pourrait alors penser que le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi est aujourd'hui tel que l'État l'a réintroduit dans les pratiques naxi et qu'il répond à la « règle naxi » (en chinois *naxi guiju* 纳西规矩), cette expression qui dicte les dires et faits des Naxi et par laquelle les villageois jugent des convenances naxi. La référence à la « règle naxi » n'est pas directement liée au « folklore » naxi officiel, mais les villageois qui sont constamment en contact avec celui-ci reçoivent cette influence même malgré eux.

Ce chapitre montre comment le rite est accompli dans le cadre d'un petit village naxi à l'échelle de sa communauté et, au regard des réalités de ce territoire, s'interroge sur la manière dont les initiatives autochtones s'approprient les codes d'identification ethnique officiels ou s'en affranchissent. À travers le récit mythologique de la généalogie des ancêtres naxi et des origines mythiques de la cérémonie, le Sacrifice vise à rendre hommage aux ancêtres divins des Naxi tout en les priant d'épargner les participants contemporains de calamités naturelles ou d'accidents. Le rite commence par le sacrifice d'un porc suivi par le récit du mythe des origines. Il s'articule autour de l'offrande de la viande, du sang et des abats ainsi que d'offrandes de nourriture, d'alcool et de thé.

Cette ethnographie du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes ne fera pas l'objet d'une analyse technique poussée de la symbolique rituelle, des manuscrits ou des chants dongba en eux-mêmes, mais elle cherchera en revanche à montrer ce que la pratique rituelle signifie pour les villageois et permettra l'étude des structures et relations de parenté mises en jeu, tant parmi les participants que dans les mythes ancestraux auxquels renvoie ce culte des ancêtres. Le rite se déroule sur une durée d'au moins trois jours qui se conclut le cinquième jour de l'année lunaire par la cérémonie principale à laquelle toute la communauté participe. *chusan* 初三 en chinois, le troisième jour de l'année, est consacré à la préparation des objets rituels, à la

cueillette, au ramassage et au regroupement des plantes et offrandes rituelles ainsi qu'à la coupe des arbustes rituels. La phase cérémonielle sur site se déroule les deux jours : la préparation de la grande cérémonie le quatrième jour lunaire – *chusi* 初四, et la cérémonie elle-même le cinquième jour lunaire, *chuwu* 初五. Cette description se focalise sur les deux journées cérémonielles, en regard du mythe des origines naxi.

A. Le mythe d'origine

Mythe et rites sont étroitement liés, ce dont l'anthropologie a amplement débattu. Par exemple, Edmund Leach (1954 : 13) indique qu'« *un mythe implique la tenue d'un rituel et un rituel implique l'existence d'un mythe, ce n'est qu'une seule et même chose* ». Selon cet auteur, le mythe justifie la tenue d'un rituel, et le rituel perpétue le mythe. Une troisième variante doit aujourd'hui s'ajouter au maintien de cet équilibre : la politique des minorités de l'État chinois qui joue de la représentativité culturelle des Naxi (comme de celle de toutes les nationalités minoritaires de son territoire). Le mythe des origines naxi, appelé « La Descente de l'Homme » ou le « Mythe de la Création », forme la base conceptuelle sur laquelle s'est construite la pratique rituelle. Avec l'aide du linguiste Alexis Michaud, présent à ce moment à Lijiang, j'ai pu recueillir ce mythe auprès du Dongba de Wumu, He Jixian, en mars 2016, dans le studio d'enregistrement de l'Institut de recherche dongba de Lijiang. Toutefois, je n'ai pas encore eu l'occasion d'en établir une transcription et une traduction complètes et satisfaisantes en tous points, car cela nécessitait de questionner le Dongba, ce qui n'est plus possible depuis notre dispute. Je m'appuie donc ici sur deux autres sources largement publiées mais qui ne sont pas propres à Wumu : une première version relatée en chinois par le chercheur naxi He Zhiwu et traduite en français par Xiaomin Giafferri-Huang (1998 : 41-42), la seconde traduite du naxi au chinois par Guo Dalie et He Zhiwu dans *Naxizu shi* (2014 : 29). En l'absence d'une version locale propre à Wumu, je livre ici une version condensée, résumée depuis les sources citées, pour appuyer le déroulement et montrer le lien entre l'histoire et la pratique.

Le récit débute avant que le monde n'existe, alors que tout l'univers n'est que chaos. Un immortel naît du mariage de l'atmosphère et du son. Il produit un œuf blanc qui devient une belle poule blanche ; un autre immortel voit le jour, il produit un œuf noir, qui donne une hideuse poule noire. La poule noire pond neuf paires d'œufs noirs qui se transforment en démons. La poule blanche pond quant à elle neuf paires d'œufs blancs qui se transforment tous en dieux. Neuf d'entre eux ouvrent le Ciel et sept sœurs divines bâtissent la

Terre. Tous s'allient et bâtissent cinq colonnes pour stabiliser le Ciel et la Terre avant d'ériger une montagne divine. Le son et l'air se rejoignent alors et engendrent trois gouttes de rosée, qui se transforment en trois mers. De l'une d'elles naît la première génération des ancêtres de l'humanité.

Le héros du mythe de la Création, un humain, naît à la neuvième génération. Il se nomme Coqssei-leel'ee (Coq)⁴⁷. Ses cinq frères et six sœurs se marient entre eux commettant un inceste que les dieux, mécontents, punissent en libérant un déluge sur Terre. Seul Coq, irréprochable, est épargné par les dieux et en réchappe. Désormais le dernier humain sur Terre, il désespère de ne jamais avoir de descendance. Les dieux acceptent alors de lui présenter trois princesses divines, parmi lesquelles il peut choisir une épouse. Mais il tombe amoureux d'une autre princesse, qui ne lui est pas destinée, Ceilheebubeq (Ceil) car elle est déjà promise à l'un des fils du Dieu des intempéries. Elle tombe amoureuse de Coq et le ramène avec elle au Ciel, dans sa famille. Pour se montrer à la hauteur auprès du père de la jeune femme, Coq accomplit maintes tâches impossibles avant de pouvoir obtenir la main de celle-ci. Ils finissent par se marier et partent vivre sur Terre.

Le dieu des intempéries, furieux de l'annulation du mariage de son fils, déclenche alors une violente tempête pour empêcher le couple de vivre sur le territoire choisi. Pour l'apaiser, Ceil allume un grand feu sacrificiel et brûle en offrande à la famille du dieu mécontent trois jarres de graisse de bœuf, trois litres de farine blanche et trois branches de cyprès. Le dieu apaisé, la tempête cesse et le couple peut enfin s'établir sereinement (sur l'emplacement, selon le mythe, de l'actuelle Lijiang).

Plus tard, Ceil donne naissance à trois fils. À l'âge de trois ans, ils ne parlent toujours pas. La raison avancée dans le récit est que, depuis son mariage et son arrivée sur Terre, le couple n'a pas célébré et remercié les beaux-parents divins comme il se doit, provoquant leur colère. Pour les apaiser, le couple accomplit un Sacrifice destiné à honorer le père, la mère et l'oncle maternel de Ceil. Coq doit offrir l'une de ses filles en mariage – symboliquement par son sacrifice – pour compenser la dette qu'il a envers les parents et l'oncle maternel de Ceil depuis leur mariage. Mais le couple se joue d'eux, tient ses filles à l'écart et sacrifie, à la place, un porc. Les parents et l'oncle maternel n'y voient que du feu et sont satisfaits. Peu après, les trois fils de Coq et Ceil se mettent à parler. Le premier fils s'exprime en tibétain, le second fils parle naxi, il est considéré comme l'ancêtre de tous les Naxi. Le troisième fils parle quant à lui la langue bai. Des trois fils, c'est le second qui accomplit le mieux le Sacrifice aux ancêtres maternels. Neuf générations plus tard, la lignée du second fils voit naître quatre garçons.

⁴⁷ Je choisis d'utiliser la transcription de son nom en pinyin naxi utilisée notamment par Charles McKhann (1992).

Ces quatre frères sont Hoq, Meiq, Shu et Yeq, aujourd'hui identifiés comme les fondateurs respectifs des quatre grands lignages mythiques naxi éponymes dont descendraient tous les Naxi. Selon le mythe, le Sacrifice s'accomplit chaque année dans les premiers jours du premier mois lunaire en l'honneur des beaux-parents divins du héros du mythe et pour prier le dieu des intempéries de leur accorder un bon climat dans l'année à venir. Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes serait le rite spécifique des Naxi, le « *"symbole principal" qui distingue le peuple Naxi de ses voisins* » (Wang Zhengyu 2020 : 59, citant Bai Gensheng, 1993 : 116).

Interrompu à Wumu en 1953, le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, réintroduit au village en 1999, a été accompli chaque année depuis, sans aucune exception, jusqu'à 2019. À ce jour, la situation exceptionnelle générée par l'épidémie de COVID-19 et la mise en place de mesures de quarantaine et de prévention début 2020 ont fait obstacle à l'invariable volonté villageoise d'accomplir la cérémonie. En 2020 et 2021, le Dongba, le chef du Comité villageois et quelques hommes ont accompli symboliquement un bref culte aux ancêtres sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, seuls, en l'absence du reste du village. Ils se sont rendus devant l'autel dans la forêt et y ont brûlé quelques bâtons d'encens, déposé quelques offrandes de fruits et de biscuits et se sont prosternés trois fois.

À Wumu, le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi est un rite collectif, il est accompli à l'échelle du village. Ailleurs, il peut également être accompli à l'échelle du lignage, comme dans le village voisin, à Suming. Le Dongba de Wumu permet à tous d'assister au rituel, hommes et femmes, Naxi et non-Naxi. Ailleurs, comme à Suming, le Sacrifice doit être accompli en l'absence des femmes mariées, en accord avec le récit fondateur naxi qui, comme nous allons le voir, explique que le sacrifice d'un porc est à l'origine la supercherie trouvée par les humains à la place du sacrifice d'une de leurs filles.

Dans les années 2000, le rite, reconstruit à partir de zéro, n'a dans un premier temps rassemblé que plusieurs dizaines de personnes. Puis, progressivement, il est devenu une célébration collective pour tout le village en mobilisant notamment chacun de ses groupes rituels à tour de rôles. Chaque groupe remplit par rotation la fonction d'hôte cérémoniel – une responsabilité portée à tour de rôle par les sept groupes rituels de Wumu d'une année à l'autre – la nature de la participation de certains villageois peut évoluer.

Nous allons maintenant nous intéresser à l'étude des rapports villageois au territoire qu'ils occupent et à l'ethnicité naxi qui lui est liée, en considérant la pratique locale des cérémonies en regard de leur organisation de parenté en groupes rituels et de leur rôle d'hôte annuel de cérémonie.

B. Site rituel et mobilisation villageoise

1. Agencement spatial des espaces rituels et non-rituels

En flanc de montagne, à quelques centaines de mètres au-dessus des dernières habitations du haut du village, un site est depuis 2001 l'emplacement dédié au déroulement du Sacrifice annuel aux ancêtres maternels naxi. Il se trouvait sur un terrain en contrebas de la route d'accès au village, mais par manque de place et pour trouver un lieu situé idéalement au-dessus de l'ensemble des habitations, il a été déplacé en 2001. À l'orée de la forêt, des troncs d'arbustes ont été entourés de ramées d'aiguilles de pin, attachés entre eux pour former une porte marquant l'entrée du site du rituel. Sur cet encadrement, des formules de bonne fortune, sentences parallèles (*duilian* 对联) ont été collées sur des planches de bois. De part et d'autre de l'entrée, deux petits tas de branchages de pin et d'azalée sont enflammés au début des journées de cérémonies. La fumée blanche qui s'en dégage sert à chasser les impuretés (*chel-shul* en naxi, en chinois *chuhui* 除秽). En effet, les aiguilles de pin sont considérées avoir une fonction purifiante, nettoyante. Pour les villageois, elles renvoient à un concept d'« hygiène » et de « propreté », nommé *weisheng* (卫生). Elles sont utilisées lors d'une cérémonie pour tapisser le sol des terrasses où s'asseoir pour prendre les repas, comme pour tapisser le sol de l'autel et des terrasses rituelles. On peut voir dans ceci un lien existant entre espace profane et espace rituel, où des brindilles de pin restent plus efficaces que tout autre

Le site est divisé en deux aires : une aire dédiée au déroulement du Sacrifice et une aire collective dédiée aux banquets des groupes. Le premier espace, situé au nord-ouest du site, est scindé en trois espaces. En haut, le plus au nord, une petite terrasse s'étend sur toute sa surface, à même le sol, les officiants s'y déplacent pour ajouter ou retirer des offrandes, je la désigne par le terme « autel ». La terrasse inférieure est l'espace occupé par les Dongba, les assistants et, sur le côté, par les doyens et doyennes du village. C'est également, en fin de cérémonie, le lieu de passage de tous les villageois venant se prosterner et planter leurs bâtons d'encens devant

l'autel. Un mètre en contrebas, la troisième terrasse est utilisée pour faire bouillir l'eau et pour nettoyer et dépecer le porc sacrifié.

L'aire adjacente est réservée à l'installation et à la restauration des villageois, celle-ci est clairement distincte de l'espace et du processus rituel. Bien plus vaste, elle est organisée également en terrasses aménagées entre les arbres et est occupée par les habitants du village qui, répartis par groupes lignagers, s'affairent à allumer des feux, préparent le repas et tapissent le sol de brassées d'aiguilles de pin. Chaque groupe a son espace attitré, qu'il retrouve chaque année (voir dans le Chapitre 5 *Photographie 17*). La fonction de « groupe-hôte » n'attribue pas d'emplacement privilégié pour l'occasion, chacun conserve sa terrasse habituelle d'une année à l'autre. Ces espaces se situent tous en contrebas de l'aire rituelle, à l'exception de la terrasse rassemblant le groupe Li-Tang qui est directement au-dessus de l'autel (à l'ouest). En 2016, l'homme qui m'avait introduit chacun des groupes estimait alors que cette position était une erreur car, étant arrivé en dernier sur le territoire du village de Wumu – en l'occurrence aux XIX^e et XX^e siècles –, ce groupe d'origine han aurait dû s'installer tout en bas, au sud-est du site. Le manque de place en aurait décidé autrement.

Chaque terrasse a été recouverte d'un tapis d'aiguilles de pin. Les convives s'assoient sur de petits tabourets montés sur le site pour l'occasion ou bien par terre sur des petits tas de feuillage. Entre l'espace du groupe des Li-Tang et l'espace du groupe des *We sso bbuq*, se trouve un réservoir d'eau en béton. C'est un lieu collectif partagé par tous les groupes pour se servir en eau ou encore pour laver les légumes. Ce sont les jeunes qui travaillent, lavent, servent, cuisent. Ils sont au service des enfants et des aînés. Au menu, des morceaux de gras de porc grillés puis une fondue naxi : bouillon dans lequel cuisent légumes verts, carottes, patates, tofu, navets et morceaux de viande. Sont également servis des *xi-mul-dduq* (饵块 pâte de riz gluant) légèrement grillés. Des jeunes passent régulièrement pour servir du thé ou de l'alcool doux naxi.

2. Participer au Sacrifice : rôles et niveaux d'implication

Quelles interactions et allégeances rituelles et sociales entrent en jeu ? À Wumu, le Sacrifice s'accomplit au sein de la communauté villageoise, sous la direction de l'un des groupes qui la constitue et qui en est l'hôte. Le Dongba et ses assistants effectuent la même cérémonie d'une année à l'autre, il s'agit de la base rituelle fixe. Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes est plusieurs choses à la fois, selon l'angle d'approche et selon les groupes. Pour les villageois,

il est l'unique événement collectif qui rassemble quasiment tous les individus du village et auquel tous les lignages sont représentés par des groupes rituels. C'est une cérémonie au cours de laquelle ils brûlent de l'encens groupe par groupe et se prosternent face à l'autel pour repartir en fin de journée avec des brindilles des arbres rituels pour les accrocher dans leurs cuisines respectives et protéger leurs familles pour l'année à venir. C'est encore une journée où chaque groupe cuisine et mange « en famille » pendant que le Dongba et ses assistants procèdent à la cérémonie rituelle. Les villageois vont parfois les regarder par curiosité pendant quelques minutes avant de s'en retourner vers leurs groupes respectifs. La plupart vaque à ses occupations sans réel intérêt envers le déroulement du rite. Pour le Dongba et les quelques hommes qui l'assistent – des membres du comité du centre de transmission de la culture dongba de Wumu –, ces deux jours de cérémonie sont à coordonner avec le groupe-hôte qui supervise l'ensemble. Chaque année, un groupe exerce la fonction d'hôte en fournissant notamment le cochon et le coq à sacrifier ainsi que l'alcool et les cigarettes à partager avec tout le village. Ce groupe et ses membres en conçoit de la fierté et cela lui permet aussi de revendiquer une certaine légitimité dans leur identification en tant que Naxi. Chaque année, le groupe-hôte montre ce que son implication représente pour ses membres et en livre une interprétation personnalisée. Ne serait-ce qu'en répartissant les rôles, en mobilisant des fonds pour acheter une veste « traditionnelle » à chaque homme du groupe, en modifiant l'ordre d'enchaînement des diverses petites cérémonies ou en organisant des représentations de danses et chants pour tout le village le soir venu, chacun applique sa marque sur cet événement rituel et culturel.

Le rôle du groupe-hôte implique ainsi un investissement supplémentaire, en particulier d'ordre financier. Tandis que chaque groupe se cotise pour rassembler entre 2000 et 3000 *yuan* pour organiser les deux jours de cérémonie, les frais du groupe-hôte s'élèvent au moins au double. Le gouvernement du canton subventionne normalement le Comité villageois afin d'aider le groupe-hôte. L'autorité administrative du village a ensuite à charge de transmettre cette aide financière, mais parfois les fonds sont distribués ailleurs.

Le groupe-hôte prend en charge et fournit les offrandes de viande et d'alcool, il est aussi responsable de l'élevage du cochon sacrificiel pendant l'année et, au moment du rituel, d'égorger la bête puis de partager sa viande entre toutes les familles du village. En fin de rituel, le chef de ce groupe vient personnellement saluer et prendre congés des ancêtres maternels célestes. Le Dongba lui remet les branchettes des arbustes portant les abats du porc ainsi que la tête, et la queue du cochon pour lui et sa famille. C'est par ce rôle d'hôte du Sacrifice que chaque groupe

rituel s'illustre chacun son tour dans une fonction rituelle. Les tours sont décidés toujours selon le même ordre, à savoir l'ordre d'ancienneté des lignages dans l'histoire du village.

C. Le rite

Cette description s'appuie en particulier sur le déroulement des deux journées des 11 et 12 février 2016. Les observations de 2018 et 2019 viendront compléter cette base car il arrive que les groupes-hôtes personnalisent le rite quand c'est leur tour. L'angle d'approche a varié entre 2016 et 2019, en fonction des objectifs de recueil de données et des lignages auxquels appartenaient les familles qui m'hébergeaient à ces dates-là. L'ethnographie de 2016 est de loin la plus complète grâce à l'enregistrement vidéo et photographique des deux journées dans leur quasi-intégralité. Par ailleurs, la présence d'une équipe de chercheurs de l'Institut de Lijiang venue filmer et documenter le rite a exacerbé la dimension théâtrale de l'événement au-delà de son processus habituel et a certainement influencé les choix organisationnels et visuels du groupe-hôte. Les années suivantes, les préparatifs n'ont pas donné lieu au même niveau de perfectionnement mais ont au contraire été réalisés comme de simples formalités, rapidement, sans Dongba, sans costumes et sans fioritures, ce qui me laisse penser que, d'ordinaire, le processus rituel ne commence vraiment que le jour de la cérémonie. L'année 2016 a marqué une exception, grâce à laquelle il m'a été donné de découvrir le village de Wumu ainsi que sa pratique comme je l'ai indiqué dans l'introduction de cette thèse.

L'ethnographie menée en 2017 s'est concentrée davantage sur le vécu et la perception du Sacrifice du point de vue interne de l'un des groupes, celui du lignage *A-Ru*, que sur le processus cérémoniel. Je vivais à l'époque dans la famille du chef de lignage, une perspective idéale pour avoir accès et pouvoir observer les préparatifs du rite au sein de l'un des groupes non-hôtes. En 2019, l'ethnographie a été plus mesurée entre la performance rituelle et l'organisation des familles du groupe-hôte *We sso bbuq* dont j'étais l'invitée.

1. *chusi* : rites préparatoires

Le quatrième jour de l'année lunaire débute la phase cérémonielle. Les personnes présentes sont peu nombreuses et incluent essentiellement le Dongba, ses assistants et quelques hommes du groupe-hôte. Côté population villageoise, seule une personne par famille a été missionnée pour participer au nettoyage et à la mise en place de l'espace respectif de chaque

groupe. La journée est lancée par la mise en place de l'autel (en naxi *mee-biuq-ddaiq*) et notamment par le piquage des trois branches de cyprès et de chênes coupées qui feront office d'arbres rituels et qui symboliseront les ancêtres mythiques. Un exorcisme nommé *chel-shul* permet d'éliminer les impuretés et de débiter les performances cérémonielles du jour qui se concluent par une séance de tir à l'arc nommée *kail-gguq*, destinée à repousser les mauvais augures susceptibles de s'abattre sur les villageois. Le *chel-shul* est un rite de purification et d'élimination des impuretés qui est accompli en de multiples occasions, en début de tout événement rituel ou social important comme le culte des ancêtres du réveillon du Nouvel an, le premier matin de l'année ou au début de chaque cérémonie funéraire, par exemple.

Les préparatifs et la cérémonie sont accomplis par le Dongba et ses assistants en costume. Tout commence en milieu de matinée dans la cour du Centre de transmission (*chuanxiyuan* 传习院) en bas du village, où les officiants revêtent des tenues cérémonielles – une longue robe aux couleurs vives, une veste sans manche par-dessus, une longue ceinture en tissu épais et un turban en tissu noir autour de la tête.

En ce quatrième jour de l'an lunaire, dans la cour carrée du Centre, une vingtaine de personnes – le Dongba, ses cinq-six assistants et les villageois portant les paniers d'offrandes rituelles – est alignée tout autour de la cour. Les femmes ont, pour leur part, revêtu leurs costumes traditionnels naxi respectifs, des habits de fête qui ne sont autrement plus sortis que pour les mariages. En 2016, le groupe rituel du lignage *We cul jjiq* était l'hôte et il avait été décidé que des doyennes du village, tous lignages confondus, porteraient les paniers d'offrandes jusqu'à l'autel et assisteraient de près au déroulement de toute la journée de cérémonie. En 2018, le groupe Li-Tang était aux commandes et l'organisation des cérémonies fut légèrement différente – le tir à l'arc eut lieu le cinquième jour – mais la participation des doyens et doyennes du village était similaire à 2016. En revanche, 2019 marqua une prise de position différente par le groupe-hôte du lignage *We sso bbuq*. Aucune femme ne fut invitée à porter les paniers d'offrandes ni à prendre part au déroulement des cérémonies, les hommes du groupe-hôte ayant choisi de revenir à une interprétation, selon leur point de vue, plus fidèle et classique du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi tel qu'il était accompli par les générations antérieures.

Dans la cour du Centre de transmission, au début d'une file, trois hommes tiennent contre une épaule les trois arbustes, ils marcheront en tête de procession derrière un homme du

groupe-hôte qui portera un flambeau allumé avec le feu du Centre. Viennent ensuite trois autres hommes portant chacun un bâton d'encens géant ; ils sont suivis de onze femmes – la plupart d'un âge avancé – vêtues du costume naxi traditionnel ; cinq de ces femmes portent un panier contenant offrandes qui seront brûlées sur l'autel, attaché sur leur dos par une écharpe rouge nouée au-dessus de la poitrine. Les doyennes portent un turban noir noué sur la tête, les autres la « casquette mao » généralement portée par beaucoup de femmes naxi. Vient enfin le reste des assistants des Dongba puis le ou les Dongba, vêtus de leurs tuniques et vestes brodées aux couleurs vives. En 2016, le vieux Dongba de Wumu a officié la cérémonie. Il a depuis passé la main au Dongba He Jixian qui est désormais le seul Dongba du village. Les Dongba ferment la marche. Autour d'eux, quelques habitants, hommes, femmes et enfants, observent avec intérêt l'agitation ambiante.

Sur un chant entonné par le Dongba et les aînés, la procession se met en marche dans l'ordre suivant : le porteur de flambeau, les hommes portant les arbustes rituels, les porteurs de bâtons d'encens, les femmes et pour finir les assistants et le Dongba lui-même. Le groupe remonte en file indienne la rue principale puis les petits sentiers menant au site rituel à l'orée de la forêt au-dessus du village (voir en fin de chapitre *Photographie 12*). Les villageois s'y affairent déjà pour balayer le sol avec des branches et allumer des feux en vue de la préparation du repas. Les Sacrifices 2018 et 2019, la procession n'est organisée que le matin du cinquième jour. En règle générale, les préparatifs du quatrième jour demandent peu d'implication et de main-d'œuvre.

À leur arrivée sur le site rituel, les membres de la procession se rendent directement près de l'autel. Les porteuses d'offrandes se défont des écharpes rouges et des paniers qu'elles posent contre le front de l'autel avant d'entreprendre d'arracher quelques branches à des arbres alentour pour s'asseoir dessus à même le sol non loin de l'autel. Elles seront par la suite rejointes par quelques doyens et d'autres femmes âgées du village et assisteront à l'ensemble des rites de la journée. Les porteurs des arbustes, des bâtons d'encens, le Dongba ainsi que ses assistants s'attaquent, eux, à la mise en place de l'autel. En 2018 et 2019, cela a été fait le matin du cinquième jour au terme de la procession.

La mise en place de l'autel

L'autel se présente sous la forme d'une plate-forme dégagée à même le sol et délimitée à l'arrière par quelques arbres et buissons. À l'avant, un petit four ouvert a été façonné avec de la terre. Il s'agit de l'« autel pour faire brûler les encens célestes » *chul-ba-jjil-ggv* (*shao tianxiang tan* 烧天香坛). Les paniers *ka-dvq* (en chinois *jimiluo* 祭米箩) portés par les doyennes depuis le Centre ont été appuyés sur la gauche. Ils contiennent les offrandes de plantes de graines et de farine qui seront brûlées et ainsi envoyées aux ancêtres dans le four en terre cuite.

Des hommes du groupe-hôte allument un feu sous un tonneau en fer sur la terrasse inférieure, ils y feront bouillir de l'eau. La petite surface de terre légèrement surélevée servant d'hôtel est encore un espace vide. Sa préparation est assurée par les assistants du Dongba. Son sol a été recouvert d'aiguilles de pin, les encens géants sont plantés devant, des trous sont creusés dans le fond pour pouvoir planter les arbustes rituels. Selon le Dongba, chacun d'eux incarne une entité tirée du mythe naxi de la Création du monde et, ensemble, ils représentent la famille de l'épouse céleste du héros terrien du mythe : sa mère, son père et son oncle maternel. Au centre, l'« arbre-empereur » *ka-zzerq* est un cyprès symbolisant l'oncle maternel céleste (*tianjiu* 天舅). De part et d'autre sont plantés deux chênes. À gauche, l'« arbre du Ciel » *mee-zzerq* (*tianshu* 天树), symbolise le père et à droite, l'« arbre de la Terre » *dda-zzerq* (*dishu* 地树) représente la mère de l'épouse du héros. Dans la culture naxi et ses systèmes de représentations religieux et mythiques, et de façon similaire aux Han, la femme est liée à la terre et l'homme au ciel. Toutefois, la place centrale accordée à l'oncle maternel questionne.

Le Dongba taille en pointe le pied de chaque arbuste et grave deux yeux et une bouche dans leur tronc. Dans leurs branches, il taille enfin deux bâtonnets qui représentent les « enfants de bois du Sacrifice » *biuq-ser-ssu*, que les assistants vont planter dans le sol de part et d'autre de chaque arbuste. Le Dongba taille ensuite le « bois qui repousse les malheurs » *aiq-dvl*, (*dingzai mu* 顶灾木). Il fend le sommet de ce long bâton de peuplier blanc en deux fourches dans lesquelles il glisse horizontalement deux bâtonnets perpendiculaires l'un à l'autre. Le bâton ainsi taillé est planté dans le coin avant droit de l'autel. Le jour dit, la tête du coq sacrifié en offrande sera fichée dessus. Son utilité m'a été expliquée par un geste mimant la présentation d'offrandes aux ancêtres – une gémulation tout en levant les mains au-dessus de la tête baissée pour présenter l'offrande. Cela sert à prier la clémence des dieux pour éviter les catastrophes naturelles.

Au pied de chaque arbuste rituel, une pierre grossièrement taillée en pointe, nommée « pierre-esprit » *dduq-lv* (*shenshi* 神石), est appuyée contre le tronc. Selon le Dongba, la roche étant éternelle, cette pierre représente donc la longévité de l'histoire et de la culture naxi. Chaque pierre est arrosée avec de l'alcool d'une soucoupe en terre cuite ensuite retournée au pied de l'arbre.

Des brindilles de cyprès (*xul-gel*) sont déposées dans le four d'offrandes *chul-ba-jjil-ggv*. Neufs éléments doivent y être brûlés au cours de la cérémonie : du gingembre (*guq*), de la farine (*zwei-bbiuq*), de l'alcool (*ree-piul*), des brindilles de cyprès (*xul-gel*), du beurre (*ma-perq*), des feuilles de thé (*leil*), de la cardamome (*ddiu-hiu*), du miel (*bbail*) et une dernière offrande nommée *chul-bbu* dont je n'ai pas saisi la nature.

L« élimination des impuretés » *chel-shul* (*chuhui* 除秽)

Cette phase purificatrice commence lorsque l'un des officiants enflamme le tas de branches de pin et d'azalée préparé devant l'autel sur un côté de la terrasse, puis des aiguilles de pin avec lesquelles il allume le feu dans le four de l'autel. À quelques pas de l'autel, les deux Dongba se prosternent en direction des arbustes rituels. Les mains jointes devant eux, ils entament un chant en balançant d'avant en arrière le haut de leur corps. Ils s'aident du manuscrit pour ce faire. À la fin, les deux Dongba, imités par les assistants et les hommes du groupe-hôte présents, se prosternent à nouveau, trois bâtons d'encens dans les mains. Les Dongba et les assistants déposent l'encens au pied de chaque arbuste, puis retournent une coupe et y versent de l'alcool avec lequel ils arrosent le pied des arbres. Les membres de la procession, hommes et femmes, viennent ensemble se prosterner et déposer leurs bâtons d'encens respectifs au pied des encens géants. Cette cérémonie est terminée, les membres du groupe-hôte passent et servent du de l'alcool local à tout le monde.

Le tir à l'arc (*kail-gguq*)

Sur la terrasse médiane de l'aire rituelle, le Dongba se saisit de l'arc et de trois flèches et prend la tête d'une procession allant hors de la forêt vers un terrain dégagé un peu plus haut. Les flèches sont en bois, la pointe noircie, agrémentées de trois bandelettes rouges réparties sur la hampe et d'une bandelette verte à l'empennage. Les anciens s'assoient dos à la montagne. En

contrebas sur leur gauche, une cible sommaire dessinée au dos d'un carton de bière a été accrochée sur un arbuste. Un genou à terre, le Dongba et l'apprenti font face à leurs aînés et entonnent un chant qui est repris en cœur par ces derniers. De nos jours, très peu d'entre eux en connaissent encore les paroles, ce que le Dongba déplore.

À la fin du chant, l'arc est tendu au vieux Dongba qui, se tenant à quelques mètres de la cible et en orientant la flèche dans les quatre directions cardinales (est, sud, ouest, nord), déclame les malheurs et calamités qu'il ne souhaite pas voir survenir avant de tirer dans la cible (voir en fin de chapitre *Photographie 11*). Son tir au cœur de la cible lui vaut des cris d'appréciation et des rires de l'audience et des anciens. L'arc passe ensuite dans les mains du vieux maître de cérémonie, l'homme qui supervise que tout se déroule comme prévu au sein du processus rituel. Il pointe à son tour l'arc et la flèche dans huit directions avant de tirer : est, ouest, sud, nord, sud-est, nord-est, nord-ouest, sud-ouest. Dans un style moins rigoureux, le jeune Dongba prend la suite - est, nord, ouest – puis c'est au tour de quelques hommes volontaires de tirer à l'arc. Selon le maître de cérémonie, ce sont normalement les chefs des groupes rituels qui tirent à l'arc mais, dans la pratique, ce sont des volontaires parmi les hommes présents qui se prêtent à l'exercice. Cette étape est, selon l'organisation choisie par le groupe-hôte du moment, accomplie la veille ou bien le jour-même du sacrifice. Sous le regard d'une foule de curieux délaissant momentanément ses tâches pour assister à ce divertissement, les hommes volontaires se succèdent au tir à l'arc dans une atmosphère de rires et plaisanteries selon la dextérité dont ils font preuve ou non.

Les tirs à l'arc sont orientés vers la cible située plein est et les directions pointées par l'arc et la flèche avant de tirer ne sont pas le fruit du hasard. En effet, comme l'indiquent Elisabeth Hsu et Michael Oppitz (1998 : 182) :

« La direction du tir indique la direction depuis laquelle les ennemis de l'extérieur sont attendus. Dans la photographie, le tir est en direction de l'Est, d'où l'on craint que les Chinois Han ne viennent. [...] d'autres directions et ennemis correspondants sont énumérés : les Bai depuis le Sud, les Tibétains depuis l'Ouest, les Golog depuis le Nord et les Per, Na, Bao et Wu depuis le Centre. Le tir à l'arc lors de la cérémonie [...] est donc un geste préventif contre les attaques ennemies de l'extérieur dans l'année à venir.⁴⁸ ».

⁴⁸ Citation traduite depuis le chapitre "The Propitiation of Heaven" (Oppitz, Hsu, 1998: 173-187) construit à partir des photographies de Joseph Rock.

Charles McKhann (1992 : 196) explique dans son étude sur ce rite à Mingyin, proche de la région de Wumu, que ce tir à l'arc est nommé *kai-ngoq* (« tirer sur les ennemis »). Il précise encore que beaucoup de textes rituels naxi situent les Han à l'Est, les Bai au Sud, les Tibétains à l'Ouest et les Mongols – identifiés ici comme Golog – au Nord. Ces groupes sont nommés respectivement *Habaq*, *Leibbv*, *Ggvzjeeq* et *Gge'lol* en naxi. Toujours selon cet auteur, *Per* – « blanc » en naxi – désigne des ennemis des Naxi qui sont, eux, les « Noirs », tel que « naxi » se traduit littéralement en langue naxi. Bao (ou *Bbe* en naxi) identifie les Xifan (aujourd'hui les Pumi, l'une des nationalités minoritaires officielles). Quant aux Na et au Wu, l'auteur avoue quelques incertitudes concernant leurs identités (1992 : 197).

Cette interprétation ne fait plus vraiment sens pour les habitants de Wumu aujourd'hui, même si ce rite du tir à l'arc a été conservé. À la place, c'est l'occasion pour les participants de demander repousser des périls plus abstraits comme de mauvaises récoltes, les glissements de terrain, la maladie, la pauvreté et les accidents qui peuvent les atteindre au quotidien.

La foule se disperse alors et Dongba et assistants retirent leurs costumes en rejoignant leurs familles aux emplacements de leurs groupes respectifs. Les activités du jour tirent à leur fin. Les personnes présentes se rassemblent dans leurs groupes respectifs, il est l'heure de manger. Les villageois s'en retourneront ensuite chez eux, ils reviendront sur le site le lendemain matin avec leurs familles et le reste de leurs groupes respectifs pour la cérémonie principale.

2. La cérémonie sacrificielle chuwu

La cérémonie principale vise à rendre hommage aux ancêtres mythiques représentés par les trois arbustes plantés sur l'autel. Elle commence avec la purification puis le sacrifice du porc et du coq et se conclut par la présentation des respects du chef du groupe-hôte aux trois ancêtres, puis par le retrait des arbres sacrés sur lesquels le Dongba prélève des brindilles qu'il distribue à chaque famille villageoise et qui, accrochées aux portants des portes, iront protéger les maisons au cours de l'année à venir.

En milieu de matinée, les membres de la procession se rassemblent de nouveau dans la cour du Centre de transmission dongba. Un flambeau est allumé et porté par un homme mènera la procession. Il est suivi de trois vieux membres qui portent les encens géants pour la cérémonie.

Ils sont suivis du vieux Dongba et des autres assistants, puis par les anciennes, portant chacune un bâton d'encens. En cours d'ascension, quatre hommes du groupe-hôte portant le porc à sacrifier rejoignent la procession. Le Dongba ferme la marche.

La cérémonie est rythmée par la lecture chantée de cinq manuscrits par les Dongba, durant quelques heures, interrompue en milieu de journée par le déjeuner et la cuisson de la viande du porc sacrifié. Elle commence par le récit du mythe des origines puis par le sacrifice du porc et enfin se termine après les dernières offrandes. Les arbres rituels sont alors retirés du sol et chaque famille repart avec un petit rameau destiné à protéger la maison et la famille pendant l'année.

Le porc est allongé sur la terrasse devant l'autel. De la farine est saupoudrée sur son museau, son ventre et sa queue et des branchettes de cyprès, de pin et de l'armoise – les plantes purifiantes habituelles – sont posées sur son ventre. Le porc est ainsi préparé à passer de l'état de profane à l'état de sacré (Hubert et Mauss, 2016 : 18). Seulement une fois consacré, des hommes du groupe-hôte le trainent ensuite vers la terrasse inférieure, et le maintiennent à plusieurs la tête dans le vide. Il est égorgé vivant – et hurlant - et son sang est récupéré dans une grande bassine, puis son corps est ramené devant l'autel. En même temps, un homme du groupe-hôte tue le coq qui est ensuite accroché au sommet du bâton fourchu sur la droite de l'autel. Le vieux Dongba, accompagné du jeune Dongba et de l'apprenti Dongba, chante le premier manuscrit de la cérémonie qui relate le mythe de la « Création du Monde » relaté 189. Ils sont assis face à l'autel sur un côté de la terrasse médiane, à côté du porc, avec à leur gauche les anciens de la procession qui discutent allègrement entre eux, sans écouter le chant. Pendant que les Dongba chantent le premier manuscrit, des assistants déposent un peu de sang de l'animal sur le pied de chaque arbuste rituel, sur chaque pierre-esprit qui s'y trouve et enfin sur les bâtonnets « enfants » de part et d'autre des arbustes « parents ».

Pendant le chant, d'autres hommes emmènent la carcasse sur la terrasse médiane. Pendant que le chant continue, le corps de l'animal est posé sur une bâche et sa peau est nettoyée de ses poils en l'aspergeant d'eau bouillante. La carcasse sera ensuite dépecée et la viande crue distribuée entre les groupes. Les chants s'arrêtent et les hommes et femmes de la procession viennent se prosterner (*ketou* 磕头) devant l'autel : chacun un seul bâton d'encens entre les mains jointes levées devant le visage, chacun se penche pour toucher le sol de ses mains avant de se

redresser à trois reprises pour finir par s'incliner plus légèrement et planter leur bâton d'encens devant l'autel, au niveau des trois bâtons d'encens géants.

Ceci fait, le Dongba enchaîne aussitôt avec la suite de la cérémonie, en compagnie de l'apprenti Dongba. Ils entament le chant d'un second manuscrit. Le vieux Dongba va se rasseoir parmi les doyens de la procession. Le maître de cérémonie se tient à leurs côtés, trois bâtons d'encens à la main. Des jeunes femmes du groupe-hôte circulent parmi les villageois en servant un alcool doux. Pendant le chant de ce deuxième manuscrit, le coq est retiré du bâton sur l'autel. Il est plumé puis préparé à la cuisson par des femmes du groupe-hôte sur leur terrasse. La tête, intacte, est rapportée.

2016 est l'une des dernières années où le vieux Dongba de Wumu a dirigé le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi. S'il a gardé la main sur une partie de la cérémonie qu'il a accomplie conjointement avec le jeune Dongba, il a également délégué une part non négligeable du rituel à ce dernier. Quand le déchiffrement d'un manuscrit se faisait plus hésitant et les pauses devenaient plus appuyées par moment, le vieux Dongba le rejoignait pour l'enjoindre à accélérer et l'aider dans le chant de certains passages. En milieu de journée, les Dongba s'interrompent. Tout le monde rejoint les terrasses de l'espace en marge de l'aire rituelle et chacun retrouve son groupe rituel respectif pour se restaurer. Selon une règle tacite, qu'il n'est nécessaire de rappeler qu'aux enfants et aux visiteurs extérieurs, les groupes rituels ne doivent pas se mélanger et leurs membres demeurent entre eux pour boire et manger.

Lorsque la cérémonie reprend en début d'après-midi, les offrandes tirées de la viande du porc sacrifié sont prêtes. La viande a été dépecée par les hommes du groupe-hôte et distribuée aux groupes rituels. La part du groupe-hôte ainsi que les pièces de viande nécessaires à la cérémonie ont été préparées et cuites par les femmes du groupe-hôte. Une demi-tête de cochon (*bbuq-gv liu*) est posée au pied de l'arbre-père, l'autre moitié est placée au pied de l'arbre-oncle maternel tandis que la queue et un morceau de peau du cochon sont posés au pied de l'arbre-mère. La vésicule biliaire (*geeq*) est suspendue aux branches de l'arbre-père, le pancréas (*liu-ggu-xul*) aux branches de l'arbre-oncle, et les deux reins (*bbu lv*) aux branches de l'arbre-mère. Pendant que le Dongba et l'apprenti poursuivent le chant du manuscrit, les assistants font brûler dans le four rituel des offrandes de pin, de cyprès et de beurre. L'ensemble de la communauté présente est appelé à venir se prosterner. Selon les années, les organisateurs du groupe-hôte et les Dongba canalisent la foule groupe rituel par groupe rituel, chacun son tour, ou bien les laissent venir librement. Au milieu de la cohue des villageois défilant et se

prosternant devant l'autel, les deux Dongba se tiennent devant l'autel et continuent leur chant (voir en fin de chapitre *Photographie 10*). Le maître de cérémonie est présent aux côtés des Dongba, trois bâtons d'encens dans ses mains. Un bol de riz, un bol de vin et un bol de miel sont déposés sous chaque arbre rituel. Un assistant se déplaçant sur l'autel parmi les offrandes déjà posées vient verser un peu de vin, de thé, d'huile et de riz sur chaque pierre-esprit. Les Dongba se prosternent enfin à leur tour devant l'autel avant de déposer des bâtons d'encens.

Enfin, tandis que le Dongba chante les derniers manuscrits, un assistant se rend sur l'autel et arrache à chaque arbuste rituel les branches portant les offrandes de viandes (vésicule, pancréas, reins). Pendant ce temps, le Dongba prend un bol d'alcool préparé par l'assistant, en boit une gorgée et le fait passer à ses acolytes avant de reprendre son chant. Les branches et leurs offrandes sont remises au chef du groupe-hôte en charge de l'organisation de la cérémonie. Après une dernière offrande de riz, d'alcool et d'huile, les arbustes rituels et les « enfants » sont arrachés du sol et allongés au fond tandis que les Dongba et leurs assistants s'inclinent plusieurs fois, les mains jointes.

La cérémonie s'achève ainsi en milieu d'après-midi. Le Dongba distribue aux villageois se pressant autour de l'autel des brindilles arrachées des arbustes rituels. Chacun repart avec un petit bouquet de brindilles de cyprès et de chêne entre les mains ou coincé derrière l'oreille.

D. Discussion

Le choix de traduction en chinois par *jitian* (祭天) crée un parallèle avec le Culte au Ciel effectué uniquement par l'Empereur de Chine à son père le Ciel. Pour l'un, un fils honore son père et donc sa ligne agnatique, tandis que pour l'autre, un groupe de descendants honore ses ancêtres maternels. Le parallèle entre ces deux cultes au Ciel ne se limite pas au nom et se retrouve jusque sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. En effet, il y a une assimilation des figures de l'empereur de Chine et de l'oncle maternel de la mère du premier ancêtre naxi dans la représentation de l'arbuste rituel planté sur l'autel. L'arbuste en question, placé au centre, est nommé « arbre-empereur » bien qu'il symbolise l'« oncle maternel du Ciel » (en chinois *tianjiu* 天舅). Serait-ce là une stratégie un jour imposée par les autorités impériales ou bien mise en place après la prise de pouvoir du régime communiste en 1949 pour protéger la cérémonie naxi de l'élimination des pratiques dites superstitieuses ?

Le Sacrifice rend hommage aux trois ancêtres maternels du premier Naxi : l'oncle maternel, la mère et le père de Ceil, l'épouse de l'humain Coq. Ce sont trois personnages divins symbolisés sur l'autel par trois arbustes érigés côte à côte et personnifiés. La place centrale accordée à l'oncle maternel questionne, certains chercheurs (Anthony Jackson, Charles McKhann) s'étant penchés sur la question y voient d'ailleurs là un signe d'une matrilinearité ancienne. Parmi ces trois ancêtres, l'oncle maternel supplante hiérarchiquement le couple procréateur ce qui suggère une parenté matrilineaire. Les Naxi étant patrilineaires aujourd'hui, pourquoi alors leur plus grand culte ancestral est-il destiné à des ancêtres maternels ?

C'est au sein de la famille divine de Ceil que Coq va résider le temps d'accomplir toutes les tâches que lui confiera le père de la jeune femme pour mériter la main de cette dernière. Dans sa traduction du mythe, Xiaomin Giafferri-Huang (1998 : 21-23) associe cette résidence matrilocale avant le mariage à la pratique de « mariage à l'essai », aussi appelé « mariage *azhu* », qui renvoie à la relation de visite ostensible identifiée notamment par Cai Hua (1997) dans son étude de la société na de Yongning. Pour le chercheur suédois Anthony Jackson (Jackson, 1979 : 41), ce mythe est l'un des arguments irréfutables qui démontrent que les Naxi patrilineaires étaient à l'origine matrilineaires et qu'ils se sont progressivement adaptés sous l'influence chinoise.

Revenons un instant sur le récit du Mythe de la Création naxi et l'histoire de Coq et de Ceiq et de leurs interactions avec la famille de Ceiq qui sont rejoués par l'intermédiaire de la performance du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes. Le mythe traduit l'importance de certains faits de parenté au sein de la société naxi. Le diagramme ci-dessous (*Figure 6*) dessine sommairement la généalogie des ancêtres maternels célestes des Naxi. D'une part, Coq, le héros humain, est redevable envers sa belle-famille (A, B, C) ainsi qu'envers celle du dieu des intempéries (D) pour l'avoir, en fin de compte, laissé épouser Ceil.

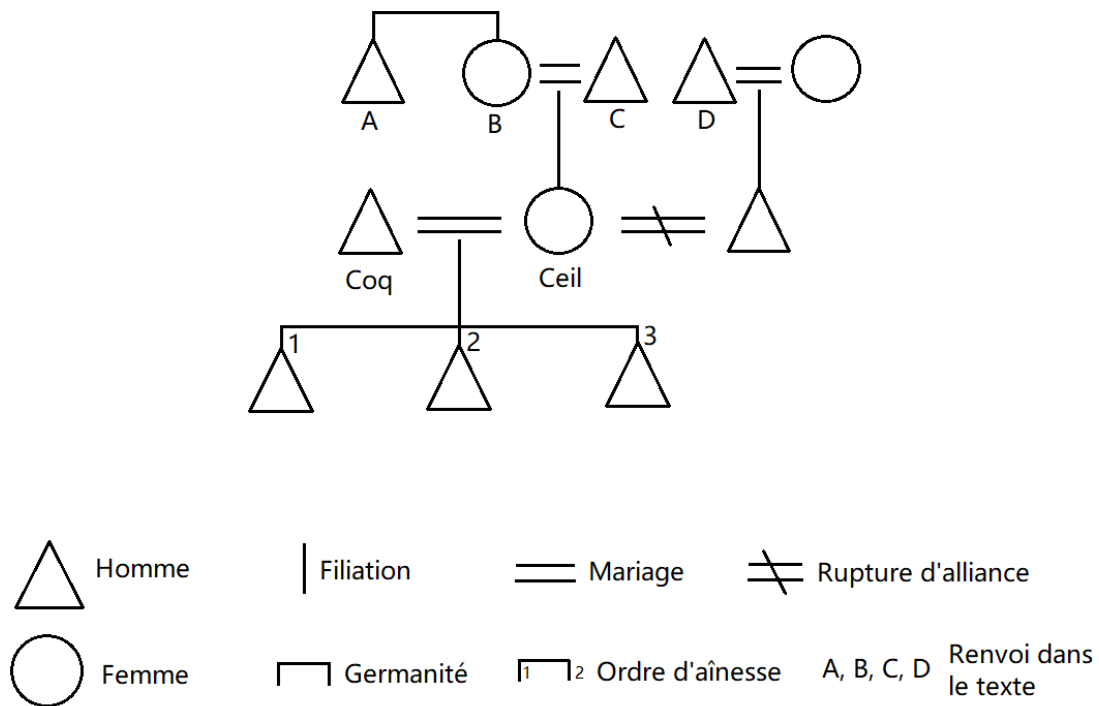


Figure 6 - Généalogie des origines naxi

Ce mythe fait état, aux origines naxi, du recours d’abord à un mariage en gendre (entre un humain, Coq, et une divinité, Ceil) en résidence matrilocale (chez les parents de Ceil), qui s’est ensuite transformé par une résidence virilocale (chez Coq), et à une filiation agnatique dans la descendance. Le récit des origines relayé à travers la performance annuelle du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, représente un pont entre la dimension mythique de l’histoire des Naxi, l’époque des ancêtres et la communauté de Naxi qui assiste et participe au rituel moderne de nos jours.

Le couple a enfreint les accords d’alliance préalablement mis en place par deux familles. Pour compenser cet écart qui aura été finalement consenti par les parents de Ceil au prix de grands efforts de Coq – ce qui signale que les règles de parenté font corps avec leurs transgressions – le couple doit encore effectuer des dons avant qu’un équilibre soit rétabli. Toutefois, le mythe fait état d’un manquement de la part de l’humain et d’un éternel déséquilibre entre lui et les parents et l’oncle maternel de son épouse et, en parallèle, entre les humains naxi et leurs ancêtres divins ; Coq aurait dû marier l’une de ses filles – symboliquement en la sacrifiant – à un homme de la famille céleste de Ceil, mais il ne le fait finalement pas et

c'est un cochon qu'il présente en échange. Bien qu'aucune raison objective ne soit donnée pour expliquer ce refus, le résultat est que, par ce déséquilibre, Coq évite d'être intégré avec ses descendants à un cycle d'alliance avec l'oncle maternel et les parents de Ceil.

Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, pratiqué ainsi depuis les origines jusqu'à aujourd'hui, est censé, selon le mythe et à l'instar de Coq, toujours tenir les femmes à l'écart par précaution. La transmission de la performance du Sacrifice d'un porc à toutes les générations de Naxi descendant de Coq pourrait alors être vue comme la perpétuation, de génération en génération, du refus d'intégrer un système d'alliance et un mode de filiation matrilineaire. On pourrait donc penser que l'élément-clé du Sacrifice aux ancêtres maternels des Naxi n'est pas tant le fait d'honorer les ancêtres maternels mais plutôt de réitérer le sacrifice d'un cochon résultant dans l'exclusion des femmes de la cérémonie. Par cette « dérobade », Coq casse le processus qui aurait dû s'engager et établit un mode de descendance par filiation agnatique au détriment d'une filiation matrilineaire.

Outre ces aspects concernant la parenté, le Sacrifice aux ancêtres maternels observé à Wumu est aussi révélateur des politiques des minorités en Chine et des mouvements de renaissance et de perpétuation par l'État des pratiques culturelles et rituelles interdites sous la Révolution Culturelle, ainsi que d'une dimension territoriale des pratiques rituelles contemporaines au sein de la société naxi et au sein de cette région de Chine. Nous avons vu par notre description comment une localité – en l'occurrence Wumu – est liée dans sa pratique « nationalisée » mais est pourtant également ancrée dans le récit d'État. Le mythe de la création est désormais repris par le folklore officiel qui fait du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi le cœur de la « culture dongba » et la vitrine rituelle de la *minzu* naxi, alors même qu'il n'est pas pratiqué par tous les Naxi, seulement dans les localités dotées d'un spécialiste Dongba et, souvent, d'un centre de transmission dongba.

Aujourd'hui, contrairement à l'approche de Michel Agier, j'observe donc trois niveaux de réalité à l'intérieur de cette pratique. En effet, ce rite est non seulement un vecteur de rattachement des villageois à l'histoire de Chine et un moyen de légitimation en tant que dépositaire de l'ethnicité naxi au regard du monde culturel et du reste de la région, mais encore une pratique que la communauté villageoise s'est réappropriée et qui évolue d'année en année.

Finalement, le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, bien que souvent appelé « Sacrifice au Ciel », est en fait un culte honorant trois ancêtres liés au ciel et à la terre, et centré

sur l'oncle maternel. Au bout de vingt années de performances à Wumu, force est de constater que les villageois ont adopté une organisation spatiale qui met en valeur la structure lignagère patrilinéaire du village et que peu d'aspects matrilinéaires se manifestent. Cette même répartition sociale et spatiale se retrouve à l'occasion du Culte aux dieux de la montagne (*laza-cvl*).

II. Ethnographie du Culte aux dieux de la montagne

A. Généralités et contextualisation

Le Culte aux dieux de la montagne est nommé à Wumu *laza-cvl* (*ji shanshen* 祭山神 en chinois). Le mot *laza* désigne, selon le Dongba de Wumu, le ou les dieux de la montagne et, par extension, le cairn du dieu de la montagne, tandis que *cvl* signifie la remise en état et la préparation de ce cairn en vue du rituel. *Laza-cvl* signifierait ainsi littéralement « restaurer et parer le cairn⁴⁹ du dieu de la montagne⁵⁰ ». La cérémonie vise à « dédommager les dieux de la montagne et les prier de protéger le bonheur et la santé des gens »⁵¹ du village, en compensation de ce qu'ils prennent à la montagne (animaux chassés, bois coupé etc.). Elle est associée à un petit rite au dieu de la Nature, dit *Shuq-guq* (*ji ziran shen* 祭自然神), car il y a toujours une divinité de la Nature dans une montagne.

Au cours des deux dernières décennies, le Culte aux dieux de la montagne a été pratiqué par intermittence à l'échelle du village, il ne donne lieu à aucun sacrifice mais à l'offrande d'un coq vivant. De petits Cultes sont également accomplis à titre privé, à bien plus petite échelle, en certaines occasions comme l'abatage d'un arbre ou encore pour les enterrements et le nettoyage des tombes au Nouvel an et pour la Fête des morts Qingming qui ont tous lieu dans la montagne. Un petit rite est alors effectué un peu à l'écart de ces lieux et des offrandes de farines et le sacrifice d'un coq servent de dédommagements.

Cette description se base sur le rite observé en 2016 à Wumu. Il n'a, depuis, plus été accompli au village, faute de moyens. Trois jours avant, le même rite a été performé par la communauté villageoise de Suming, lieu géographiquement proche de Wumu, mais différent

⁴⁹ Par choix, le terme « cairn » désignera dans ce travail les monticules rituels en terre et en pierre dressés pour rendre hommage aux dieux de la montagne.

⁵⁰ « 建设装扮山神塔 », Dongba He Jixian.

⁵¹ « 向山神赔账祈求山神保佑人们幸福, 健康。 », Dongba He Jixian.

dans sa manière de concevoir la transmission de la « culture » dongba (Suming serait plutôt conservateur, tandis qu'à Wumu on prône une ouverture culturelle) et d'effectuer ledit rituel. À Wumu, la cérémonie a été réinstaurée dans les pratiques rituelles naxi du village en 1999. Elle a été accomplie chaque année jusqu'en 2009 avant d'être interrompue plusieurs années de suite. Elle a repris en 2015 à l'initiative et aux frais des villageois et a cessé de nouveau après 2016. Je n'ai pas eu l'occasion d'assister à cela ailleurs qu'à Wumu.

Au cours de la journée rituelle les villageois invitent et prient les dieux de la montagne où a lieu le Culte et de toutes les autres montagnes également). C'est une cérémonie très mobile et animée par de nombreuses danses, contrairement au Sacrifice aux ancêtres maternels célestes dont la performance est essentiellement fixée à l'autel. À Suming, la profusion de jeunes hommes dans leur vingtaine est très profitable aux danses du Culte aux dieux de la montagne qui durent pendant toute la cérémonie. C'est la situation inverse à Wumu dont le Culte pâtit du manque de « jeunes jambes » : tous les jeunes sont partis faire leurs études ou travailler en ville et les membres du centre de transmission assistant le Dongba sont tous âgés.

Le village de Wumu compte quatre dieux de la montagne. Comme nous allons le voir, chacun est associé à un grand lignage mythique naxi : Shu, Hoq, Yeq ou Meiq.

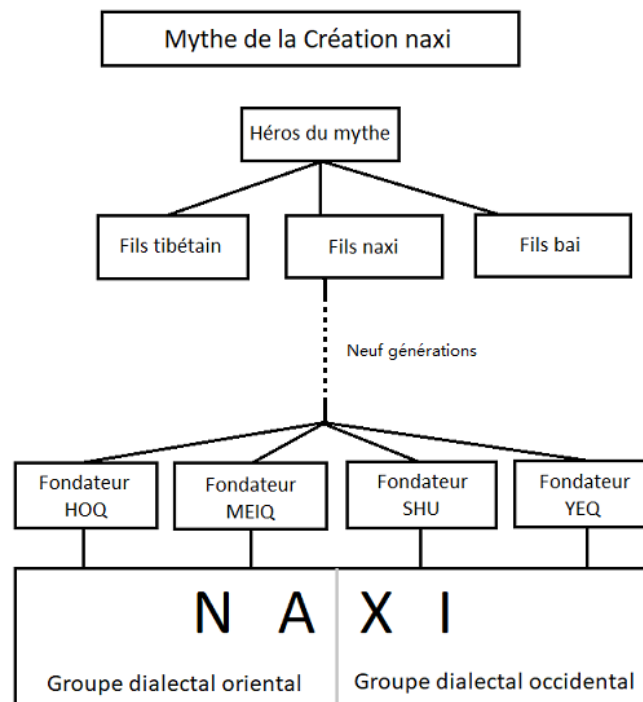


Figure 7 - Schématisation de la filiation mythique entre le héros humain Coq et le peuple naxi selon le mythe de la Création

Selon le mythe des origines, chaque Naxi descendrait de l'un de ces quatre lignages originels (*Figure 7*).

Yang Fuquan (1998 : 1) explique quant à lui que la territorialité des diverses populations naxi aujourd'hui est corrélative de l'appartenance à la descendance d'un de ces quatre groupes. Selon cet auteur, la majorité des Naxi répartis à l'est du fleuve Jinsha, descendent des lignages originels Meiq et Hoq. Les Naxi vivant à l'ouest du fleuve Jinsha, descendraient quant à eux des deux autres lignages originels, Shu et Yeq. Les descendants des quatre groupes sont donc en théorie éparpillés de part et d'autre du fleuve. Ils sont pourtant tous les quatre représentés à Wumu, ce qui est très rarement le cas dans les villages naxi. Probablement parce que le village, étant situé au bord du fleuve Jinsha, est un point de fusion, un point culturel stratégique, entre ces deux régions, chacune porteuse de son patrimoine linguistique et mythique.

Les dieux de la montagne de Wumu sont nommés seulement d'après les lignages d'origine naxi du village qui prétendent justement descendre de ces lignages mythiques (Chapitre 5, *Tableau 9*). Ainsi, le dieu-montagne « *We sso bbuq/ we sso gga Laza* » est associé au lignage mythique Shu. Le dieu-montagne « *We jjiq Laza* », du lignage mythique Hoq, est lié aux lignages *We cul jjiq* et *We jjiq*, ce dernier étant divisé en deux branches, *Miq we jjiq* et *Ge we jjiq*. Le dieu-montagne « *A-Ru Laza* », associé au lignage (*A-Ru*) du même nom, est du lignage mythique Yeq, et enfin le dieu-montagne « *Lei bbu Laza* », du lignage mythique Meiq, dont se disent descendre les membres du lignage *Lei bbu*. Chacun de ces dieux est matérialisé par un cairn (*Figure 8*), un monticule de pierres érigé dans la montagne, rénové pour chaque Culte.

La montagne tient une place importante dans les croyances naxi. Dans la traduction de He Zhiwu par Xiaomin Giafferri-Huang, la création des monts sacrés Yulong est ainsi décrite : « *Au début du monde, une montagne divine est construite pour maintenir l'univers en paix* » (1998 : 9). Ces montagnes sont également, dans les croyances naxi, une réincarnation du dieu et héros protecteur naxi nommé Sanduo. Selon le Dongba de Wumu, le Culte aux dieux de la

montagne vient de la culture tibétaine. G. A. Combe (1926)⁵², cité par l'ethnologue Pascale Dollfus (1996 : 3), présente comme suit les esprits de la montagne et le culte qui leur est rendu :

« Sur chaque montagne du Tibet vit un esprit qui est soit bon soit mauvais [...]. [...] S'il est honoré régulièrement, il sera bienfaisant ; s'il est négligé, il enverra des tempêtes qui ruineront les champs et détruiront les yacks. Il faut lui rendre visite et l'honorer à un moment précis de l'année, soit à la 4ème, 5ème ou 6ème lune, selon la localité. [...] ».

Le Culte des ancêtres de la montagne de Wumu n'a donné lieu à aucun sacrifice animal ; un coq a été présenté devant le cairn rituel, mais son sang n'a pas été versé. Je retrouve dans les propos de G. A. Combe l'absence de sacrifice animal : « On offre à l'esprit du thé, du vin, du lait et de l'orge (mais jamais de chair). [...] » (op. cit., 1996 : 3).

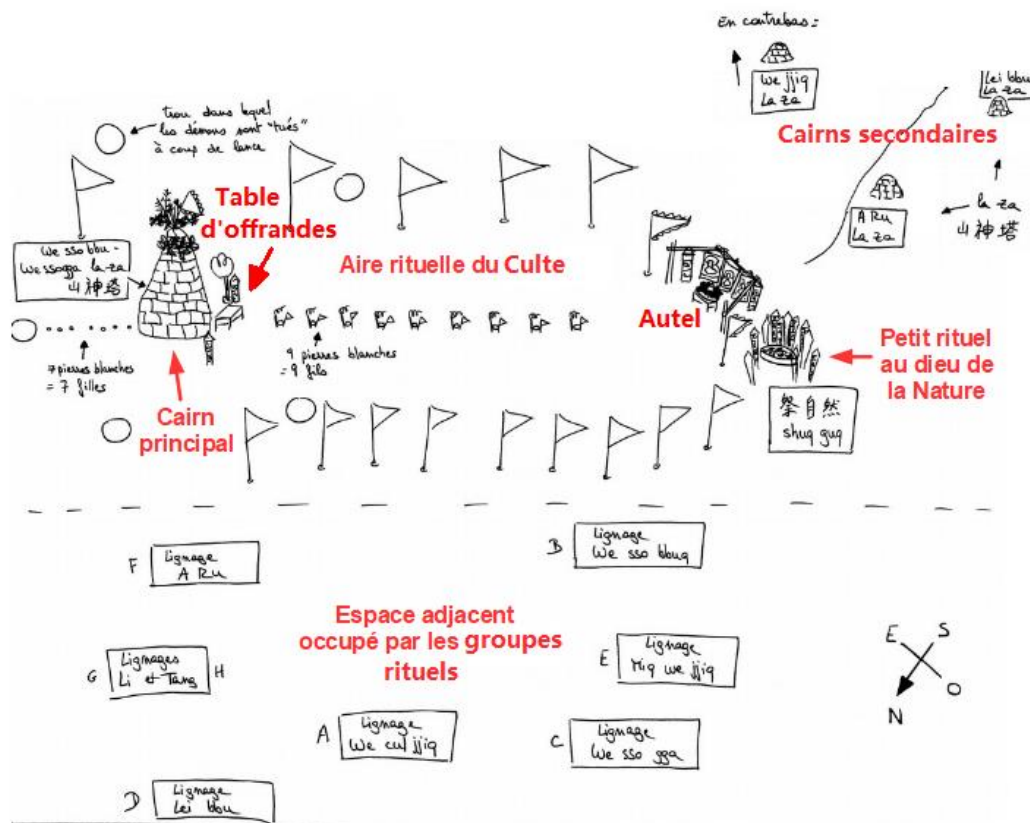


Figure 8 - Schéma de l'aire rituelle du Culte aux dieux de la montagne à Wumu

⁵² Combe, G.A., *A Tibetan on Tibet*, London, 1926.

B. Le Culte aux dieux de la montagne

1. *Préparatifs et occupation de l'espace*

Le site du Culte aux dieux de la montagne se situe sur un petit plateau ouvert aux quatre vents en flanc de montagne à quelques centaines de mètres dans la montagne au-dessus du site du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes. Le long de l'aire rituelle du Culte, au nord, un espace adjacent est occupé par les participants pour s'établir le temps de la journée, cuisiner et se restaurer. Les buissons et arbres épars fournissent un peu d'ombre et protègent du vent et de la poussière. Les personnes présentes s'y répartissent par groupes rituels, à l'instar de l'organisation spatiale mentionnée pour le Sacrifice.

L'aire rituelle, située sur un terrain étroit relativement plan, surplombe le fleuve Jinsha à l'Est et est orientée selon un axe est-ouest. À l'extrémité est, un grand cairn de pierre et de torchis de terre rouge constitue le seul élément fixe de l'aire (*Photographie 13*) : les offrandes sont déposées sur son rebord et sur une petite table. À l'extrémité nord de l'aire rituelle, dos à la montagne, un autel temporaire destiné aux dieux des montagnes est construit par le Dongba et ses assistants avec des branchages autour d'une petite table d'offrandes. Trois peintures de divinités sont suspendues au-dessus, elles représentent Dongba Shenluo – considéré comme le fondateur des Dongba – entouré de deux dieux de la guerre. À côté, un petit espace adjacent est aménagé en autel destiné à Shu, le dieu de la Nature : des planchettes de bois taillées et peintes de divinités dongba ont simplement été plantées dans le sol. Deux petits cairns sont situés dans la montagne au-dessus de l'aire rituelle, espacés par quelques centaines de mètres, et un quatrième cairn est situé en contrebas, non loin de l'aire rituelle du Sacrifice.

Au pied du grand cairn, neuf pierres blanches symbolisant neuf fils sont plantées dans le sol et alignées en direction de l'amont de la montagne. Une seconde ligne de sept pierres blanches, symbolisant sept filles, est plantée en direction de l'aval. Ces deux chiffres symboliques – neuf frères et sept sœurs – font référence au mythe naxi de la Création, dans lequel neuf frères parmi les dieux ont créé le Ciel, et sept sœurs divines ont bâti la Terre avant d'ériger, tous et toutes ensemble, une montagne sacrée. Entre ces deux lignes de pierres est disposé le cairn principal. Au-delà du fait qu'il représente le lignage mythique Shu mais aussi la divinité liée aux deux groupes descendants des fondateurs du village de Wumu, ce cairn symbolise la montagne, élément naturel si présent et essentiel dans la culture naxi.

2. Processus rituel

Comme toute cérémonie naxi, le Culte aux dieux de la montagne débute par l'élimination des impuretés. De petit tas de branches de pin et d'azalée sont enflammés au pied du cairn et près de l'autel. Pour pouvoir se faire craindre des démons et esprits impurs et les éliminer, le Dongba chante un manuscrit pour appeler à lui les esprits de tous les grands Dongba pour l'aider à le rendre plus fort. Il brûle ensuite des bâtons d'encens en offrande au Ciel au pied du cairn puis devant l'autel.

Devant l'autel, le Dongba procède à l'invitation du dieu de la montagne du cairn principal qui est lié au lignage fondateur de Wumu : le dieu *We sso bbuq-We sso gga Laza*. De fines lanières rouge en tissu sont distribuées aux personnes présentes, elles permettront aux dieux de la montagne de reconnaître ceux qu'ils doivent protéger parmi tous. Tandis que le Dongba honore le dieu de la Nature vivant dans la montagne de Wumu – la montagne *Wa gel rhuq* – par des offrandes, une procession d'hommes et de jeunes garçons, formée par les assistants du Dongba et quelques jeunes présents volontaires, se munit de percussions et de tambours. Pour accueillir les autres dieux de la montagne des différents lignages mythiques auxquels s'identifient les groupes rituels de Wumu, cette procession, menée par le « maître du Culte » *Laza yiddaq (shanshen zhuren 山神主人)*, se rend en dansant aux trois cairns secondaires dans la montagne, au rythme lent des percussions. À chaque emplacement d'un cairn, des bâtons d'encens sont brûlés et on présente un plateau d'offrandes. Les participants contournent chaque cairn en file les uns derrière les autres, en dansant et en battant le rythme. Après avoir ainsi invité chaque dieu de la montagne, la procession retourne au cairn principal. Constituée par le Dongba et des hommes du villages munis de cymbales, de conques et de tambours, menée par un doyen tenant une épée et par le meneur muni d'une lance pour tuer les démons, une procession dansante fait alors le tour du grand cairn et des neuf et sept pierres blanches situés au centre de l'aire rituelle. Un peu plus tôt, plusieurs trous ont été creusés en plusieurs emplacements autour du grand cairn. Par mimes, les démons sont repoussés dans ces trous et tués par l'épée et la lance. Des offrandes de nourriture sont ensuite effectuées au pied du grand cairn et devant l'autel. La dernière étape de la cérémonie implique non seulement le Dongba et ses assistants, mais également l'ensemble des personnes présentes ce jour-là, tous groupes, âges et sexes confondus. Tour à tour, chacun vient s'agenouiller devant le cairn pour recevoir la bénédiction du dieu de la montagne avec l'aide du Dongba. Celui-ci, en posant un « point » de

beurre sur le front de chacun, transmet la protection du dieu de la montagne et de bons augures. « *Voici cette fille du signe de la chèvre, nommée ..., ouvre-lui la porte et une large route, qu'elle trouve un mari et réussisse dans la vie...* ». Chacun s'incline alors trois fois au sol après avoir joint les mains devant le front. La cérémonie prend fin une fois que chacun a reçu sa bénédiction.

C. Discussion

Comme pour le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, les habitants de Wumu se rassemblent par groupes rituels pour organiser les repas et la répartition spatiale des participants dans la montagne ce jour-là. « *Le lignage patrilinéaire est le plus important, la parentèle vient après*⁵³ », ainsi le Dongba de Wumu définissait la hiérarchie de l'organisation socio-culturelle du village.

L'observation du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes et du Culte aux dieux de la montagne montre que le lignage est un niveau d'organisation rituelle important au village et qui tire sa visibilité essentiellement de ces deux cérémonies. Wumu est connu dans le milieu de la recherche naxi comme étant un rare sinon le seul exemple de localité rassemblant en un seul et même lieu des lignages qui descendent des quatre lignages mythiques naxi. Ces quatre groupes sont mis en lumière dans le processus du Culte aux dieux de la montagne, puisque les participants rendent hommage au dieu de la montagne de chaque lignage ancestral : Shu, Yeq, Meiq et Hoq. Mais encore, les lignages Li et Tang d'ascendance han ne descendent d'aucun de ces quatre groupes, ils n'ont donc pas de dieu de la montagne particulier. Cependant ils participent malgré tout à la cérémonie et ont, à l'égal des autres lignages, leur propre groupe rituel et leur emplacement attribué dans l'espace adjacent de l'aire rituelle. Ce faisant, les Li et Tang intègrent le fait d'être naxi et s'approprient des pratiques auxquelles ils s'identifient désormais. Par leur appartenance au territoire, toute récente qu'elle soit, la participation des Li et Tang reforme les groupes et amplifie la portée locale des rites naxi.

La répartition des villageois en groupes rituels sur la base de la composition des lignages du village est révélatrice du fait que la structure lignagère est non négligeable dans l'organisation sociale de Wumu. Raison pour laquelle il est pertinent, dans ce travail,

⁵³ « 家族是最重要的, 亲戚在后面 » (Dongba He Jixian, mars 2016).

d'approfondir notre compréhension des lignages, ce qui sera notamment entrepris dans le Chapitre 5.

À travers les dieux de la montagne, c'est à leur propres lignages, à leurs propres ancêtres fondateurs du village que les villageois rendent hommage. Stéphane Gros (2012a : 112) constate aussi que chez les Drung, « *le culte aux montagnes traduit [...] un ancrage territorial plus évident* », ce qu'il cherche à comprendre en considérant « *l'ancienne structure politique hiérarchique dans laquelle les Drung se trouvaient intégrés* ». S'il en va de même pour le lien au territoire à Wumu, y aurait-il également, comme chez les Drung, des éléments du passé villageois liant directement la répartition de la population en sept groupes rituels au cercle politique ?

À Wumu, si dans le Sacrifice aux ancêtres maternels les habitants rendent un culte à leurs ancêtres mythiques et s'identifient en tant que Naxi, le Culte aux dieux de la montagne les ancrent aussi dans leurs histoire et territorialité locales, et les renvoie à des ancêtres plus proches. Ce rite est un culte commun aux dieux-montagne des différents lignages. Dans l'espace adjacent, la présence de villageois répartis par groupes rituels renforce l'importance donnée à ces groupes de parenté dans l'identité communautaire de Wumu.

Avoir fait l'étude de l'approche villageoise plutôt que d'approfondir les données intrinsèques au processus rituel dans ce travail – est le fruit de choix d'approche et de circonstances de terrain. De toute évidence, cette thèse ne porte pas à proprement parler sur les contenus rituels et ne fera pas l'étude ni l'analyse poussée des chants, manuscrits, danses et du symbolisme cosmogonique, dont la richesse pourra faire l'objet d'une analyse future. Il ressort ici que la participation au rite est partagée au sein de tout le village, quels que soient les lignages auxquels ils appartiennent, et qu'elle est structurée par les groupes rituels. En ce sens, le lien social liant ces groupes est plus fort que leur identité individuelle et particulière, tellement fort qu'il englobe même des lignages non naxi, ce qui permet de dire que Wumu est une véritable communauté, au sens de la « *gemeinschaft* » de Ferdinand Tönnies (1922) qui décrit en effet la communauté comme « *un cercle d'hommes qui [...] vivent et habitent en paix les uns à côté des autres* » qui « *restent unis malgré toutes les distinctions* » (cité et traduit par Émile Durkheim, 2013 : 11).

Ces groupes constituent en effet un lien entre les lignages d'origines naxi, les lignages mythiques naxi, les lignages d'origines non naxi et le territoire de Wumu, sa montagne et les

dieux-montagne. Au cours d'une discussion sur les pratiques dongba faisant suite à sa communication sur les Naxi⁵⁴, Christine Mathieu a fait la remarque que le culte aux dieux de la montagne est comme la conquête d'un territoire dont on ne serait pas natif. Il s'agirait ici plutôt de l'assimilation progressive au territoire et à la population qui l'occupe. C'est justement ce rapport au territoire qui est perçu ici chez une partie sinon la totalité de la communauté villageoise de Wumu.

Conclusion

Il est utile de pointer ici la dimension de mise en scène qui entoure l'organisation et la performance d'activités culturelles et rituelles renvoyant les villageois à leur appartenance à la nationalité minoritaire naxi. Cette décorativité est porteuse de sens différents selon la perspective dans laquelle on se place. D'un point de vue officiel et touristique, cela renvoie à une folklorisation et un retour aux traditions « ethniques », tandis que du point de vue des villageois, du Dongba et des femmes du village qui revêtent leurs costumes traditionnels ou d'autres habits spéciaux, il y a davantage l'aspect de l'« habit du dimanche » et la volonté de rendre l'événement concerné spécial. La population villageoise, menée par certains membres influents, met en place de nouvelles pratiques, de nouvelles activités – création d'un centre aéré pour les enfants, organisation d'une journée pour les vieilles personnes, établissement d'un musée agricole et mise en place de chambres d'hôtes pour permettre la venue de plus de visiteurs et ainsi stimuler l'économie des familles du village – qui sont porteuses d'un sens propre à l'époque dans laquelle elle vit et qui permettent entre autre d'améliorer le niveau de vie des villageois. Théâtraliser le déroulement d'une activité ou d'un rite et s'enthousiasmer du port de costumes que l'on pourrait qualifier d'« ethniques » font écho à la recherche par le cercle villageois d'un lien fort et unifié avec le passé, les pratiques perdues et retrouvées et les us et coutumes en rapport avec les ancêtres. L'élément qui rassemble ces différents niveaux est le territoire qu'ils ont investi ensemble : le village de Wumu.

Nous avons vu que Wumu accomplit le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi chaque année en tant que village, ce qui montre son unité. L'organisation est, quant à elle, propre aux groupes qui en ont la charge à tour de rôle, d'une année à l'autre. Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi n'est pas propre au territoire de Wumu, c'est l'un des rites dongba

⁵⁴ Christine Mathieu, « Méthode et objectif d'une enquête ethnohistorique du passé naxi », webinaire Ethno-anthropologie du Yunnan (Aurélié Névot), 20 janvier 2022.

fondamentaux des Naxi. Catherine Capdeville-Zeng (2016 : 131), dans sa discussion de l'évolution du costume bai, s'interroge sur l'influence de l'État dans la transformation des pratiques des minorités :

« Est-ce à dire que cette minorité, en obtenant sa reconnaissance avec le statut de « nationalité » minzu, a dû en même temps transformer ses pratiques rituelles, ses valeurs, qu'elle s'est infligée à elle-même sous la pression des Han et de la modernisation du pays imposée à tous (Han y compris) ? »

Qu'en est-il des pratiques naxi et des rites réintroduits depuis les années 90 ? Rendant hommage aux premiers ancêtres de ces derniers et au récit mythique justifiant leur lien avec la population naxi contemporaine, le Sacrifice est un marqueur indiscutable du fait d'être Naxi pour quiconque y a recours. Depuis son interdiction par les dirigeants communistes pour faire partie des pratiques superstitieuses dongba, ce rite s'est interrompu pendant plusieurs décennies. S'il a été ravivé au début des années 2000 dans un certain nombre de localités naxi, il est désormais, de toute évidence, étroitement lié aux initiatives d'État autant qu'aux initiatives locales, le tout étant inscrit dans le moule des projets culturels de préservation et de transmission de la « culture » et des pratiques dongba. De fait, le Sacrifice dépend également d'éléments extérieurs – des subventions officielles, le contexte politique et économique etc. – qui dictent leurs conditions et affectent la performance. D'une autre manière, il en va de même pour le Culte aux dieux de la montagne dont la performance dépend principalement de la considération financière de l'administration du canton et de l'usage que choisit d'en faire le Comité villageois de Wumu.

Ce sont deux rites dongba que la population de Wumu a choisi de rétablir en 1999. Après des décennies sans ces rites, ils étaient inconnus ou peu familiers pour la plupart des villageois. La question est de savoir comment ces derniers se les sont réappropriés. Les villageois ne m'ayant pas donné d'informations à ce sujet, je ne peux m'appuyer que sur mes observations. Voyant combien groupes rituels et lignages sont soudés en une seule et même structure répond en grande partie à cette interrogation. Ces groupes étant à la base de l'organisation villageoise, c'est évidemment sur eux qu'a reposé la reprise des activités culturelles anciennes.

Le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi et le Culte aux dieux de la montagne traduisent une grande unité dans leur performance par les habitants de Wumu ; situés sur des sites qui leur sont respectivement dédiés, leur organisation collective est entièrement centrée sur leur

performance. Une autre cérémonie rituelle récurrente à Wumu questionne également le rapport des habitants du village au territoire, de manière légèrement différente. Contrairement aux deux rites collectifs étudiés plus hauts, elle n'est pas accomplie de manière formelle par un Dongba. Elle s'inscrit dans un ensemble de rites naxi spécifiques accomplis chaque année à la même période de l'année, au cours du second mois lunaire. La « fête de Sanduo » est nommée après le héros et le dieu protecteur des Naxi. Elle a lieu le huitième jour du deuxième mois lunaire et peut-être célébrée à l'échelle familiale au sein des maisonnées pendant tout le second mois lunaire.

La célébration des 36 et des 49 ans fait aussi appel à Sanduo dont elle sollicite la protection à travers une journée de rites. Cette cérémonie se déroule non pas à l'échelle du village, comme les deux rites collectifs, mais au sein de l'espace domestique de la maisonnée qui organise la cérémonie rituelle et le banquet. Le 36-49 est destiné aux hommes de 36 ans et de 49 ans, deux âges de grande vulnérabilité pour les hommes dans les croyances naxi. Le réseau de parenté et d'amitié villageois de la maisonnée est convié pour l'occasion et s'unit pour solliciter, par une cérémonie rituelle, la protection de divinités en faveur de l'hôte de la cérémonie et pour se réunir autour d'un banquet. La présente réflexion se base sur les données publiées en 2019 dans le Working Paper « Le rite de passage des 36 et 49 ans des hommes naxi – relations de parenté et origines plurielles impliquées (Yunnan, Chine) ».

Le rite des 36-49 se distingue légèrement des deux rites collectifs mentionnés plus haut, mais révèle une logique similaire de réappropriation d'une pratique ethnique pour l'adapter à la territorialité locale, à l'histoire de la communauté qui l'habite et à la diversité des origines de celle-ci. C'est un rite associé au culte de Sanduo, une divinité naxi, et qui, d'une certaine manière, s'apparente au Culte aux dieux de la montagne, car il est dit dans les légendes naxi que Sanduo s'est réincarné en montagne, dans les Monts sacrés Yulong pour être exact. La fête de Sanduo est un événement culturel officiellement élevé au rang de fête nationale des Naxi. Toutefois, son usage réel par les villageois de Wumu démontre – au-delà de l'appartenance unie à une même nationalité – une réappropriation à l'échelle familiale qui dépasse les limites des valeurs considérées comme naxi et qui invite d'autres éléments. Il faut ici rappeler que Wumu s'est construit au fil du temps par les arrivées successives de familles composites. Wumu est un territoire sur lequel des populations ont cultivé leurs pratiques respectives issues d'un passé exogène au village, en plus des pratiques liées à la majorité naxi présente localement.

L'intérêt pour la cérémonie 36-49 sont ici les manifestations de grande souplesse dont semblent faire part certains villageois dans leur choix des divinités protectrices à solliciter. En effet, ils ne s'en remettent pas tous à Sanduo, la divinité protectrice naxi, et à ses deux épouses. Ces dernières seraient d'ailleurs issues de peuples différents, l'une était tibétaine et l'autre était *minjia*⁵⁵ (民家). Le trio incarne le caractère multi-ethnique de Sanduo et des Naxi (les Naxi, les Tibétains et les Bai entretiennent une relation très proche dans les mythes naxi). Les autres entités protectrices auxquelles font appel certains habitants proviennent aussi d'horizons religieux divers, tels que le taoïsme ou le bouddhisme.

Si Sanduo est le choix préférentiel pour bon nombre de villageois (les Dongba, les membres des lignages fondateurs du village etc.) en vertu de son identité mythique et populaire naxi, d'autres entités divines sont ainsi tout autant à même d'exercer le même rôle protecteur pendant l'année. Outre le « Roi-Cheval » et le « Roi-Dragon », choisis notamment par une famille *Lei bbu* de Wumu, deux figures féminines sont également présentes chez certaines familles du village : Guanyin (*Guanyin Pusa* 观音菩萨), le Bodhisattva de la compassion, et *Wangmu Niangniang* (王母娘娘), la Reine-Mère de l'Ouest, une déesse immortelle dans les mythes chinois et taoïstes. La première est une divinité bouddhiste, largement représentée sous les traits d'une femme en Chine. Elle est notamment intégrée au sein du système de cultes locaux des Bai de Dali, à quelques heures de Lijiang dans le Yunnan. Vincent Goossaert (2004 : 98), citant Chün-fang Yü (2001), spécialiste du Bouddhisme en Chine, désigne Guanyin comme « la divinité [...] de la religion du choix, par opposition aux divinités (presque toujours mâles) des communautés territoriales et lignagères », vers laquelle se tournent tous types de groupes et de classes sociales. En la décrivant comme l'« emblème de la religion du choix et de la conversion » (op. cit.), l'auteur considère Guanyin comme un choix préférentiel d'individus ou familles en alternative à la pratique et aux croyances instituées par les groupes les plus représentés sur une localité donnée. Pour Wumu, Guanyin se présente en effet comme une alternative aux divinités dominantes des pratiques rituelles villageoises tout en étant peut-être révélatrice des origines bai d'une partie du lignage *Lei bbu*.

Wangmu Niangniang est, quant à elle, connue en tant qu'épouse du dieu taoïste nommé l'Empereur de Jade, maître de tous les autres dieux. C'est tout autant une divinité dont il faut

⁵⁵ *Minjia* était une appellation fréquente durant la dynastie chinoise Qing, du VII^e au XX^e siècle, pour désigner le peuple aujourd'hui appelé bai, dans la région de Dali, à quelques centaines de kilomètres au sud-est de Lijiang.

solliciter la force protectrice qu'un fléau qu'il faut apaiser pour se préserver de malheurs. Son rôle d'épouse envers l'Empereur de Jade la place également dans la position d'une femme puissante secondant un époux qui l'est encore plus, à l'image des deux épouses d'*A-pu Sanduo* accompagnant celui-ci dans sa mission protectrice envers les hommes naxi.

La sollicitation des divinités protectrices est censée reposer sur des pratiques ancrées dans les croyances naxi, pourtant aujourd'hui elle semble être le fruit d'un choix personnel ou familial qui n'est plus seulement le fait d'une identité et d'une pratique naxi uniformes. Issue de la diversité des différents lignages actuels de ce village, cette pluralité semble mettre en lumière un remaniement social dans l'espace et dans le temps, tout autant qu'un partage et une adaptation des pratiques sur le territoire commun qu'est Wumu.

Cette liberté dans le choix familial, sinon personnel, de l'identité des entités protectrices révèle le caractère indispensable de cette cérémonie dans la vie des habitants de Wumu, au point que cette nécessité l'emporte sur la « règle naxi » (« *naxi guiju* 纳西规矩 ») à laquelle se réfèrent certaines personnes qui place Sanduo comme le seul dieu protecteur à solliciter en cette occasion.



Photographie 11 - Le vieux Dongba repousse les calamités en tirant à l'arc
(Wumu, 2016 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 10 - Les villageois honorent les ancêtres maternels célestes des Naxi
(Wumu, 2016 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 12 - Procession menant à l'aire rituelle du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 13 – Le principal cairn-dieu montagne sur l'aire rituelle du Culte aux dieux de la montagne
(Wumu, 2016 - ©Emmanuelle Laurent)

Chapitre 4

Idéologies et pratiques locales de la parenté

Introduction

Ce chapitre propose de présenter et discuter les pratiques de parenté telles qu'elles sont aujourd'hui observables localement à Wumu. Certaines questions rapidement introduites ici seront reprises plus en détails dans les derniers chapitres : les structures du lignage (Chapitre 5) et de la famille (Chapitre 6), les ancêtres et les tablettes aux ancêtres (Chapitre 7). La réflexion lancée ici permet de questionner un point discuté notamment par les anthropologues Anthony Jackson (1979 : 39-41) et Charles McKhann (1992 : 298-329) qui se sont par le passé immergés respectivement dans l'exploration des rites et manuscrits naxi, pour l'un, et dans l'étude de la parenté et de la cosmologie, pour l'autre. Sur la base de leurs recherches respectives, ils montrent que le système de parenté naxi, patrilinéaire, posséderait des traits matrilineaires. Ces caractéristiques sont-elles héritées d'ancêtres na, sont-elles un stade d'évolution de la parenté des Naxi, ou bien une caractéristique qui leur est spécifique ? Mon étude voudrait poser des jalons pour avancer dans cette discussion et dégager une réponse exhaustive à ces grandes questions. À partir des éléments d'informations recueillis au village de 2016 à 2021, ce chapitre pose tout de même les bases d'une réflexion sur le principe de parenté agnatique naxi. Le village de Wumu pourrait être représentatif de la pratique de la parenté naxi sur un plan global – si tant est qu'une telle globalité puisse exister – et, à travers les usages quotidiens et conceptions locales de la parenté villageoise et l'étude de cas de cette localité, il m'est possible d'esquisser l'ébauche du tableau des pratiques de parenté de cette portion du Couloir Tibéto-Yi dans laquelle les Naxi sont majoritaires. Ainsi que le constatait Elisabeth Hsu, les données sur la parenté naxi sont insuffisantes et « *la recherche anthropologique sur les Naxi tend à se limiter à l'exploration du [dongbaïsme] et les quelques études portant sur la parenté ont mis l'accent sur "l'idéologie de la parenté indigène" de "l'os" et "la chair" des Naxi, plutôt que sur les "pratiques de parenté" évaluées statistiquement.* » (1998 : 85). Ce sont donc ici les pratiques ainsi que les conceptions

villageoises qui font l'objet principal de cette thèse car idéologie et exercice de la parenté sont, comme le faisait remarquer Elisabeth Hsu, complémentaires. Cependant, elles seront évaluées non pas « statistiquement » mais qualitativement.

Dans un premier temps, il est utile d'introduire et de définir brièvement les quatre unités primordiales de parenté qui entrent en jeu dans la compréhension des pratiques locales de la parenté : *yagoq*, *yagoq-xi*, la lignée, *coq-o*. Elles seront reprises et approfondies dans les chapitres suivants. Ces unités de parenté sont toutes présentées dans la langue vernaculaire de Wumu – telles qu'elles sont mentionnées au quotidien – à l'exception de la « lignée ». Bien que cette dernière notion n'ait pas émergé par un terme naxi spécifique dans les conversations des villageois, elle tient clairement une importance pour la compréhension des relations de parenté de Wumu et du rapport des villageois aux ancêtres.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, rappelons que le village de Wumu compte dix lignages patrilineaires nommés *We sso bbuq*, *We sso gga*, *We cul jjiq*, *A-Ru*, *Lei bbu*, *Miq we jjiq*, *Li*, *Li*, *Li*, *Tang*. La question de la nomination sera détaillée dans le prochain chapitre en regard de l'appartenance aux lignages, donc précisons simplement dans un premier temps qu'il y a une différence entre le nom de lignage et le nom patronymique pour tous les lignages sauf les Li et les Tang. De même, tous les noms de lignages sont en naxi, sauf les Li et Tang. Dans tous les cas, les noms patronymiques – noms officiels apparaissant sur les cartes d'identité – portés par les villageois sont tous en chinois et non en naxi. Ainsi, les membres du lignage *A-Ru* sont tous nommés Mu (木), les membres des lignages Li et Tang sont respectivement nommés Li (李) et Tang (唐) et les membres des autres lignages sont tous nommés He (和). Par ailleurs, il y a également une différence entre noms naxi et noms chinois. Pour rajouter à la complexité de la nomination à Wumu, une personne peut avoir plusieurs noms et prénoms – familiaux, officiels, d'adoption voire religieux – qui sont utilisés dans des cercles sociaux spécifiques.

Ceci étant posé, reprenons le cours du chapitre et introduisons les quatre concepts de parenté suivants.

Yagoq, la famille, la maison

Yagoq est un concept en général traduit en chinois par *jiali* (家里), ou *jia* (家). Il est porteur de sens pluriels. *Yagoq* désigne à la fois la maison et la famille qui l'habite, la maisonnée. C'est une unité associée à divers espaces car *yagoq* identifie tout autant la maison dans le sens de l'habitation elle-même, que la cuisine dans la maison, le cimetière et encore l'espace de rassemblement en marge des cérémonies rituelles. En cela, cette notion est différente de la conception chinoise de la famille *jia*. Dans tous les cas, *yagoq* est lié à un espace doté d'un feu pour cuisiner. Le feu permet notamment de préparer les offrandes destinées aux dieux et aux ancêtres. Voilà le principe qui rassemble tous ces espaces sous la bannière de *yagoq* : un foyer, un autel d'offrandes aux ancêtres, un groupe cultuel et leur lien aux ancêtres.

Yagoq-xi, les « membres de la famille » : un cercle de relations complexe

Les *yagoq-xi*⁵⁶ sont, littéralement, les « membres de la maison » ou « membres de la famille ». La portée de *yagoq-xi* paraît toutefois aller bien au-delà du sens des « gens » du « *yagoq* », de la maisonnée. *Yagoq-xi* renvoie, selon le contexte, aux membres de la maisonnée, aux membres d'un groupe de filiation se rendant ensemble sur les tombes dans le même cimetière ou encore aux membres du lignage. Les *Yagoq-xi* peuvent aussi être le réseau de parenté auquel une personne est apparentée par les liens de consanguinité voire même englober sa parentèle – que nous identifions comme une unité égocentrée de parenté, cognatique, englobant les consanguins et les affins – ou tout le village. De fait, *yagoq-xi* tend davantage à identifier une relation ou un cercle de relations plutôt qu'un groupe de personnes strictement délimité. La difficulté de définir l'étendue des *yagoq-xi* – tout comme la pluralité des sens de *yagoq* – n'est pas sans rappeler les propos de Fei Xiaotong (2021 : 45) sur le concept de *jia* 家 – « famille » – dont il souligne la complexité : « [...] *c'est peut-être le mot jia qui a la plus grande amplitude sémantique, dont le sens peut être très restreint comme très large.* ». La présente définition des *yagoq-xi* fait écho à l'image suggérée par Fei Xiaotong d'une pierre jetée dans l'eau et provoquant des ondulations en cercles qui s'accroissent progressivement et étendent toujours plus l'effet de la pierre.

⁵⁶ En naxi, *xi* signifie les personnes, les gens, les membres.

La lignée

La définition donnée par Laurent Barry (2000 : 727) présente la lignée ou « *segment de lignage* » comme un « *groupe de filiation dont les membres descendent d'un même ancêtre peu éloigné.* ». Voyons si cette définition peut s'appliquer à mes observations à Wumu. En dépit du fait que le nom de cette structure de parenté n'a pas été énoncé dans la langue vernaculaire du village, la lignée est cependant considérée ici comme un niveau d'organisation de la parenté important dans l'organisation du culte des ancêtres paternels. « Lignée » identifie dans ce travail les lignes de descendance principales ou collatérales des maisonnées dont les descendants peuvent – généralement – identifier formellement les ascendants, elles-mêmes appartenant à un lignage (ci-après). Les tablettes des ancêtres présentes dans les cuisines sont les représentations de ces lignées, ou tout du moins de leurs tronçons les plus récents, c'est-à-dire trois ou quatre générations. La lignée principale perdure au gré des divisions de l'« os » – *o-bbiu* – tandis qu'une lignée collatérale naît à chaque fois qu'un homme sépare son foyer et laisse la lignée principale entre les mains de son frère (souvent le cadet). La plupart des villageois ne peuvent remonter à plus de trois ou quatre générations de leurs lignées respectives. En revanche, les membres du principal groupe du lignage *A-Ru*, dans le cadre de leur projet de rénover les tombes de leur cimetière, ont échangé ensemble et ont su remonter sur sept générations. Ils parviennent aujourd'hui à nommer l'ensemble de leurs ascendants.

Un doyen du lignage *Lei bbu*, un homme versé dans l'apprentissage des pratiques et savoirs dongba, a été capable de réciter la longue liste des ascendants de la lignée dont il est issu. « *We laq* [G-6], *Waf ba* [G-5], *Wai taf* [G-4], *We zho* [G-3], *Ku sso* [G-2] » puis l'ancêtre en G-1 (dont je n'ai pas saisi le nom), puis « *Habaq sso* [G0] », le frère du vieil homme (*Figure 9*). Ces noms naxi sont suivis par les noms chinois des descendants. Dans cette lignée de dix générations⁵⁷ qui descendrait du premier ancêtre du lignage mythique Meiq, le vieil homme connaît par cœur tous les noms, jusqu'au plus jeune des descendants, un adolescent encore non marié du village. Il les récite comme une comptine, une formule apprise par cœur. Lui-même appartient à la septième génération, il a fondé sa propre lignée – une lignée collatérale – après la séparation de son foyer.

⁵⁷ D'après le nombre d'ancêtres cités, cette lignée remonterait environ au milieu du XVIII^e si l'on compte une trentaine d'années par génération ou à la fin du XVIII^e siècle en comptant 25 ans par génération.

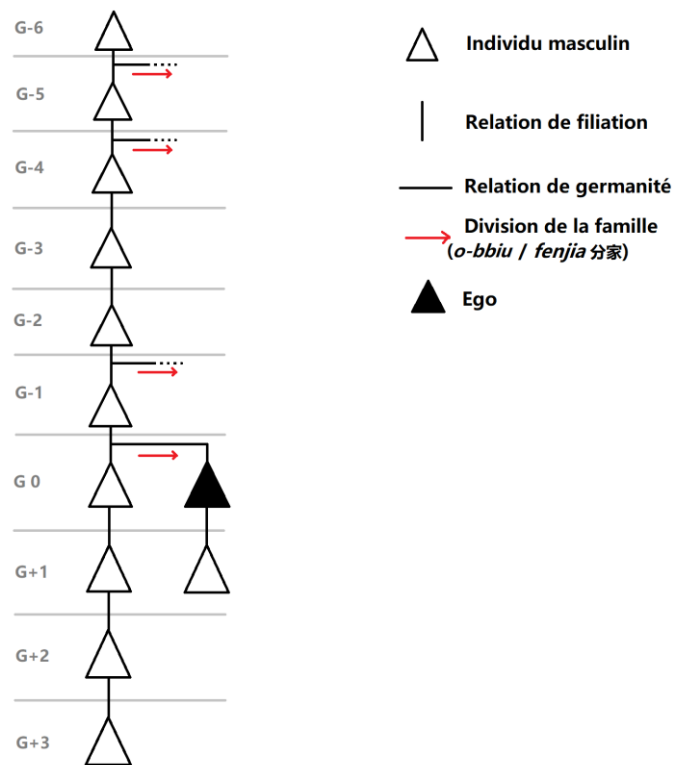


Figure 9- Diagramme schématisant la lignée principale dont descend un doyen du lignage *Lei bu*

Coq-o, le lignage

Ce terme naxi se traduit littéralement par « rassemblement des os ancestraux », en référence à la coutume d'enterrer les membres du lignage⁵⁸ en un même lieu. Le vieux Dongba, interrogé en 2017 sur l'équivalent naxi du *jiazu* (家族) chinois, explique que le *coq-o* englobe le père et les frères du père, les frères et les sœurs ainsi que les ancêtres masculins. Lors du décès, l'âme sera raccompagnée là où reposent déjà les ancêtres du *coq-o*. Le *coq-o* est un groupe de descendance agnatique, à l'image du lignage chinois *jiazu*. Les *coq-o* de Wumu sont des groupes exclusivement exogames. Il ne faut pas chercher de conjoint au sein du groupe de descendance de son père, mais cela est en revanche possible au sein du groupe de sa mère. Autrefois, le mariage privilégié se faisait d'ailleurs avec la fille de l'oncle maternel. La principale règle de filiation est la patrilinearité, mais occasionnellement, le mariage en gendre⁵⁹ se présente comme

⁵⁸ De nos jours, les lignages étant trop étendus et donc par manque de place, les cimetières des montagnes surplombant Wumu rassemblent seulement des « morceaux » de lignages, des branches lignagères ou groupes de lignées. Leurs cimetières respectifs sont à présent éparpillés dans la montagne, parfois proches, parfois éloignés les uns des autres.

⁵⁹ Selon la définition donnée par Laurent Barry dans son « Glossaire de Parenté » (2000 : 728), le mariage en gendre (ou mariage uxori-local) est une « union matrimoniale, le plus souvent hypogamique, caractérisée par une résidence matrilocale et l'intégration de l'époux (ou seulement de ses enfants) dans le groupe de son épouse. ».

un recours nécessaire pour poursuivre la descendance en l'absence de fils. Cette pratique de la patrilinéarité, flexible, à travers quelques exceptions, le temps d'une ou deux générations, en attendant que naisse de nouveau un descendant mâle, permet la perpétuation de la lignée et l'accroissement du groupe de descendance. Exception faite des quatre lignages Li et Tang de noms et d'origines han, chaque *coq-o* de Wumu se distingue par un nom naxi qui lui est propre.

Ces premiers éléments de définition du lexique de la parenté naxi permettent d'entrer dans le vif du sujet de la parenté locale de Wumu. Ce chapitre présentera, dans un premier temps, l'ensemble de la terminologie de parenté courante utilisée au sein du village de Wumu. À la lumière des usages terminologiques, une réflexion approfondie sur les relations de parenté axée sur les pratiques de filiation, d'alliance et de germanité ainsi qu'une discussion du mariage et de la place et des attentes qu'il occupe dans la communauté sera ensuite menée.

I. Terminologie de parenté

A. Termes de parenté

Les termes de parenté présentés dans ce chapitre ont été recueillis au village de Wumu de 2016 à 2021, au cours d'entretiens avec le Dongba dans les tous premiers temps de mon premier terrain, puis à travers les conversations quotidiennes avec les villageois par la suite et enfin auprès d'une demi-douzaine de personnes du village par l'intermédiaire des réseaux sociaux. Comme l'ensemble du lexique naxi de ce travail de thèse, ces termes de parenté seront indiqués en écriture phonétique naxi (*naxi pinyin* 纳西拼音)⁶⁰. À partir de l'écoute répétée d'enregistrements audios échangés avec les locuteurs locaux, ces termes et leurs intonations caractéristiques de Wumu ont été retranscrits le plus fidèlement possible.

La terminologie qui suit (*Tableau 5*) cherche à apporter un éclairage sur le système d'interactions des villageois entre eux, et à mettre en avant les règles d'organisation sociale. À Wumu, la terminologie de parenté incorpore des termes chinois han aux termes naxi prépondérants. Les termes en question seront indiqués en pinyin naxi et en pinyin chinois. Pour chaque terme de parenté présenté ci-dessous, son sens dans la parenté sera d'abord indiqué, suivi de son sens « générique », à savoir la fonction d'adresse et de référence de rigueur dans la société naxi en général. Un choix de notation identifie les générations ascendantes par la lettre majuscule G suivie du signe négatif « - » (par exemple, G-2 renvoie à la génération des grands-parents), et les générations descendantes par la lettre G suivie du signe positif « + » (par exemple, G+1 renvoie à la génération des enfants). Génération par génération, je détaillerai l'ensemble des termes désignant les consanguins, puis ceux identifiant les affins. Le cas échéant, les termes divergents seront précisés selon la source d'énonciation. Les villageois estiment en effet qu'il y a à Wumu deux parlers, le *bof-lol gee-zheeq*, le parler des habitants du hameau *Bof-lol*, des familles han pour la plupart, qui est très proche du parler naxi de la ville de Lijiang, et le *bef-loq gee-zheeq*, le parler de *Bef-loq*, le reste du village. Certaines familles du lignage *Lei bbu*, bien que vivant dans *Bef-loq*, sont associées aux familles d'origines han, car elles ont une prononciation souvent similaire aux familles de *Bof-lol*. En ce qui concerne la terminologie de parenté, le *bof-lol gee-zheeq* emprunte souvent des termes à la parenté han. Les différences

⁶⁰ Voir « Introduction to Naxi Pinyin » (Pinson, 2012 : 32-39).

entre les deux parlars ne seront pas approfondies outre-mesure dans ce chapitre, mais seront simplement notifiées si nécessaire pour appuyer les propos de villageois.

À Wumu, comme chez les Naxi, les Han et en Chine en général, les habitants ont recours à la teknonymie, moyen de s'adresser ou de faire référence aux membres de la famille par rapport à leur statut vis-à-vis de l'enfant : ainsi, dans une famille tout le monde appelle le grand-père *al-loq* – grand-père paternel – en référence à sa relation de parenté avec les enfants. La teknonymie s'applique au quotidien, pour s'adresser aux personnes plus âgées de la famille, mais aussi aux aînés du village et à tous les habitants avec lesquels se font les interactions du quotidien. En terrain plus familier et moins formel, Ego nomme les plus jeunes que lui par leur prénom. Dès qu'un enfant naît, les termes d'adresse envers les membres de son entourage changent dans leur ensemble, et les frères, mères et oncles deviennent respectivement oncles, grand-mères et grands-pères vis-à-vis du nouveau-né.

Il est évident que cette présentation de la terminologie de parenté s'inscrit dans le contexte familier du village, au sein des interactions quotidiennes villageoises. Il va de soi que le processus décrit ne s'accorde pas à un contexte professionnel formel, comme sur un lieu de travail ou dans une entreprise, et que les termes de parentés du village de Wumu s'inscrivent dans l'environnement communautaire où tout le monde se connaît – de près ou de loin – et généralement possède des liens de parenté. Il ne m'a parfois pas été possible de distinguer clairement entre les termes de référence et ceux d'adresse, qui sont mêlés dans le quotidien, et la terminologie de référence recueillie demeure incomplète. J'ai par conséquent choisi de ne pas la présenter dans la description qui suit et d'en faire de simples mentions dans la description et dans la partie analytique.

La terminologie qui suit va procéder génération par génération pour détailler chaque terme de parenté utilisé par un Ego masculin. Le tout est traduit dans les lettres utilisées par l'anthropologie anglo-saxonne (F : father « père » ; B : brother « frère » ; FB : father's brother « frère du père » etc.), pour être compréhensibles largement. Ego appartient à la génération zéro (G0), ses parents à la génération -1 (G-1), ses enfants à la génération +1 (G+1) etc.

L'ordre d'aînesse est indiqué par les suffixes naxi suivants : ~ *ddeeq* (« grand » : aîné), ~ *liu* (« milieu » : cadet), ~ *ji* (« petit » : benjamin). Parfois, comme pour les termes sinisés tels que *al-go* (frère aîné), *e-di* (père) ou *gv-ma* (tante paternelle), l'ordre est exprimé en chinois mandarin, par les préfixes : *da* ~ (大, « grand, aîné »), *er* ~ (二, deux), *san* ~ (三, trois), etc.

La colonne « *han* » présente les termes chinois de parenté uniquement s'ils composent les termes de parenté naxi. Par exemple, *gge-ssee* (« petit-frère ») est un mot naxi, il n'est pas tiré d'un terme de parenté chinois, il n'y a donc rien dans la colonne « *han* ». Le terme *al-go* est en revanche tiré du chinois *ge* (哥) – on retrouve globalement la prononciation phonétique – ce qui est donc indiqué. Dans *ef-jul-nal*, « épouse du frère de la grand-mère maternelle », on retrouve les termes chinois *jiu* (舅) « frère de la mère » et *nai* (奶) « mère du père » dans la composition du mot.

Tableau terminologique de la parenté à Wumu

Voici donc le tableau récapitulatif par génération (G). Il sera suivi par une présentation et une discussion, génération par génération, des termes d'adresse des consanguins et des consanguins sera menée.

Tableau 5 - Terminologie de parenté de Wumu - Termes d'adresse

Consanguins G0			
naxi	han (si terme sinisé)	Français	Désignations principales
<i>al-buq / al-go</i>	<i>ge</i> 哥	Frère aîné, cousin parallèle patrilatéral	B ⁺ , FBS ⁺
<i>gge-ssee</i>		Frère cadet, cousin parallèle patrilatéral	B ⁻ , FBS ⁻
<i>al-buq-gge-ssee</i>		Frères, cousins parallèles patrilatéraux	B, FBS
<i>mei-meiq</i>		Sœur aînée, cousine parallèle patrilatérale	Z ⁺ , FBZ ⁺
<i>ggv-meï</i>		Sœur cadette, cousine parallèle patrilatérale	Z ⁻ , FBZ ⁻
<i>mei-meiq ggv-meï</i>		Sœurs, cousines parallèles patrilatérales	Z, FBZ
<i>bisseeq-meïheiq</i>		Frères et sœurs	B et Z
<i>lol-biao</i>	<i>laobiao</i> 老表	Cousins parallèles matrilatéraux et cousins croisés	MZS, MZD, FZS, FZD, MBS, MBD
Affins G0			
prénom / <i>ef-ku</i> / ~ <i>mei</i>		Épouse Mère de (enfant)	W
prénom / ~ <i>bba</i>		Époux Père de (enfant)	H

<i>da-so / mei-meiq</i>	<i>da sao</i> 大嫂	Épouse du frère aîné	B+W
<i>al-so / ggv-mei / prénom</i>	<i>sao</i> 嫂	Épouse du frère cadet	B-W
<i>al-go</i>	<i>jiefu</i> 姐夫	Époux de la sœur aînée	Z+H
<i>gge-ssee</i>	<i>meifu</i> 妹夫	Époux de la sœur cadette	Z-H
Consanguins G-1			
<i>e-di / a-bba</i>	<i>die</i> 爹 ; <i>ba</i> 爸	Père	F
<i>da/er/san-di</i>	<i>die</i> 爹	Frère aîné du père. Oncle paternel (aîné)	FB ⁺
<i>e-mei / a-ma</i>	<i>ma</i> 妈	Mère	M
<i>a-bba-mei</i>		Parent(s)	F et M
<i>eil-shuq</i> <i>da/er/san-shul</i>	<i>shushu</i> 叔叔	Frère cadet du père. Oncle paternel (cadet)	FB ⁻
<i>ail-niai</i> <i>ail-niai-ddeeq/liu/ji</i> <i>gv-ma</i> <i>da/er/san-gv-ma</i>	<i>niang</i> 娘 ; <i>guma</i> 姑妈	Sœur du père. Tante paternelle	FZ
<i>ef-jul</i> <i>da/er/san-jul</i>	<i>jiu</i> 舅	Frère de la mère. Oncle maternel	MB
<i>yi-ma</i> <i>da/er/san-yi-ma</i>	<i>yima</i> 姨妈	Sœur de la mère. Tante maternelle	MZ
Affins G-1			
naxi	han	Français	Désignations principales
<i>da/er/san-ma</i>	<i>dama</i> 大妈	Tante paternelle par alliance Épouse du frère aîné du père	FB ⁺ W
<i>e-ji</i> <i>da/er/san-shen</i>	<i>shen</i> 婶	Tante paternelle par alliance Épouse du frère cadet du père	FB ⁻ W
<i>e-ggu</i> <i>e-ggu-ddeeq/liu/ji</i> <i>gv-di</i> <i>da/er/san-gv-di</i>	<i>gudie</i> 姑爹	Oncle paternel par alliance Époux de la sœur du père	FZH
<i>ef-jul-ma</i> <i>da/er/san-jul-ma</i>	<i>jiuma</i> 舅妈	Tante maternelle par alliance Épouse du frère de la mère	MBW
<i>yi-di</i> <i>da/er/san-yi-di</i>	<i>yi</i> 姨; <i>die</i> 爹	Oncle maternel par alliance Époux de la sœur de la mère	MZH
<i>yuq-mei</i> <i>a-ma</i> <i>ail-niai</i>	<i>ma</i> 妈 ; <i>niang</i> 娘	Mère du mari (Ego féminin)	HM

<i>yuq-peï</i> <i>a-bba</i> <i>e-ggu</i>	<i>ba</i> 爸	Père du mari (Ego féminin)	HF
Consanguins G-2			
<i>al-loq</i>		Grand-père paternel. Père du père.	FF
<i>al-loq-ddeeq/liu/ji</i>		Frères du père du père.	FFB
<i>al-nal</i>	<i>nainai</i> 奶奶	Grand-mère paternelle. Mère du père.	FM
<i>el-gu</i>	<i>a gong</i> 阿公 / <i>waigong</i> 外公	Grand-père maternel. Père de la mère	MF
<i>el-gu-ddeeq/liu/ji</i>		Frère du père de la mère	MFB
<i>a-poq</i>	<i>a po</i> 阿婆 ; <i>waipo</i> 外婆	Mère de la mère. Grand-mère maternelle	MM
<i>a-poq-ddeeq/liu/ji</i> <i>al-yi-nal</i> <i>da/er/san-yi-nal</i>	<i>a po</i> 阿婆 ; <i>yi nai</i> 姨奶	Sœur de la mère de la mère	MMZ
<i>ef-jul-loq</i> <i>da/er/san-jul-loq</i>	<i>jiu</i> 舅	Frères de la mère de la mère.	MMB
<i>al-yi-nal</i> <i>da/er/san-yi-nal</i>	<i>yi nai</i> 姨奶	Sœur de la mère du père	FMZ
<i>ggu-nal</i> <i>da/er/san-ggu-nal</i>	<i>gunai</i> 姑奶	Sœur du père de la mère, Sœur du père du père	MFZ, FFZ
Affins G-2			
naxi	han	Français	Désignations principales
<i>ef-jul-nal</i> <i>da/er/san-jul-nal</i>	<i>jiu</i> 舅 ; <i>nai</i> 奶	Épouse du frère de la grand-mère maternelle	MMBW
<i>ggu-loq</i> <i>da/er/san-ggu-loq</i>	<i>gu</i> 姑	Époux de la sœur du grand-père maternel Époux de la sœur du grand-père paternel	MFZH, FFZH
<i>al-yi-loq</i> <i>da/er/san-yi-loq</i>	<i>yi</i> 姨	Époux de la sœur de la grand-mère paternelle	FMZH
Ancêtres G-3			
<i>el-cif-loq</i>		Arrière-grand-père paternel	FFF
<i>el-cif-nail</i>		Arrière-grand-mère paternelle	FFM
Ancêtres G-4 et antérieurs			
<i>epvq / al-cif</i>		Ancêtre paternel masculin (G-4 et antérieur)	FFFF
<i>esse / al-mu</i>		Ancêtre paternel féminin (G-4 et antérieur)	FFFM
<i>epvq-esse</i>		Ancêtres paternels indifférenciés	

Consanguins G+1			
<i>sso</i>		Fils	S
<i>mil</i>		Fille	D
<i>ssomil</i>		Enfants	S et D
<i>ssef-ee</i>		Fils du frère Fils de la sœur Fils des cousins parallèles Fils des cousins croisés	BS, ZS, FBSS, FZSS, FBDS, FZDS, MBSS, MZSS, MBDS, MZDS
<i>ssef-meï</i>		Fille du frère Fille de la sœur Fille des couins parallèles Fille des cousins croisés	BD, ZD, FBSD, FZSD, FBDD, FZDD, MBSD, MZSD, MBDD, MZDD
Affins G+1			
<i>chu-meï / prénom / ~ meï</i>		Épouse du fils	SW
<i>meel'ee / prénom / ~ bba</i>		Époux de la fille	DH
Génération G+2 et postérieures			
<i>lu-bbvq</i>		Petit-fils Arrière-petit-fils Fils des neveux/nièces	SS, DS, BSS, BDS, ZSS, ZDS, FBSSS, FBSDS, FZSSS, FZSDS, FBDSS, FBDDS, FZDSS, FZDDS, MBSSS, MBSDS, MZSSS, MZDSD, MBDS, MBDDS, MZDSS, MZDDS
<i>lu-meï</i>		Petite-fille Arrière-petite-fille Fille des neveux/nièces	SD, DD, BSD, BDD, ZSD, ZDD, FBSSD, FBSDD, FZSSD, FZSDD, FBDS, FBDDD, FZDSD, FZDDD, MBSDD, MBSDD, MZSSD, MZDSD, MBDS, MBDDD, MZDSD, MZDDD

Description terminologique

En Génération 0

- *gge-ssee* : frère cadet, époux de la sœur cadette, fils cadet de l'oncle paternel. Terme générique pour désigner un homme plus jeune que soi au sein de la même génération.

- *al-buq* ou *al-go* : frère aîné, époux de la sœur aînée, fils aîné de l'oncle paternel. *al-go* est tiré du chinois mandarin *ge* 哥. Terme générique pour désigner un homme plus âgé que soi au sein de la même génération (G0). *al-go* est utilisé plus fréquemment qu'*al-buq* par les habitants de Wumu, lorsque utilisé seul.

Pour inclure tous les frères, les deux termes *al-buq* – grand frère – et *gge-ssee* – petit frère – sont accolés : *al-buq-gge-ssee* « frères ». *al-go* n'est jamais utilisé dans cette expression. *al-buq-gge-ssee* fait également référence aux cousins parallèle patrilatéraux.

- *mei-meiq* : sœur aînée, épouse du frère aîné, fille aînée de l'oncle paternel. Terme générique pour désigner une femme plus âgée que soi de G0.

- *ggv-mei* : sœur cadette, épouse du frère cadet, fille cadette de l'oncle paternel. Terme générique pour désigner une femme plus jeune que soi de G0.

L'ensemble des sœurs se désignent par l'expression de référence *mei-meiq-ggv-mei*, l'expression peut aussi inclure les cousines croisées patrilatérales, voire même les cousines parallèles et croisées matrilatérales, c'est à dire les filles des oncles et tantes maternelles. C'est par exemple ainsi que A-Lan évoque ses cousines parallèles matrilatérales (voir plus loin, « Le cas d'A-Lan »). Je suppose que le fait que la tante maternelle de la jeune femme ait épousé un homme de Wumu maintient un lien étroit entre les deux familles et entre les cousines.

Les époux et épouses des frères et sœurs, et des cousins d'Ego peuvent être adressés par ces mêmes termes, *al-go*, *gge-ssee*, *mei-meiq* ou *ggv-mei*.

L'expression de référence désignant l'ensemble des frères et sœurs – et des cousins parallèles patrilatéraux – est *bisseeq-meiheiq*.

Les cousins parallèles matrilatéraux et les cousins croisés matrilatéraux et patrilatéraux sont considérés comme des *lol-biao* (du chinois *laobiao* 老表), c'est un terme de référence indifférencié pour leur ensemble. C'est notamment par ce terme de référence qu'un jeune homme du lignage *Lei bbu* désigne tous ses cousins à l'exception de ses cousins parallèles patrilatéraux, qui, eux, sont ses frères et sœurs : *al-go*, *gge-ssee*, *mei-meiq* ou *ggv-mei*.

- *ni-nvq* : épouse. Terme de référence désignant l'épouse d'un Ego masculin, alterné avec son prénom, souvent remplacé par l'appellation teknonymique ~ *mei* (« Mère de ~ ») à la naissance de son premier enfant.

- *ef-ku* : épouse. Terme de référence et d'adresse désignant l'épouse d'un Ego masculin.

- *yai-gaiq-ssaq* : époux. Terme de référence désignant l'époux d'un Ego féminin, alterné avec son prénom, souvent remplacé par appellation teknonymique ~ *bba* (« Père de ~ ») à la naissance de son premier enfant.

- *al-so* : épouse du frère. Terme d'adresse tiré du chinois *sao* (嫂 épouse du frère), Le rang d'aînesse de chacune des belles-sœurs est indiqué par les préfixes chinois *da*, *er*, *san* etc. Ainsi, l'épouse du frère aîné est *da-so*, celle du cadet est *er-so*, l'épouse du benjamin est *san-so*.

À la naissance de l'enfant d'Ego, les termes de parenté d'une génération *n* (*G n*) sont remplacés par les termes de *G n-1* équivalent au statut de chacun vis-à-vis de l'enfant de la maisonnée. *e-di* est désormais appelé *al-loq*, *al-go* devient *da-di* etc.

En Génération -1

Consanguins :

- *e-di* ou *a-bba* : père, père de l'époux. *e-di* est tiré du terme chinois *die* 爹 – père – (autrefois très employé mais qui a largement été remplacé dans la Chine actuelle par *baba* 爸爸). Les frères aînés du père sont aussi des *di*, leur rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *da*, *er*, *san* etc.

- *e-mei* ou *a-ma* : mère, mère de l'époux. Les épouses des frères aînés du père sont aussi des *ma*, leur rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *da*, *er*, *san* etc.

- *a-bba-mei* : parents. L'expression est souvent utilisée comme terme d'adresse, en association avec le principe de teknonymie en suffixe du diminutif d'un enfant : ~ *a-bba-mei*

(« Parents de ~). Elle peut également servir pour interpeller un seul parent, en l'absence de l'autre.

- *da-di* est le terme d'adresse désignant le plus aîné des oncles paternels. Les cousins parallèles patrilatéraux aînés du père – donc ses *al-go* – sont également appelés *da-di*, *er-di*, etc. par l'ensemble de leurs enfants, eux-mêmes cousins parallèles patrilatéraux. *da-di* également le terme générique pour désigner un homme de la génération G-1, plus âgé que son propre père.

- *eil-shuq* : frère cadet du père. Les cousins parallèles patrilatéraux cadets du père d'Ego – donc ses *gge-ssee* – sont également appelés *eil-shuq* par l'ensemble de leurs enfants. Terme générique pour désigner un homme de la génération G-1, plus jeune que son propre père.

- *ail-niai* : tante paternelle. Cet unique terme désigne à la fois les grandes et petites sœurs du père. L'ordre d'aînesse est indiqué par les suffixes naxi ~ *ddeeq*, ~ *liu*, ~ *ji*. *ail-niai-ddeeq* est l'aînée des tantes paternelles, *ail-niai-liu* est la cadette, et *ail-niai-ji*, la benjamine des tantes paternelles d'Ego. Beaucoup d'habitants du village nomment leurs tantes paternelles *gv-ma*, terme tiré du chinois *guma* 姑妈. L'ordre d'aînesse est alors indiqué par les préfixes chinois ~*da*, ~*er*, ~*san*. Ainsi, *da-gv-ma*, *er-gv-ma*, *san-gv-ma* etc. sont respectivement les tantes paternelles aînée, cadette et benjamine. Les cousines parallèles patrilatérales du père d'Ego – donc ses *mei-meiq* *ggv-mei* – sont également appelées *ail-niai* ou *gv-ma* par l'ensemble de leurs enfants. *ail-niai* est encore le terme générique pour désigner une femme de la génération G-1 d'un Ego lorsqu'elle est plus jeune que la mère d'Ego.

- *ef-jul* : oncle maternel. *Jul* est tiré du chinois *jiu* 舅 (oncle maternel). Cet unique terme désigne à la fois les grands et petits-frères de la mère. L'ordre d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois ~*da*, ~*er*, ~*san*. Ainsi, *da-jul*, *er-jul*, *san-jul* sont respectivement les oncles maternels aîné, cadet et benjamin.

- *yi-ma* : tante maternelle. Terme tiré du chinois *yima* 姨妈 (tante maternelle). Cet unique terme désigne à la fois les grandes et petites sœurs de la mère. L'ordre d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois ~*da*, ~*er*, ~*san*. Ainsi, *da-yi-ma*, *er-yi-ma*, *san-yi-ma* sont respectivement les tantes maternelles aînée, cadette et benjamine.

Affins :

- *da-ma* : épouse du *da-di*, l'aîné des oncles paternels. Les épouses des autres oncles paternels d'Ego sont également appelées *ma*, leur terme d'adresse dépend non pas de leur propre âge mais du rang d'aînesse de leurs maris respectifs dans la famille. L'ordre d'aînesse des tantes paternelles par alliance est indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san* : *da-ma*, *er-ma*, *san-ma*.

- *e-ji* : épouse de l'oncle paternel *eil-shuq*. Les habitants Li et Tang, locuteurs du *Bof-lol gee-zheeq*, le parler des habitants du hameau *Bof-lol*, l'appellent plus fréquemment *a-shen*, sur la base du terme chinois *shen* 婶 désignant l'épouse d'un frère cadet du père.

- *e-ggu* : époux de la tante paternelle *ail-niai*. L'ordre d'aînesse est indiqué par les suffixes naxi *~ ddeeq*, *~ liu*, *~ ji*. *e-ggu-ddeeq* est l'époux de l'aînée des tantes paternelles, *e-ggu-liu* est le mari de la cadette, et *e-ggu-ji*, celui de la benjamine des tantes paternelles d'Ego. Lorsque c'est l'appellation chinoise qui est utilisée, *gv-di* – terme tiré du chinois *gudie* 姑爹 – l'ordre d'aînesse est alors indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san*. Ainsi, *da-gv-di*, *er-gv-di* et *san-gv-di* sont les époux respectifs des tantes paternelles aînée, cadette et benjamine.

- *ef-jul-ma* : épouse de l'oncle maternel *ef-jul*. L'ordre d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san*. Ainsi, *da-jul-ma*, *er-jul-ma*, *san-jul-ma* sont les épouses respectives des oncles maternels aîné, cadet et benjamin.

- *yi-di* : époux de la tante maternelle *yi-ma*. L'ordre d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san*. Ainsi, *da-yi-di*, *er-yi-di*, *san-yi-di* sont respectivement les tantes maternelles aînée, cadette et benjamine.

- *yuq-mei* : (Ego féminin) mère de l'époux. Terme de référence. Les jeunes villageoises mariées à l'extérieur du village, en ville, avec des hommes non naxi utilisent, fréquemment le terme han *popo* (婆婆). Une femme peut s'adresser à la mère de son époux par le terme *ail-niai*, « sœur du père », donc comme sa « tante paternelle ».

- *yuq-pei* : (Ego féminin) père de l'époux. Terme de référence. Les jeunes villageoises mariées à l'extérieur du village, en ville, avec des hommes non naxi, utilisent fréquemment le terme han *gonggong* (公公). Une femme peut s'adresser au père de son époux par le terme *e-ggu*, « époux de la sœur du père », donc comme son « oncle paternel par alliance ».

En Génération -2

- *al-loq* : grand-père paternel. Les frères du grand-père paternel sont également nommés *a-loq*, leur rang d'aînesse étant indiqué par les suffixes naxi ~ *ddeeq*, ~ *liu*, ~ *ji*. Ainsi, *a-loq-ddeeq* est le frère aîné d'*a-loq*, *a-loq-ji* est son frère cadet etc. *a-loq* est aussi un terme d'adresse naxi respectueux envers tout homme âgé.

- *al-nail* : grand-mère paternelle. Terme naxi issu de l'appellation courante chinoise *anai* 阿奶, terme d'adresse coutumier tiré de *nainai* 奶奶 désignant la grand-mère paternelle. C'est aussi un terme d'adresse respectueux envers toute femme âgée.

- *el-gu*⁶¹ : grand-père maternel. Terme tiré du chinois *a-gong* 阿公 ou *waigong* 外公 (grand-père maternel). Les frères du grand-père maternel sont également nommés *el-gu*, leur rang d'aînesse étant indiqué par les suffixes naxi ~ *ddeeq*, ~ *liu*, ~ *ji*. Ainsi, *el-gu-ddeeq* est le frère aîné, et *el-gu-ji* est son frère cadet.

- *a-poq* : grand-mère maternelle. Terme tiré du chinois *apo* 阿婆 ou *waipo* 外婆 (grand-mère maternelle). Les sœurs de la grand-mère maternelle sont également nommées *a poq*, leur rang d'aînesse étant indiqué par les suffixes naxi ~ *ddeeq*, ~ *liu*, ~ *ji*. Ainsi, *a-poq-ddeeq* est la sœur aînée d'*a-poq*, *a-poq-ji* est sa sœur cadette.

- *ef-jul-loq* : frère d'*a-poq* la grand-mère maternelle. Nous retrouvons ici un mélange de *ef-jul* – « oncle maternel » – et de *al-loq* – « grand-père paternel ». Le rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois ~*da*, ~*er*, ~*san* etc. Ainsi, *da-jul-loq* est l'aîné des « grands-oncles maternels » etc.

- *ef-jul-nail* : épouse de *ef-jul-loq* le frère de la grand-mère maternelle. Un lien est observé avec le terme *ef-jul-ma* « épouse de l'oncle maternel » de la génération précédente (G-1), dont *ma* (« mère ») est ici remplacé par *nail* (« mère du père »). Le rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois ~*da*, ~*er*, ~*san* etc. Ainsi, *da-jul-nail* est l'épouse de l'aîné des « grands-oncles maternels » etc.

⁶¹ À ne pas confondre avec *e-ggu* « époux de la tante paternelle ».

- *al-yi-nail* : sœur de *al-nail* la grand-mère paternelle, sœur d'*a-poq* la grand-mère maternelle. Le terme est tiré du chinois *yinai* (姨奶) – « sœur de la grand-mère paternelle » –. Nous retrouvons ici une autre transposition terminologique avec *yi-ma* « sœur de la mère » de la génération précédente, *ma* étant ici remplacé par *nail*. Le rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san* etc. Ainsi, *da yi-nail* est la sœur aînée de la grand-mère, *er-yi-nail* est la cadette, *san-yi-nail* est la benjamine etc.

- *ggu-nail* : sœur d'*el-gu* le grand-père maternel, sœur de *al-loq* le grand-père paternel. Nous retrouvons un lien avec *e-ggu* l'époux de la sœur du père, et avec le sinisé *gv-ma* « sœur du père », de la génération précédente. Le rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san* etc. Ainsi, *da-ggu-nail* est la sœur aînée du grand-père, *er-ggu-nail* est la cadette, *san-ggu-nail* est la benjamine etc.

- *ggu-loq* : époux de *ggu-nail* la sœur du grand-père maternel, époux de *ggu-nail* la sœur du grand-père paternel. Le rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san* etc.

- *al-yi-loq* : époux de *al-yi-nail* la sœur de la grand-mère paternelle. Le rang d'aînesse est indiqué par les préfixes chinois *~da*, *~er*, *~san* etc. Ainsi, *da yi loq* est l'époux de la sœur aînée de la grand-mère, *er yi loq* est l'époux de la cadette, *san yi loq* est l'époux de la benjamine etc.

En Génération -3 et pour les générations antérieures

- *el-cif-loq* désigne l'arrière-grand-père paternel, à savoir le père du père du père.

- *el-cif-nail* désigne l'arrière-grand-mère paternelle, à savoir la mère du père du père.

- *epvq* désigne les ancêtres masculins en ligne agnatique de génération G-4 et antérieure

- *esse* forme un couple ancestral avec *epvq*, le terme renvoie aux ancêtres féminins par alliance en ligne agnatique, de génération G-4 et antérieure. *epvq-esse* désigne l'ensemble des ancêtres paternels auquel une maisonnée rend un culte. C'est notamment l'expression employée chaque matin par la femme qui accomplit le rituel du thé avant le petit déjeuner.

En Génération +1

- *sso* : fils. Le terme est également porteur des sens de garçon, individu masculin, petit. *sso* est encore employé pour indiquer l'appartenance d'un individu masculin à un groupe où à un territoire. Par exemple, *naqxi sso* présente un homme naxi, et *A-guq sso* est le surnom par lequel un habitant de hameau nommé *A-guq* de Wumu s'identifie.

- *mil* : fille. Le terme désigne également l'individu féminin, la jeune fille.

- *sso-mil* : fils et filles. L'association des deux termes *sso* et *mil* désigne les enfants. Il identifie également l'ensemble d'un groupe où des habitants d'un territoire.

- *chu-mei* : épouse du fils. Terme d'adresse et de référence. Lorsque les parents s'adressent à l'épouse de leur fils, ils ont toutefois plus fréquemment recours à son prénom, puis, à la naissance de son premier enfant, au procédé de teknonymie en l'appelant « Mère de ~ ».

- *meel'ee* : gendre. Terme d'adresse et de référence désignant l'époux de la fille. Lorsque les parents s'adressent à l'époux de leur fille, ils ont toutefois plus fréquemment recours à son prénom, puis, à la naissance de son premier enfant, au procédé de teknonymie en l'appelant « Père de ~ ».

- *ssef-ee* : neveu. Le terme identifie tous les neveux d'Ego en filiation indifférenciée. Terme générique pour désigner un individu masculin de la génération G+1.

- *ssef-mei* : nièce. Le terme identifie toutes les nièces d'Ego en filiation indifférenciée. Terme générique pour désigner un individu féminin de la génération G+1.

En Génération +2 et plus

- *lu-bbvq* : petit-fils, arrière-petit-fils, fils des neveux. Terme générique pour désigner un garçon de la génération des petits-enfants d'Ego et des générations postérieures.

- *lu-mei* : petite-fille, arrière-petite-fille, fille des neveux. Terme générique pour désigner une fille de la génération des petits-enfants d'Ego et des générations postérieures.

B. Analyse des pratiques reflétées par la terminologie locale

Dans les années 90, Charles McKhann affirmait (1992 : 309), à partir de la terminologie de parenté recueillie et étudiée⁶² sur son terrain, que le mariage entre cousins croisés patrilatéraux était le mode d'alliance préférentiel des Naxi. Une dizaine d'années plus tôt, l'anthropologue Anthony Jackson de l'Université d'Édimbourg soutenait qu'à l'origine les Naxi étaient matrilineaires et que les mythes naxi et le rôle important de l'oncle maternel dans la famille naxi renforçaient cette affirmation (1979 : 41). Christine Mathieu (1998 :12), quant à elle, cite l'historien naxi He Zhiwu selon lequel les Naxi ont, par le passé, été matrilineaires, « *exactement comme les Mosuo* », une modalité de parenté qu'ils auraient quittée sous les Tang, mais sont, depuis, devenus et restés patrilinéaires.

À partir de la terminologie de parenté recueillie à Wumu, la présente réflexion se propose de considérer ces positions à la lumière de l'état de la société naxi contemporaine et du système de parenté actuel. Que dévoile l'usage local des termes de parenté et notamment la place de plus en plus importante qu'y prennent les mots chinois ? Quelle est par ailleurs, en comparaison avec le rôle du père, la place de l'oncle maternel dans la famille villageoise contemporaine et que cela peut-il révéler de la modalité de filiation au sein du village et dans la société naxi actuelle ?

En 2017, un doyen *Lei bbu* du village de Wumu expliquait au cours d'une discussion informelle ce qu'était le lignage (voir Chapitre 5) et, en insistant sur la règle d'exogamie, mentionna le mariage. Du temps de son père et de ses propres jeunes années, le mariage préférentiel se faisait avec la cousine croisée matrilatérale, soit la fille de son oncle maternel. Comme son père avant lui, cet homme a épousé sa cousine croisée matrilatérale, parmi le lignage *We-cul-jjiq*. Cette modalité d'alliance préférentielle s'est toutefois arrêtée avec lui, à cause des nouvelles lois communistes mises en place en 1949. Cet exemple ne peut être à lui seul l'illustration d'un trait avéré de la pratique naxi de la parenté, ou tout du moins de la pratique locale de la parenté. Accordons-nous au moins pour dire qu'il est probable que les conjoints étaient recherchés de préférence parmi la population villageoise et au sein de ce que Charles McKhann nomme « *flesh kin* » (1992 : 323), ainsi semble-t-il ainsi désigner les parents matrilatéraux d'Ego.

⁶² Pour plus de détails, consulter la partie de sa thèse *Fleshing Out the Bones* consacrée à la terminologie de parenté (1992 : 309-321).

De nos jours, peu de jeunes demeurent au village et la plupart rencontre son conjoint en ville, une personne de l'extérieur. Un mariage entre deux villageois dont les deux banquets de noces se sont tenus à Wumu a eu lieu en 2018. C'était le premier mariage entièrement villageois depuis plus d'une décennie et le premier de la sorte auquel beaucoup de jeunes du village assistaient. En janvier 2021, puis en janvier 2022, deux nouveaux mariages intra-villageois ont eu lieu à Wumu.

Le mariage préférentiel impliquait autrefois, notamment, la recherche d'une épouse parmi la communauté villageoise. Beaucoup de femmes mariées à des hommes de Wumu dans les années 2000 viennent des villages voisins de la vallée ou du canton, à quelques kilomètres de là ou de l'autre côté du fleuve Jinsha. C'est le cas du mariage du fils d'*Al-nail* par exemple (Chapitre 2) ; son père voulait qu'il épouse une jeune femme du village mais c'est une femme d'un village du canton qui lui a plu et qu'il a épousée. De nos jours, les jeunes femmes du village se marient à l'extérieur du village, avec un conjoint rencontré au cours de leurs études, dans le cadre de leur emploi ou dans leur ville de résidence, souvent dans une ville de la province, plus rarement à l'extérieur de la province. Il en va de même pour les hommes qui trouvent des conjointes de l'extérieur et qui, souvent, s'installent en ville et non plus à Wumu. La terminologie locale de parenté encore en usage au village de Wumu porte encore un peu d'histoire de la pratique de parenté à une époque où les mariages entre cousins étaient le mode d'alliance préférentiel (*Figure 10*).

La terminologie locale de Wumu permet d'observer, d'une part, que les termes d'adresse pour les affins et les consanguins sont différenciés en G-1 et G-2, mais indifférenciés en G+1 (en-dehors des fils et filles), G+2, G-3, G-4 et antérieurement. Tous les ancêtres masculins de G-3, c'est-à-dire les arrière-grands-pères matri- et patrilatéraux, sont nommés *el-cif-loq* et tous les ancêtres féminins en G-3, c'est-à-dire les arrière-grands-mères matri et patrilatérales, sont nommées identiquement *el-cif-nail*. Dans le cadre du culte des ancêtres, il arrive qu'un *el-cif-loq* ou une *el-cif-nail* soit adressé par le chef de culte de la maison, par l'intermédiaire de la tablette des ancêtres. Le principe de la teknonymie s'appliquant dans la terminologie de parenté de Wumu, *el-cif-loq* et *el-cif-nail* renvoient aux arrière-grands-parents de l'enfant de la famille, soit aux parents du doyen de la maison, une génération antérieure à la maison. Au-delà de G-3, tous les ancêtres sont des *epvq-esse* – expression constituée de *epvq*, ancêtre masculin, et d'*esse*, ancêtre féminin – auxquels est destiné le rite matinal de culte des ancêtres. Cela englobe à la fois les ancêtres du côté matrilatéral et les ancêtres patrilatéraux.

Cet examen terminologique nous amène à constater que les ancêtres matrilatéraux et patrilatéraux forment un collectif indifférencié. Ou plutôt, deux groupes apparaissent : le groupe en G-3, soit les ancêtres immédiats des membres d'une maisonnée, et, à partir de la génération antérieure, le groupe des *epvq-esse*, les ancêtres les plus éloignés d'Ego. Je reviendrai dans le chapitre 7 sur les modalités de culte des ancêtres existant au sein de la maisonnée, en particulier sur la différenciation entre le culte rendu par l'intermédiaire de la tablette des ancêtres immédiats et entre le culte rendu par des offrandes faites dans le foyer. Cette différenciation entre *el-cif-loq* et *el-cif-nail* et *epvq-esse* semble renvoyer à des stades différents de l'état d'ancêtre : un stade intermédiaire « au contact » des descendants vivants et un stade ultime, celui d'une « collectivité ancestrale ».

En G+1, en dehors des enfants d'Ego, les enfants des cousins d'Ego sont nommés de manière indifférenciée : *ssef-ee*, « neveu », et *ssef-mei*, « nièce ». En G0, s'il est clair pour Ego qui sont ses « vrais » frères et sœurs, tous ses cousins et cousines croisés et parallèles sont aussi des frères et sœurs en termes d'adresse. En ce qui concerne les termes de référence, seuls les cousins parallèles patrilatéraux sont référés en tant que « frères » et « sœurs » en plus de la fratrie d'Égo. Au-delà de ces considérations sur les liens de germanité, il n'en demeure pas moins que la descendance se transmet par voie agnatique, au sein du *coq-o* et qu'en principe seuls les individus liés avec Ego par voie agnatique – ses tantes et oncles paternels, ses cousins parallèles patrilatéraux et les enfants de ces derniers – sont ses consanguins.

De fait, la terminologie exprime difficilement les limites du groupe de descendance, dans la mesure où, par exemple, pour certaines personnes questionnées, les parents affins en G0 peuvent aussi être des « frères » et « sœurs ». Certains villageois utilisent le terme *lol-biao* – variante locale du chinois *laobiao* (老表) désignant les cousins croisés et les cousins parallèles matrilatéraux – mais s'adresser à eux comme des « frères » et « sœurs » est très généralisé, encore d'avantage si leurs parents sont des villageois et s'ils font tous partie de la communauté villageoise.

Les termes de parenté semblent dévoiler les contours d'un autre groupe de parenté nommé les *yagoq-xi*, les « membres de la famille », la « parentèle ». Les traits du *yagoq-xi* sont difficile à déterminer et ses limites demeurent encore floues dans ce travail. En effet, ce groupe renvoie à plusieurs niveaux de parenté et semble inclure, parmi les parents vivants d'Ego, ses consanguins et ses alliés.

La génération G-1 présente la plus grande diversité de termes de parenté tant du côté matrilatéral que du côté patrilatéral, ainsi qu'une différenciation des oncles et tantes maternels et des oncles et tantes paternels. Le père et ses frères aînés sont nommés similairement, à l'exception de l'ordre d'aînesse qui n'est précisé que pour les frères : le père est *e-di*, ses frères sont *da-di*, *er-di* ou encore *san-di*. Les frères cadets du père, autrefois nommés *gual-guaq*, sont quant à eux désignés par le sinologisme *eil-shuq* d'après le terme chinois *shushu* 叔叔. C'est en général l'un des *eil-shuq* qui, selon les coutumes naxi, demeure dans la maison parentale lors d'une séparation de la famille et qui devient le chef de culte rituel des ancêtres de la maison et de la lignée. En naxi, les tantes paternelles sont toutes des *al-niai*⁶³, l'ordre d'aînesse est uniquement indiqué par l'ajout d'un suffixe naxi en fonction de leur place dans la fratrie vis-à-vis du père d'Ego. De nos jours, certains villageois utilisent également *gv-ma* qui est tiré du chinois *guma* 姑妈, ainsi qu'un préfixe chinois pour préciser l'ordre d'aînesse. Les épouses des oncles paternels ne sont pas des *ail-niai* ou des *gv-ma*, comme les tantes paternelles, mais des *da-ma*, des *e-ji* et des *ail-shen*. Le lien à Ego par alliance et par consanguinité est donc ici bien distingué.

Cette terminologie de parenté de Wumu nous montre qu'une femme peut nommer *e-ggu* (A) le père de son époux et *al-niai* (B) la mère de son époux (*Figure 10*). Le terme *e-ggu* désigne aussi l'époux de la tante paternelle. De même, le terme *al-niai* identifie d'abord les tantes paternelles et les cousines parallèles patrilatérales du père. Le type d'alliance est ici, pour une femme (Ego féminin) un mariage patrilatéral avec son cousin croisé, donc avec le fils de sa tante paternelle. La tante paternelle y devient la belle-mère. De fait, cela revient à confirmer la pratique à Wumu des mariages entre cousins croisés, dans lequel une femme se marie avec le fils de sa tante paternelle et un homme se marie avec la fille de son oncle maternel.

⁶³ Selon le Dongba He Jixian, *ail-niai* est un terme appartenant au dialecte parlé dans le canton de Baoshan.

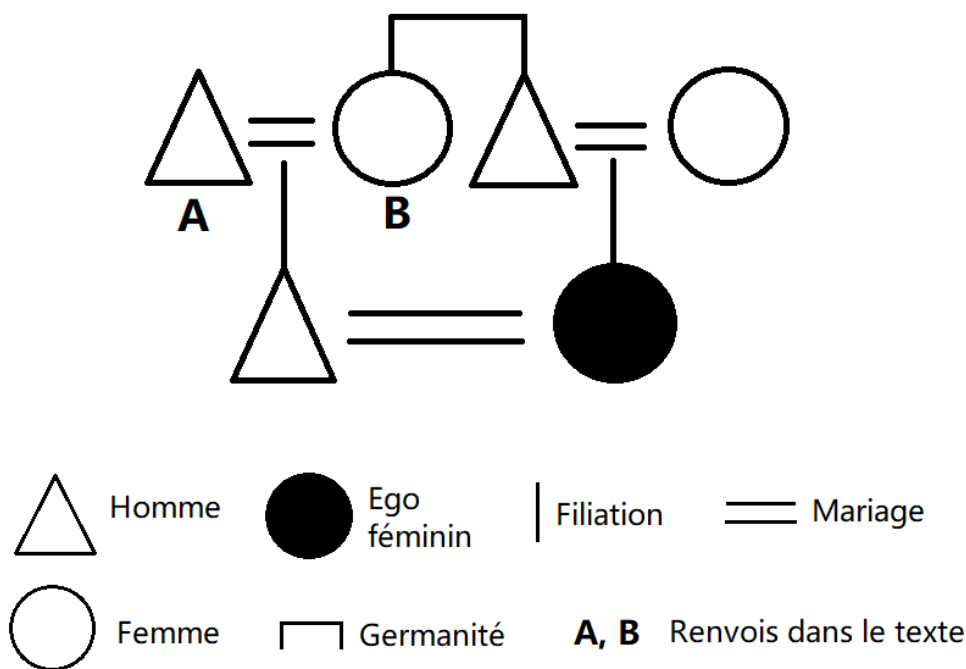


Figure 10 - Diagramme de parenté représentant le mariage patrilatéral d'Ego avec son cousin croisé. La tante paternelle *al-niai* (B) est aussi la belle-mère d'Ego (terminologie de parenté de Wumu)

Du côté matrilatéral, les oncles sont tous des *ef-jul* oncles maternels tandis que les tantes maternelles sont nommées *yi-ma* ou parfois *ail-niai* comme les tantes paternelles et les belles-mères. Ces dernières sont aussi souvent appelées *a-ma* – « mère » – ou *yuq-mei* « mère de l'époux ».

La terminologie de parenté de Wumu établie dans le cadre de ce travail de thèse demeure incomplète. Les termes relatifs aux groupes maternels ainsi que les termes de référence manquent encore. Quelques désignations déjà recueillies peuvent toutefois initier une réflexion sur la terminologie de référence.

Tableau 6 - Quelques termes de parenté de référence

Naxi	Français	Désignations principales
<i>Ngef goq go</i>	« Le frère aîné de ma famille »	B ⁺ , FBS ⁺
<i>Ngef goq gge-ssee</i>	« Le frère cadet de ma famille »	B ⁻ , FBS ⁻
<i>Ngef goq mei-meiq</i>	« La sœur aînée de ma famille »	Z ⁺ , FBZ ⁺
<i>Ngef goq ggv-mei</i>	« La sœur cadette de ma famille »	Z ⁻ , FBZ ⁻

Les termes de référence ci-dessus nous laissent notamment entrevoir qu'Ego identifie son frère – par exemple – par son appartenance au même groupe de parenté que lui (*yagoq*, la maison, la famille) plutôt que par la seule relation de germanité qui lie les deux frères. Ego s'identifie comme partie d'un ensemble, plutôt que comme individu indépendant.

Ngef goq go → [*ngef*] mon, ma + [*goq*] maison, famille + [*go*] frère aîné → mon frère aîné

Le frère aîné d'Ego est ainsi pour lui, littéralement, le « frère aîné de ma famille » (ou « de ma maison », selon le choix de traduction de *goq*). Cette façon de désigner un membre de la famille en naxi n'est pas sans rappeler la manière dont les villageois le font en chinois, à savoir : « *wo jia gege* » (我家哥哥) – « mon frère » – avec *jia* (家) le mot désignant « famille, maison ». Une sœur, même après son mariage, reste associée à la famille en étant toujours désignée comme « la sœur aînée de ma famille » *ngef goq mei-meiq* ou *wo jia jiejie* (我家姐姐). De même, l'épouse du fils est désignée comme « la belle-fille de ma famille » *ngef goq chu-mei* par les parents du fils, ou comme « l'épouse de ma famille » *ngef goq ni-nvq* par le fils lui-même. Cela nous rappelle également que la société rurale en Chine est une société holiste construite sur des bases communautaires loin de l'individualisme urbain et occidental. L'individu se pense toujours au sein d'un groupe. Ces éléments montrent enfin l'importance de *yagoq* et du *yagoq-xi* qui prévalent sur le lignage.

Parmi les termes d'adresse et de référence employés, beaucoup dérivent de la terminologie han et ont remplacé les termes vernaculaires, surtout pour les générations G-1 (parents) et G-2 (grands-parents). Les mots *die* 爹, *ma* 妈, *niang* 娘, *nai* 奶, *jiu* 舅, *shu* 叔 ou encore *yi* 姨 sont le plus communément utilisés. Cela pourrait suggérer que l'intégration de termes chinois dans la terminologie naxi de Wumu est principalement le fait des jeunes générations, des adolescents et jeunes adultes familiers avec la société extérieure au village, avec ou sans enfants. Pour eux qui ont des années d'éducation en langue chinoise et de résidence citadine et pour leurs enfants qui grandissent directement dans un environnement citadin où la langue chinoise prévaut, il est cohérent d'incorporer du chinois dans leur façon de s'adresser aux générations antérieures de leurs famille et communauté. En revanche, les termes employés pour les générations postérieures d'Ego – G+1 (enfants) G+2 (petits-enfants) –, encore aujourd'hui, sont indifférenciés et n'empruntent pas à la langue chinoise.

L'usage de termes de parenté naxi ne disparaît pas pour autant, toutefois les emprunts à la langue chinoise de la terminologie de Wumu ne sont pas sans rappeler la profonde intégration du chinois dans les termes de Lijiang. Le nombre grandissant de mariages de villageois avec des personnes de l'extérieur et notamment avec des non-Naxi ainsi que l'accroissement du nombre de familles dont plusieurs ou tous les membres vivent à Lijiang pour des longues périodes. Comment ne pas questionner l'influence de l'éducation généralisée en langue chinoise et de la nécessité de résider en ville pour les élèves sur les changements de terminologie au sein du village de Wumu ? L'usage des termes de parenté chinois est omniprésent pour quiconque vit en société, même urbaine. Les résidents ont tôt fait d'en acquérir des réflexes et d'intégrer ces termes à leur propre terminologie.

II. Relations de parenté

Au fil des missions ethnographiques, la méthode employée au recueil des données généalogiques a évolué. Partant d'un interlocuteur unique privilégié en 2016 et 2017 – mon hôte de l'époque, le Dongba – et d'une démarche formelle d'entretiens enregistrés et de remplissage de formulaires, qui s'est rapidement révélée inadaptée au contexte et à la relation entretenue avec les locuteurs, les données recueillies dans leur contexte de manière informelle ont rapidement été privilégiées. Que ce soit dans quelques propos échangés au détour d'un chemin, par les ouï-dire qui circulent activement dans le village, ou encore par les observations et le recensement des visiteurs présents aux festivités, le corpus des relations de parenté du village de Wumu s'est progressivement constitué. Tous les fragments de généalogies racontés quotidiennement et spontanément par les villageois et souvent complétés à l'occasion de questions supplémentaires, ont été notés dans un carnet spécial. L'ensemble des généalogies recueillies à Wumu et Suming auprès du Dongba de Wumu lors du premier terrain d'approche ont été traitées dans le logiciel de traitement automatique de la parenté PUCK. Par la suite, ce corpus a été actualisé régulièrement tout au long du processus doctoral au fur et à mesure des missions qui ont suivi, et du traitement des données une fois de retour en France.

Le corpus de Wumu représente une riche base de données, certes non exhaustive car en perpétuelle évolution et limitée à mes propres connaissances du réseau de parenté du village, sur laquelle seront initiés de futurs projets de recherches consacrés au système de parenté naxi actuel. En attendant, voici de premiers éléments de définition et de compréhension des relations de parenté existant au village de Wumu.

A. Filiation

Les observations faites à Wumu font état de la pratique de deux modes de descendance unilinéaires : une modalité suivant la règle de descendance en voie agnatique, largement prédominante, et, dans une très moindre mesure, le mode de filiation matrilineaire, très ponctuel. En soi, ce dernier peut-il être considéré comme un mode de filiation installé dans les pratiques de parenté du village, au même titre que la descendance en ligne agnatique ? La matrilinearité, comme nous allons le voir, n'apparaît pas comme un choix de pratique mais comme un choix alternatif, une exception qui, dans le cas de Wumu, semble plus fréquente que dans le système de parenté han.

De manière générale, il est courant, sinon universel, qu'une filiation unilinéaire dominante soit complétée par une ou des filiations subsidiaires. C'est en effet ce que certains théoriciens de la parenté – les anthropologues Edmund Leach, Marc Augé ou encore Rodney Needham – montrent dans leurs recherches. Ils « *jugent l'opposition patrilinéaire et matrilinéaire trop rigide et préfèrent parler d'« accentuation » patrilinéaire ou matrilinéaire ou de filiation « complémentaire ».* Ces auteurs considèrent qu'il n'existe pas de filiation exclusivement unilinéaire et que toutes les sociétés admettent dans une certaine mesure la parenté dans les deux lignes. » (Christian Ghasarian, 1996 : 72-73). Rodney Needham (1977 : 111) critique notamment les généralisations qui catégorisent des sociétés soit comme patrilinéaires, soit comme matrilinéaires. Cet auteur dit que les réalités des parentés dans le monde sont des associations trop complexes et spécifiques pour pouvoir prétendre qu'il existe de manière généralisée des sociétés dans lesquelles il y aurait « *une transmission uniforme de tous les droits* » (Ghasarian, 1996 : 73), seule condition pour relever d'une parenté entièrement patrilinéaire ou matrilinéaire.

Pour la filiation unilinéaire agnatique (ou patrilinéaire), les hommes sont les vecteurs de la transmission de la descendance, du culte aux ancêtres, de la résidence et du nom. La filiation se transmet d'un père à ses enfants. Les filles s'éloignent de la famille en se mariant, à l'instar du système de parenté chinois han. Cependant, « *la coupure entre une femme et sa famille d'origine n'est jamais totale* », souligne Catherine Capdeville-Zeng (2010 : 441) dans ses « *Réflexions sur la parenté chinoise* » en discussion de *La Parenté* de Laurent Barry (2008). L'auteure voit d'ailleurs davantage une « *mobilité* » qu'une « *diminution* » dans l'évolution du statut de la femme mariée et des degrés de deuil vis-à-vis de sa famille d'origine et un « *décalage léger* » plutôt qu'une « *substitution* » (op. cit., 2010 : 441). Dans la parenté naxi de Wumu, le lien entre les femmes et leurs familles d'origine reste présent, comme le montre notamment le fait de nommer une femme mariée comme on la désignait avant son mariage : *ngef goq mil / mei-meiq / ggv-mei* « la fille / sœur aînée / sœur cadette de ma famille ». Les filles restent donc des *yagoq-xi* de leurs familles d'origine. Et cette idée de « *mobilité* » suggérée par Catherine Capdeville-Zeng se retrouve également, comme nous allons le voir, dans la parenté à Wumu où une femme est mobile dans ses responsabilités de parenté et de deuil entre sa belle-famille et sa famille d'origine.

Les filles ne poursuivent normalement pas la chaîne de descendance, sauf lorsque la règle patrilinéaire fléchit, opportunément, pour résoudre les situations d'impasse dans le

processus de descendance lorsqu'une famille n'a que des filles mais aucun fils. Lorsqu'il est impossible de poursuivre en voie agnatique, il est possible de passer temporairement par voie utérine et de procéder au mariage en gendre de la fille de la famille, comme quelques cas présents et passés le montrent clairement. Aborder la pratique du mariage en gendre au village de Wumu permet d'adresser la question de la matrilinearité au sein des usages locaux de parenté ainsi que, plus largement, dans la parenté naxi.

Au regard des discussions passées sur la matrilinearité des Naxi (Jackson, McKhann, He etc.), l'expertise de Klaus Hamberger (2009) sur la parenté ainsi que son analyse de la matrilinearité et le culte des ancêtres des Ewe en Afrique de l'Ouest – une aire géographique et culturelle très éloignée, certes, mais non sans cohérence dans le cadre de ma propre réflexion sur les Naxi – permet une prise de recul et la mise en perspective des questionnements relatifs à la matrilinearité. En effet, quelle est la part de la filiation matrilineaire dans la parenté au village ? Peut-on parler d'un système matrilineaire applicable à la parenté naxi en général, ou bien d'une « filiation complémentaire » ? Klaus Hamberger rappelle que « *le modèle patrilinéaire n'est mis en cause que si l'on peut montrer que le lien utérin, loin de simplement perturber çà et là le déroulement du système agnatique pur, est opératoire dans une logique aussi unilinéaire que celui-ci.* » (2009 : 243). Les faits de parenté matrilineaires à Wumu peuvent-ils prétendre à remettre en cause le modèle patrilinéaire dont on prête l'exclusivité à la parenté des Naxi ? Nous verrons que ce n'est pas le cas.

1. Meel'ee-shuq : « *Trouver un gendre* », une filiation matrilineaire ponctuelle

Les mariages en gendre, par lesquels l'homme entre dans la famille de son épouse, servent à poursuivre la descendance de cette famille en l'absence de fils. Bien que pratique commune en Chine et à Taiwan (Pasternak, 1985 : 309), ils y sont toutefois difficilement perçus car ils impliquent la dépossession de l'homme de ses prérogatives d'héritier vis-à-vis de ses propres parents et ancêtres. Dans la société chinoise où le mariage de référence est de type viri-patrilocal (entrée de l'épouse dans la famille de son mari et installation dans la maison du père de celui-ci), la perte pour le mari de son rôle de filiation envers ses propres ancêtres est considérée comme une atteinte à son devoir d'homme. Toutefois, pour l'épouse et ses parents, « *Adopter un gendre, c'est d'une certaine manière faire passer la survie d'une maison [...] avant le respect des règles formulées dans les généalogies et les traités de morale.* » (Lauwaert, 1993 : 58). Françoise Lauwaert soulève la question de la place de la *maison* dans la société et

questionne ce qui motive le recours au mariage en gendre. Qu'en est-il pour les cas de mariages en gendre de Wumu ?

Au village, ce type de mariage se dit en naxi *meel'ee-shuq*, « trouver un gendre », *meel'ee-me*, « vouloir un gendre », ou encore *sso-mei-bbei* « devenir fils et mère ». Ce type de mariage est-il, comme le laisse entendre la dernière expression, associé à une forme d'adoption du gendre ? La question du port du chapeau de descendant pendant des funérailles semble corroborer cela. En effet, ce chapeau – fabriqué à partir de tiges de bambou et de bandelettes de tissu blanc – doit être porté par le ou les descendants mâles du défunt pendant les rites funéraires jusqu'à l'enterrement. Une fille ne peut pas s'en charger, sauf en dernier recours. Si une fille a fait un mariage en gendre, c'est son mari qui, ayant acquis le statut de fils, porte le chapeau de descendant pour elle.

En chinois, l'expression courante *shangmen* (上门) est la plus utilisée dans le langage courant en référence à ces mariages. Dans un registre plus soutenu mais un peu péjoratif⁶⁴, *zhaozhui* 招赘 signifie « prendre un gendre ». La fille hérite et transmet le nom de son père, tandis que son époux entre dans la famille, rejoint le culte des ancêtres de son épouse et prend soin de ses beaux-parents jusque dans leurs vieux jours. Les conditions d'un tel arrangement se discutent entre les familles concernées, au moment du mariage et avant la naissance du premier enfant. À travers le recours au mariage en gendre, une lignée sans descendant peut persister et poursuivre l'expansion du lignage en intégrant un homme par alliance, ce qui revient à instaurer, temporairement, le mode de filiation matrilineaire. Toutefois, le mariage en gendre n'est pas un marqueur de matrilinearité en soi. Le processus peut s'étendre sur une ou plusieurs générations en fonction de la naissance ou non de garçons. À Wumu, les cas de mariages en gendre présentent les caractéristiques d'une résidence matrilocale associée dans certains cas à la transmission du nom par le père. Le critère de résidence est étroitement lié au choix de mariage *meel'ee-shuq* lui-même tandis que la seconde caractéristique ne va pas toujours de soi. Elle m'a généralement été expliquée par mes interlocuteurs villageois comme l'insistance du mari pour transmettre son propre nom à ses enfants et le refus d'abandonner cette prérogative. Ce compromis est-il une forme de transgression au modèle-type de mariage *meel'ee-shuq* ? On retrouve ces spécificités matrimoniales ailleurs. À Singapour, ce type de mariage a en effet été notamment rapporté par Maurice Freedman (1962 : 66-67) ; dans son étude de la parenté

⁶⁴ *Zhao*, « chercher » et *zhui*, « parasite, superflu » (Lauwaert, 1993 : 52).

chinoise et du mariage à Singapour, il le nomme mariage « uxori-local ». Il y explique que le mariage de type *China-bo* (ou *Chin-choe* en hokkien) était fréquemment observé entre les hommes chinois immigrants à Singapour et les femmes Babas autochtones. Par la suite, les Chinois (« Straits-born Chinese ») autant que les Babas ont continué à recourir à cette forme de mariage.

Les mariages en gendre au village de Wumu entraînent bien souvent un ensemble de compromis au sein du couple et des deux familles alliées. Chaque côté cherche à honorer pour le mieux ses ancêtres et accorder cette union à sa situation respective. La politique de l'enfant unique est en place depuis 1979, soit environ depuis deux générations à Wumu, et les habitants du village, en tant que membres de la nationalité minoritaire naxi, peuvent avoir deux enfants au lieu d'un seul dans la population han et chez certaines autres *minzu*. La plus jeune génération adulte fait aujourd'hui face aux retombées de cette planification des naissances au moment de se marier. Dans le cas d'A-lan, jeune femme de Wumu née à la fin des années 1980 et mariée en 2014, ce n'est qu'au mariage « classique » de sa sœur cadette (A-Chun) en 2019 qu'ont été déterminés, des années après son propre mariage, le rôle d'A-Lan dans la chaîne de filiation paternelle.

Le cas d'A-Lan

A-Lan naît en 1989 dans la maison familiale, dans le lignage de son père, *We sso bbuq* à Wumu. Elle a une sœur, A-Chun, de quelques années sa cadette. A-Lan grandit à Wumu et va à l'école primaire du village. Elle poursuit ensuite son éducation au collège puis au lycée du canton qui sont à l'époque situés à Shitoucheng, à quelques heures de marche de l'autre côté de la montagne au Nord du village, le long du fleuve Jinsha. Avec les autres enfants de sa génération qui vont encore à l'école, elle fait le trajet chaque weekend, en passant par un étroit et dangereux sentier dans la montagne.

En 2018, A Lan est au début de la trentaine. Formée au métier d'infirmière, elle reste mobile entre Lijiang, où elle travaille parfois dans un hôpital, et Wumu où elle a lancé un élevage de cochons en 2016. A-Lan a, par le passé, eu une relation avec un jeune homme du village pendant quelques années, mais ses parents la désapprouvaient car, à leurs yeux, le garçon n'était pas un bon fils envers ses propres parents.

En 2011, A-Lan rencontre à Lijiang un jeune homme han originaire de la région de Kunming, dans le Nord de la province du Yunnan. Ils se marient en 2014. Après leur mariage, ils vivent séparément, chacun chez sa famille d'origine – en résidence natolocale –, à la fois par choix et par contrainte. Tous deux sont très occupés par leurs activités personnelles – A-Lan par son travail à Lijiang et par son élevage de cochons, son mari par les chantiers de construction sur lesquels il travaille – mais ils portent par ailleurs une grande responsabilité vis à vis de leurs familles respectives. Le couple se retrouve alternativement chez la famille de l'un ou de l'autre, pour des périodes de quelques jours ou quelques semaines. A-Lan n'ayant qu'une sœur cadette, l'une des deux devra faire un mariage en gendre et rester dans la maison familiale pour perpétuer la descendance de la lignée de leur père. Le mari d'A-Lan a également une sœur cadette qui, comme il se doit dans le système de parenté han, sortira de sa famille à son mariage. C'est à lui de rester auprès de leurs parents.

En 2017, la sœur cadette A-Chun et A-Cheng, un jeune homme naxi du canton de Tacheng, sont prêts à se marier, ils se connaissent depuis plusieurs années et se fréquentent depuis déjà un an. Ils travaillent tous les deux comme guides touristiques et vivent en ville, louant chacun une petite location. Leurs parents ainsi qu'A-Lan se rencontrent. Ils prévoient un mariage dans lequel la jeune femme rejoindrait la famille de son mari. Dans un premier temps, la famille d'A-Chun, et en particulier A-Lan, l'aînée, refuse en raison de l'inévitable répercussion que la décision de sa sœur et du conjoint de celle-ci aura sur sa propre vie : elle est déjà mariée mais son statut exact au sein de la chaîne de descendance n'a pas encore été clairement défini. Le projet de mariage de sa cadette mettrait A-Lan et son mari dans une situation très compliquée car il signifierait alors pour elle le devoir de vivre avec ses parents et, pour son mari, de faire un mariage en gendre. Or tous les deux devraient rester auprès de leurs parents respectifs. D'A-Lan ou d'A-Chun, l'une des deux sœurs doit rester dans la maison parentale, s'occuper des parents et de la grand-mère et porter les responsabilités qui vont avec : poursuivre le culte des ancêtres de la lignée du père et transmettre son nom aux enfants à naître. La situation est bloquée à ce stade, malgré le fait que la famille du jeune homme ait déjà donné son accord pour les fiançailles et le mariage. Une solution alors envisagée serait d'intégrer son mari, les parents et ancêtres de celui-ci à la famille, dans sa maison de Wumu. A-Lan propose même à son futur beau-frère de lui offrir 100 000 *yuan* (environ 12 600 euros) s'il accepte de faire un mariage en gendre. C'est une plaisanterie, toutefois le fond de cet échange n'en est pas moins sérieux. Le beau-frère refuse.

Un matin d'automne 2017, alors qu'A-Cheng et A-Chun sont de visite chez les parents de la jeune femme pour quelques jours, A-Cheng annonce que sa famille va tuer le cochon de l'année début décembre, il demande respectueusement à sa *mei-meiq* A-Lan – « Grande sœur » A-Lan – la permission d'inviter ses parents au grand banquet qui sera organisé ce jour-là dans la maison familiale de Tacheng. Il s'adresse directement à la jeune femme, l'identifiant de fait comme la chef de famille, et la désigne comme sa sœur aînée, terme désignant aussi la sœur aînée de l'épouse. A-Lan refuse et objecte qu'il n'a qu'à faire *shangmen* 上门 – un mariage en gendre – une contre-proposition qu'il refuse également, en riant. Cet échange, des plus ordinaires au premier abord, traduit encore une fois la tension latente qui plane entre A-Lan et le couple de sa sœur. L'aînée n'a plus beaucoup d'espoir de faire changer d'avis cette dernière.

Lors d'une discussion dans la famille d'un « oncle » (*eil-shuq*) du lignage d'A-Lan, celui-ci – un homme marié, la quarantaine – clame ses doutes selon lesquels le couple d'A-Lan ne pourra pas fonctionner : elle n'a pas encore d'enfants, elle ferait mieux de divorcer et trouver un autre parti qui acceptera de faire *shangmen* ! C'est le doyen de la maison qui prend la défense d'A-Lan, convaincu que le jeune couple trouvera bien une solution.

La situation s'éternise plusieurs années. A-Lan repousse à plus tard les décisions importantes quant à la nature de son mariage et à son rôle vis-à-vis des ancêtres de sa famille. Elle prévoit d'avoir un enfant à 30 ans. Pour régler le problème de descendance auquel son mari et elle-même font face, ils envisagent d'avoir deux enfants, l'un portera le nom de sa mère, l'autre celui de son père.

Les circonstances deviennent plus favorables avec l'arrivée de 2019. A-Chun se marie avec A-Cheng pendant la fête du printemps. Elle entre dans la famille de son mari et donne naissance à une petite fille l'été suivant. Celle-ci porte le nom de son père. Du côté d'A-Lan, la situation prend également une bonne tournure car la sœur de son époux se marie à son tour, avec un homme qui accepte un mariage en gendre. Un fils naît rapidement de leur union. La belle-famille d'A-Lan est ainsi rassurée, la descendance est assurée. Le premier enfant d'A-Lan, un fils, naît fin janvier 2020, il porte le nom de sa mère. Depuis 2019, le couple fait enfin résidence commune. Au cours des derniers mois précédant la naissance, le couple a alterné sa résidence dans l'appartement loué en ville à Lijiang et dans la maison familiale d'A-Lan à Wumu. Les circonstances exceptionnelles dues à l'épidémie de covid-19 en 2020 étant, A-Lan, son mari et leur bébé demeurent pendant cette période au village où ils vivent plus confortablement et

plus en sécurité qu'en ville. Par la suite, ils reprendront pour un temps leur mobilité entre la ville et le village. Le couple et leur fils vivent désormais en quasi-permanence dans la maison parentale d'A-Lan à Wumu.

Le cas de la famille de la vieille Wei

Un autre cas de mariage en gendre s'être répété dans une famille sur deux générations en association avec une transmission de la descendance en ligne utérine sur trois générations. La famille de Wei s'est en effet construite par voie matrilineaire pendant trois générations par un concours de circonstances résultant de la mort d'un frère (G-1), puis en raison de naissances successives de filles (G0, G+1). Il s'agit de l'unique cas observé de la répétition de ce type de mariage sur plusieurs générations dans une même maison.

Wei (voir G0, *Figure 11*), une vieille femme octogénaire du lignage *We sso bbuq*, vit aujourd'hui dans la maison familiale avec l'aîné de ses petits-fils qui est encore célibataire. La mère de Wei (G-1) avait hérité de la maison et de la responsabilité de poursuivre la lignée à la mort de son frère. Elle a eu deux filles, mais ne se serait jamais mariée, ce qui n'est pas sans rappeler la pratique de la visite chez les Na. Ses filles, Wei et sa sœur (G0), appartiennent au lignage de leur mère et de leur oncle maternel, *We sso bbuq*. Wei, la première, l'aînée, a fait un mariage en gendre avec un homme d'un autre canton qui s'est installé avec elle dans la maison familiale, alors que la seconde s'est mariée dans la famille de son époux. Wei a eu à son tour deux filles (G+1). La cadette s'est mariée hors de Wumu, tandis que l'aînée a dû rester à Wumu. Son couple a adopté un mode de résidence matrilocale, demeurant dans la famille d'origine de Wei. Elle a donné naissance à deux fils (G+2), qui ont hérité du nom de famille de leur père, Wang. Ce dernier est décédé très tôt, et la fille aînée de Wei s'est rapidement remariée.

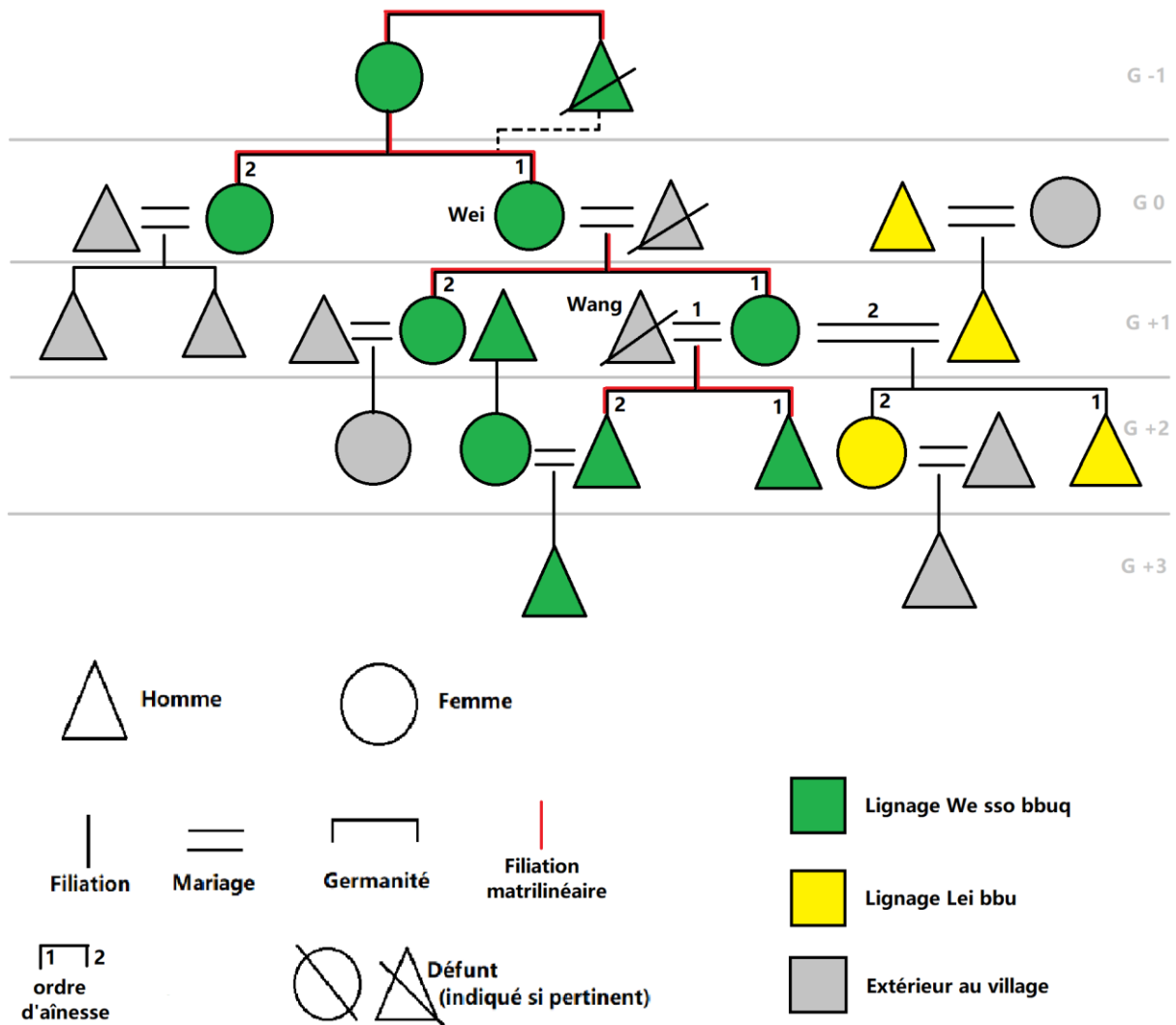


Figure 11 - Diagramme de parenté de la lignée matrilinéaire de Wei du *coq-o* We-sso-bbuq

Le fils cadet de son premier mariage s'est marié avec une femme issue du même lignage que lui, *We sso bbuq*. Bien que cela représente un mariage endogame – en principe il est rigoureusement interdit de choisir un conjoint au sein de son propre lignage, tabou de l'inceste oblige – ce mariage-là est justifié par le fait que leurs deux familles sont très éloignées, apparentées par un ancêtre commun ayant vécu il y a plus de dix générations. Le fait que le père du jeune homme soit originaire d'une autre localité et qu'il a fait un mariage en gendre a également joué en la faveur de l'union du jeune couple. À leur mariage, le jeune homme et son épouse ont adopté une résidence néolocale, en ville, à Lijiang, où ils travaillent tous les deux. Lorsqu'ils rentrent à Wumu, ils vont chez les parents de l'un ou de l'autre selon leur plaisir. Ils

ont eux-mêmes eu un fils (G+3), qui porte, comme son père, le nom de son grand-père paternel, Wang, mais qui appartient à la lignée de sa grand-mère paternelle. Le fils aîné, encore célibataire, demeure dans la maison maternelle. La descendance s'est ainsi transmise en voie matrilineaire de G-1 jusqu'à G+2. La filiation patrilinéaire a été rétablie de G+2 à G+3. Ce cas montre notamment une transgression à la règle exogamique – justifiée par l'éloignement des deux lignées concernées au sein du lignage – qui résulte malgré tout en la perpétuation du lignage *We sso bbuq*. Mais nous observons avant tout diverses dynamiques au service de la pérennisation de la lignée dont est issue et qu'a transmise Wei.

Dans cet exemple, le mariage en gendre est le résultat d'un concours de circonstances qui s'est prolongé sur plusieurs générations : en l'absence de fils, l'une des filles (l'aînée à chaque fois) a hérité des biens de sa mère et a continué sa descendance dans le lignage *We sso bbuq*. Notons que la fille aînée de Wei (G+1), après avoir fait un mariage en gendre et avoir donné naissance à deux fils, s'est remariée suite au décès de son mari. Ce second mariage a suivi la règle de filiation patrilinéaire, les deux enfants issus de ce mariage appartenant au lignage de leur père.

Le mariage en gendre à Wumu

Au vu des occurrences récurrentes de mariage en gendre au village, ce type d'union et de filiation semble représenter pour les habitants de Wumu un choix toléré et légitime lorsque les circonstances le demandent. La théorie est simple, toutefois les faits tendent à nuancer les conditions de ce recours à la matrilinearité. Il a été constaté une différenciation de la filiation dans plusieurs cas de mariages en gendre. Dans ces cas-là, les maris ont fait *shangmen* et ont intégré les familles de leurs épouses respectives – et de fait, ont été intégré à un lignage et à la communauté villageoise – tout en transmettant leurs noms de famille à au moins l'un de leurs enfants. Ces exemples montrent qu'il serait réducteur de dire que la filiation est soit complètement patrilinéaire soit entièrement matrilineaire. Cette binarité stricte apparaît impossible, sinon à considérer avec précaution, pour caractériser le mariage en gendre et la filiation qui lui est liée. Le mariage en gendre est une histoire de compromis, de manière générale, car comment faire autrement alors que la société chinoise sort tout juste d'une longue période de contrôle des naissances (1979-2015). Par exemple, une jeune femme naxi de Lijiang ayant épousé un homme chinois han il y a quelques années a dû faire un compromis de la sorte face au refus de son mari, au cours de la grossesse, que leur premier enfant porte le nom de sa

mère, alors même que leurs deux familles avaient conclu un accord en faveur d'un mariage en gendre au moment des fiançailles. La jeune femme a par la suite accepté d'avoir un second enfant afin que son mari ait lui aussi un descendant. Cela signifie que le premier-né du couple porte le nom de sa mère et fait partie du groupe de filiation de son grand-père maternel, tandis que le cadet porte le nom de son père et fait partie du groupe de filiation de son grand-père paternel. Les devoirs respectifs de culte aux ancêtres des deux enfants sont différents.

À Wumu, des villageois ont rapporté l'histoire d'un cas de mariage en gendre malheureux : un homme de l'extérieur, un Han, ayant épousé une femme du village. Cet homme aurait refusé catégoriquement de faire un mariage en gendre, que ses enfants portent le nom de sa femme et qu'ils soient les descendants de celle-ci. Il en résulta que leur fils obtint le nom de famille de son père, tout en étant membre du groupe de parenté de sa mère comme sa sœur, mais celle-ci prit le nom de famille de sa mère. Qu'il y ait un rapport ou non, le couple s'est rapidement séparé et ne se parle plus. La femme vit en ville, son mari est resté dans leur maison du village. Ce type d'alliance semble donner lieu à une certaine réticence de la part des maris venus de l'extérieur à s'intégrer au village. La question qui se pose ici est la condition d'appartenance au lignage vis-à-vis du recours au mariage en gendre. La pratique de parenté dont il est ici question ne peut être considérée comme un procédé inflexible mais au contraire comme une composition entre les traits de parenté de deux familles, sur un territoire donné. Il s'agit en effet d'une construction sociale. Qu'est ce qui empêche deux familles de considérer le mariage qui les allie de deux manières différentes ?

Etant donné la cohabitation de germains porteurs de noms différents et affiliés à des lignages différents, comment dès lors les relier ensemble à partir du seul critère d'unilinéarité ? Peut-être est-il alors nécessaire ici de changer de perspective et d'examiner un autre groupement plus cohérent dans cette situation : la maisonnée, yagoq.

Comment chaque parti – *nüfang* 女方, le côté de l'épouse, et *nanfang* 男方, le côté de l'époux – considère-t-il le compromis de filiation qui intervient nécessairement ? Que représente concrètement un mariage en gendre dans le contexte spécifique du village de Wumu ? Il s'avère que c'est non seulement un moyen de poursuivre la descendance, mais également un mode d'intégration sur un territoire donné, en l'occurrence Wumu. Plusieurs cas de mariages en gendre ayant été portés à mon attention entrent dans ce schéma précis et permettent l'intégration de la communauté villageoise par de nouveaux arrivants. En 2021, A-Hai, un jeune villageois

(Ego, *Figure 12*) me corrige au cours d'une conversation sur WeChat alors que je mentionne le fait qu'il appartient au lignage *We-cul-jjiq* de Wumu :

« *Ma famille vient de l'extérieur. Mon arrière-grand-père paternel [A] était originaire de Shuhe, à Lijiang. Ma famille n'a pas de lien avec le lignage We cul jjiq. Mon arrière-grand-mère paternelle [B] était de Wumu, donc notre génération – mes deux cousines et nous [son frère et lui-même] – nous sommes tous de Wumu [Wumu ren 吾木人].* » (A-Hai, 2021).

Me voilà un peu perdue en l'entendant dire qu'il n'appartient pas au lignage *We cul jjiq*, un fait qui semble pourtant avéré au sein de la communauté villageoise. Il reviendra ensuite sur ses propos, expliquant que logiquement il est de *We cul jjiq* mais que toute son enfance sa mère lui a expliqué que leur famille vient de l'extérieur – « *women shi wailai ren 我们是外来人* ». Je lui demande donc quel type de mariage ses arrière-grands-parents ont fait. Il répond alors comme une évidence : « *ils ont fait « shangmen » car le père de mon grand-père venait de l'extérieur et la mère de mon grand-père était de Wumu, donc ils ont fait un mariage en gendre* ».

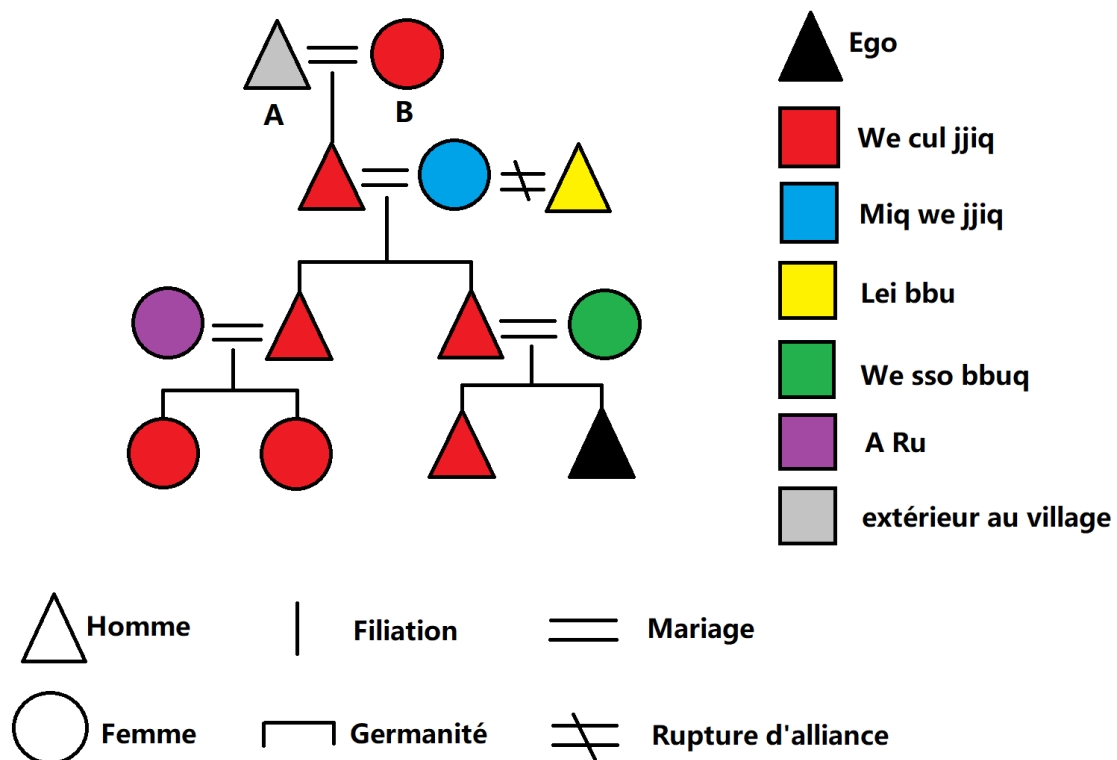


Figure 12 - Diagramme de parenté de la famille de A-Hai dont l'arrière-grand-père paternel a intégré Wumu par un mariage en gendre

Sa réaction traduit comme une logique dans l'usage du mariage en gendre et cela soulève une interrogation : le mariage en gendre est-il le type d'union auquel un homme de l'extérieur va automatiquement avoir recours en s'installant dans un lieu dans le but de s'intégrer à ce lieu ? L'homme qui vient de l'extérieur est justement l'*outsider*, souvent il vient de loin. Il fait face à une communauté et un territoire auquel il n'a – à priori – d'autre choix que de s'intégrer et s'adapter. Parmi les cas de mariage en gendre à Wumu résultant en la transmission du nom de famille par le père et l'appartenance au lignage et au territoire par la mère, peut-on dissocier la transmission du nom de la transmission de la descendance ? La question reste ouverte. En effet, s'il est certain que dans certains cas de Wumu, un enfant reçoit le nom de son père, et l'autre de sa mère, des éléments d'information manquent encore pour déterminer si, dans ces cas-là, la descendance est strictement liée à la transmission du nom ou pas. Lorsque le petit-fils est nommé après sa grand-mère paternelle, cela signifie-t-il qu'il y a eu un saut d'une génération avant le rétablissement de la ligne de filiation ou bien la ligne de transmission n'a-t-elle jamais été rompue en dépit de la dissociation avec la transmission du nom ?

L'occurrence des mariages en gendre à Wumu est peu fréquente, comparée à Taiwan à une certaine période ; Françoise Lauwaert (1993 : 52) rapporte une proportion de 15% de « mariage uxorilocal » parmi la totalité des mariages à Taiwan avant-guerre, citant Arthur P. Wolf et Huang Chieh-shan (1980) dans *Marriage and Adoption in China*.

À l'aide du recensement des généalogies dans le logiciel de traitement informatique de la parenté PUCK, j'ai pu observer que sur quelques 450 mariages (répartis sur environ 5-6 générations), 34 d'entre eux sont des mariages en gendre, ce qui représente un pourcentage de 7-8% (*Tableau 7*). Pour la suite de cette réflexion, je considère qu'A-Lan appartient à la génération 0 (G0). Pour rappel, il s'agit d'une jeune femme d'environ 30 ans, récemment mariée et mère depuis 2020. Parmi les 35 mariages en gendre recensés à Wumu, je constate qu'il y a eu 13 cas dans la génération G-1 (une génération antérieure à A-Lan), soit 40% ; 9 cas (26%) et 8 cas (23%) ont été décomptés respectivement en G-2 (génération des grands-parents de A-Lan) et en G0 ; 4 cas (12%) ont été relevés en G-3. Ces données ne sont bien sûr pas assez nombreuses pour être en mesure d'établir un pourcentage précis, toutefois elles offrent un premier ordre d'idée. Elles montrent que les villageois de G-1 – correspondant aux personnes mariées des années 80 aux années 2000 environ – ont été plus nombreux à avoir recours à ce type de mariage. Sur les 34 mariages en gendre, 32% sont intra villageois (soit 11 sur 34 cas), c'est-à-dire qu'ils concernent à chaque fois deux habitants de Wumu. Les 68% des mariage en

gendre relevés à Wumu (soit 23 sur 34 cas) sont des cas dans lesquels un homme ou une femme de Wumu a épousé une personne extérieure au village. Parmi ces 23 mariages en gendre avec une personne extérieure, 18 correspondent au mariage d'une femme de Wumu à un homme extérieur, ce qui résulte généralement à l'installation de ce dernier au village et à son intégration au groupe de parenté de son épouse. Les cas de mariages en gendre d'hommes de Wumu avec des femmes de l'extérieur sont bien moins nombreux : 22% (5 sur 23) des mariages en gendre avec une personne extérieure.

Tableau 7 - Tableau récapitulatif en trois parties – Quantification des mariages en gendre à Wumu
(Estimations développées à partir des données de parenté recensées personnellement dans le logiciel PUCK)

Mariages à Wumu	Mariages en gendre	Autres mariages	Total
	34	Env. 416	Env. 450
	7-8%	92-93%	100%

	En G0	En G-1	En G-2	En G-3	Total
Nombre de mariages en gendre	8	13	9	4	34
	23%	38%	26%	12%	100%

Mariages en gendre entre deux villageois	Mariages en gendre avec un conjoint extérieur au village			Total
11	23			34
32%	68%			100%
	Un homme de Wumu épouse une femme de l'extérieur	Une femme de Wumu épouse un homme de l'extérieur	Total	
	5	18	23	
	23%	78%	100%	

2. Adoption

Le processus d'adoption garantit la perpétuation de la lignée, du nom et du culte aux ancêtres lorsque le processus de descendance se bloque. De l'adoption d'un fils qui manque cruellement à un couple, de l'adoption *post mortem* d'un descendant en cas absence d'héritier, de l'adoption d'un nom de bon augure pour surmonter une santé fragile, de l'adoption des enfants de sa conjointe lors d'un mariage ou remariage. Dans certains de ces cas, l'adoption substitue une nouvelle filiation à la filiation d'origine de l'adopté. Dans d'autres, le processus ajoute la nouvelle filiation à la filiation de naissance.

Dans le cas de l'adoption du nom de bon augure, la filiation n'est, à ma connaissance, pas mise en jeu, le nom adopté représente un ajout de bonne fortune. Lorsqu'un enfant naît sous de mauvais auspices, qu'il tombe souvent malade, les parents se tournent alors vers une tierce personne, qu'ils désignent comme son parrain (en chinois, *gandie* 干爹) ou sa marraine (*ganma* 干妈). Cette personne donne son nom de famille à l'enfant pour lui offrir de meilleures perspectives d'avenir. Au cours de mon année passée sur le terrain en 2017-2018, il avait été porté à ma connaissance qu'une femme du lignage *A Ru*, mariée dans le lignage *We cul jjiq*, était nommée Yang et non Mu – comme son père – ni Xu – comme sa mère – car elle avait reçu un nouveau nom lorsqu'elle était petite. Bébé Mu, elle était très malade, elle a ainsi été adoptée par un parrain, son *gandie*, qui lui a donné son nom, Yang. Selon l'histoire relatée par un de ses parents du lignage *A Ru*, le bébé devenu Yang a ensuite grandi et vécu sa vie en bonne santé. Voyons dans ce processus non pas une pratique substituant une lignée par une autre dans le culte aux ancêtres par un individu, mais plutôt une pratique symbolique cherchant à influencer le destin.

Si les mariages en gendre interviennent quand une famille n'a que des filles et pas de fils, c'est un autre mécanisme qui se met en place lorsqu'un couple n'a pas d'enfant : l'adoption.

Il me semble nécessaire de distinguer deux types d'adoption que j'ai pu identifier : l'adoption d'un garçon – un neveu, très souvent – autrefois, lorsqu'un couple n'avait pas de fils, et l'adoption *dinghu* (en chinois 顶户, littéralement « remplacer le foyer »), encore pratiquée aujourd'hui, pour importer des descendants après le décès du dernier descendant d'une lignée coupée court.

Le premier type d'adoption intervient du vivant des parents adoptifs, lorsque l'adopté est bébé ou jeune enfant. Parmi l'étude faite des généalogies du village, beaucoup d'adoptions de ce type ont été faites au sein d'une même lignée ou d'un même groupe de lignées, un homme adoptant l'un des fils de son frère ou de son cousin parallèle, si celui-ci en a plusieurs. Ces adoptions tendent à maintenir les enfants adoptés dans leur groupe de descendance agnatique de naissance. Par le passé, lorsque la politique de l'enfant unique n'existait pas encore, une famille pouvait adopter facilement un neveu issu d'une grande fratrie. Les observations actuelles n'ont pas permis d'identifier de nouveaux cas d'adoptions de ce type, les cas recensés par mes soins les plus récents remontent à quarante ans.

L'adoption *dinghu* a retenu toute mon attention à mesure que j'identifiais de plus en plus de cas intervenus par le passé, mais également quelques cas de figures à venir. C'est un processus destiné à assurer la descendance d'un individu *post mortem*, par l'importation dans la lignée d'un descendant adulte. L'adoption *dinghu* aide à poursuivre une lignée « qui risque de s'éteindre », c'est un procédé qui permet de « fabriquer de la parenté » (Isabelle Leblic, 2004 : 12), ou plutôt de remodeler la parenté.

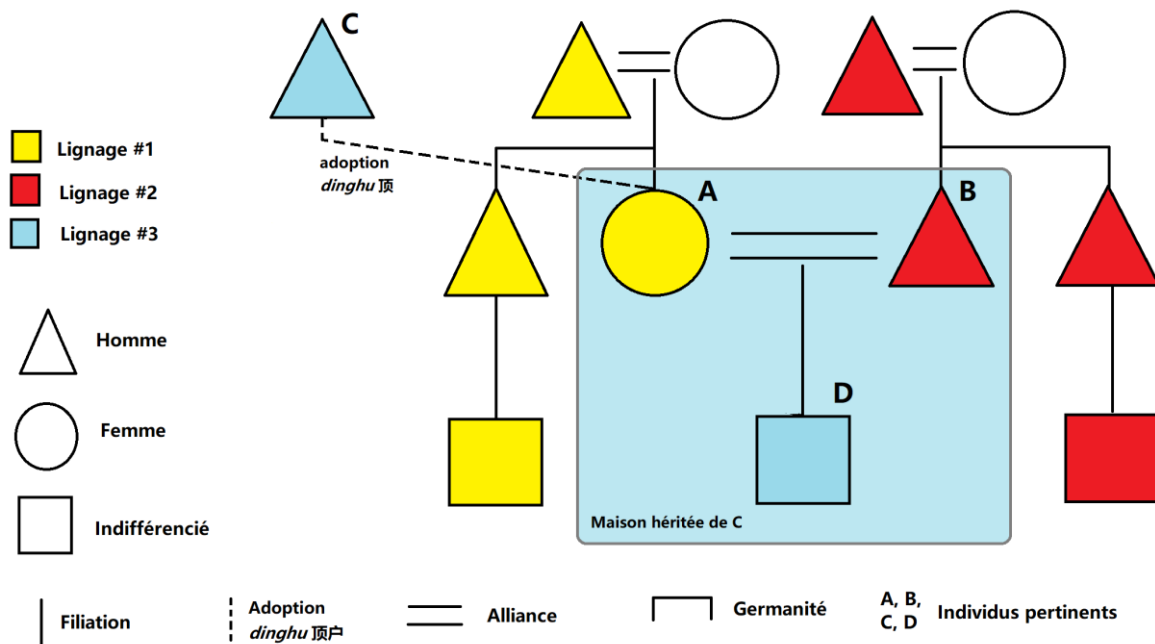


Figure 13 - Diagramme explicatif du processus d'adoption *dinghu* à Wumu

Dépourvue d'héritier, une maisonnée peut adopter un fils ou une fille d'une famille apparentée pour qu'il/elle, une fois marié.e, poursuive la lignée interrompue. Cette adoption attribue à l'adopté le droit de s'établir dans la maison des parents adoptifs, ainsi que le droit de leur succéder. Les enfants (D) (Figure 13) naissant de l'union de l'adopté.e (A) et de son/sa conjoint.e (B) reçoivent le nom du père adoptif (C) à leur naissance et appartiennent à son lignage et non pas à l'un des lignages de leurs propres parents. L'adoption *dinghu* peut impliquer un transfert de personne d'un lignage à un autre. Le processus opère régulièrement. L'adoption *dinghu* reste aujourd'hui encore un recours fréquent. À l'heure actuelle, plusieurs familles ont déjà prévu de futurs arrangements *dinghu*, ces adoptions sont convenues depuis longtemps pour l'un ou l'autre de leurs enfants, elles seront réalisées lorsque ces derniers se marieront. L'adoption *dinghu* diffère de l'adoption décrite en premier, plus haut, appelons-la l'adoption

« classique ». La première intervient après le décès d'un individu sans héritier, au moment du mariage de l'adopté. La seconde est un processus qui a lieu du vivant d'une famille sans enfants ou sans fils, lorsque l'adopté est encore un bébé ou un jeune enfant.

Pour organiser un tel processus, la famille concerte les membres du lignage voire de la parentèle pour mettre en place une adoption *dinghu*. Cela intervient du vivant ou après le décès du couple ou de la personne concernée. Par exemple, un homme du lignage *We cul jjiq* a deux enfants, un fils et une fille, tous deux encore non mariés. Le fils doit hériter de la maison et du nom de son père et poursuivra sa lignée. Les parents laissent à leur fille deux possibilités, la première étant, à son mariage, d'entrer dans la famille de son mari. Le processus classique, en soi. La seconde possibilité, uniquement envisageable si son mari acceptait de faire un mariage en gendre, serait d'hériter de la maison et de la descendance d'un parent de son père, décédé sans héritier. Cette alternative implique que les propres enfants de la jeune femme et de son mari deviendraient les descendants du parent défunt, dont ils porteraient le nom et vivraient dans sa maison.

Voici un autre de ces cas de *dinghu*, dont les subtilités sont illustrées dans la *Figure 14*. Cette adoption *dinghu* a eu lieu dans les années 2010 et concerne un villageois *Lei bbu*, nommé ici A-Qin, portant le nom patronymique Mu, ce qui, comme nous allons le voir, est curieux car seuls les membres du lignage *A-Ru* sont nommés Mu à Wumu. Rappelons que les noms de lignages sont différents des noms patronymiques, que tous les membres d'un lignage portent le même nom patronymique chinois, sauf exception (par adoption ou autre) et qu'à Wumu, plusieurs lignages portent les mêmes noms patronymiques (Li pour les trois lignages Li, He pour *We sso bbu*, *We sso gga*, *Lei bbu*, *We cul jjiq* et *Miq we jjiq*), un trait caractéristique de la société naxi. Enfin, une personne peut porter plusieurs noms, un nom naxi ou chinois familial, un nom chinois officiel, voir un nom d'adoption.

Dans le cas présenté ici, les parents d'A-Qin divorcent peu après sa naissance, au début des années 70. L'enfant n'est pas reconnu par son père, du lignage *Lei bbu*. Sa mère, du lignage *A-Ru*, retourne dans sa maison parentale, habitée par son frère cadet, plus bas dans le village. Ce dernier adopte son neveu et lui donne son nom, Mu. Mais celui-ci portera pendant longtemps un nom du lignage *Lei bbu*, Yang, avant d'adopter le nom donné par son oncle maternel, Mu. Aujourd'hui, A-Qin se déclare *Lei bbu*, en dépit du fait qu'il ait conservé le nom maternel. Son père ayant pris une seconde épouse, A-Qin a à présent trois demi-sœurs et un demi-frère. Ce

dernier est le seul descendant de leur père, le seul des fils à porter le deuil au moment du décès du père.

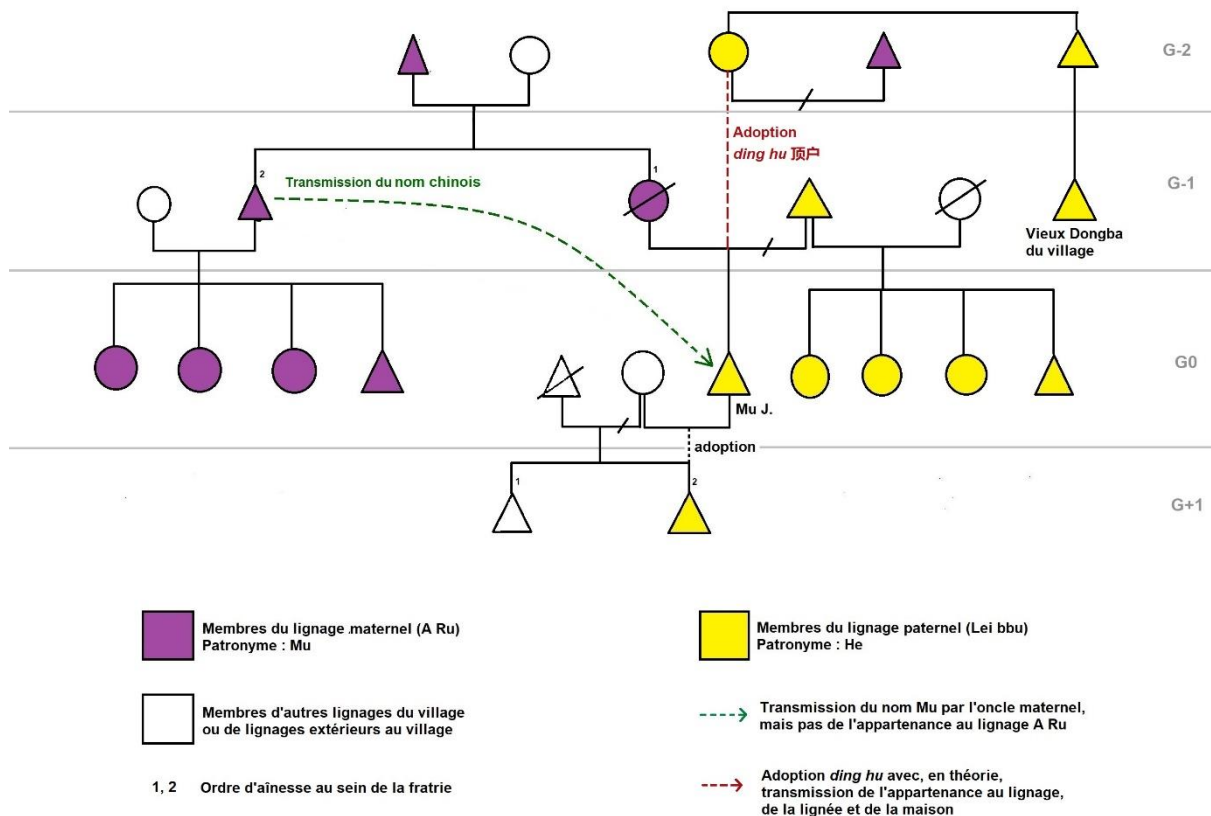


Figure 14 - Diagramme de parenté représentant la famille d'A-Qin [Mu J.] (Laurent, 2019 : 25)

A-Qin se marie sur le tard, à plus de quarante ans. Il épouse une jeune veuve venue d'un village voisin situé sur la berge opposée du fleuve Jinsha. C'est un mariage arrangé, ils ne se connaissent pas. Il adopte le fils cadet adolescent de sa conjointe. Lors de leur mariage, ils emménagent avec la mère d'A-Qin dans une maison du lignage *Lei bbu* laissée sans héritier. Cette maison a été la propriété de la tante du vieux Dongba du village, une femme divorcée et demeurée sans enfant. Elle appartient à la génération G-2 par rapport à A-Qin. Née dans le lignage *Lei bbu*, elle avait épousé un homme du lignage *A-Ru* (Mu), mais leur mariage s'était soldé par un divorce ; par la suite, elle n'était pas retournée dans la maison parentale. Ses frères et sœurs lui avaient alors acheté une maison pour qu'elle y vive. Par une adoption de type *dinghu*, A-Qin a obtenu un droit de s'établir et un droit de succession : il est entré en possession de la maison et, en théorie, est devenu le descendant de la parente décédée sans héritier ainsi que de sa propre mère divorcée. Il est issu de parents des lignages *A-Ru* et *Lei bbu*, cela a-t-il joué dans son adoption ?

Au printemps 2018, A-Qin a eu 49 ans, un âge vulnérable dans la vie d'un homme naxi et qui donne lieu à la tenue d'une cérémonie protectrice. L'organisation de cette journée et surtout le déroulement du culte des ancêtres ce jour-là se sont révélés très instructifs quant à la situation d'A-Qin et de sa lignée en termes de filiation et au regard de ses liens avec ses parents.

Le diagramme de parenté de la *Figure 14* (Laurent, 2019 : 25) présente les parents du lignage maternel (en violet), *A-Ru*, et ceux du lignage paternel (en jaune), *Lei bbu*. Les individus n'appartenant ni à l'un ni à l'autre sont représentés en blanc. Le schéma présente notamment le cas particulier de la relation entre A-Qin et son oncle maternel qui, bien qu'il lui ait donné son nom de famille, ne lui a pourtant pas transmis l'appartenance au lignage *A-Ru*.

Lors de sa cérémonie des 49 ans, des offrandes ont été présentées aux seuls ancêtres dont la tablette se trouve dans la cuisine de la maison d'A-Qin. Cela indique que la lignée qu'il honore est circonscrite à cette maison. A-Qin n'est le descendant direct ni de son père, bien qu'ils soient membres du même lignage – ni de son oncle maternel qui lui a pourtant transmis son nom Mu. Il n'est donc pas nécessaire qu'A-Qin fasse porter des offrandes dans leurs maisons respectives pour demander la protection de leurs ancêtres. Dans ce cas, ne sont prépondérantes ni la consanguinité agnatique ni la filiation matrilineaire. L'enjeu est avant tout la maison, la maison comme héritage immobilier de la femme *Lei bbu*, mais aussi la maison dans laquelle A-Qin pourra fonder son foyer, en dépit de l'impossibilité de passer par le mode de transfert de foyer habituel – par séparation de l'os *o-bbiu* ou par filiation –.

Le cas de *dinghu* détaillé ci-dessus pose la question de la descendance d'une femme divorcée, sans enfants, non remariée et ne résidant plus dans la maison parentale. Dans de telles circonstances, son devenir est clairement déparé de celui d'un autre homme, que ce soit un mari, un père ou un frère. L'adoption *dinghu* d'A-Qin soulève plus largement la question de la descendance des femmes. Analysons cela en regard de la situation « classique » d'une femme mariée et de son statut après son décès. Une femme est plus fréquemment appelée à faire un mariage en résidence viri-patrilocal associé à une filiation patrilinéaire, c'est-à-dire que, non mariée, elle reste exclusivement liée à la descendance agnatique de son père et, en cas de décès, elle est enterrée auprès des autres membres de son groupe agnatique et honorée en tant qu'ancêtre par les membres de son groupe agnatique. Une femme mariée, quant à elle, devient liée au groupe de descendance de son mari, elle est honorée par les membres de la maisonnée dans laquelle elle se marie et par les membres du groupe agnatique de ses affins. Elle n'est, par

ailleurs, jamais complètement coupée de la maisonnée dans laquelle elle est née et revient en certaines occasions aider ses parents et honorer ses ancêtres patrilatéraux.

La descendance de la lignée du père d'A-Qin est déjà assurée par le frère cadet de ce dernier, la descendance de son oncle maternel est elle aussi garantie car celui-ci a lui aussi un fils. L'adoption *dinghu* permet à A-Qin d'assurer la pérennité d'une maison et d'une lignée et, en tant que membre du lignage *Lei bbu*. Elle a aussi une action en faveur de ce lignage en garantissant que la maison y restera et en permettant au lignage de s'agrandir. Toutefois, la défunte ayant eu des frères et sœurs pour poursuivre la lignée paternelle à sa place, il paraît évident que l'enjeu de l'adoption *dinghu* est la transmission de la maison. Faute d'éléments de compréhension supplémentaires, il n'est pas possible de savoir exactement quelle est la raison pour laquelle cette ancêtre n'est pas honorée dans la maisonnée parentale. Son divorce aurait-il engendré de telles conséquences que cela aurait acté une coupure nette avec sa famille natale ?

Le cas présenté nous invite à nous pencher sur la question des relations d'alliance, du choix du conjoint et des relations que je considère « en marge des alliances ». Le sujet du divorce, en revanche, parce que je ne l'ai pas recherché au cours de mon terrain, ne fera pas l'objet du texte qui suit.

B. Alliance

1. Règle d'exogamie et transgression

L'exogamie est la règle selon laquelle un individu doit choisir son conjoint à l'extérieur de son propre groupe, condition nécessaire au respect de la prohibition de l'inceste (Barry, 2000 : 724). Selon mes lectures théoriques sur la parenté naxi, c'est également une condition indiscutable du système d'alliance des Naxi, à l'instar du mariage dans la parenté han et dans bien d'autres sociétés. Mes observations de terrain et mes échanges avec les villageois confirment son caractère essentiel dans les pratiques de la parenté de Wumu. Au village, le groupe exogame est le *coq-o*, le lignage, groupe de descendance basé sur une filiation patrilinéaire. Il faut donc chercher un conjoint en dehors de son propre lignage. J'ai cependant observé divers cas divergeant de cette règle fondamentale dans lesquels un homme et une femme appartenant à un même lignage s'unissaient par le mariage, que ce soit en dépit de la

désapprobation des différents cercles sociaux ou avec l'assentiment tacite de leur entourage. En 2017, plusieurs alliances entre des personnes nommées Li avaient attiré ma curiosité, des occurrences trop nombreuses pour être des exceptions. À ce stade, je connaissais l'existence des sept-huit lignages du village, le statut des Li et des Tang n'était pas clair car ils formaient, dans le cadre des rites collectifs du village ou même dans les propos du Dongba du village, un seul et même lignage portant deux noms : « *tang-li jiazu* 唐李家族 ». Dès lors, l'existence de mariages intralignagers parmi les Li ne collaient pas avec la règle d'exogamie qui m'avait été présentée comme la condition à remplir. Ce n'est qu'alors, telle une évidence, que l'on m'expliqua qu'il y avait en fait quatre lignages distincts et non apparentés entre eux au sein du groupe *Tang-Li jiazu* : trois lignages *Li* et un lignage *Tang*. Les mariages entre Li étant des alliances entre deux lignages différents, cela ne transgressait donc aucune règle.

Dans un cas de ma connaissance, qui sera développé plus loin (voir Devoir de culte aux ancêtres et piété filiale) il n'y avait pas la moindre circonstance atténuante qui pouvait justifier un tel manquement à la règle, en l'occurrence il s'agissait de la grossesse d'une jeune femme suite à sa relation amoureuse avec un homme du même lignage. Les deux familles concernées ont choisi de passer outre la règle d'exogamie et de marier les deux jeunes gens. Envers et contre tout, malgré la désapprobation générale dans le lignage et dans le village, la jeune femme enceinte et le père de son futur enfant se sont mariés (famille F#2, *Figure 17*). S'ils appartiennent tous deux au même lignage *A-Ru*, ils n'en sont pas moins de deux groupes de lignées différentes dont les cimetières respectifs sont séparés. N'ayant pas encore étudié l'étendue des degrés de deuils dans les pratiques de Wumu, je ne peux exactement y situer le couple, toutefois si l'on se référait au classement des « cinq degrés de deuil » chinois, l'éloignement de parenté entre cet homme et cette femme serait suffisant pour permettre leur mariage. Il faut en effet remonter six ou sept générations jusqu'à leur ancêtre commun (*Figure 15*).

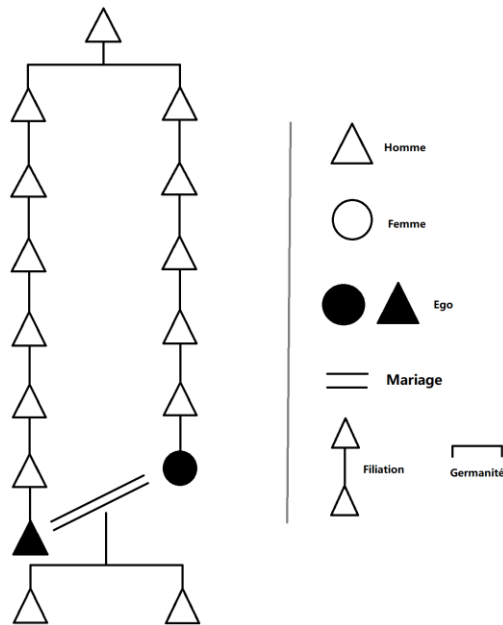


Figure 15 - Diagramme représentant le degré de parenté entre un homme et une femme ayant fait un mariage endogame.

Les autres cas de mariages endogames sont, pour autant que je sache, liés à des situations découlant d'adoptions dans lesquelles l'opinion générale prend littéralement en compte les liens du sang au lieu du lien de parenté. Une femme peut épouser un homme de son propre lignage car tout le monde sait que son père n'est pas son géniteur et que sa mère était déjà enceinte à son mariage (voir 2. Des règles du lignage et des transgressions).

Un homme du lignage *We sso bbuq* s'est marié à une femme de son lignage. Cette dernière justifie la possibilité de cette union par la distance séparant leurs deux lignées dans le lignage – plus de dix générations ont vécu depuis leur ancêtre commun – et par le fait que le père de son mari vient de l'extérieur, d'un village d'un autre canton. Un autre homme du lignage *We sso bbuq* épouse une femme du même lignage. Le père de cette dernière est un homme du lignage *Miq we jjiq* ayant été adopté par un homme *We sso bbuq* par le biais du processus d'adoption *dinghu*. De fait, lui et sa fille n'appartiennent pas au même lignage. Malgré le fait que, dans les pratiques rituelles et la performance du culte aux ancêtres la jeune femme soit *We sso bbuq*, son entrée « récente » dans ce lignage et l'absence de relations de consanguinité de ses ascendants avec des *We sso bbuq* semblent assouplir la règle d'exogamie.

Ces exceptions suggèrent que la structure rituelle du lignage, prépondérante, englobe des pratiques contraires à la règle d'exogamie, lorsque des entorses dans une génération antérieure, comme celles du mariage en gendre ou de l'adoption, le justifient. La limite du lignage et du réseau de consanguins semble donc caractérisée par une certaine souplesse.

2. Modes de résidence

Attardons-nous un instant sur l'ensemble des relations d'alliance observées et sur les modalités les caractérisant au village de Wumu. Seize mois d'enquête ethnographiques dans le village de Wumu m'ont par ailleurs permis d'observer les dynamiques résidentielles s'articulant autour des saisons dans une année, selon l'évolution des groupes de parenté, les naissances, les décès, mais aussi en fonction de la productivité agricole et de la situation économique, ou encore de l'éducation des enfants et des choix de vie de leurs parents.

Le mariage est un passage essentiel, toutefois un certain nombre d'hommes du village demeurent célibataires même après le seuil de la trentaine voire de la quarantaine d'années, faute d'avoir trouvé une épouse. Deux types d'unions matrimoniales sont principalement pratiquées à Wumu : le mariage le plus répandu associé à une filiation patrilinéaire et à une résidence virilocale et, à un bien moindre niveau, le mariage en gendre – *meel'ee-shuq* – associé à une résidence matrilocale. L'étude de la relation entre les affins ne peut être départie de l'étude des modes de résidence et de filiation, dont les combinaisons se révèlent plus diversifiées. Intéressons-nous donc aux choix de résidence des villageois tout au long de leurs vie, de la naissance à la mort, en fonction de leur sexe, de l'éducation reçue, de leur tranche d'âge à un moment donné et de leurs situations sociales et familiales.

De nos jours, tous les enfants naissent à l'hôpital ou dans une maternité, les mères n'ont plus le choix. Prenons l'exemple d'un enfant dont les parents sont un homme du village et une femme issue du village elle aussi ou bien d'une autre localité. À la naissance, l'enfant reste avec ses deux parents. S'il est indiscutable que le bébé vit le premier mois de sa vie collé à sa mère – laquelle est confinée pendant cette période –, il n'en est pas forcément de même pour son père. Celui-ci remplit cependant son rôle de père et assiste son épouse au quotidien durant les premiers mois. Il est fréquent que les parents décident de rester avec leur nouveau-né dans leur logement en ville – leur propre lieu de vie, ou bien chez un membre de la famille – durant les premières semaines, le temps que les examens de santé essentiels soient pratiqués sur le bébé.

La jeune mère se confine (*zuo yuezi* 坐月子) pendant un mois et les jeunes couples préfèrent souvent revenir dans la maison au village pour cela. Le bébé passe ainsi les premiers mois de sa vie dans la maison de ses grands-parents paternels, avec quelques visites plus ou moins étendues chez ses grands-parents maternels. À la fin du mois de confinement, la jeune maman reprend ses tâches domestiques dans la maison, elle confie plus souvent son enfant à sa propre sœur ou sa mère. Autrefois, la fin du premier mois marquait la fin du répit de la jeune maman et son retour aux champs pour aider la famille aux travaux quotidiens. De nos jours, la jeune maman reste souvent plus longtemps auprès de son enfant. Elle finira par le sevrer et par retourner travailler en ville.

Selon la situation du couple et de la famille, le jeune enfant reste auprès de ses parents lorsque ceux-ci retournent travailler en ville, ou bien il est confié aux grands-parents au village pendant que les parents retournent en ville, ou encore l'enfant reste au village avec un de ses parents et ses grands-parents pendant que l'autre parent part travailler en ville. Dans ces deux derniers cas, ce sont les grands-parents qui portent désormais la responsabilité de la garde et de l'éducation de l'enfant. Le village est doté d'une école primaire, aussi l'enfant élevé au village y demeure jusqu'à la fin de son éducation primaire, vers l'âge de 11-12 ans. Il arrive parfois que ses parents s'inquiètent de son niveau et de la qualité de l'enseignement, et décident de le faire venir en ville où ils font tout ce qu'ils peuvent pour le scolariser dans une école réputée. L'enfant quitte alors ses grands-parents pour vivre avec ses parents, souvent dans un petit logement loué qui se limite à une seule pièce à vivre.

Il n'y a pas de collège ni de lycée au village, et le collège le plus proche se situe dans le chef-lieu de canton à quelques dizaines de kilomètres de là. Des parents du village rechignent à y envoyer leur enfant, car l'administration du collège ne permet aux élèves de rentrer dans leurs familles que toutes les deux semaines. Les parents préfèrent parfois s'installer en ville pour chercher du travail afin de scolariser leur enfant dans un bon collège. Pendant tout son cursus secondaire, l'enfant réside soit en internat, soit avec ses parents ou chez de la famille en ville à proximité de l'établissement scolaire. Il ne rentre au village que pour les vacances d'été, celles du Nouvel An et pour les événements exceptionnels comme un mariage ou des funérailles.

À la fin des études secondaires, l'enfant cherche du travail, poursuit des études ou une formation professionnalisante, ou bien retourne au village pour aider sa famille. Les jeunes de Wumu sont de plus en plus nombreux à passer l'examen d'entrée à l'université et poursuivre des

études supérieures. Les familles et le village tirent une grande fierté du premier jeune à avoir obtenu un permis de pilote d'avion, du premier à être parti aux États-Unis, du premier à avoir obtenu un Master... Un doyen vend volontiers son bœuf pour permettre à sa petite-fille de payer ses frais d'entrée à l'université, les parents souhaitent en général que leurs enfants fassent des études pour avoir une vie meilleure. Ainsi donc, de moins en moins d'adolescents et de jeunes adultes résident au village. Ils y retournent pour la plupart au moins une fois par an pour la fête du printemps. De nos jours, ce profil correspond en particulier aux tranches d'âge 12-25 ans, le mode de résidence associé est souvent néolocal.

En revanche, beaucoup de jeunes nés jusque dans les années 1980 voire au début des années 1990 – aujourd'hui jeunes parents pour la plupart – ont interrompu leurs études tôt, en primaire ou au collège, pour trouver du travail ou aider leurs familles dans les travaux aux champs. Leur éducation écourtée ne leur permet aujourd'hui de trouver que des emplois en ville peu rémunérés – dans la construction, comme aide-cuisinier, coursier, agent de sécurité, vendeur – parfois pour seulement 2000 *yuan* par mois (environ 250 euros). Durant cette période de leur vie, ces jeunes enchaînent les emplois précaires et démissionnent fréquemment pour pouvoir rentrer au village à tout moment pour aider leurs familles. Ils alternent résidence patrilocale et résidence néolocale, sur des périodes allant de plusieurs semaines, parfois quelques mois, voire d'une année à l'autre.

Les jeunes adultes encore dans les études rentrent principalement pendant les vacances, et une fois qu'ils ont trouvé un emploi, en général stable, ils résident en ville, et ne rentrent que rarement au village, une semaine ou deux, de temps à autre. Lorsque la rencontre d'un ou une partenaire (*duxiang* 对象) mène à des fiançailles, il arrive que le jeune couple décide de vivre ensemble au moins une partie du temps, et d'alterner entre leurs logements respectifs en ville.

A-Chun du lignage *We sso bbuq* a rencontré son futur mari A-Cheng quelques années auparavant alors qu'ils travaillaient tous les deux comme guides touristiques. Vivant en ville, chacun habitait dans une petite location. Face au refus d'un mariage par la sœur aînée, le jeune couple alterne sa résidence en ville, parfois chez elle, parfois chez lui. De temps à autres, l'un accompagne l'autre chez ses parents pour quelques jours. Une fois les fiançailles acceptées par les familles, A-Chun et son fiancé vivent désormais ensemble en ville. Avec la dot du mariage, ils font l'acquisition d'un grand appartement dans l'un des nouveaux quartiers résidentiels de la ville. Le couple alterne alors sa résidence, dans un premier temps, entre la maison des parents

d'A-Cheng et leur nouvel appartement en ville, avec des visites régulières de plusieurs jours chez les parents d'A-Chun.

Dans la majorité des cas, la jeune épouse entre dans la famille de son mari et s'installe avec lui dans la maison parentale. Si le mari hérite de la responsabilité du culte des ancêtres de la lignée principale, le couple vivra toute sa vie dans la maison. Si c'est l'un de ses frères qui garde la maison et reçoit la responsabilité de s'occuper des parents et du culte aux ancêtres, alors arrivera probablement un moment où le mari et son épouse sépareront leur foyer (*fenjia*, *o-bbiu*) de celui du reste de la famille pour construire ailleurs et emménager dans leur propre maison. La réalisation de ce type de scénario est d'autant plus envisageable lorsque la famille est nombreuse et si les belles-sœurs ne s'entendent pas entre elles ou avec les beaux-parents. La séparation de la famille n'intervient pas, en revanche, si les fils de la famille ne sont pas mariés et s'entendent bien.

Sur la base des observations effectuées depuis 2016 sur le terrain, je considère la modalité de résidence viri-patrilocale, associée au mode de filiation patrilinéaire, comme le mode préférentiel représenté dans la communauté du village, et à plus grande échelle, au sein de la société naxi. Mis à part cette question de l'héritage de la maison et du culte aux ancêtres, celle de la résidence effective évolue en fonction de la situation économique du couple, de l'état de santé des parents du mari, de l'âge des enfants, des situations familiales respectives des deux conjoints etc.

Le mode de résidence viri-patrilocale que j'ai identifié comme préférentiel est à la base des unions suivant la filiation patrilinéaire, mais le couple marié change de mode de résidence au fil de son existence, et ne reste pas forcément uni géographiquement. Certains événements intervenant dans la vie font évoluer le mode de résidence : les fiançailles et le mariage, la naissance d'un enfant, la poursuite d'études, l'obtention d'un travail, le décès d'un parent ou encore la séparation de la famille. Le tableau suivant (*Tableau 8*) porte une valeur générale et synthétise l'ensemble des modes de résidence constatés parmi les villageois en fonction des âges et situations fréquemment observables (études, début du travail, participation à un événement rituel etc.).

Tableau 8 - Évolution des modes de résidence villageois en fonction du sexe et de l'âge

Âge / événement notable	Hommes	Femmes
Naissance	Maison parentale au village ou appartement en ville	Maison parentale au village ou appartement en ville
Fin du mois de confinement	Appartement en ville ou maison parentale au village	Appartement en ville ou maison parentale au village
Un an (sevrage)	Maison au village (séparation de la mère) avec les grands-parents	Maison au village (séparation de la mère)
Cinq-six ans	Maison au village	Maison au village
Douze ans	Internat du collège	Internat du collège
Entrée au lycée	Internat du lycée	Internat du lycée
Fin du lycée	Retour au village ou résidence en ville	Retour au village ou résidence en ville
Mariage d'une sœur	Retour au village pour aider les parents	Retour au village pour aider les parents
Entrée à l'université	Migration nationale dans la ville de l'université	Migration nationale dans la ville de l'université
Emploi	Appartement en ville / dortoir de travailleurs	Appartement en ville / dortoir de travailleurs
Fiançailles	Maison familiale ou petit appartement en ville	Maison familiale ou petit appartement en ville
Mariage	Achat d'un appartement conjoint / résidence patrilocale	Appartement d'un appartement conjoint / résidence viri-patrilocale
Naissance du premier enfant	Résidence en ville ou confinement dans la maison familiale au village	Résidence en ville ou confinement dans la maison familiale au village
Fin du mois de confinement post-partum	Résidence patrilocale	Résidence viri-patrilocale
Sevrage du premier enfant	Résidence néolocale (en ville)	Résidence néolocale (en ville)
Séparation de la famille	Nouvelle maison	Nouvelle maison
Perte d'un parent (père-mère)	Retour dans la maison familiale au village	Retour dans la maison familiale au village
Naissance d'un petit-enfant	Maison familiale au village	Maison de fils ou de la fille pour s'occuper du bébé

Sevrage du petit-enfant	Maison familiale au village	Maison de fils ou de la fille pour s'occuper de l'enfant / retour au village avec l'enfant
Séparation de la famille des enfants	Résidence duolocale	Résidence duolocale
Décès du conjoint	Maison familiale ou maison des enfants	Maison familiale ou maison des enfants

De nos jours, la mobilité fait partie intégrante de la vie villageoise, et ce pour quasiment toutes les tranches d'âge. La résidence permanente au village ne caractérise principalement plus que les vieilles générations de villageois qui laissent à leurs enfants et petits-enfants la gestion des interactions et mobilités extérieures. Le facteur de la langue chinoise joue beaucoup dans l'équation, et les villageois ne maîtrisant pas un minimum de rudiments de *putonghua* tendent à rester vivre au village.

3. À la recherche du partenaire pour la vie : de la quête d'un idéal aux accidents de parcours

Vies et aspirations des jeunes aujourd'hui

A-Li

A-Li, née en 1995, est une jeune femme de Wumu. Sa maison parentale est située tout en haut du village, à *Bof-lol*, légèrement en contrebas du site rituel dédié au Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. Elle a suivi des études jusqu'au lycée, puis a entamé une formation dans la police qu'elle a abandonnée avant son terme car cela ne lui plaisait pas. Depuis, elle travaille avec ses parents au marché Xiangshan de Lijiang où leur famille tient deux stands de vente de fruits et légumes. Leur situation économique est plutôt bonne, ils louent une maison à cour carrée non loin du marché. Le frère cadet d'A-Li travaille sur un chantier. A-Li projette quant à elle d'être son propre patron. En 2018, elle a passé un examen pour pouvoir conduire les véhicules de tourisme de Lijiang. Elle travaille ainsi de 2018 à 2019, menant les voyageurs de site en site touristique. Avec l'aide de sa famille, elle loue la voiture bleue requise, ce qui équivaut à une somme non négligeable d'environ 1500 *yuan* par mois. Depuis 2019, ne parvenant pas à gagner suffisamment de son travail, A-Li retourne travailler à plein-temps avec ses parents au marché.

Jusqu'à 2019, A-Li a vécu avec ses parents, son frère et la famille de sa tante maternelle dans la maison louée à Lijiang. Toute sa famille demeurant en ville, la maison à Wumu est entièrement vide en dehors des périodes de festivités, mariage, banquets etc. Le père d'A-Li rentre parfois au village pendant quelques jours ou quelques semaines lorsque des événements requièrent la présence d'un représentant de leur famille. Pour maintenir une existence harmonieuse au sein du village, il est important de prendre part en tout temps aux relations d'entraide entre les villageois. Une famille toujours absente qui ne prend jamais la peine de retourner aider au village lors de funérailles, de dressage de charpente ou d'autres événements est très mal vue, d'autant plus lorsque, par la suite, elle demande l'aide du reste du village à son tour.

En 2018, A-Li fait quelques rencontres par l'intermédiaire de ses amis de Lijiang qui lui présentent des jeunes hommes célibataires. Elle veut avoir un petit ami, mais sa situation familiale la freine légèrement, alors elle ne cherche pas beaucoup. En effet, son oncle maternel, le plus jeune frère de sa mère, 34 ans, n'est toujours pas marié. A-Li met donc sa propre vie amoureuse en pause et se fait une mission de trouver une épouse à son oncle. Elle dit qu'elle ne se mariera que lorsque son oncle sera marié. Dans la vieille ville de Lijiang, elle loue le cas de son oncle auprès de jeunes femmes célibataires travaillant avec ses amies ou avec des parentes de Wumu. Avec humour, elle essaie d'organiser quelques rencontres, en se montrant très insistante auprès de son oncle. Le ton est léger, mais le sujet est sérieux, son avenir à elle se joue également.

Dans sa recherche de conjoint, A-Li a une idée bien précise du genre de personne qu'elle souhaite rencontrer et épouser. Elle ne cherche personne du village, car, pour elle, ce sont tous des *qinqi* (亲戚), des *yagoq-xi* : des parents, de la famille. Les hommes naxi ne l'intéressent pas du tout non plus, ce sont des paresseux selon elle, ils ne font pas grand-chose. L'été 2018, une amie la met pourtant en relation avec un jeune homme naxi de Lijiang qui travaille lui aussi comme chauffeur pour les touristes. Ils échangent quelques jours par messagerie puis décident de se rencontrer. Le courant passe bien et ils se mettent rapidement en couple. Leur relation reste secrète pendant quelques temps avant que l'information ne gagne progressivement le village de Wumu par le bouche-à-oreille. Au bout d'un an, le jeune couple se fiance (*Photographie 16*). L'oncle maternel n'est pas encore marié, mais A-Li a baissé les bras. Les deux banquets de mariage, chez la mariée puis chez le marié, initialement prévus quelques jours après le nouvel an lunaire 2020, sont annulés en raison des circonstances exceptionnelles dues

à l'épidémie de covid-19. Les événements rassemblant un grand nombre de personnes sont interdits, et, bien que mariés civilement depuis fin 2019, A-Li et son mari ne peuvent s'unir rituellement devant les ancêtres, au grand désespoir de leurs familles respectives. Après avoir résidé pendant les mois de confinement auprès de la famille du mari, le couple peut enfin organiser les banquets en mai 2020.

A-Li ne prévoyait pas d'avoir des enfants avant quelques années, elle était encore jeune et n'était pas prête, elle voulait travailler d'abord. Toutefois, elle met au monde un petit garçon au début de l'année 2021. Depuis, elle s'occupe de son enfant à la maison en attendant qu'il grandisse pour retourner travailler.

A-Hua

A-Hua, née en 1996, est la fille d'une famille du hameau de *Bof-lol* en haut du village. Après des études supérieures, elle est devenue infirmière. Ses deux parents ont également fait des études, et son frère cadet est entré à l'université à Kunming. L'un de ses oncles maternels travaille au gouvernement local et est influent dans les prises de décisions de la famille. Le mariage des parents d'A-Hua s'inscrit dans le processus d'une adoption *dinghu*, c'est-à-dire que la mère d'A-Hua a hérité de la maison d'un parent appartenant à un lignage différent. A-Hua et son frère n'appartiennent ni au lignage de leur mère, ni au lignage de leur père mais à celui du parent adoptant. A-Jin, quant à lui, né en 1990, est le fils de la plus vieille famille de l'un des lignages de *Bef-loq*. D'un tempérament réservé et d'une grande diligence dans son travail, il été souvent désigné comme l'un des jeunes hommes les plus droits et honnêtes du village. Sa sœur s'est mariée tôt et son départ de la maison a marqué la fin des études du garçon. Après une année à l'école primaire, il a donc abandonné l'école pour aider ses parents dans les travaux quotidiens. Sa famille est relativement pauvre et ni lui ni ses parents ne parlent vraiment le *putonghua*, le chinois commun, seulement le naxi.

A-Hua et A-Jin ont commencé à sortir ensemble contre l'avis de la famille de la jeune femme pour qui cette dernière aurait pu choisir un meilleur parti. Pour les séparer, l'oncle maternel de celle-ci lui a même trouvé un emploi d'infirmière éloigné, à Tacheng, grâce à ses relations professionnelles. Toutefois, en août 2017, le couple annonce sa volonté de se marier et, par la même occasion, la grossesse de la jeune femme. La relation des deux jeunes étant à présent imposée à la famille, le mariage est organisé. Après le mariage, la jeune mariée s'installe

chez sa belle-famille. Après la naissance de leur fils, A-Jin retourne rapidement à Lijiang pour chercher du travail dans la construction. Depuis, le couple vit la plupart du temps séparé ; lui travaille ailleurs sur des chantiers dans la région, elle vend de la viande au marché Xiangshan de Lijiang. L'enfant, une fois entré en école maternelle, a rejoint sa mère à Lijiang.

A-Long

A-Long est né à Wumu en 1988. Il a suivi des études jusqu'au lycée. Il vit et travaille à Lijiang. Il entretient sa forme et son image physique, enchaîne les conquêtes et, d'un tempérament échauffé, est prompt à se battre. Cela a d'ailleurs entraîné de sérieuses conséquences (judiciaires autant que sociales et communautaires) lors de sa bagarre en public avec un autre homme du village pour une question d'argent pendant la fête du printemps 2016 (voir Devoir de culte aux ancêtres et piété filiale). Son frère aîné est quant à lui marié et vit à Dali, à quelques heures de route. Leurs parents résident la majeure partie du temps à Lijiang et rentrent au village en haute saison agricole, au moment des fêtes du nouvel an et lorsque leur présence est attendue à un banquet, des funérailles ou un mariage. La mère d'A-Long cuisine dans un petit restaurant à Lijiang tandis que son père, paysan, plus vieux, se repose.

A-Long rencontre A-Yan dans les années 2010 et ils deviennent amis. Ils partagent notamment un intérêt pour le jeu de mahjong. En 2017, ils commencent à sortir ensemble. Un an plus tard, en janvier 2018, ils se marient. A-Yan, 34 ans, est issue d'une famille aisée de Lijiang vivant dans une grande maison de trois étages avec cour carrée. La famille possède trois ou quatre voitures. La jeune femme est allée à l'université, elle a un bon emploi, stable et bien rémunéré. Sa sœur cadette est déjà mariée et a une situation stable.

A-Long n'était pas particulièrement pressé de se marier, mais à 30 ans la pression de sa famille pèse sur ses épaules et il finit par s'y résoudre. Un solide lien d'amitié le lie à son épouse. Pour son mariage, il a vu les choses en grand ; ce que les autres font, il a souhaité faire mieux, et dépenser plus. Rien que pour les photos de mariage, il a dépensé 8000 *yuan* (environ 1000 euros). Le jeune couple prévoit des voyages à l'étranger, au Vietnam, et également au Tibet. Désormais marié, A-Long continue de fréquenter d'autres femmes.

A-Long a refusé catégoriquement la demande de sa belle-famille pour faire un mariage en gendre, les futurs enfants des jeunes mariés porteront le nom de leur père. Le jeune couple

vit cependant à plein temps à Lijiang dans la maison de sa belle-famille et revient rarement à Wumu. Le mariage du couple est ainsi associé à une résidence uxorilocale et à une filiation patrilinéaire. D'après les situations économiques respectives des deux familles et des deux mariés, le mariage d'A-Long et d'A-Yan relève de l'union hypogamique.

A-Sheng

Née en 1995, A-Sheng est une jeune femme de Wumu. En 2018, elle mène des études supérieures à Kunming, la capitale de la province. Son père voudrait qu'elle se marie plutôt que de continuer ses études. Pour lui, le mieux que sa fille épouse un homme de Wumu afin que la jeune femme puisse rester proche de la maison et de ses parents. A-Sheng ne souhaite pas répondre à de telles attentes ce qui, selon elle, reviendrait à arrêter ses études dont les années de travail n'auraient finalement servi à rien. Par ailleurs, cela l'aurait empêchée de trouver un emploi par la suite. A-Sheng projette de poursuivre des études en master pour améliorer ses chances de trouver un bon emploi. Il est hors de question pour elle de choisir un conjoint au sein du village de Wumu car, pour elle, les jeunes de sa génération sont tous des frères et sœurs qui ont grandi ensemble. Comme d'autres jeunes femmes de Wumu, A-Sheng exprime une volonté de chercher un conjoint à l'extérieur du village et en ville de préférence et elle n'est pas la seule dans ce cas ; d'autres, comme A-Li par exemple, considèrent les autres jeunes de leur génération au village comme des frères et sœurs pour avoir grandi avec eux.

A-Jun

A-Jun, né en 1992, est un jeune homme de Wumu. Ses parents son paysans et vivent au village, son père occupe également des fonctions politiques dans le comité de village. Leur situation économique est confortable. A-Jun est parti faire son service militaire à 18 ans avant de revenir à Wumu. Il a regretté ne pas être resté dans l'armée. Comme son père, il pratique la chasse dans les montagnes surplombant le village. Sans emploi avant la naissance de son fils, il s'est finalement lancé dans le commerce de cochons avec deux autres jeunes hommes du village.

Vers l'âge de 20 ans, il a rencontré une jeune femme dont il est tombé amoureux, son premier amour. Leur projet de mariage s'est heurté au refus de la famille de la jeune femme. Le frère de celle-ci étant handicapé et de fait incapable de prendre soin de ses parents et de se

marier, les parents s'inquiétaient de son avenir et ont refusé de marier leur fille. Par la suite, A-Jun a renoncé à tomber amoureux alors que les sentiments étaient à la base de sa recherche de conjointe. En 2017, A-Jun rencontre A-Yin, une jeune femme de 21 ans originaire d'un village du canton. Elle travaille alors à Lijiang comme vendeuse dans une boutique de vêtements. Ils sortent ensemble quelques mois et, contre toutes attentes, A-Yin tombe enceinte. La famille de la jeune femme presse le mariage. A-Jun se trouve entraîné malgré lui dans la réalité du mariage, il se dit un peu perdu et se laisse porter par les événements et l'organisation par ses parents, sans savoir ce qu'il fait, ni où il en est. Le mariage a lieu à l'automne 2017, alors qu'A-Yin est enceinte de trois mois. A-Jun demande à son épouse de vivre séparément et il ne conçoit pas encore la réalité de la paternité qui l'attend. Ils partagent leur temps, séparément, entre la maison familiale de A-Jun à Wumu et leur petit appartement de Lijiang. Exprimant une absence de sentiments à l'égard de son épouse, A-Jun dit envisager des relations extra-conjugales. Il ne conçoit en revanche pas de divorcer car cela peinerait ses parents.

Mariage et hiérarchie générationnelle

Le mariage est un processus qui, bien que reposant aujourd'hui généralement sur les sentiments amoureux partagés par un couple, reste régit par certaines règles de parenté encore bien ancrées dans les pratiques actuelles. L'organisation hiérarchique des relations humaines propres à la famille intervient notamment ici. De même que, au sein de la société et de la famille, les plus jeunes doivent respect aux doyens et s'effacer pour leur céder la place plusieurs cas observés à Wumu suggèrent qu'il est de rigueur d'attendre que ses aînés – en particulier de la génération précédente – se soient mariés pour trouver soi-même un conjoint. Dans la famille, chacun tient sa place et attend son tour.

Cela a été le cas pour A-Li, et également pour A-Wang, le fils d'*Al-nail*. Celui-ci a arrêté l'école en primaire pour aider ses parents aux champs. Puis il est parti en ville à Lijiang pour travailler à l'âge de 16 ans. Il y a enchaîné les emplois dans la construction pendant 9 ans. À 19 ans, il a voulu se marier, mais son grand-père maternel a refusé. Son oncle maternel ne s'était pas encore marié, le jeune homme devait attendre son tour, et ravalé sa hâte. À l'époque, dit-il, on pensait différemment, son devenir ne dépendait pas de lui-même mais de son père, sa mère et de son grand-père maternel (son grand-père paternel était décédé avant sa naissance). Il a ainsi attendu onze ans avant de se marier, enchaînant les conquêtes. Il a rencontré son épouse à l'occasion d'un banquet auquel il était convié chez une famille apparentée d'un village voisin.

Ils se sont plus et se sont mariés rapidement. Ils avaient tous deux 30 ans. Son épouse était une femme divorcée et le père du jeune homme désapprouvait ce mariage, il aurait aimé que son fils épouse une femme de Wumu, comme le veut la « règle naxi » (*naxi guijiu* 纳西规矩) selon lui, pour que tout le monde à Wumu soit comme une famille. Mais A-Wang est allé chercher ailleurs.

A-Wang et son épouse ont travaillé ensemble à Lijiang où ils tenaient un petit restaurant de nouilles de riz près du marché. Ils sont ensuite retournés à Wumu dans la maison familiale et ont commencé à cultiver le tabac afin de s'assurer de bons revenus. Trois ans après leur mariage, ils ont une petite fille, A-Yuan. A-Wang, sa femme et leur fille vivent au village jusqu'en 2018. Très exigeants envers le niveau scolaire de leur fille, ils s'inquiètent de la baisse de ses notes et décident de la scolariser dans une bonne école en ville. Ils économisent depuis des années sur leurs propres revenus ainsi que sur la retraite des deux grands-parents pour pouvoir être en mesure de financer des études universitaires à leur fille. Le couple cesse donc la culture de tabac et part vivre à Lijiang avec leur fille. Le seul objectif d'A-Wang est désormais d'assurer une bonne vie à sa fille et de faire en sorte qu'elle ne connaisse jamais les dures conditions de vie dans lesquelles il a grandi, ni le dur labeur des ouvriers. Au sein de leur famille, c'est l'épouse d'A-Wang qui prend les décisions domestiques. Le couple s'est toujours beaucoup disputé, mais c'est leur fille et leur famille qui priment à présent.

4. En marge des alliances

Dans les cas ci-dessus, il a été question pour les cas masculins – A-Long et de A-Jun – de relations extra-conjugales. Au vu des observations menées à Wumu, ces deux cas ne sont pas isolés mais représentatifs d'une dizaine d'hommes du village, suffisamment pour que la question soit mentionnée ici. Cette propension pour certains à rechercher une ou des relations amoureuses ou sexuelles en dehors du mariage caractérise une perception de la vie amoureuse et la vie conjugale distinctes l'une de l'autre, ou tout du moins une vie sexuelle extérieure à la vie conjugale. La limite de cette discussion tient en le fait qu'aucun cas de relation extra-conjugale de femmes n'a été ici recensé. Le sentiment amoureux, comme le montrait notamment Yan Yunxiang et notamment sa fameuse expression « *romantic revolution* » (2003 : 14), a bel et bien sa place dans les villages chinois, dans les relations entre les hommes et les femmes et aussi dans les relations conjugales. Aujourd'hui, à Wumu, c'est un fait : la plupart des jeunes se marient car ils partagent un sentiment d'attachement amoureux avec leur

partenaire. Cela ne signifie pas que d'autres éléments ne jouent par ailleurs pas un rôle dans le choix de conjoint, ni dans l'état de la relation entretenue avec le conjoint.

L'alliance est caractérisée par l'union de deux groupes de parentés par un mariage. En marge de cela peuvent intervenir, de temps à autre, des formes de rupture, sous différents aspects. Elles interviennent de manière claire et définitive par le divorce. Parfois l'accord d'alliance est préservé à tout prix et le couple se sépare simplement et chacun mène sa vie de son côté. La relation extra-conjugale est une modalité des interactions entre les hommes et les femmes au village, en marge des alliances.

En tant que femme chercheuse venue seule sur le terrain, ayant entendu parler de plusieurs histoires de la sorte et ayant reçu un certain nombre d'avances de la part de villageois, il apparaît que parmi les hommes d'une tranche d'âge allant de la vingtaine à la quarantaine, la recherche d'aventures amoureuses est une modalité importante de la vie sexuelle, en particulier chez les *xiao huozi* (小伙子), ces jeunes hommes célibataires. C'est également le cas, en dépit de leur statut, des hommes nouvellement mariés et des nouveaux pères. Sur cette thématique, il m'a été difficile de faire le travail de distanciation nécessaire à tout anthropologue sur le terrain, en partie en raison de mes liens étroits de confiance et d'amitié avec bon nombre de femmes du village dont les conjoints me faisaient des avances répétées, mais également en raison de ma perception personnelle – négative – de la relation extra-conjugale telle qu'acquise au sein de la société dans laquelle j'ai toujours vécu. Malgré cela et malgré le fait que je sois une femme, mon statut d'étrangère et ma facilité à tisser des liens cordiaux avec tous les jeunes a permis à certains de partager avec moi leurs points de vue sur la question. La relation extra-conjugale peut être tout à la fois discrète et connue de tous au village. L'homme reste discret et ne partage pas l'information en dehors d'un cercle de confiance formé par ses frères et, souvent, également ses cousins parallèles. Ils forment une bulle protectrice qui le protège des commérages, un cercle d'entraide réduit strictement lié à ses plus proches *yagoq-xi*.

Si le concubinage – que je définis ici comme la relation de cohabitation d'un homme et une femme en couple mais non mariés – est parfois présent parmi les jeunes couples fiancés en attendant le mariage, il n'apparaît pas être une alternative au mariage. L'union matrimoniale demeure une condition quasi *sine qua non* dans la vie des villageois. Il existe toutefois un cas de concubinage entre un homme et une femme du village, tous les deux veufs, et j'ai également

entendu parler d'une cohabitation entre deux cousins, un homme et une femme du village de leur vivant, il y a quelques années. De nos jours, un homme Li, veuf et père de deux enfants adultes, eux-mêmes parents, vit en concubinage avec une femme *We sso bbuq*, veuve également et mère d'une jeune femme mariée qui est elle-même maman d'une petite fille. Cette relation d'entraide entre les deux veufs est la seule de ce genre existant actuellement au village. Les deux villageois ne se sont pas remariés ensemble mais forment une unité sociale tout en vivant en résidence duolocale, chacun chez soi. Ils se visitent au quotidien, s'aidant l'un l'autre dans les tâches domestiques, la garde des petits-enfants, les travaux des champs, la réception d'invités, l'organisation de fêtes et de banquets. Tout le village connaît leur situation et l'accepte telle qu'elle est. Je perçois ce mode de cohabitation à la fois comme un mode d'alliance, d'une certaine façon, et comme un mode d'entraide. De toute évidence, il ne s'agit pas exclusivement d'entraide car il est de notoriété publique au village que le duo forme un couple même s'il n'est pas marié. Ce mode de relation peut-il être assimilé à un mode de cohabitation, voire de visite ostensible, tel qu'existant dans la société na ?

C. Les *bisseeq-meiheiq*, relation de germanité

1. Fratrie ou cousins, tous des frères et sœurs

Comme les termes de parenté le montrent (voir Description terminologique), *bisseeq-meiheiq* désigne de manière indifférenciée non seulement les frères et sœurs mais également les cousins, et d'abord les cousins parallèles patrilatéraux. Les cousins parallèles matrilatéraux et même les cousins croisés sont souvent inclus dans le groupe de *bisseeq-meiheiq*. Ils sont adressés et référés comme des *al-goq* (frère aîné), *gge-ssee* (frère cadet), *mei-meiq* (sœur aînée) et *ggv-mei* (sœur cadette). Le choix de vie et le rôle que chacun aura au sein de sa famille, son devoir de piété filiale envers les parents et grands-parents, tout cela affecte les autres membres de la fratrie. Ces circonstances influent sur les relations de germanité, entre les frères et sœurs et aussi entre un enfant ou une fratrie et ses cousins. En tant que fils, les garçons ont le devoir de filiation, de poursuivre la lignée en ayant des fils à leur tour. Les filles sont plus susceptibles de partir à leur mariage, aussi le lien entre les frères et entre les cousins est plus prononcé. À plusieurs occasions, j'ai en effet constaté une indéfectible solidarité entre des « frères » – les *al-buq-gge-ssee* (« frère aîné-frère cadet ») – que ce soit des cousins matrilatéraux ou patrilatéraux, croisés ou parallèles. La terminologie de parenté souligne d'ailleurs un parallèle entre les frères « *al-buq-gge-ssee* » et un autre entre les sœurs « *mei-meiq-ggv-mei* » mais jamais entre un frère

et une sœur ; les expressions « *al-buq-ggv-mei* » ou « *mei-meiq-gge-ssee* » n'existent pas dans la langue courante du village.

Arrêtons-nous un instant sur quatre « frères » du village (*Figure 27* : A-Yong, (H), (E) et (F)). Ils s'adressent les uns aux autres en fonction de leur ordre d'aînesse : *da-go* (premier frère aîné), *er-go* (deuxième frère), *san-go* (troisième frère) ... Ils font référence les uns aux autres, individuellement, par les termes *al-go* (grand-frère), *gge-ssee* (petit-frère), et collectivement par l'expression *al-buq-gge-ssee* (« frères »). Ils sont en fait les petits-fils de deux frères et les fils de trois cousins parallèles patrilatéraux. Ils sont donc issus de la même lignée, appartiennent au même groupe de descendance agnatique et, en tant que consanguins de la même génération, ils possèdent un lien de germanité presque aussi fort que s'ils étaient des « vrais » frères. Chaque année, leurs familles respectives organisent à tour de rôle un réveillon du nouvel an lunaire ; ce repas est d'ordinaire un moment de rassemblement des membres de la maisonnée, des parents les plus proches, pourtant les quatre frères et leurs familles respectives ont des liens si proches qu'ils célèbrent ensemble.

2. Rang d'aînesse et séparation de la famille

Traditionnellement dans la culture naxi, différemment des Han, c'est au benjamin des fils qu'incombe la responsabilité de rester vivre dans la maison familiale et de prendre soin de ses parents. Les autres fils construisent leur propre maison ailleurs et débute une nouvelle branche familiale dans la lignée de leur père, qui est, elle, poursuivie par le benjamin. Il arrive également, pour des questions pratiques, ou en fonction des volontés et situations personnelles de chacun, que ce soit l'aîné ou un autre fils qui reste vivre chez ses parents. Les Naxi sont finalement assez souple sur ces règles aujourd'hui, tant que la lignée de leur père est bien perpétuée et que les fils – et les filles, dans le cas où un couple n'a pas de fils – remplissent bien leur devoir de piété filiale envers leurs parents.

La séparation du foyer, mentionnée à plusieurs reprises dans ce chapitre, est une étape indispensable au développement du lignage. Le Chapitre 6 reviendra notamment sur le processus général du transfert de la maison et de l'importation du foyer lors d'une séparation de l'« os ». En effet, il s'agit également un élément de compréhension indissociable du développement spatial de l'espace d'habitation, car elle entraîne le plus souvent la construction

d'une nouvelle maison. La séparation de la famille peut modifier les modes de résidence, les relations de germanité, et opère une division de la lignée.

Exprimé en chinois par *fenjia* 分家, le processus se dit *o-bbiu* en naxi (Mu Biao, 2009 : 89-99), littéralement « diviser l'os ». C'est une forme de séparation des biens anticipée alors que les parents sont toujours vivants. Contrairement au processus de *fenjia* dans les familles han de la région, dans lesquelles il arrive que les parents finissent par vivre seuls, chez les Naxi les parents doivent vivre avec leurs enfants. C'est en l'occurrence le plus jeune des fils qui demeure généralement dans la maison familiale et qui porte le plus souvent la responsabilité de prendre soin de ses parents. Le procédé peut être flexible pour s'adapter aux moyens de chacun, et il est fréquent qu'une séparation du foyer entre deux frères entraîne également la séparation de la résidence du couple formé par leurs parents. Cet arrangement pratique permet d'équilibrer la charge entre les deux frères. La séparation de la famille intervient dans deux types de situations : d'une part lorsqu'il y a de nombreux fils où lorsque l'écart entre l'aîné et le cadet est très grand, d'autre part dans une famille avec des jumeaux. Le processus se met en place au moment du mariage ou une fois qu'ils sont mariés. Il est fréquent que ce soit leurs épouses qui, si la cohabitation est conflictuelle entre les frères, entre elles-mêmes ou bien avec les beaux-parents, précipitent la division.

La famille *yagoq* est une valeur extrêmement forte chez les Naxi. La division signifie que chaque foyer a des pouvoirs de production et de financement indépendants. Cependant, pour les festivités du Nouvel An, pour les cultes aux dieux et aux ancêtres, pour les jours de nettoyage des tombes, tous les foyers – quel que soit le nombre de divisions par lesquelles ils sont passés – doivent organiser ces événements en tant que lignée ou groupe de lignées, avec leurs *yagoq-xi*.

En 2016, des fillettes de l'école de Wumu (respectivement originaires des villages voisins de Suming et de Mingwei appartenant au village administratif de Wumu) ont décrit les situations de division au sein de leurs familles respectives dans un devoir de rédaction que je leur avais assigné. La question était simplement de présenter sa famille. Le processus de *fenjia* – selon l'expression chinoise qu'elles utilisaient – s'est révélé central dans leur description familiale.

La première fillette, Naxi, était à l'époque en sixième année (équivalent du CM2 français) :

« *Ma famille compte quatre personnes : mon père et ma mère, et ma grande-sœur et moi. Du côté de mon père ils sont cinq frères et deux sœurs, mon père est le quatrième. À la division de la famille [fenjia 分家], mon grand-père paternel est venu dans ma maison, mais il est décédé il y a longtemps. Ma grand-mère paternelle vit dans la maison de mon cinquième oncle, elle est encore en vie. Du côté de ma mère, ils sont cinq sœurs et un frère, mes grands-parents maternels vivent chez ma première tante maternelle, ils sont encore en vie. J'ai quinze cousins [patrilatéraux], je suis la plus jeune, mais du côté de ma mère j'ai quatre cousines [aînées], une cousine [cadette] et deux cousins [cadets]. À part le frère aîné de mon père, tout le monde cultive la terre. » (Petite He, Suming, 2016).*

La seconde fillette, de la minorité Lisu, était alors en cinquième année (CM1) ;

« *Ma famille [jia 家] compte cinq personnes, papa, maman, moi, mon petit-frère et ma troisième tante paternelle. Avant, nous étions une famille de dix personnes en comptant ma grand-mère paternelle, ma troisième tante paternelle, mon père, ma mère, mon deuxième oncle paternel et ma deuxième tante [épouse de l'oncle], ma grande-sœur [en fait sa cousine patrilatérale], mon petit-frère, ma petite-sœur [en fait sa cousine patrilatérale] et moi. Après que nous ayons divisé la famille, ma grand-mère est partie vivre dans la maison de mon deuxième oncle, et ma deuxième tante paternelle est venue vivre dans ma maison : chaque famille a maintenant dix personnes. Je n'ai pas beaucoup de frères et sœurs [cousins patrilatéraux], je joue souvent avec ma sœur [cousine patrilatérale]. J'ai aussi beaucoup de famille du côté de ma mère, mon père a 47 ans cette année, ma mère a 38 ans. Ma seconde tante a déjà 53 ans. Cette année, j'ai 13 ans. Nous vivons tous de la culture de la terre. » (Petite Chen, Mingwei, 2016).*

Une séparation entre deux frères peut entraîner la séparation de la résidence du couple de leurs parents. La séparation de leur unité en tant que paire a une utilité économique, elle vise à équilibrer la situation de chaque foyer en termes de nombre de personnes, de force de production agricole et de charge financière. Dans le premier des deux cas cités ci-dessus, lors de la séparation de la famille, le grand-père reste vivre avec son quatrième fils. Comme la fillette

précise que son premier oncle est le seul à ne pas être paysan, je suppose qu'il travaille et vit en ville. C'est donc avec l'aîné de ses fils cadets que le grand-père va vivre. La grand-mère va elle vivre chez son second fils cadet, qui est le cinquième dans l'ordre des naissances. Du côté de la mère de la fillette, ses grands-parents maternels vivent avec la première tante, c'est-à-dire l'aînée de la fratrie. Ils ne vivent pas avec l'oncle. On peut se demander ici si le droit d'aînesse prime sur le critère hiérarchique du sexe, ou bien s'il y a une autre raison. Cet oncle maternel, le n°2 dans l'ordre des naissances, n'est pas marié. La tante n°1 a elle fait un mariage en gendre, c'est elle qui a transmis le nom du lignage.

Conclusion

Ce chapitre fait état des principales structures et des relations de parenté en jeu au sein de la communauté villageoise de Wumu. *Yagoq* « famille, maison » et *coq-o* « lignage », majeures dans la compréhension de l'organisation sociale locale, feront d'ailleurs l'objet des chapitres suivants. La terminologie de parenté utilisée par les villageois porte les traces des mariages matrilatéraux entre cousins qui avaient cours autrefois à Wumu. La place et le rôle de l'oncle maternel ont d'ailleurs été abordés dans ce cadre, l'« oncle maternel » et le « beau-père » d'un homme pouvant encore être confondus dans les modalités d'adresse contemporaines de Wumu.

La place de l'oncle maternel a aussi été discutée à travers le rôle décisionnel qu'il peut exercer, comme par exemple dans le cas d'A-Hua, ou par la position hiérarchique supérieure de celui d'A-Wang dans l'ordre des mariages, ou encore par le rôle de figure paternelle de substitution de l'oncle maternel d'A-Qin après le divorce de la mère de celui-ci. Anthony Jackson (1979) et Charles McKhann (1992) estiment que l'importance de l'oncle maternel dans la société naxi est la preuve d'une origine matrilineaire dans la parenté naxi. Christine Mathieu (1998 : 12-13) souligne toutefois, sur ce même sujet, que « le haut statut des oncles maternels dans la société naxi ne peut être considéré comme une preuve d'une matrilinearité passée. Car les oncles maternels occupent également une position particulière chez les voisins des Naxi de la famille linguistique tibéto-birmane (Nuosu, Kachin, Labei Mosuo etc.) qui, eux, ne sont pas matrilineaires. », tout comme c'est le cas chez les Han d'ailleurs.

L'étude terminologique a également montré la place prépondérante du chinois dans les appellations des membres de la famille. La langue naxi de Wumu intègre en effet de plus en plus de termes chinois, notamment par l'intermédiaire des enfants et des adolescents scolarisés en ville et baignant dans la langue chinoise, et également des étudiants et jeunes adultes dont le quotidien se déroule en ville, au sein d'un environnement académique officiel, citadin et généralisé.

Le mariage, comme il est apparu tant dans les observations sur le terrain qu'à travers l'usage des réseaux sociaux, est le rite de passage incontournable de la vie des villageois, C'est le vœu de tout parent pour son enfant devenu adulte, c'est l'aspiration de beaucoup de jeunes hommes qui, la trentaine passée, n'ont toujours pas trouvé de compagne. Vivant sous une constante pression familiale, ils ne se sentent pas hommes à part entière, un statut dont jouissent

déjà leurs « frères » déjà mariés. Les jeunes femmes, après la fin de leurs études et quelques années de travail, cherchent le partenaire qui leur plaira et avec lequel elles envisageront un mariage et des enfants. Pour certaines, c'est le petit ami de longue durée qui deviendra le mari en temps voulu. Pour d'autres, des rendez-vous arrangés par une cousine ou une amie aboutiront rapidement au choix d'un garçon puis à un mariage de quelques mois à un an plus tard. Enfin, d'autres font face à la nécessité de se marier après être accidentellement tombées enceintes, comme par exemple cette jeune femme du village qui s'est mariée à 17 ans après être tombée enceinte. Les banquets et les cérémonies envers les ancêtres ont eu rapidement lieu car ils devaient se tenir avant qu'elle n'accouche. L'âge légal d'une femme pour se marier en Chine étant 20 ans révolus, elle et son mari ont attendu qu'elle ait 20 ans avant d'officialiser leur union auprès de l'administration locale et d'obtenir leur certificat de mariage. Le mariage est une institution régie par les groupes de parenté et à laquelle s'appliquent des règles encore rigoureuses – d'ordre hiérarchique ou économique et de piété filiale – auxquelles se heurtent parfois les choix amoureux des jeunes d'aujourd'hui.

La brève description de l'un des cas de mariage intra lignager (voir ci-dessus) renvoie à la question de la dissociation reconnue entre biologie et consanguinité en anthropologie. Tout part du fait que le lien de consanguinité père-fille est construit non pas sur la base d'un lien de filiation « biologique » mais par adoption et donc par reconnaissance sociale. La « solution de secours » ici choisie pour rendre acceptable la faute d'endogamie a été, d'une certaine manière, de défaire cette adoption, au moins partiellement, ou bien temporairement, et de considérer la « consanguinité biologique » comme une alternative à la « consanguinité sociale ». Il y a à la fois une distinction entre le lien « biologique » et la relation de consanguinité lors de l'adoption de la fille par le mari de sa mère, et aussi un retour à la conception de la consanguinité comme « lien de sang » lors du mariage de la fille avec un homme de son groupe.

Tout cela n'est pas sans rappeler que la dissociation entre les liens issus de la procréation et les liens de consanguinité a été intensément réfutée par l'anthropologue américain David Schneider (1918-1995) dans son controversé *A Critique of the Study of Kinship* (1984). Selon lui, « *privée de son fondement biologique, la parenté n'est rien [...].*⁶⁵ » (1984 : 112). Pour David Schneider, le lien de parenté existe par consanguinité, laquelle est le fait d'un partage de substance biologique : « *La notion européenne et anthropologique de consanguinité, de lien de sang et de descendance repose [...] sur la relation biogénétique qui est représentée par l'une*

⁶⁵ « Robbed of its grounding in biology, kinship is nothing [...]. »

ou l'autre variante du symbole du « sang » (consanguinité), ou sur la « naissance » [...].⁶⁶ » (1984 : 72).

Si dans le cas précis de mariage intra lignager cité plus haut, la question du lien « biologique » sert de moyen de justification d'une transgression de la règle de l'exogamie – faute commise mais contournée en usant opportunément d'une autre dimension des liens de parenté : les liens du sang –, elle ne peut en revanche pas être considérée comme l'unique vecteur de parenté à la base de la société. Dans ce chapitre, il a été montré que, loin d'être un « non-sujet » non existant, « produit » de l'ethnocentrisme des anthropologues (David Schneider, 1984 : vii), la parenté existe sans être rigide ni manichéenne, elle procure un cadre dans lequel se déploient des conceptions locales. Les relations de parenté naxi observées à Wumu sont caractérisées par de la fluidité et une flexibilité des catégories et des pratiques qui s'observe notamment à travers les mariages en genre, les adoptions et les transgressions des règles.

Cette étude des relations de parenté à Wumu montre, à la différence de la parenté chinoise et malgré certaines similarités retrouvées avec la parenté naxi, la place importante qu'occupent les parents matrilatéraux et leur grande présence auprès de leurs affins. Le cercle des parents *yagoq-xi* tout autant que *yagoq* – la famille, la maison – sont essentiels dans la conception de la parenté au village et vont jusqu'à transcender le lignage qui apparaît d'abord comme la structure centrale de l'organisation sociale. Les conceptions autochtones de la parenté naxi *coq-o* et *yagoq* seront développées dans les deux prochains chapitres.

⁶⁶ « The European and the anthropological notion of consanguinity, of blood relationship and descent, rests on [...] the biogenetic relationship which is represented by one or another variant of the symbol of "blood" (consanguinity), or on "birth" [...]. »



Photographie 15 - Banquet de mariage dans la cour de la maison du jeune marié
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 14 – La famille d'A-Wang (en haut à droite) et d'Al-nail (en bas à gauche)
(Wumu, 2016 – présentée ici avec l'accord d'A-Wang - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 16 - Photo de mariage d'A-Li et son futur époux dans la très prisée Vallée de la Lune Bleue
(Lijiang, 2019 – présentée ici avec l'accord d'A-Li ©Agence bojuefuren hunshadian 伯爵夫人婚纱店)

Chapitre 5

Coq-o : une structure sociale et rituelle

I. Introduction et généralités sur les lignages de Wumu

Le Sacrifice aux Ciel donne lieu à un jour de fête où toute la communauté villageoise converge vers l'aire rituelle située dans la forêt au-dessus des habitations. Comme introduit en début de thèse, c'est par la répartition des participants autour de l'autel en groupes clairement définis que m'est apparue pour la première fois la structure sociale du village et, de fait, sa structure de parenté. Ces groupes de parenté m'ont été introduits sous le terme chinois *jiazu* (家族). Ils sont apparus, dans un premier temps, comme la structure de parenté la plus manifeste et la plus centrale du village. Ce qui est en général traduit par *jiazu*, c'est le *coq-o*.

Wumu compte une dizaine de ces groupes de parenté. Très visible, l'unité d'un lignage exerce encore une grande influence au village, jusque dans l'organisation politique de Wumu, en dépit du système d'administration officiel uniformisé appliqué dans toute la Chine. À Wumu, le lignage est par ailleurs le niveau de rassemblement pour les mariages et les funérailles.

A. Terminologie et définition

jiazu 家族

Les lignages existent partout en Chine, mais leur importance varie. Selon Maurice Freedman (1970), on trouve dans le sud et le sud-est du pays des villages mono-lignagers – encore appelés « lignages localisés » où un seul lignage forme un seul village, à la différence d'autres lieux où on peut trouver plusieurs lignages dans un seul village, voire une quantité de lignages. Les lignages en Chine sont des groupes de descendance exogames, patrilinéaires, ancrés à un territoire, à une terre natale. Le lignage observé à Wumu possède les caractéristiques globales du lignage chinois et se montre fortement liés au territoire local du village tant par l'histoire du village qu'à travers sa place dans les pratiques rituelles. Ce chapitre cherche à présenter cette structure et à en dépeindre les aspects structuraux tout en essayant d'en dégager le caractère proprement naxi, si tant est qu'une telle distinction existe.

Fei Xiaotong (1947 : 51-59) définit le lignage comme une structure sociale plus large que la famille, et qui incorpore des parents éloignés. Selon lui, tout groupe social basé sur le principe d'une parenté unilinéaire est, de fait, un lignage. Partant de cette définition, les familles chinoises sont aussi, pour lui, des lignages. Pour Fei Xiaotong, le lignage chinois est une structure de cercles sociaux concentriques interdépendants dont le niveau central est la famille nucléaire. En plus selon lui, en sus de la fonction de filiation, le lignage est encore chargé d'organiser des activités politiques, économiques et religieuses. Une activité commune de plusieurs groupes tendrait ainsi à les réunir en un « grand lignage »⁶⁷. L'auteur de *Aux racines de la société chinoise* considère encore que dans la Chine rurale, la parenté est le premier outil de distinction des groupes sociaux et permet de gérer toutes sortes d'activités. La structure familiale doit, pour ce faire, nécessairement s'étendre au-delà de la famille nucléaire. Il est essentiel, appuie Fei Xiaotong, d'assurer une continuité de la famille pour maintenir les groupes sociaux et leurs différentes activités. Raison pour laquelle il définit les familles comme des lignages, il les perçoit comme des entités qui ne prennent pas fin lorsque les enfants quittent leurs parents ou lorsque quelqu'un meurt mais qui, au contraire, continuent d'une génération à l'autre, de même que leurs activités en tant que groupes sociaux. Un lignage vise donc à s'étendre le plus possible (2021 : 64-65). Dans l'étude de Fei Xiaotong et pour la parenté chinoise en générale, il est difficile de dessiner une limite claire entre « famille » et « lignage », ce dernier mot, *jiazu*, étant lui-même composé des deux caractères *jia* (家) « famille » et *zu* (族) qui renvoie à un « groupe culturel lignager ». Chez les villageois de Wumu, si *yagoq* (voir la définition de *Yagoq* et le Chapitre 6) et *coq-o* sont deux entités sociales bien distinctes, elles n'en sont pas moins réunies dans l'expression *yagoq-xi* (voir la définition des *Yagoq-xi*).

coq-o : le lignage naxi

Selon le Dongba, *coq* évoque le concept du rassemblement, d'une unité : « rassembler, mettre ensemble les affaires de tout le monde »⁶⁸, et *o* se traduit par le terme « os ». Le terme *coq-o* – littéralement les « os réunis » – désigne le groupe de descendance agnatique dont les tombes sont – ou en tout cas l'étaient autrefois – rassemblées en un même lieu. Charles

⁶⁷ On ne parle plus que très rarement de clans à présent pour désigner les *jiazu* en chinois, le terme a été presque entièrement abandonné au profit de « lignage », qui est un terme de parenté. En Chine, on parle de lignages plus ou moins étendus, les *xiao jiazu* 小家族 (« petit lignages ») et *da jiazu* 大家族 (« grand lignages »).

⁶⁸ « *ba suoyou ren de shiqing fangzai yiqi* 把所有的事情放在一起 » Propos recueillis auprès du jeune Dongba du village en 2016.

McKhann évoquait par ailleurs le fait que le mot *coq* est tiré du nom du héros humain naxi dans le mythe de la Création : « *Coqssei-leel'ee* » (McKhann, 1992 : 301), surnommé « Coq ». En ce sens, *Coq-o* pourrait également signifier « l'os de Coqssei-leel'ee », l'os de l'ancêtre.

À travers les écrits de Charles McKhann sur les Naxi de Mingyin, et mes échanges avec les Dongba de Wumu sur la parenté naxi, il m'est possible de formuler ainsi les choses : les os « *o* » sont complétés par la chair « *na* ». Généralement, dans cette société où la filiation est à majorité patrilinéaire, les os se transmettent par voie agnatique, tandis que la chair, *na*, se transmet par voie utérine. Toutefois, si l'os se transmet par les hommes selon le mode de descendance patrilinéaire, de même que les femmes perpétuent la « chair », elles peuvent aussi, et provisoirement, perpétuer leur descendance, comme dans les mariages en genre.

Dans la société *na*, l'os – « *ong* » – est la lignée principale transmise par la mère (Cai, 1997 : 120-121). Dans ce système matrilineaire, à sa naissance, un enfant fait automatiquement partie du groupe de descendance de sa mère. Les membres d'une lignée issue d'un ancêtre féminin réel vivent sous le même toit et sont les uns pour les autres des « os », il s'agit des consanguins. Dans les sociétés han et tibétaines, l'os vient traditionnellement du père et la chair de la mère, chez les Na, l'os provient de la mère tandis qu'il est encore peu clair d'où vient la chair « *she* ». En ce sens, la société naxi s'apparenterait plus à la parenté han ou tibétaine, dans la mesure où « *o* » et « *na* » désignent deux principes différents.

Dans la société tibétaine comme dans de nombreuses sociétés d'Asie centrale, les concepts d'os et de chair sont également centraux dans l'idéologie de la parenté (Diemberger, 1994 : 150). Nommés « *ru* » chez les Nyimba du Népal (Nancy Lévine, 1988 : 38) et chez les peuples du Tibet central, « *les os ancestraux, c'est-à-dire les groupes de filiation agnatique, [sont] unis par les liens de « sang » (tak) ou de « chair » (sha) de leurs alliances matrimoniales et [se fondent] en une communauté.* » (Diemberger, 1994 : 145).

En naxi, *coq-o* désigne le lignage paternel, celui auquel appartient tout individu par voie de descendance agnatique. L'expression *coq-na* – littéralement la « chair réunie » – désigne les parents par alliance et donc, souvent, le lignage maternel et les affins. Dans le cas d'un mariage « classique » en résidence viri-patrilocale et qui poursuit la lignée agnatique, le *coq-na* réunit les individus apparentés exclusivement par les femmes. Lorsqu'il y a un mariage en genre dans lequel l'époux rejoint le lignage du père de son épouse, le terme fait alors référence aux affins, c'est-à-dire au lignage de l'homme.

Au village, les *coq-o* sont ancrés dans une territorialité locale qui ne se limite cependant ni à une unité territoriale ni à une unité résidentielle. Leur identité est déterminée par le lieu où ils cohabitent, Wumu, et son histoire. Ces lignages sont nés puis ont évolué avec l'histoire de Wumu. Ils se distinguent chacun par un nom propre en naxi (à l'exception des quatre lignages d'origine han), distinct du nom chinois que portent les villageois (He, Mu, Yang etc.). Le terme *coq-o* est rarement mentionné au quotidien, si ce n'est au cours de conversations initiées par le chercheur pour mieux cerner la notion et la nature de l'unité de parenté en question. Il en va de même pour l'usage de *coq-na*.

Le Dongba du village affirmait en 2016 que le lignage passe avant tous les autres réseaux de parenté : « *le lignage [jiazu] est ce qu'il y a de plus important, les parents [qinqi] ne viennent qu'après*⁶⁹ », c'est-à-dire que, selon lui, le *coq-o* passe avant les *yagoq-xi*. L'expression *yagoq-xi* est fréquemment traduite par le terme chinois *qinqi* (亲戚), qui pourrait renvoyer à la dimension de la « parentèle » en termes de parenté. Il est autant difficile de définir ce que sont les *yagoq-xi* que d'expliquer ce que désigne le terme chinois *qinqi*. Tous deux peuvent aussi bien désigner les parents proches affins que les parents agnatiques, selon le point de vue. À Wumu, *yagoq* – famille, maison – et *yagoq-xi* – « les gens de la famille » sont étroitement liés par la terminologie mais plus compliquées à délimiter. Dans la continuité de cette réflexion, l'expression naxi *yagoq-xi* sera approfondie dans le I. *yagoq* : concept, unité domestique et dynamique familiale.

En particulier pendant les événements tels que le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi et le culte aux dieux de la montagne, le lignage est l'unité de parenté centrale et structurante des rituels. Les habitants se répartissent en des groupes issus des *coq-o* du village pour organiser la préparation des repas, et le rite en lui-même fait le lien entre les lignages mythiques des origines naxi et les lignages actuels du village.

Quel lien existe-t-il entre les groupes observés lors des rites de village cités plus haut et les *coq-o* structurant les relations de parenté des villageois. Ce chapitre cherche à montrer que les groupes rituels sont issus des *coq-o*, mais qu'ils ne sont désormais plus une seule et même

⁶⁹ « *jiazu shi zui zhongyao de, qinqi zai houmian* 家族是最重要的, 亲戚在后面 », Dongba He Jixian, 2016.

unité socio-rituelle. Cette divergence sera mise en lumière en parallèle des contextes sociaux de natures très différentes dans lesquels s'inscrivent ces modes de rassemblements.

B. Les lignages par l'Histoire - Établissement historique des *coq-o* au village

Spécialiste de la parenté chinoise, Feng Han-yi (1936 : 59) introduit son article sur la teknonymie⁷⁰ en expliquant que « *le système de parenté chinois est essentiellement construit sur la base de l'ancienne organisation du groupe de consanguins patronymiques [patronymic sib organization] et de la nette différenciation des générations. Tous les parents [...] [portant] le même patronyme sont classés dans un seul groupe de consanguins [« sib relation » group] [...]. Un Chinois peut épouser n'importe qui en-dehors de ses propres consanguins patronymiques [patronymic sib].* ». Le terme « *sib* » auquel il se réfère et que j'ai choisi de traduire par « consanguins », renvoie, si l'on s'appuie sur la définition développée par Robert H. Lowie (1919 : 28), à un groupe de parenté unilinéaire, exogame et pouvant compter plusieurs lignées distinctes.

Chez les Naxi en revanche, et dans le cas présent à Wumu, l'usage d'un nom de famille chinois n'est toutefois pas strictement corrélatif de l'appartenance à un seul et même lignage. Chez les Naxi, il est en effet fréquent qu'un même nom soit porté par les membres de différents lignages et, inversement, qu'un lignage puisse rassembler deux, voire trois noms différents. Selon l'historien Guo Dalie, dans les temps anciens, un système de transmission des noms en ligne parallèle selon le sexe existait : le nom d'une fille se composait à partir de celui de sa mère, et le nom d'un garçon se formait à partir de celui de son père. Il n'y avait donc autrefois pas de noms de lignages au sein du peuple naxi (Guo, 2014 : 30). L'attribution de noms chinois aux Naxi remonte à la dynastie Ming (1368-1644 AD), et plus exactement à la conquête du Yunnan par les armées chinoises impériales en 1382. En récompense de la coopération et le soutien du chef naxi *tusi*⁷¹ (土司), celui-ci se voit alors attribuer le nom Mu et il est nommé dirigeant de la région de Lijiang. Ce nom s'est ensuite transmis en ligne patrilinéaire uniquement, amplifiant

⁷⁰ D'après le « Glossaire de Parenté » de Laurent Barry (2000 : 731), la teknonymie est l'« usage selon lequel on désigne un individu en se référant à l'un des enfants de ce dernier » (*e. g.* « le père de X) plutôt qu'en le désignant nominativement. ».

⁷¹ Pour rappel, les *tusi* sont les chefs natifs héréditaires appointés par l'Empereur de Chine – auquel ils doivent allégeance – pour gouverner les régions éloignées du pouvoir central. Le système des *tusi* a été instauré par Kubilaï Khan après qu'il ait fondé la dynastie Yuan (1271-1368). Dans la région de Lijiang, les *tusi* ont tous été désignés parmi les Naxi, la population la plus présente et la plus « cuite » de la région, c'est-à-dire la plus « civilisée » pour gouverner l'ensemble des peuples autochtones de la région.

la discrimination de la chefferie envers la paysannerie naxi. À la cinquième génération de chefs Mu, les paysans se sont finalement vu accorder le nom He (和) et le statut de « roturier⁷² » (Jackson, 1979 : 35).

Le nom chinois He est aujourd'hui extrêmement courant parmi les Naxi. À Wumu, il est tout autant répandu, on le retrouve dans pas moins de cinq *coq-o* naxi : trois d'origine naxi, nommément *We sso bbuq*, *We sso gga*, *We cul jjiq*, le *coq-o* d'origine pumi et/ou mosuo, *We jjiq*, ainsi que celui d'origine bai, *Lei bbu*. Les membres du *coq-o* A Ru porte le nom chinois Mu et, enfin, plusieurs lignages d'origine han complètent Wumu : trois lignages Li (dont les membres sont nommés Li) et un lignage Tang (nommés Tang). Seuls les lignages d'origine han n'ont pas de nom naxi. Les récits des villageois et du Dongba ont permis de retracer l'histoire de la formation des lignages de Wumu et du village en lui-même, laquelle est retracée dans le schéma ci-dessous (*Figure 16*) :

⁷² Le terme anglais « commoner » est utilisé par Anthony Jackson.

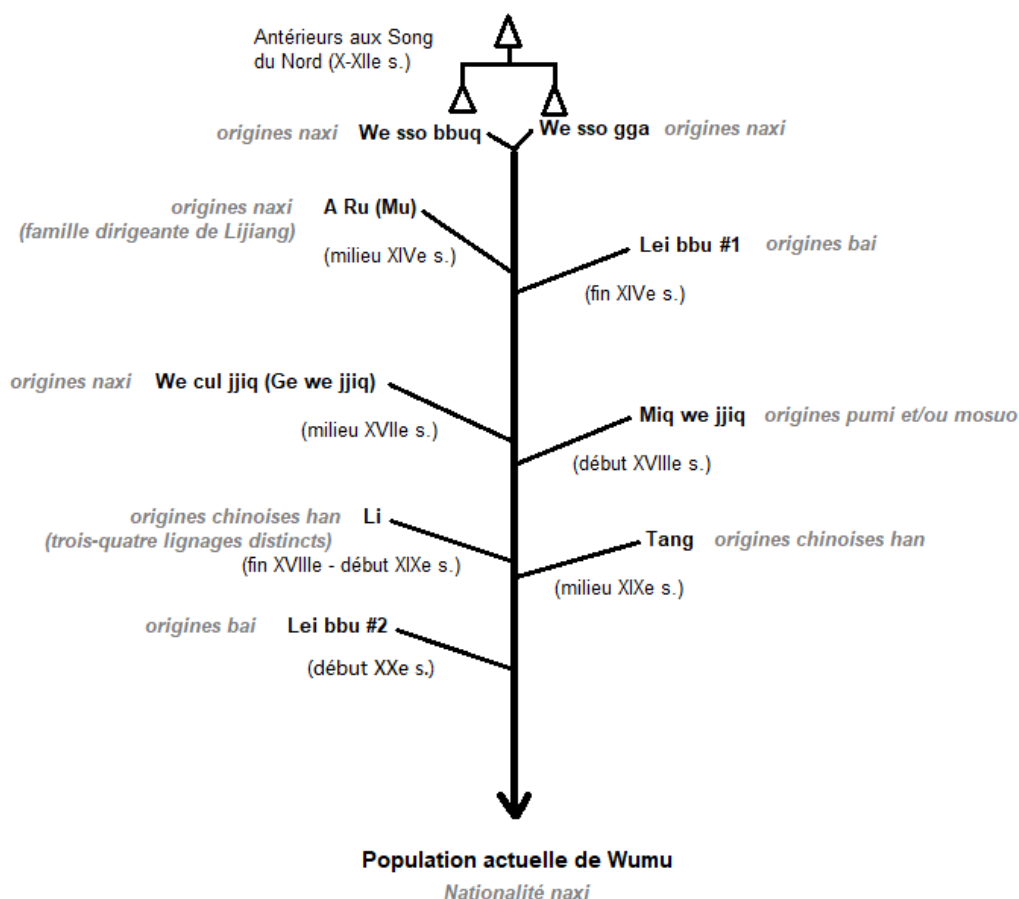


Figure 16 - Schéma de la formation historique des lignages de Wumu

Le récit de la fondation et du développement de Wumu se relate à travers ces groupes et leur ordre d'arrivées successives au fil du temps (*Tableau 9*). Selon les doyens, le village aurait été fondé avant la dynastie des Song du Nord (960-1127 AD), c'était d'ailleurs l'un des premiers villages à s'établir dans la région. Les villageois racontent que le fondateur du village était un homme nommé Jil-coq. Originaire de Baidi et Labo, des lieux aujourd'hui considérés comme les berceaux des pratiques dongba un peu plus au Nord, Jil-coq s'établit avec ses deux enfants, We sso bbuq et We sso gga à l'emplacement actuel de Wumu et le nomma Jil-coq we⁷³, ce qui signifie « Village de Jil-coq » en naxi. Ce nom n'a plus cours aujourd'hui et seul le nom chinois Wumu est utilisé. Le propre frère de Jil-coq, Jil-lv, s'établit non loin, et deux des fils de ce dernier-ci fondèrent le village voisin *Sv-naq we* – aujourd'hui encore nommé ainsi en naxi, ou, en chinois, Suming – tandis que les autres migrèrent ailleurs.

⁷³ « we » : « village » en naxi. Il s'agit d'un suffixe que l'on retrouve fréquemment dans les noms de villages, hameaux et d'autres lieux.

We sso bbuq et We sso gga, les deux enfants de Jil coq, séparèrent leur foyer, et leurs lignées respectives sont à l'origine des deux *coq-o* actuels *We sso bbuq* et *We sso gga*.

Certains doyens de Wumu aujourd'hui les identifient comme un frère et une sœur (cette dernière aurait fait un mariage en gendre), d'autres comme deux frères. Les descendants de ces deux lignages portent la fierté de descendre des ancêtres fondateurs de Wumu. Avec aujourd'hui vingt-quatre familles, les membres du lignage *We sso bbuq* sont reconnus pour leur habileté à faire des affaires. Les *We sso gga* comptent eux dix-huit familles.

Un groupe naxi du nom d'*A Ru* s'installa au village à la fin de la dynastie Yuan (1279-1368 AD). Les membres actuels d'*A Ru* se nomment tous Mu (木), leurs neuf familles sont réparties en trois branches internes au sein du lignage. Selon le Dongba⁷⁴ qui, depuis plusieurs années, entreprend de recueillir les récits de doyens sur l'histoire du village, deux interprétations existent quant aux origines des *A Ru*. Selon les uns, *A* est un vieux nom ruka⁷⁵ de la région. Il aurait désigné par le passé un ancien lignage qui se serait installé dans la région le long du fleuve Jinsha pendant les migrations naxi depuis les hauts plateaux du Qinghai vers le Sud, à la fin de la dynastie Han (202 av. J.-C. – 220 ap. J.-C.). Les histoires racontent que le premier ancêtre du groupe ruka en question s'appelait *A Ru*, et que ses descendants auraient adopté son nom comme nom de lignage. L'autre interprétation de l'origine des *A-Ru* de Wumu les lie à la famille dirigeante naxi des *tusi* Mu : les membres du *coq-o* actuel *A-Ru* seraient les descendants de *tusi* Mu, originaires de la région de Baisha près de Lijiang et détachés à Baoshan pour y administrer les populations locales (Dongba de Wumu, 2016).

À la fin des années Hongwu de la dynastie Ming (1386-1398 AD), un groupe minjia arriva de Lijiang. Il adopta le nom *Lei bbu* après s'être établi. En langue naxi, « *lei bbu* » désigne les Minjia⁷⁶, aujourd'hui communément et officiellement appelés Bai. Le lignage *Lei bbu* tire ses origines et son nom du peuple bai, présent dans la province du Yunnan et en particulier dans la sous-préfecture autonome bai de Dali. Les descendants de ce groupe affirment que leurs premiers ancêtres étaient originaires de Nanjing (Nankin), dans l'Est de la Chine, et auraient

⁷⁴ Discussion informelle avec le Dongba, printemps 2016, Wumu.

⁷⁵ Les Ruka sont l'un des groupes officiellement intégrés par le gouvernement à la minorité naxi dans les années 1950.

⁷⁶ *Minjia* 民家 était une appellation fréquente durant la dynastie chinoise Qing, du VII^e au XX^e siècle, pour désigner le peuple aujourd'hui appelé Bai.

migré vers Lijiang où ils auraient vécu pendant un temps avant de rejoindre Wumu à la fin du XIV^e siècle.

Entre la fin du règne de Chongzhen des Ming (1628-1644 AD) et le début de l'ère Shunzhi des Qing (1644-1662 AD), un groupe naxi portant le nom chinois He arriva d'un peu plus au nord en amont du fleuve Jinsha, des villages de Shitoucheng et Fengke. Ce groupe porte aujourd'hui le nom naxi de *We cul jjiq*. Les *We cul jjiq*, aujourd'hui forts d'une dizaine de familles réparties en trois branches lignagères, sont réputés pour avoir des femmes compétentes, mais des hommes oisifs.

Deux frères portant le nom chinois Xiong 熊 – aujourd'hui identifiés comme des Pumi⁷⁷ - seraient par la suite arrivés dans la région à la fin de l'ère Kangxi des Qing (1661-1722 AD). L'un s'établit à Wumu, l'autre dans le village voisin. À Wumu, l'homme et ses descendants adoptent le nom He et s'intègrent au village. Leur groupe prend le nom naxi *We jjiq*, ce qui littéralement signifie « famille du village ». Le lignage compte aujourd'hui 24 familles divisées en deux grandes branches : *Ge we jjiq*, « familles du haut du village » et *Miq we jjiq* « familles du bas du village ». Dans une interprétation alternative de l'origine du lignage, certains aînés affirment que *We jjiq* est issu du peuple matrilineaire Na et que le premier ancêtre du groupe, arrivé il y a neuf générations, est originaire de Ninglang, de l'autre côté du fleuve Jinsha. Aujourd'hui, tous les membres *We jjiq* portent le nom chinois He.

Trois familles chinoises han portant le nom Li s'installèrent à Wumu sous l'ère Jiaqing des Qing (1760-1820 AD). Originaires de la région de Lijiang, de Ninglang ou du village voisin de Suming, elles n'avaient aucun lien les unes avec les autres avant leur arrivée. Quelques décennies plus tard, au début de l'ère Xianfeng des Qing (1850-1861 AD), un autre groupe han, nommé Tang, s'installa également à Wumu, dans les hauteurs du village non loin des Li. Aujourd'hui, trois lignages Li différents cohabitent au sein du village. Les Li et les Tang sont fréquemment mentionnés par les autres villageois comme un seul groupe fusionné dont la principale caractéristique est le fait d'être Han.

À la fin des années 1980, installés à Wumu depuis près de deux siècles, les Li et les Tang estimèrent être devenus pleinement naxi. Ils en parlaient en effet la langue et en avaient adopté les us et coutumes locaux. En 1988, date de la constitution du village administratif de

⁷⁷ Les Pumi – *pumi zu* - sont l'une des 55 nationalités minoritaires de Chine, identifiés comme tels lors de la classification officielle des nationalités chinoises par l'État dans les années 1950.

Wumu, les Li et les Tang changèrent volontairement de *minzu*, abandonnant la nationalité han pour se « naturaliser » Naxi. En 1999, lorsque le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi a repris au village après un demi-siècle d'interruption, ils ont assisté à la cérémonie pour la première fois. Malgré cela, leur origine han est encore un facteur important de leur identification. Un clivage perdure dans l'opinion publique villageoise, instaurant une certaine distance entre les habitants de *Bof-lol*, le secteur du haut du village où se concentrent tous les Li et les Tang, et les habitants de *Bef-loq* qui appartiennent à tous les autres lignages de Wumu. Ce clivage s'observe également par quelques différences d'ordres linguistique et rituelle, sur lesquelles insistent fréquemment les villageois de *Bef-loq* pour souligner leur propre légitimité vis-à-vis du fait d'être Naxi, une chose qu'ils concèdent moins volontiers aux Li et aux Tang. Ces derniers sont d'ailleurs les seuls lignages du village à ne pas avoir pris de nom naxi.

Tableau 9 - Tableau récapitulatif des caractéristiques et origines des coq-o de Wumu

(NX : nom naxi - CH : nom chinois – MYTH. : origine mythique naxi - HU : nombre de foyers hu 户 - GEO. : provenance géographique - HIST. : période historique d'arrivée au village - GR : groupe rituel associé)

NX	CH	MYTH.		HU	GEO.	HIST.	GR
We sso bbuq	He 和	Shu		24	Baidi, Labo	Antérieur aux Song du Nord (960-1127 AD)	We sso bbuq
We sso gga	He 和	Shu		18	Baidi, Labo		We sso gga
A Ru	Mu 木	Yeq		10	Baisha, Lijiang groupe ruka de la région de Baoshan	Fin de la dynastie Yuan (1279-1368 AD)	A Ru
Lei bbu	He 和	Minjia de Nanjing	Meiq	20	Lijiang	Fin de l'ère Hongwu de la dynastie Ming (1386-1398 AD)	Lei bbu
	Yang 杨 He 和				Dali	Ère Guangxu de la dynastie Qing (1875-1908 AD)	
We cul jjiq	He 和	Hoq		11	Shitoucheng, Fengke	Entre la fin de l'ère Chongzhen des Ming (1628-1644 AD) et le début de l'ère Shunzhi des Qing (1644-1662 AD)	We cul jjiq
Miq we jjiq	He 和	Xiong 熊 (or. pumi, na)	Hoq (Wumu)	26	Ninglang, Shitoucheng, Guole	Fin de l'ère Kangxi des Qing (1661-1722 AD)	Miq we jjiq
	Li 李	Origines han (auto-naturalisés Naxi en 1988)		20	Ninglang	Ère Jiaqing des Qing (1760-1820 AD)	Tang-Li <i>jiazu</i>
	Li 李				Baisha, Lijiang	Ère Jiaqing des Qing (1760-1820 AD)	
	Li 李				Suming	Réforme agraire ⁷⁸	
	Tang 唐			10	Qingxi, Lijiang	Ère Xianfeng des Qing (1850-1861 AD)	

⁷⁸ Déplacement de population suite à la mise en place par le Parti Communiste Chinois des Réformes agraires dans les années précédant le mouvement de Libération de 1949.

Familles sans lignages Yang, Zhu, Liu, Qu	Origines han	± 10	Dali, Suming, Mingwei	Réforme agraire	
--	--------------	------	-----------------------------	-----------------	--

Les derniers arrivants historiques au village sont plusieurs familles bai nommées Yang. Originaires de Dali, elles s'établirent pendant l'ère Guangxu de la dynastie Qing (1875-1908 AD). Une de ces familles se greffa au *coq-o Lei bbu* par un mariage en gendre. Les autres familles n'ont en revanche intégré aucun lignage de Wumu, leurs membres ont conservé le nom Yang. Les descendants de la famille ayant rejoint les *Lei bbu* sont, à l'instar des Li et Tang, fréquemment associés à la *minzu* han par certains villageois pour appuyer leurs similarités avec les groupes chinois et leurs disparités avec les Naxi. Jusqu'à la troisième génération, ils ont porté le nom Yang, mais leurs enfants et petits-enfants ont tous sans exception adopté le nom He, à l'instar comme le reste des *Lei bbu* de Wumu. Aujourd'hui, le *coq-o Lei bbu* compte vingt familles réparties en trois branches.

Parmi les familles Yang, celles n'ayant pas intégré les *Lei bbu* sont considérées comme étant sans lignage. Elles sont cependant toutes restées proches les unes des autres et tous les descendants des premières familles Yang de Wumu font aujourd'hui partie du même réseau de *yagoq-xi*. Il est important de s'arrêter un instant sur ces familles sans lignages. En plus de la dizaine de lignages affirmés de Wumu, quelques familles seules, comme les Yang, sont en effet sans lignage. Elles s'identifient uniquement par leurs noms chinois, Qu, Liu, Yang ou encore Zhu. Lors des grands événements rituels, tels le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, ces familles peuvent se greffer momentanément à la communauté de l'un des lignages du village, avec l'accord de son chef et de ses membres, pour cuisiner et manger avec eux. Aucune famille ne s'isole volontairement lors d'un tel événement. Soit on se joint à un lignage, soit on ne participe pas du tout. Et nous verrons plus loin que, par choix, des familles du village ne se joignent pas au reste des habitants les jours de cérémonie.

De cet historique migratoire de Wumu, nous tirons la réflexion suivante : l'« identité » des villageois – Naxi, en l'occurrence – est loin d'être un modèle de stabilité et les éléments ci-dessus montrent son aspect très « fluctuant » au fil du temps. Des Xiong et des Yang sont devenus He, et des Pumi, Han, Bai sont devenus Naxi... En Chine, l'autorité de l'État sur la question de la classification des *minzu* fait qu'on prend souvent pour acquis le fait que les changements de *minzu* sont le résultat d'une domination – morale, politique, démographique –

sur une population. Or l'histoire des lignages de Wumu montre que des changements volontaires – de nom, de *minzu* – peuvent avoir lieu en servant généralement une volonté d'intégration à une population et à un territoire. À Wumu, cette fluctuation de l'« identité » naxi transparaît en dépit de l'implication de l'État chinois dans sa redéfinition de la « culture » dongba et sa construction de la *minzu* Naxi.

II. Fonctionnement et limitations du lignage

Le lignage est une expression d'autorité sociale qui opère dans la sphère familiale, rituelle et, dans une moindre mesure, publique. La place accordée aux lignages du village en tant que groupe rituel et comme niveau d'organisation sociale en marge des rituels de village m'a amenée à penser pendant un temps que le lignage pourrait être le niveau d'organisation au cœur de l'espace social de Wumu, que c'est la structure-clé qui articule la dynamique du village.

La référence accrue aux lignages originels et à la parenté des mythes au cours des cérémonies rituelles du village éclaire la situation particulière caractérisant Wumu : en réunissant les origines ancestrales naxi en un même lieu, cette localité illustre sa grande diversité sociale et culturelle. D'une certaine manière, le village est un point de jonction entre la création mythique des Naxi et le peuple naxi contemporain, de même qu'il fait symboliquement un lien entre l'identité naxi et tous les groupes de descendants naxi.

A. L'unité de parenté

1. Structure et hiérarchie intra-lignagère

Le lignage est un groupe de parenté toujours doté d'un chef. Le choix du chef est interne à chaque lignage, il n'y a pas de mandat fixe ni de durée déterminée. Un membre du lignage peut prendre l'initiative de se proposer comme chef à tout moment, il peut également être nommé par d'autres membres. Le chef de lignage est élu par un conseil constitué des chefs de maisonnées du lignage quand le chef de lignage en activité décide de démissionner ou qu'il n'est plus jugé apte à son rôle. Le transfert de responsabilité s'effectue spontanément au moment de la prise de décision. Il s'agit d'un choix interne au lignage, dans lequel n'intervient pas le Comité villageois ni aucun individu extérieur au lignage. La durée de la prise de fonctions d'un chef de lignage ne dépend pas d'un cadre fixe, elle repose uniquement sur la volonté du chef de lignage et sur ses compétences de leader. Un membre du lignage peut ainsi être chef pendant de nombreuses années, tant qu'il a la confiance des autres membres, et ce quelle que soit sa situation personnelle, économique ou familiale. La fonction de chef de lignage à Wumu n'est pas sans rappeler les *fluxiong* (父兄, littéralement les « pères-frères aînés), les « responsables lignagers » décrits par Isabelle Thireau dans ses *Enquêtes sociologiques sur la Chine (1911-1949)* (1996 : 84). L'auteure y montre que les *fluxiong* doivent, en tant que dirigeants, défendre les intérêts du groupe et punir quiconque y nuit, même s'il s'agit d'un de ses membres. Ces

chefs lignagers, à la fois « juge et parti » (op. cit. 1996 : 91), possèdent une autorité issue directement du groupe qu'ils représentent. Un *fluxiong* est choisi « en fonction du degré de considération sociale dont il jouit » (op. cit. 1996 : 123), ce qui lui permet d'accéder au pouvoir sur la base de « l'autorité acquise » (1996 : 145) auprès des autres membres du lignage grâce à ses qualités morales et « sa volonté et sa capacité à s'occuper, mieux que d'autres, des affaires communes » (op. cit. 1996 : 146).

Les chefs de lignages de Wumu sont finalement très similaires aux *fluxiong* chinois, ils acquièrent ce statut et ce pouvoir grâce à l'autorité qu'ils exercent déjà et à la confiance qu'ils inspirent naturellement dans le quotidien au sein du groupe. Ils sont nommés et existent par l'autorité du groupe. C'est d'ailleurs ce qu'illustrent les récents changements des chefs respectifs des lignages *A-Ru* (2018) et *We sso bbuq* (2019) que je décris ci-dessous.

En février 2018, j'ai été directement témoin du changement de chef des *A-Ru* alors que j'assistais au Sacrifice aux ancêtres maternels naxi aux côtés des membres de ce lignage. Alors que toutes les familles du lignage *A-Ru* étaient rassemblées pour le rite, A-Wang, le chef de lignage, en a profité pour s'exprimer. Excédé de ne pas être écouté de manière générale, il a déclaré avec colère qu'il ne souhaitait plus continuer à remplir la fonction de chef des *A-Ru*. S'est alors aussitôt ensuivie une discussion animée, à laquelle ont pris part hommes et femmes mariés du lignage, sous le regard des plus jeunes et de moi-même qui étions de simples observateurs. Les échanges ont abouti à la promotion immédiate d'un nouveau chef de lignage, A-Can, un homme discret mais populaire et respecté par l'ensemble du groupe, qui s'était porté volontaire.

En 2018, les chefs des lignages de Wumu étaient tous mariés, pères de famille avec des enfants adolescents ou déjà jeunes adultes. Ils appartenaient pour la plupart à la tranche d'âge 40-50 ans et résidaient en permanence au village. Aujourd'hui, c'est encore le cas pour la plupart d'entre eux. Depuis 2019, toutefois, contre toute attente et à mon étonnement, un homme de 35 ans, célibataire et sans enfants mais vivant en permanence au village, a pris les fonctions de chef du lignage *We sso bbuq*. Son prédécesseur avait décidé de passer la main après huit années à occuper ce rôle. Le nouveau chef, bien que ne correspond pas au profil habituel des chefs de lignage du village – c'est-à-dire présentant les caractéristiques d'une vie et d'une autorité familiales bien établies, d'une bonne situation matérielle – a pourtant su gagner la confiance de ses pairs au sein du lignage pour en prendre la direction.

Le chef du lignage tient un rôle rituel uniquement à l'occasion de cérémonies rassemblant tous les lignages du village en groupes rituels. Il est alors l'intermédiaire auprès du Dongba officiant ainsi qu'auprès des autres chefs de lignages. Lorsqu'une affaire importante concerne l'unité du lignage tout entier et nécessite une prise de décision, le chef de lignage réunit chez lui le conseil de chefs de maisonnées. Ce genre de situation intervient quelques jours avant chaque rite de village pour en organiser les préparatifs et lever des fonds auprès des familles du lignage. Des circonstances exceptionnelles, telle l'épidémie de covid-19 au Nouvel An 2020, requièrent également la réunion du conseil. À cette occasion, tous les chefs de lignages ont été appelés par le Comité villageois à contacter les chefs de maisonnées pour s'informer de la situation et des déplacements de chaque membre vivant hors du village, afin de retracer d'éventuels cas de contamination.

Les anciens du lignage ne prennent plus part aux concertations sur l'organisation du groupe. Leur participation est essentiellement sollicitée pour trancher sur certaines questions rituelles d'une cérémonie, pour décider d'un jour favorable pour un mariage, pour assister les préparatifs de funérailles. De par leur ancienneté, ils sont ainsi consultés pour les questions morales, rituelles. Ils sont encore les principaux acteurs du rituel du mariage, aux côtés des ancêtres de la maisonnée, en tant que doyens du lignage.

2. Des règles du lignage et des transgressions

Règles d'appartenance

En 2017, une femme du village a porté à mon attention un cas curieux impliquant l'appartenance de son propre fils à deux lignages. A-He est un homme né en 1978 et marié sur le tard à l'âge de 40 ans à une femme de Kunming. Son grand-père maternel appartenait au lignage nommé *We gga bbuq* de Suming où il était né, avait grandi et était devenu Dongba. Au début des années 1950, sous la nouvelle ère communiste et dans un contexte de réforme agraire post-libération, le Dongba se voit offrir une maison et des terres dans le village de Wumu. En querelle avec sa famille, il quitte Suming. L'homme a épousé une femme d'un autre village. Ils ont eu une unique fille, la mère d'A-He. Cette dernière appartient au lignage de son père, *We gga bbuq*, et la charge de descendance lui revient. À l'âge de 24 ans, elle épouse le père d'A-He, un jeune homme du lignage *We cul jjiq* de Wumu. Orphelin de parents depuis son enfance, il est issu d'une famille pauvre et a pour toute famille proche un frère cadet. L'union se

caractérise dans ce cas précis par une résidence uxorilocale : l'homme emménage dans la maison de sa jeune épouse et de ses beaux-parents. Le jeune couple aura trois enfants, deux fils et une fille. Le fils cadet sort du lignage par un mariage en gendre, la fille se marie à Lijiang, et A-He, l'aîné, demeure dans la maison familiale de Wumu. Il n'a pas été aisé de déterminer le mode de filiation associé au mariage de ses parents. En effet, à Wumu et selon l'opinion des habitants, A-He appartient au lignage de son père, *We cul jjiq*, ce qui signifierait que le mariage de ses parents était associé à une filiation patrilinéaire. Mais lui affirme qu'il appartient en fait au lignage de son grand-père maternel, *We gga bbuq*. Ainsi, lorsque la mère d'A-He mourra, puis lorsqu'il mourra à son tour, ils seront enterrés à Suming, dans le cimetière de leurs ancêtres, et non à Wumu. A-He estime ne pas appartenir au lignage *We cul jjiq* de Wumu, cependant il accepte d'en faire partie « pour faire plaisir » à ses parents patrilatéraux. À la lumière de ces éléments d'information, il est clair que A-He, sa mère et ses ancêtres appartiennent à un seul lignage. Cependant, les circonstances économiques et résidentielles font qu'il est lié non seulement à ce lignage d'« os », celui de son grand-père maternel, mais également, indéniablement, à un « lignage de cœur », celui de son père.

Sous une certaine pression sociale – en l'occurrence celle de ses parents patrilatéraux – et dans une volonté d'intégration, A-He s'est adapté. Aujourd'hui, il est pleinement assimilé à la vie sociale et au réseau de parenté *We cul jjiq*, lignage dont il fait également partie lors des cérémonies rituelles de village. Son cas illustre la flexibilité avec laquelle les villageois peuvent, lorsqu'il est opportun, adapter leur conception de la descendance, révélant une flexibilité du système de parenté naxi dédiée à la perpétuation des lignées. La parenté dans la pratique est, de fait, caractérisée par la constante manipulation des règles. C'est un domaine en perpétuelle redéfinition et réadaptation aux évolutions de la société. Certains systèmes de parenté se montrent plus flexibles que d'autres vis-à-vis de la transgression des règles établies, tel est le cas, semble-t-il, de la parenté naxi observée à Wumu.

Devoir de culte aux ancêtres et piété filiale

Le lignage est une unité sociale intimement liée au culte des ancêtres. Les membres d'un lignage rendent hommage aux ancêtres de leurs lignées respectives au sein du lignage, et aux ancêtres de tout le lignage en certaines occasions. En se mariant, une femme rejoint le culte des ancêtres de son mari, elle ne participe à celui des ancêtres de la lignée paternelle qu'occasionnellement, lorsqu'elle visite ses parents au Nouvel an ou pour la fête des morts de

Qingming. De même, dans un mariage en gendre, un homme rejoint le culte aux ancêtres de son épouse tandis que la responsabilité d'accomplir le culte des ancêtres de son propre père incombe à l'un de ses frères et sœurs. Les membres du lignage sont liés les uns aux autres par leur lien d'« os », et tout autant par quelques règles : le respect des ancêtres et le devoir de piété filiale, le tabou de l'inceste, les règles de vie sociales, parfois même les croyances...

Des hommes *A-Ru* ont rapporté l'histoire selon laquelle, quelques années auparavant, un homme et sa famille ont été exclus du lignage pour manquement à leur devoir de piété filiale. C'est un homme cité quotidiennement dans les conversations entre membres du lignage, pourtant je ne l'ai jamais connu, ni jamais rencontré lors de rassemblements des chefs de famille *A-Ru*, malgré ma présence permanente au village. Cet homme a été exclu du lignage après avoir refusé de porter le deuil aux funérailles de son propre père. Si ses raisons personnelles me sont encore inconnues, toujours est-il qu'il n'est pas le bienvenu parmi les *A-Ru*. Il ne prend plus part non plus au rassemblement du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi avec le reste des familles *A-Ru* et participe désormais aux cérémonies de village aux côtés du groupe des Li et Tang auxquels il se greffe. Les Li et Tang, nous le verrons plus loin dans la discussion sur les groupes rituels, sont réunis lors des rites collectifs en un seul et même groupe. Ensemble, ils forment comme un lignage « refuge » qui intègre, en plus de leurs propres membres lignagers, les villageois sans lignages ou exclus de leurs lignages.

Le lignage *A-Ru* présente deux infractions à la règle d'exogamie, mentionnées précédemment (voir ci-dessus), deux exceptions que je vais rappeler et détailler ici. Le premier cas est celui d'une jeune femme *A-Ru* qui épouse dans les années 2000 un homme du même lignage. Au détour d'une discussion sur les généalogies du village avec un homme très au fait de ces questions, je relevai l'occurrence de ce mariage endogame au sein du lignage *A-Ru*. Cet interlocuteur, après avoir confirmé qu'il ne fallait pas se marier avec quelqu'un d'un même lignage que soi, souligna que, dans ce cas précis, tout le monde savait que la jeune femme était le fruit d'une relation hors mariage, et que son père biologique n'était pas *A-Ru*. Sa mère, une femme du lignage *Miq we jjiq*, était tombée enceinte très jeune. C'était le début des années 1970, elle avait à peine 18 ans. À l'annonce de cette grossesse imprévue, ses parents avaient trouvé un homme qui acceptait de l'épouser malgré tout. Orphelin de père – mort de faim en 1960 pendant le Grand Bond en avant –, portant la charge d'une mère simple d'esprit, d'une sœur cadette encore enfant et d'une grand-mère, l'homme avait une santé fragile. De fait, il n'était pas le meilleur des partis, mais il accepta d'épouser la jeune femme et de reconnaître l'enfant comme

le sien et de lui transmettre son nom de famille. L'enfant naîtrait dans sa maison. Au regard de ces éléments, il avait donc été admis que la fille pouvait épouser un homme du même lignage. Aujourd'hui, ce cas ne semble pas soulever trop de critiques, si ce n'est une désapprobation passive de la part d'un doyen du village extérieur à ce lignage, mentionnant les travers du lignage en question. L'absence de consanguinité effective entre les deux conjoints a atténué le lien existant entre eux via leur appartenance rituelle et sociale à un même lignage et justifié l'autorisation de l'union.

Toujours dans le lignage *A-Ru*, une autre occurrence d'endogamie a, en revanche, causé beaucoup de remous et soulevé de vives critiques au sein du village. Développons ici ce cas dont la transgression à la règle d'exogamie a déjà été abordée ci-dessus, dans mon approche de l'alliance, en nous concentrant sur les réactions suscitées dans le lignage et en dehors. Il y a une dizaine d'années, une jeune femme du lignage *A-Ru* a eu une liaison amoureuse avec un homme du même lignage. Suite à une grossesse imprévue, leurs familles leur ont imposé le mariage, en dépit du fait qu'ils étaient tous deux *A-Ru* et qu'ils n'appartenaient pas à la même génération (#2, le mariage de la sœur du chef de lignage des *A-Ru* sur la *Figure 17*). Ce mariage intralignager et intergénérationnel a non seulement provoqué une forte condamnation de la part d'autres lignages mais a également affecté les relations au sein même du lignage. Hors des *A-Ru*, les avis ont été unanimement désapprobateurs concernant le mélange des générations, qualifiant ce lignage de *luan* (亂), « confus, désordonné » et inconvenant. Parmi les membres du lignage, certaines familles, rejetant un tel manquement aux règles de parenté, ont tenté de couper les ponts avec le couple. Le grand-père au sein de l'une d'elles a voulu fermer sa porte au grand-père de cette famille, mais celui-ci continue de venir lui rendre visite, et, selon le premier homme, il serait incorrect de lui signifier de vive voix qu'il n'est plus le bienvenu. La proximité immédiate de leurs maisons dans le même hameau a rendu la tâche impossible, en raison du besoin quotidien d'entraide.

Toujours chez les *A-Ru*, un incident a mis à mal les règles sociales de convenance et de respectabilité de la communauté villageoise. Le premier jour du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi de 2016, une violente altercation dans une ruelle du village a manqué perturber la procession cérémonielle. Ce jour-là, une équipe de chercheurs de l'Institut dongba de Lijiang venue filmer l'intégralité du processus rituel avait offert une importante contribution financière. L'incident a été discrètement et rapidement contenu et n'a pas troublé la journée. Deux ans plus tard, alors que je m'apprête à me rendre chez une famille *A-Ru* pour aider en amont d'un banquet

de mariage, mon hôte me retient – « *tamen bu shi ren* 他们不是人 », « ce ne sont pas des humains », c'est-à-dire : « ils ne sont pas respectables » – avant de me rappeler la bagarre de l'hiver 2016. C'était le fils de la famille en question qui avait attaqué son voisin au couteau, un homme d'un autre lignage, au cours d'une dispute amorcée pour des questions d'argent et de dette impayée. L'affaire avait été suivie par la police du canton puis renvoyée devant un juge à Lijiang au début de l'été 2016. En dépit de la mise en garde, je m'étais quand-même rendue chez cette famille en 2018 car je m'étais engagée à apporter mon aide. Je n'ai plus entendu de critiques sur cette famille par la suite.

Le jeune homme en question et sa famille ont été loyalement défendus par les *A-Ru* ou au moins par une partie du lignage malgré sa désapprobation, car les liens de l'« os » sont plus importants. L'expression « ce ne sont pas des humains » entendue dans la bouche d'un homme extérieur au lignage *A-Ru* illustre clairement la condamnation morale par la communauté villageoise entière non seulement du jeune homme pour ses agissements, mais également de sa famille. Avoir recourt à de tels actes est indigne d'un homme. Dans ce cas, l'incident n'a pas seulement impliqué le seul lignage *A-Ru* – ce qui se serait « limité » à un litige interne réglé entre parents *yagoq-xi* – mais un autre lignage également, voire même le village tout entier car la bagarre s'est déroulée en plein jour et dans la rue principale du village au vu et au su de tous, y compris de visiteurs extérieurs et officiels.

La convenance veut que tout différend se règle en privé dans l'enceinte d'une maison et non pas dans l'espace public. Le principe d'harmonie des relations entre les habitants est fondamental au sein de la culture naxi, et au sein du village. À l'occasion du tournage d'un documentaire culturel sur Wumu en 2015⁷⁹, le Dongba du village illustre cela en racontant une vieille histoire naxi tirée d'un manuscrit dongba. Se déroulant il y a très longtemps, l'histoire commence par une querelle entre deux poussins, née de leur convoitise pour un même ver. Pour protéger leurs petits, les deux mères poules se disputent à leur tour, puis c'est aux coqs de se battre pour défendre les poules. Les enfants des familles possédant ces coqs entrent alors en conflit, puis les mères de ces enfants. Les époux de ces dernières en viennent aux armes. C'est ensuite les membres des deux lignages des protagonistes qui s'affrontent, avant que ce ne soit leurs deux villages entiers qui se heurtent l'un à l'autre, et tout cela pour un simple ver de terre. La morale que souligne cette légende est, notamment, qu'il est fondamental pour les humains

⁷⁹ 《记住乡愁 第一季》第二十八集 吾木村——天人和谐心性真 [« Se souvenir de la nostalgie – saison 1 » épisode n°28 : « Le village de Wumu ou l'harmonie entre le Ciel et les hommes »] (20'54"-22'08").

de cohabiter en harmonie les uns avec les autres, afin que l'humanité puisse perdurer. Il en va d'ailleurs de même entre l'Homme et la Nature dans les croyances naxi, ce que traduit notamment la quantité de rites dédiés aux éléments naturels, la montagne, la Nature etc. La recherche constante de l'harmonie socio-cosmique est un principe qui régit la vie à Wumu, par les efforts d'entraide et de compréhension, par le souci de l'équité et de la courtoisie des habitants. En cas de disputes, il est fréquent de faire appel aux aînés du lignage pour arbitrer et modérer les protagonistes. La période des festivités du Nouvel An est régie par une règle tout aussi tacite qu'indérogeable, une trêve harmonieuse d'une dizaine de jours qui ne doit être en aucun cas interrompue par des querelles. L'incident dans lequel a été impliqué le fils de cette famille du lignage *A-Ru* a été une entorse à toutes ces règles.

Tableau 10 - Tableau récapitulatif des transgressions observées

Transgression	Règle enfreinte	Réaction dans le lignage	Conséquences générales
Rixe au couteau avec coups et blessures, pour une question d'argent	Harmonie sociale et droiture morale	Solidarité et soutien	Implication des autorités policières locales et procédure judiciaire. Au village : isolement social, désapprobation et condamnation morale hors-lignage.
Refus de porter le deuil, manquement au devoir de piété filiale	Devoir de piété filiale, Devoir de deuil, Lien de filiation	Exclusion, distanciation et condamnation morale	Exclusion du lignage et de ses activités sociales et rituelles, Grefte occasionnelle à d'autres groupes du village.
Endogamie #1 Mariage intralignager	Exogamie	Acceptation par justification d'une absence de lien de filiation biologique.	Faible désapprobation passive.
Endogamie #2 Liaison avec grossesse puis mariage intralignager et intergénérationnel	Exogamie et respect des générations	Désapprobation, distanciation. Mariage imposé par les deux familles, Coupure volontaire des interactions sociales.	Critiques vives, désapprobation et distanciation hors-lignage, Famille absente du village, établie en ville.

Le lignage est une organisation qui requiert le respect de règles sociales, il repose sur cette discipline pour perdurer au fil du temps. En l'occurrence, l'exogamie, la consanguinité, l'harmonie sociale au sein du lignage, entre les lignages et dans tout le village. Ces cas décrits

plus haut (*Tableau 10*) illustrent, pour ces quelques écarts s'étant produits à Wumu, le rôle interne du lignage concerné dans de telles situations ainsi que les réactions inter-lignagères.

Du lignage des A-Ru

Plusieurs des cas présentés ci-dessus concernent le lignage A-Ru. La présente illustration de l'organisation lignagère au village va donc se poursuivre à partir de ce lignage en particulier, dont j'ai notamment étudié la généalogie ainsi que la topographie du principal cimetière. Il s'agit d'un groupe relativement réduit (dix familles) et très soudé.

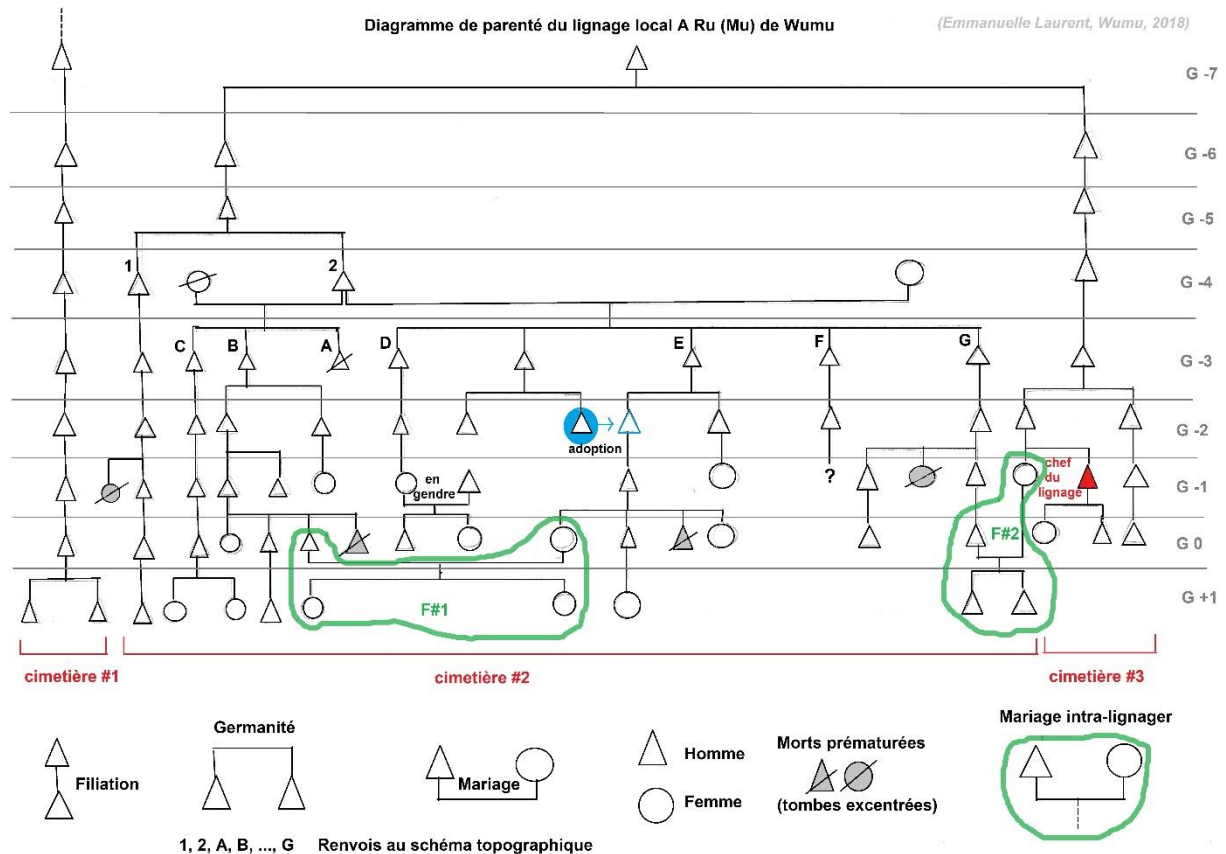


Figure 17 - Diagramme de parenté du lignage A-Ru

Les A-Ru sont aujourd'hui partagés en trois branches (*Figure 17*, cimetières #1, #2 et #3). En 2018, j'ai logé pendant sept mois dans la famille de son chef, ce qui m'a offert une

perspective idéale pour suivre les affaires du lignage. Deux de ces branches sont issues de deux frères ayant vécu il y a six générations, les deux cimetières de leurs descendants respectifs sont situés non loin l'un de l'autre. La troisième branche est aujourd'hui relativement isolée, il n'en reste plus qu'une seule famille indivise dont les deux fils, mariés, travaillent et vivent en ville. Personne ne se souvient avec précision des origines de cette branche lignagère ni de sa relation de parenté exacte avec les deux autres branches, si ce n'est qu'elle est arrivée en premier à Wumu, indépendamment des autres branches, il y a neuf ou dix générations. Les membres du lignage *A-Ru* interrogés expliquent simplement qu'ils portent tous le nom Mu et qu'ils appartenaient donc au même lignage. Au vu de l'isolement actuel de l'unique famille issue de la branche isolée des *A-Ru*, je m'interroge sur la valeur des relations intra-lignagères aussi éloignées, en comparaison des relations de parenté plus récentes et toujours actives.

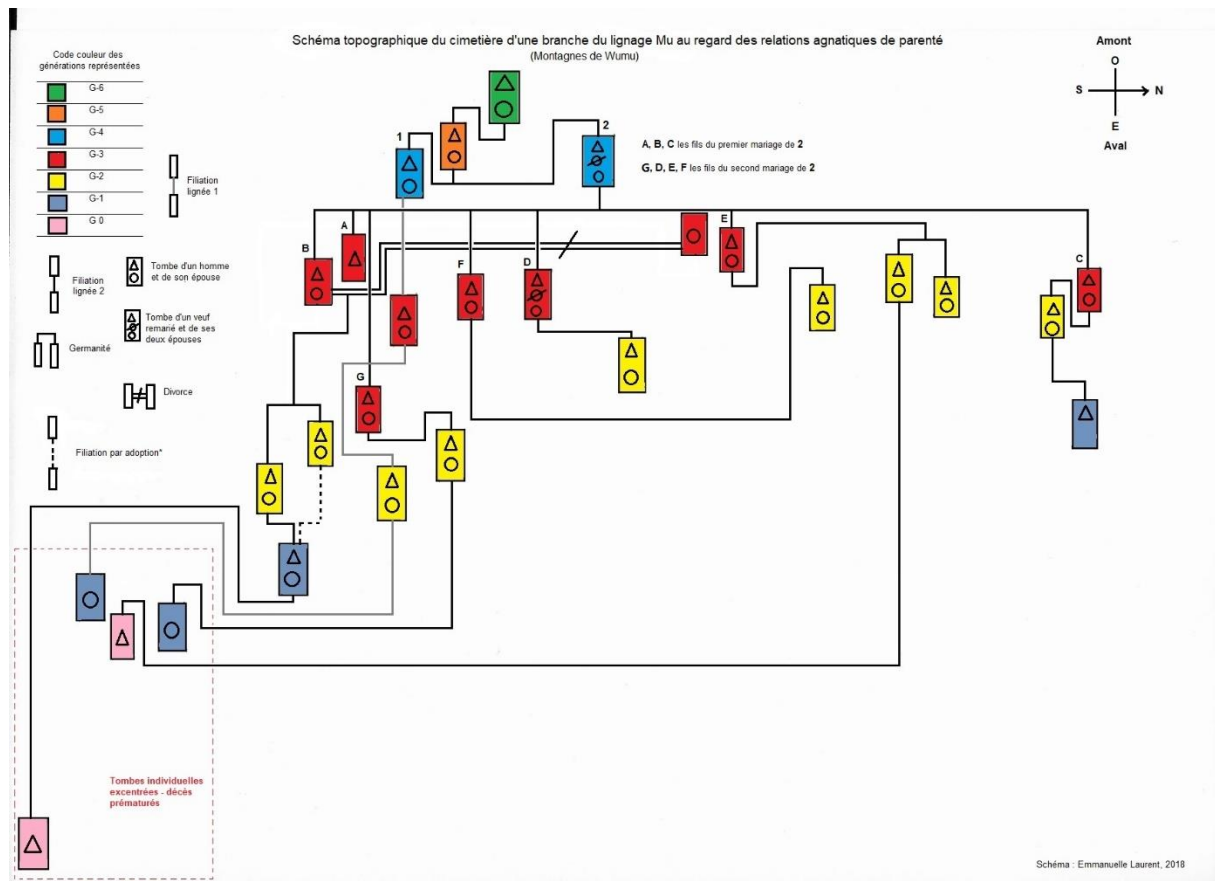


Figure 18 - Schéma topographique du cimetière d'une branche du lignage *A-Ru* au regard des relations agnatiques de parenté (montagnes de Wumu)

La majorité des familles du lignage forment la principale branche (#2, *Figure 17*) et sont rassemblées sur un seul et même cimetière (*Figure 18*), qu'il m'a été donné d'étudier grâce à mon intégration au sein de la famille du chef. En 2018, les membres de cette branche du lignage se sont rendus au cimetière plus souvent que d'ordinaire, pour le nettoyage des tombes au Nouvel An chinois, la Fête des Morts en avril, et deux fois pour effectuer des travaux. Grâce à

cela, j'ai pu étudier la disposition des tombes ainsi que le rapport des Mu à leurs ancêtres. Grâce à une généalogie établie antérieurement avec l'aide du Dongba du village, vérifiée et ajustée à l'aide des inscriptions tombales, il m'a été possible de reconstituer précisément les liens de filiations et de germanité entre l'ensemble des ancêtres enterrés dans le cimetière. L'entreprise de rénovation de toutes les tombes de cette branche lignagère et l'achat de stèles neuves portant les inscriptions de descendance de chaque ancêtre s'est déroulée au début du printemps avant que la chaleur ne rende le travail difficile.

Le schéma topographique (*Figure 18*) rend compte de la position relative de chaque tombe du cimetière de la principale branche du lignage *A-Ru*. J'ai choisi de relier les symboles des tombes les uns aux autres selon les codes de représentation des diagrammes de parenté, permettant ainsi d'établir les liens de descendance (vertical) et de germanité (horizontal) entre les ancêtres de cette branche du lignage *A-Ru*. Le code couleur permet quand-à lui de mettre en exergue les règles de positionnement des tombes en fonction des générations. J'ai choisi de nommer « génération 0 » la génération du chef de la famille, 41 ans, m'ayant hébergée pendant ma mission.

La disposition des tombes dans les cimetières rend compte de la place prédéterminée de chacun dans la chaîne de descendance au sein de la branche lignagère. Cette disposition est généralement déterminée avant la naissance voire quelques générations avant. Tout décès prématuré d'une personne sans descendant nécessite un enterrement à l'écart et en contrebas des autres tombes du cimetière. C'est le cas par exemple pour les enfants filles de moins de 13 ans, les jeunes femmes non mariées ou juste mariées mais décédées sans avoir mis d'enfant au monde. Elles sont enterrées dans le cimetière où reposent les ancêtres de la lignée de leur père, à l'écart pour ne pas empiéter sur la place d'un autre garçon/homme de la même génération. Si elles avaient vécu une longue vie et étaient mortes de vieillesse, ces femmes auraient été enterrées dans le cimetière de leurs affins, aux côtés de leur mari.

Dans le « corps » principal du cimetière, la disposition des tombes répond à des règles directement liées à l'organisation des lignées au sein de la branche lignagère : la tombe la plus en amont du cimetière représente l'ancêtre commun. La place de la tombe de chacun dans le cimetière est fixée dès la naissance, selon sa génération et son ordre de naissance. Concrètement, au sein d'une même lignée, une personne ne doit jamais être enterrée plus en amont ou au même niveau que la tombe de ses ascendants directs. Les femmes entrées dans le lignage par affinité sont enterrées dans la même tombe que leurs maris. La tombe d'un individu décédé avant ses

aînés, parents et grands-parents, bien que situé à son emplacement initial, reste dépourvue de stèle jusqu'à ce que les parents des générations antérieures de sa lignée aient tous décédé.

L'organisation spatio-temporelle des tombes fait état de la généalogie des familles et des lignées. Elle est révélatrice des règles de filiations, de deuil et de culte des ancêtres et rend compte de la hiérarchie sociale existant au sein de l' « os » ; de même qu'il y a un temps pour se marier, en accord avec les aînés de la lignée et dans le respect des générations, il y a aussi un temps pour être enterré et rejoindre sa lignée ancestrale parmi les tombes. La disposition des tombes fait écho à l'inscription des noms des ancêtres sur les tablettes.

La conception de lignage *coq-o* abordée jusqu'ici renvoie donc au groupe de parenté exogame dont la descendance se transmet en voie unilinéaire principalement agnatique, strictement lié à la règle de consanguinité. Revenons à présent sur la modalité de réunion des lignages en groupes rituels observée dans le cadre des performances des deux cérémonies rituelles collectives présentées dans le Chapitre 3.

B. Le lignage dans les pratiques rituelles

À l'été 2020, un échange avec un villageois sur WeChat au sujet des *coq-o* de Wumu a mis en lumière un détail concernant les lignages qui, bien que transparaissant dans ce travail, n'avait pas encore été clairement perçu et défini. Alors que j'interrogeais le jeune homme sur ce que signifiait pour lui le terme naxi *yagoq-xi* ainsi que sur la manière dont il le définissait dans ses propres mots, nous en sommes venus à parler de *jiazu* (家族) en chinois, de « lignages ». Selon lui, « *un type de lignage (« jiazu 家族») est basé sur les liens familiaux (« qinqi guanxi 亲戚关系»), l'autre type est celui que nous avons dans notre village. Je veux dire qu'il y a deux sortes de lignages, une sorte repose sur les liens du sang, l'autre ce sont les lignages du Sacrifice au Ciel de notre village. Il y a très peu de lignages du Sacrifice au Ciel qui reposent [uniquement] sur les liens du sang. ».*

Pour lui, il y a donc deux sortes de *jiazu* : les groupes de filiation exogames *coq-o* et les unités de rassemblement et d'organisation des cérémonies rituelles collectives.

Cette affirmation invite à discuter cette structure du village appelée ici « lignage ». Jusqu'alors, je considérais qu'il n'y avait une seule et même structure de parenté, le lignage,

dotée de plusieurs rôles, notamment la fonction d'organisation au sein de la sphère rituelle. Ceci, d'une certaine façon, n'est pas tout à fait erroné, dans la mesure où le lignage est le modèle sur lequel les groupes rituels se sont construits.

Il y a les lignages « de parenté » – les *coq-o* – qui se rapportent aux liens de consanguinité, mais ne se réduisent pas à la localité géographique qui n'est qu'un ancrage. Ils transcendent les limites du village. Les lignages « dans les rites collectifs », quant à eux, sont strictement circonscrits dans l'enceinte du village. Ils existent opportunément, par intermittence, dans le cadre d'un mécanisme organisationnel bien huilé. Nommons les ici « groupes rituels ». D'après mes observations, les groupes rituels de Wumu existent uniquement dans le cadre de la pratique des deux grands rites collectifs naxi cités précédemment.

1. De la structure des groupes rituels

Les groupes rituels de Wumu sont caractérisés par la nécessité de se coaliser, en priorité à partir des *coq-o* existants. Cette organisation spatiale met clairement en valeur la structure lignagère de Wumu, elle est d'autant plus soulignée à Wumu qu'elle est absente dans ces mêmes cérémonies dans le village voisin. À Suming, en effet, les villageois occupent l'espace adjacent en se répartissant maisonnée par maisonnée, indépendamment de leur appartenance lignagère (ce village compte cinq lignages naxi), ainsi qu'il avait été observé à l'occasion de la tenue de la cérémonie aux dieux de la montagne fin avril 2016.

À Wumu, le lignage demeure la base génératrice du groupe rituel. Sur cette base lignagère se greffent les familles sans lignages souhaitant assister à la cérémonie. Leur choix peut reposer sur un lien de parenté avec certains des membres du lignage en question, ou encore un lien d'affinité, d'amitié, ou de voisinage. Cela dépend enfin de l'accord du chef du lignage, et de leur participation financière aux frais de nourriture et à l'organisation pratique de la journée, à l'instar de chacune des familles du lignage. La formation de chaque groupe rituel, à l'occasion des cérémonies de village, est façonnée à partir de chacun des lignages villageois existants, à l'exception des groupes d'origine han, lesquels sont fusionnés en un seul groupe rituel selon le critère de leurs origines han. Enfin, l'appartenance ou non à un groupe rituel est également une question de croyances. Depuis des années, plusieurs familles *We sso gga* ne se joignent pas au reste du lignage pour assister à la cérémonie du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, car elles n'adhèrent pas aux croyances dongba. Le chef des *We sso gga*, après avoir cherché année après

année à rassembler toutes les familles sans exception pour cette cérémonie, a fini par baisser les bras. Ces familles ne prennent part ni au banquet collectif du lignage ce jour-là, ni aux offrandes rituelles aux ancêtres naxi, ni à cette occasion fédératrice pour tout le village. Dans cette situation en particulier, le groupe rituel présente comme caractéristique la possibilité pour certains villageois de se soustraire à l'événement rituel et de sortir du groupe.

Il est difficile de savoir exactement comment les choses se passaient dans le village avant la révolution culturelle et avant l'interdiction des pratiques naxi. Quelles étaient les caractéristiques et la place des lignages – et des groupes rituels ? – dans la pratique rituelle du Sacrifice ? Autant d'interrogations qu'il reste à clarifier. À présent, la pratique de ce rite – ravivée, comme il a déjà été mentionné, à la fin des années 1990 grâce à des initiatives villageoises et au soutien de l'État – est inmanquablement liée au vaste mouvement de préservation du patrimoine culturel immatériel des Naxi de Chine et, de fait, à un contexte extérieur au village. Si en 2019 elle était encore organisée par le Dongba et les chefs de *coq-o*, il se dit au village que c'est le Comité villageois – l'autorité administrative et politique de Wumu – qui bientôt reprendra la supervision de l'organisation de la cérémonie.

Selon l'historien naxi Yang Fuquan (2009b : 15), la cérémonie du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi est un événement religieux traditionnel naxi caractérisé par les groupes de parenté patrilinéaires qui l'accomplissent. Il identifie ces groupes comme étant des *zongzu* (宗族), que je choisis de traduire ici par « lignage culturel ». Pour le chercheur, les pratiques dongba et les structure et activités sociales sont intimement liées, toutes les cérémonies rituelles sont en effet accomplies à l'échelle d'un niveau communautaire – de la maisonnée (*jiahu* 家户), du lignage culturel (*zongzu* 宗族) ou du village (*cunzhai* 村寨). Autrefois, il existait au sein du peuple naxi diverses « factions cérémonielles » – des *jitian paibie* 祭天派别 ou *jitian qun* 祭天群 –, une faction étant un ensemble de plusieurs lignages culturels accomplissant le Sacrifice ensemble. Yang Fuquan affirme que la majorité des Naxi appartenaient autrefois à l'une ou l'autre des quatre factions spécifiques au Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, lesquelles seraient issues des quatre lignages originels Mei, Shu, He et You dont il a été fait mention dans le Chapitre 3. Ce lien mythique nous renvoie à la descendance présumée entre les lignages mythiques et la population naxi contemporaine – en l'occurrence ici les divers lignages actuels du village qui

s'identifient respectivement avec l'un ou l'autre de ces lignages mythiques – ainsi qu'à un lien entre les groupes ici en jeu à l'échelle du mythe, du rite et de la société. Le professeur Yang estime qu'à présent ces cérémonies sont accomplies non plus par des « factions rituelles », mais surtout par des villages entiers. C'est le cas du village de Wumu qui, chaque année, rassemble tous ses groupes rituels sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, le *mee-biuq-ddaiq*⁸⁰, au-dessus du village pour accomplir, ensemble, le grand culte aux ancêtres. Ailleurs, comme au village voisin Suming par exemple, le rite peut être accompli de manière plus restreinte, par un seul groupe rituel et sans inclure le reste du village.

Tableau 11 - Tableau comparatif des caractéristiques respectives des *coq-o* et des groupes rituels de Wumu

Profils	<i>Coq-o</i>	Groupe rituel
Nombre	10	7
Ordre hiérarchique	Chef de lignage, conseil des chefs de familles, répartition des tâches par générations et classes d'âges	Chef de lignage, conseil des chefs de familles membres, répartition des tâches par générations et classes d'âges
Condition d'appartenance	Consanguinité agnatique	<ul style="list-style-type: none"> - Membre né dans le lignage - Membre allié du lignage - par choix et acte de présence - Croyances
Croissance du groupe	- filiation patrilinéaire, avec exceptions ponctuelles des mariages en gendre.	<ul style="list-style-type: none"> - filiation patrilinéaire, avec exceptions ponctuelles des mariages en gendre. - par invitation ponctuelle - par invitation durable sur accord du chef de lignage avec acquittement d'une participation financière

⁸⁰ En naxi, « autel du « Sacrifice au Ciel » ». Le terme *mee-biuq-ddaiq* est aussi le nom du lieu-dit du groupe de maisons situé sous le site rituel.

Rôle(s) et fonction(s)	<ul style="list-style-type: none"> - le respect des ancêtres - le devoir de piété filiale - solidarité entre les membres - rassemblement pour les mariages et funérailles 	<ul style="list-style-type: none"> - rassemblement sur l'aire rituelle une fois par an - participation au Sacrifice (prosternations, dépôt de bâtons d'encens) - fonction d'hôte et organisation du Sacrifice à tour de rôle - rôle ponctuel une fois par an - respect de l'espace occupé par chacun des groupes rituels - pouvoir organisationnel en coopération avec l'administration officielle
Règles	<ul style="list-style-type: none"> - exogamie - culte aux ancêtres - piété filiale - tabou de l'inceste - respect des règles de vie sociales 	<ul style="list-style-type: none"> - culte commun aux ancêtres naxi - acquittement d'une participation aux frais (environ 200 <i>yuan</i> par famille, plus 100 <i>yuan</i> supplémentaires par invité) - participation à la cérémonie rituelle - participation à l'effort collectif pour l'organisation de l'événement
Origines	Origines géographiques et ethniques diverses, <i>coq-o</i> existant sur le territoire du village et dans le contexte historique, géographique et social villageois.	<ul style="list-style-type: none"> - <i>coq-o</i> du village - affinités et amitiés entre les villageois - lien aux origines mythiques
Cadre d'existence	Depuis l'origine historique du <i>coq-o</i> dans la territorialité du village.	Depuis 1999, pour chaque occurrence de cérémonie collective.
Occurrences de rassemblement	Plusieurs fois par an, aux mariages, funérailles.	Une fois par an à date fixe pour chaque grand rite collectif.

3. Les groupes rituels en contexte

Le site rituel du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi se trouve dans la montagne quelques centaines de mètres au-dessus du village. Il est aménagé en terrasses autour de l'autel. Les groupes rituels sont hôtes de la cérémonie à tour de rôle. Depuis la reprise de la cérémonie en 1999, les groupes deviennent hôtes tour à tour, par ordre d'ancienneté des lignages de parenté au sein du village. Dans le *Tableau 12* ci-dessous, je leur ai attribué un numéro en fonction de cet ordre présenté par les villageois.

Tableau 12 - Tableau comparatif récapitulatif l'ordre de désignation des groupes-hôtes du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi en regard de l'ordre d'arrivée des *coq-o* au village de Wumu

Ordre des groupes-hôtes rituels du Sacrifice		<i>coq-o</i> associés	Ordre d'arrivée dans le village
1	We sso bbuq	We sso bbuq	We sso bbuq (aîné) – We sso gga (cadet) (antérieur au X ^e siècle)
2	We sso gga	We sso gga	
3	A-Ru	A-Ru	A-Ru (milieu XIV ^e siècle)
4	Lei bbu	Lei bbu	Lei bbu #1 (fin XIV ^e siècle)
5	We cul jjiq	We cul jjiq	We cul jjiq (milieu XVII ^e siècle)
6	Miq we jjiq	Miq we jjiq	Miq we jjiq (XVIII ^e siècle)
7	Tang – Li – Yang – Zhu et autres (origines han)	Tang	Tang – Li (fin XVIII ^e – milieu XIX ^e siècle)
		Li de Ninglang	

Comme il a été dit dans le Chapitre 3, le groupe-hôte rituel prend en charge et fournit les offrandes de viande et d'alcool ; il est responsable de l'élevage du cochon sacrificiel pendant l'année et, au début de la cérémonie, d'égorger la bête puis de partager sa viande entre toutes les familles du village. Ce lignage offre enfin cigarettes et alcool à tous les villageois présents, tous groupes confondus. En fin de rituel, le chef du groupe-hôte vient personnellement saluer et prendre congés des ancêtres. Le Dongba lui remet les branchettes des arbustes portant les abats du porc ainsi que la tête, et la queue du cochon pour lui et sa famille. C'est par ce rôle d'hôte que chaque lignage s'illustre chacun son tour dans une fonction rituelle.

Le Culte aux dieux de la montagne rassemble également les participants à l'échelle du village. Chaque lignage est représenté dans l'organisation spatiale et pratique, mais dans une moindre mesure en comparaison avec le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. En effet, la cérémonie se tient fin avril, alors que débute la moisson du blé, en dehors de toute période de vacances. Seuls les résidents permanents sont à Wumu et les organisateurs – le Dongba, le Comité villageois – demandent que chaque famille soit représentée par au moins une personne

ou paie une petite somme participative en cas d'absence. En 2016, seule une quarantaine de personnes étaient présentes.

La cérémonie est destinée, rappelons-le, à compenser les dieux de la montagne pour l'usage que les villageois font de ses ressources tout en leur demandant de protéger ces derniers et d'assurer leur bonheur et leur bonne santé. Comme introduit dans le 208, le Culte aux dieux de la montagne est intimement lié à la parenté par les lignages, tant dans l'organisation spatiale des groupes rituels le jour de cérémonie que dans le déroulement de celle-ci. Ces groupes rituels sont construits sur la base des *coq-o* de Wumu et sont reliés, à travers les dieux de la montagne, par la performance et par l'intermédiaire du site du Culte aux dieux de la montagne, aux quatre lignages mythiques du récit des Origines naxi (*Figure 19*).

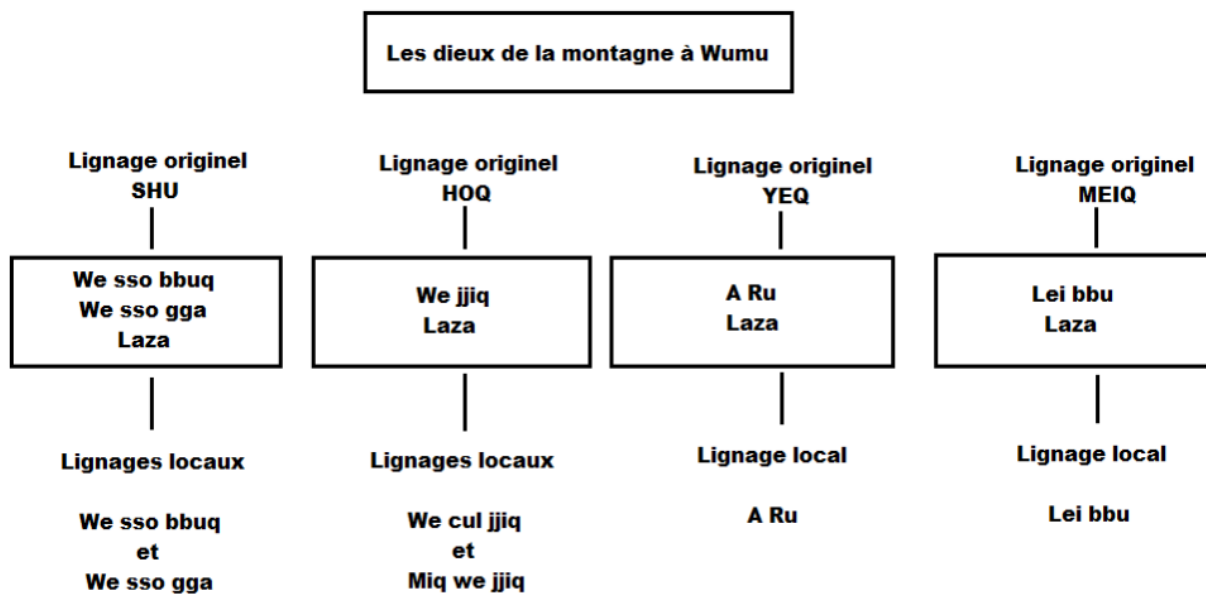


Figure 19 - Schéma du lien entre les lignages naxi de Wumu aux lignages mythiques naxi par l'intermédiaire des dieux de la montagne

Le groupe rituel apparaît comme la structure organisationnelle des grandes cérémonies de village, il est étroitement lié au lignage du village mais s'étend au-delà du réseau de parenté *stricto sensu*. D'une part sa constitution dépend de la croyance ou non aux pratiques dongba, d'autre part elle intègre des greffons en la personne de villageois sans lignages, sur la base d'une participation financière.

À Wumu, le lignage comme groupe de parenté se voit donc transcender par l'ampleur sociale des événements et cérémonies importants. Pour ces événements, le lignage comme groupe rituel est le moyen d'accomplissement, le « prestataire » – ou l'un des prestataires –, et *yagoq*, la maisonnée, et les ancêtres *epvq-esse* auxquels elle est précisément liée sont la raison d'être et les destinataires de ces événements. Il faudrait donc voir le groupe rituel comme un acteur intermédiaire et polyvalent de la vie sociale, culturelle et rituelle de la communauté, et dont la finalité est l'unité et la pérennité de la maison.

Conclusion

Les *coq-o* de Wumu sont pourvus d'une grande diversité d'origines géographiques et culturelles. Autrefois Naxi, Ruka, Minjia, Han, Na ou encore Pumi, ces groupes de familles sont tous, aujourd'hui, pleinement ou presque identifiés comme des Naxi. En effet, les habitants de Wumu sont tous officiellement Naxi, leurs cartes d'identités en attestent : « *minzu* : *Naxizu* 民族: 纳西族 », « nationalité : Naxi ». Ici et là dans le village, des murs peints de pictogrammes *dongba* aux couleurs éclatantes ou encore des banderoles tendues à l'occasion d'événements culturels officiels organisés par le *cunweihui* ou le gouvernement du canton achèvent d'asseoir la légitimité du village en tant que « village naxi » transmetteur de « culture *dongba* ». Pourtant, la région correspondant aujourd'hui au canton de Baoshan (*baoshan xiang* 宝山乡) était autrefois essentiellement peuplée de Ruka (Dongba He Jixian, 2017). Aujourd'hui, seul le *coq-o* A-Ru de Wumu pourrait éventuellement posséder une ascendance ruka, ce dont il ne resterait plus que le nom. Au cours d'une conversation informelle, le Dongba a un jour mentionné qu'à Wumu les habitants se nomment eux-mêmes Na (*Naf*), parfois Naxi (*Nafxi*), cette dernière appellation étant plus caractéristique des populations naxi de Lijiang. Tout au long de mon ethnographie, je n'ai toutefois jamais entendu les villageois s'identifier par la première appellation. D'un premier abord il paraît clair que, oui, tout le village est aujourd'hui entièrement naxi et affiche une belle et incontestable unité ethnique au terme de siècles d'adaptation et de cohabitation, au point même pour certaines familles de se naturaliser volontairement Naxi dans les années 1988. Pendant mes premières années de recherches de thèse, cela m'a donc semblé être une évidence.

Toutefois, il est moins évident de distinguer la façon dont les habitants s'identifient eux-mêmes concrètement. L'identification officielle des *minzu* est un principe de classification qui apparaît ici comme réducteur. Le fait d'être naxi au village de Wumu et pour tous ses habitants a bien entendu une part importante de réalité. Elle a en effet été adoptée progressivement par l'ensemble de la communauté et elle caractérise certaines de ses pratiques rituelles et de ses interactions officielles avec l'extérieur. Il serait toutefois erroné de s'y limiter et d'ignorer ce que la vie, les paroles et les pratiques des villageois révèlent d'elles-mêmes, elles qui tendent à nuancer l'unité naxi qui apparaît au premier regard. Les Li, Tang et certains *Lei bu* sont par exemple régulièrement renvoyés à leurs origines et pratiques han ou non-naxi – et parfois critiqués pour cela – par une partie des villageois qui se considère plus légitimement naxi. Certaines familles sollicitent quant à elles non pas les divinités naxi ou *dongba* mais des divinités taoïstes ou bouddhistes au cours de cérémonies protectrices naxi. Les Li, les Tang

ainsi que quelques familles des hameaux voisins accomplissent des rites funéraires taoïstes sans jamais avoir recours aux services d'un Dongba et donc à des rites dongba. De même, certaines familles appartenant notamment aux lignages *We sso gga* et *We sso bbuq* ne participent jamais à la cérémonie du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi qui rassemble pourtant tous les villageois autour du rite le plus représentatif des Naxi.

Ainsi, les *coq-o* de Wumu s'inscrivent dans la territorialité locale à travers leur ancrage à la montagne, aux éléments naturels et au village et leurs pratiques de rites territoriaux et dans le vaste système national de classification des nationalités de Chine. Ils sont liés aux pratiques rituelles « diffuse » ou « lignagères » mais également aux pratiques « ethniques » et « institutionnalisées » propres à la nationalité naxi.

Le *coq-o* est une unité organisationnelle qui, avec *yagoq* – la maison –, structure la communauté villageoise ainsi que ses pratiques rituelles. C'est encore une structure inclusive qui, dans le cadre des pratiques rituelles et culturelles liées à la nationalité minoritaire Naxi, permet d'incorporer toute une pluralité de groupes au sein d'une population unie autour d'un territoire commun. La frontière entre le groupe de parenté et le groupe rituel réuni à l'occasion des deux grands rites collectifs du village n'est pas aisée à tracer, comme on l'a vu ; s'agit-il d'une seule et même unité organisationnelle ou bien le rassemblement rituel pour les rites collectifs est-t-il simplement une fonction spécifique et ponctuelle du *coq-o* ? Longtemps j'ai considéré que les groupes de parenté et les groupes des cérémonies de village étaient une seule et même structure. Or il m'a bien fallu reconnaître que, bien que les groupes rituels soient indiscutablement construits sur la base des groupes de parenté – les *coq-o* constituent l'ossature de ces groupes rituels –, ils en diffèrent tout de même selon des critères de structure et d'organisation.

Les *coq-o* sont des groupes de descendance unilinéaires en ligne agnatique dont les membres descendent d'un ancêtre agnatique commun. Les alliés du lignage participent aux activités mais restent toujours en marge du groupe en lui-même et de ses fonctions propres. Les groupes rituels portent un peu de cela, mais leurs autres principales caractéristiques ne répondent ni au critère de descendance unilinéaire, ni à celui de l'existence d'un ancêtre commun. Les consanguins, leurs alliés, amis et invités sont tous membres à part entière du groupe rituel, dont la fonction maîtresse ne relève pas de la parenté, mais plutôt de la perpétuation de la pratique Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, comme niveau de valeur supérieur, englobant les groupes de base fondés sur la parenté. Les groupes rituels se

distinguent à tour de rôle en organisant le rite représentatif non seulement de leur appartenance à la nationalité naxi, mais également de leur appartenance au territoire local.

Le système de rotation annuelle de la fonction d'hôte entre chacun des groupes rituels tend à inclure non seulement tous les *coq-o* mais également tous les villageois de Wumu. Cette redéfinition du groupe, Stéphane Gros (2012a : 123) en fait mention en lien avec l'usage du sacrifice rituel : il constate que chez les Drung, une population de l'ouest du Yunnan, « *la logique sacrificielle permettait de tisser le lien social, de faire et re-faire le groupe* ». Et que nous montre l'organisation villageoise lors du Sacrifice aux ancêtres maternels si ce n'est une reconfiguration des groupes de parenté ?

L'organisation cyclique de la rotation des hôtes du Sacrifice met en lumière deux mécanismes selon moi. D'une part, cela permet à chacun des groupes de se mettre en valeur vis-à-vis des autres groupes, de légitimer sa place dans la communauté naxi et dans la communauté villageoise et de présenter sa propre interprétation du rite et de l'histoire naxi. D'autre part, une telle organisation renvoie à un rapport de solidarité et d'échanges entre chacun des groupes rituels : à tour de rôles, ils convient les autres groupes à « leur » événement, leur offrent de l'alcool, des cigarettes et de la viande et, en permettant à la cérémonie rituelle de se dérouler, ils assurent à toutes les familles présentes le renouvellement de la protection annuelle des ancêtres naxi ainsi que la perspective d'une année remplie de bonne fortune.

Le présent chapitre a été consacré aux lignages et a introduit une réflexion comparative sur les caractéristiques respectives des lignages et des groupes rituels. Les *coq-o* sont des structures de parenté basées sur la consanguinité agnatique, la règle d'exogamie et sur la performance de culte des ancêtres. Ils s'inscrivent dans la parenté du quotidien et entrent dans cette conception de religion « diffuse » que discutaient C.K. Yang (1961) et Joël Thoraval (1991) (voir en Introduction la *Discussion sur les catégories de rites de Wumu*). Les groupes rituels, quant-à-eux, se construisent sur la base de la composition des lignages. De fait, les membres ajoutés au lignage par naissance, adoption et alliance sont également automatiquement intégrés au groupe rituel. Si la structure et le fonctionnement du groupe de parenté tient une place importante dans l'existence du groupe rituel, de toutes évidence, les caractéristiques de ce dernier ne se limitent pas aux règles de filiation et d'alliance régissant le lignage. Le groupe rituel peut encore être rallié par invitation et par affinité sociale, et son intégration est possible sous réserve d'une participation physique et financière. Contrairement aux lignages, les groupes rituels ont une existence cyclique, donnant lieu à des rassemblements

ponctuels, qui paraît plus proche de la logique de « religion ethnique » (Thoraval, 1991) que de la dimension diffuse et lignagère à laquelle peut s'identifier les pratiques rituelles des lignages.



Photographie 18 - Les hommes du groupe-hôte *We sso bbuq* servent un verre au groupe rituel des *Lei bbu* (Wumu, 2019 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 19 - Le groupe rituel Tang-Li, hôte de la cérémonie 2018, en marge de l'aire rituelle du Sacrifice (Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 17 - Aire occupée par le groupe rituel du lignage *We sso bbuq* chaque année pour le Sacrifice (Wumu, 2019 - ©Emmanuelle Laurent)

Chapitre 6

Yagoq : la maison, la famille, l'habitation

I. *yagoq* : concept, unité domestique et dynamique familiale

A. Définitions

Dans les pratiques villageoises de la parenté de Wumu, *coq-o* (lignage) et *yagoq* (maison) sont les deux piliers de la structure sociale du village. Chacun intègre plusieurs niveaux de sens, notamment *yagoq* qui est extrêmement large dans son acception.

Après nous être attardés sur le concept du *coq-o* omniprésent dans la structure villageoise, discutons à présent d'une unité sociale tout aussi essentielle qui forme le cœur de la vie villageoise, rituelle et sociale : la maison. Dans les conversations quotidiennes entendues à Wumu, *yagoq* porte deux sens selon le contexte : la maison, pour quiconque se trouve hors de chez soi, et la cuisine lorsque le locuteur est déjà chez lui. Aucune autre pièce de la maison n'est appelée *yagoq*. Dans des contextes précis – l'allumage d'un feu pour la préparation du repas dans la montagne les jours de rites collectifs ou de nettoyage des tombes, *yagoq* réfère au groupe qui cuisine puis mange ensemble, dans un transfert temporaire. Cela n'est pas sans rappeler l'étude de Janet Carsten (1997 : 40), selon laquelle « *la consommation de riz cuisiné dans le foyer [...] renforce les liens de parenté existants entre les membres de la maisonnée* » (traduite et citée par Olivier Allard, 2006 : 448). Le foyer est, nous le verrons, un élément indissociable de *yagoq*, il est à la fois un intermédiaire dans le culte des ancêtres, et le lieu et le moyen pour les membres du *yagoq* de se sustenter.

Le terme *yagoq* peut encore se nuancer en une palette d'acceptions. *Jia* (家) *jiating* (家庭) *jiali* (家里), *qinren* (亲人) *qinqi* (亲戚). Ces termes chinois m'ont été proposés répétitivement par différents interlocuteurs du village pour m'expliquer la signification des notions naxi *yagoq* et *yagoq-xi*. La « maison », est un concept déjà abordé dans le cadre des études naxi, notamment par Elisabeth Hsu (1998 : 67-99) en regard à la notion anthropologique de sociétés « à

maisons » introduite par Claude Lévi-Strauss en 1979 et discutée par Janet Carsten et Stephen Hugh-Jones dans l'ouvrage intitulé *About the House* (1995).

Claude Lévi-Strauss (1983 : 1224) définit la maison comme :

« [...] *une personne morale ; détentrice [...] d'un domaine composé de biens matériels et immatériels ; et qui [...] se perpétue en transmettant son nom, sa fortune et ses titres en ligne directe ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance et, le plus souvent, des deux ensemble.* ».

La maison, poursuit Claude Lévi-Strauss (op. cit.), ne peut se définir ni « *par la descendance unilatérale – patrilinéaire ou matrilinéaire -, [ni] par un mode de reproduction qui serait exclusivement exogame ou endogame* », comme un lignage par exemple. Pour lui, « *dans une société « à maisons », la filiation vaut l'alliance, et l'alliance vaut la filiation.* ».

Ma présente approche de la « maison » naxi cherche à garder à l'esprit ces travaux tout en discutant la signification endogène de *yagoq* et les différents niveaux d'interprétation auxquels il se rapporte. Par quels modes de descendance et de reproduction *yagoq* se définit et se développe-t-elle ? Au fil de mes enquêtes de terrain, *yagoq* m'était généralement traduit en chinois par mes interlocuteurs de manière simplifiée et spécifiquement à mon attention, par l'expression *jiali* 家里, « maison ». La définition donnée par Stéphane Gros (2012b : 265) pour désigner la « *famille ou maisonnée* » chez les Drung fait écho à la définition du *yagoq* naxi chez les villageois de Wumu, « *le groupe de personnes vivant sous le même toit et partageant le même foyer* », en distinguant le fait que « *la famille (nucléaire) peut constituer une maisonnée, mais une maisonnée peut ne pas se limiter à une seule famille nucléaire.* ». Il fait ici référence au mécanisme de division familiale qui peut intervenir par une querelle ou un manque d'espace et qui résulte par la scission de la maison. Cela, nous dit encore Stéphane Gros (2012b : 266), contribue à l'« *évolution en extension du groupe domestique* ». Par « *groupe domestique* », l'anthropologue signifie ici « *les maisons reliées par un ancêtre commun* ». Dans la suite de ce travail, je me référerai quant à moi aux différentes maisons liées par le mouvement de divisions de l'« os » par l'expression choisie de « *groupe de lignées* ». Je considère que chaque maisonnée est liée à une lignée – principale ou collatérale – dont elle honore les ancêtres paternels au quotidien.

Yagoq est une entité sociale, mobile et mobilisable par l'intermédiaire du feu du foyer. La maison est un espace social au sein d'un autre espace social (le village, le lignage). C'est aussi une unité flexible qui se délocalise – lors des cultes aux ancêtres à l'extérieur de la maison (pour le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, au cimetière) – ou se divise au besoin. La maison et la descendance se transmettent au sein de la famille et du lignage. J'ai observé que les lignages sont répartis géographiquement dans le village sans pour autant être groupés lignage par lignage. Ce niveau d'organisation sociale n'est donc pas une unité résidentielle à Wumu. Il peut, nous l'avons discuté, être décliné en groupe rituel selon une logique spécifique.

Différemment, la maison est perçue dans ce travail comme une unité résidentielle dans laquelle un groupe de personnes vit ensemble et partage le même foyer et comme une unité rituelle dont les différentes générations d'ancêtres paternels sont honorées. Ces personnes d'un même *yagoq* sont appelées *yagoq-xi* (*xi* : personne, gens, les membres de la famille), un terme dont la portée est cependant beaucoup plus étendue que la simple définition de la famille nucléaire ou étendue vivant sur un même toit. *Yagoq-xi* désigne encore beaucoup de monde, du fait du caractère très hospitalier des Naxi. Ainsi qu'un informateur me l'expliquait comme une évidence, les Naxi aiment convier les gens chez eux, de fait leurs *yagoq-xi* sont très nombreux. Cela signifie-t-il pour autant que toute personne qui vient manger devient un *yagoq-xi* ? Non, car pour le dire autrement, il y a ceux qui viennent manger -conviés ou venus spontanément – parce qu'ils sont des *yagoq-xi*, et il y a ceux qui viennent manger parce qu'ils sont invités. Les uns peuvent être conviés autour du foyer tandis que les autres sont généralement installés à une table, le plus souvent hors de la cuisine.

La maison naxi est constituée par une ou plusieurs familles que j'appelle nucléaires et représente l'unité sociale au cœur du processus de constitution des groupes sociaux, des familles aux lignages. À part le foyer, la maison est avant tout le lieu où se trouvent les tablettes des ancêtres de la famille. Cela fait référence à la fois à la maison dans laquelle on habite (lorsqu'on se trouve à l'extérieur), à la cuisine de cette maison (lorsqu'on se trouve à l'intérieur de la maison), à l'espace du cimetière (lors du nettoyage des tombes et du culte aux ancêtres lors du Nouvel An), ainsi qu'à l'espace dédié en marge de l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi.

La maison est le haut-lieu d'interaction sociale des foyers. On s'y rassemble, on s'y invite, on s'y sépare. L'une des règles de vie primordiales des gens du village est l'hospitalité. Elle s'offre non seulement aux parents, amis et voisins, mais tout autant aux visiteurs extérieurs et étrangers. Spontanément, on invite à boire, à grignoter ou le repas à quiconque se présente à notre porte, quitte à lui forcer la main ou à le retenir de force lorsqu'il souhaite s'en aller. À l'extérieur de chez soi, dans la rue, chez quelqu'un d'autre, chacun invite de même spontanément quelqu'un à venir boire un verre ou simplement à venir s'asseoir un moment pour discuter. S'il est habituel de répondre négativement – *me bie se* « non, je n'y vais pas » – à une invitation immédiate – *ngef goq bie* « Va chez moi » – par manque de temps, il faut toujours accepter lorsque la proposition est réitérée, pour une invitation dans un futur proche, à notre convenance – *ngef goq luq me* « viens chez moi » - *wa le luq me !* « oui, je viendrai ! ». Au-delà du fait que cela représente un trait d'hospitalité habituel, ces invitations sont par ailleurs un marqueur social essentiel. Elles sont systématiquement acquises aux parents (les *qinqi* en chinois, *yagoq-xi* en naxi) ou parents de parents.

B. L'unité domestique

L'unité domestique-type à Wumu évolue d'une génération à l'autre, toutefois, en théorie, elle se retrouve le plus souvent sous la forme d'une « famille souche », c'est-à-dire, en reprenant la définition du « Glossaire de la parenté » édité par Laurent Barry (2000 : 725), d'une « *famille étendue où un seul des enfants mariés demeure avec ses parents* ». En pratique, en revanche, l'unité domestique présente bien plus de variantes que cela afin que la continuité soit absolument assurée et pour faire face à l'absence de fils, à la difficulté pour certains de se marier, au handicap d'un parent ou encore à des difficultés financières.

Les quelques exemples qui suivent présentent, à un moment donné, plusieurs configurations de maisonnées existant au village Wumu. Les personnes nommées en légende et dans le texte sont représentées en noir sur les schémas. Les cadres bleus schématisent les limites de chaque unité domestique, à savoir les personnes vivant sous un même toit à un moment donné. Les flèches rouges, ainsi que des pointillés sur la ligne représentant le lien de germanité entre deux frères, indiquent une séparation de l'« os » qui résulte en la division de l'unité domestique en deux.

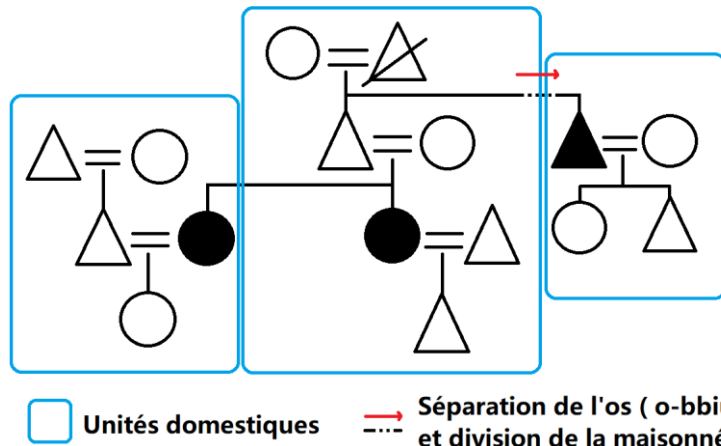


Figure 20 - Unités domestiques (1). Maisonnée d'A-Lan (centre), du mari de sa sœur A-Chun (gauche) et de leur oncle A-Rong (droite)

L'unité domestique est en général composée, au minimum, d'une famille souche de trois générations – les parents, les grands-parents et les enfants. La fille de la famille quitte cette unité à son mariage, comme par exemple A-Chun, jeune femme mentionnée dans le chapitre 4 sauf s'il s'agit d'un mariage en gendre, comme c'est le cas d'A-Lan (voir ci-dessus, *Figure 20*) dont le mari a intégré la maisonnée. L'unité domestique est par ailleurs divisée lorsqu'un frère sépare son foyer du reste de sa famille : l'os du père est ainsi séparé en deux. Sur la figure ci-dessus, A-Rong, l'oncle paternel des deux sœurs, a fondé sa propre maisonnée avec son épouse, ils en constituent la génération la plus antérieure. Ce type d'unité domestique est fréquent dans les maisonnées issues d'une séparation *o-bbiu*.

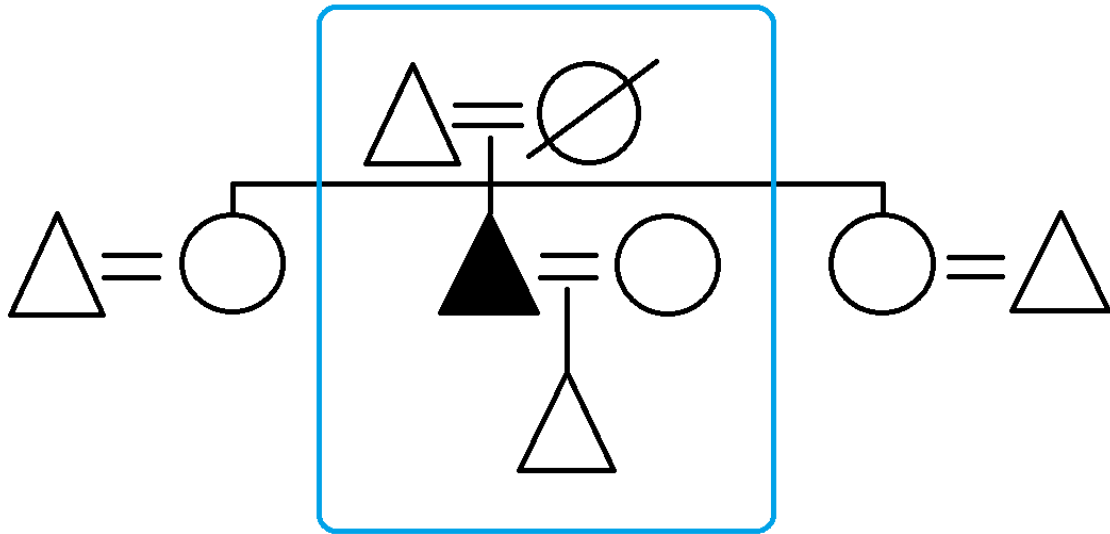


Figure 21 - Unités domestiques (2) - Maisonnée d'A-Xi

Dans le type d'unité domestique présenté ci-dessus (*Figure 21*), le fils de famille reste dans la maison de ses parents avec son épouse et son ou ses enfants, tandis que ses sœurs quittent la maison par leurs mariages respectifs.

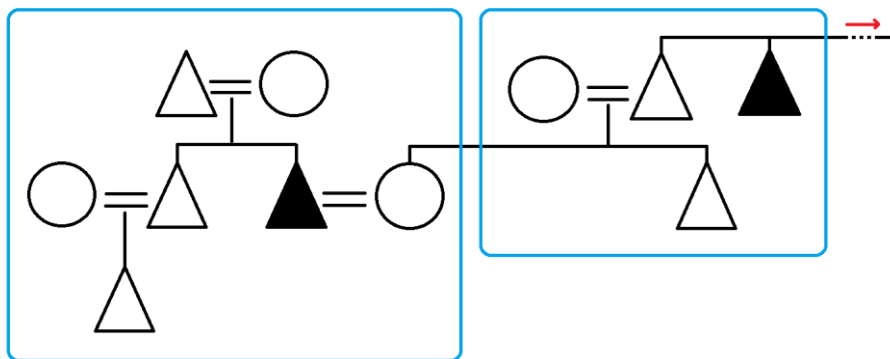


Figure 22 - Unités domestiques (3) - Maisonnées dans lesquelles vivent A-Qiang (gauche) et A-Wu (droite)

La *Figure 22* illustre une autre situation très commune pour les familles de deux ou plusieurs frères une fois que tous deux sont mariés. Si des désaccords peuvent tendre à une séparation de l'os avec le temps, il est normal que, dès le mariage du second frère – en l'occurrence ici A-Qiang –, les familles nucléaires respectives des deux frères cohabitent avec leurs parents dans la maison familiale. L'unité domestique du frère d'A-Wu (à droite) quant à elle présente une organisation fréquente pour les familles dont un membre est handicapé ou non

autonome : n'ayant pas fondé sa propre famille, il vit sous le toit d'un frère ou d'une sœur avec la famille de celui ou celle-ci tout en contribuant, à la hauteur de ses capacités, au labour familial.

Comme il a été constaté dans le récit familial d'une fillette à la fin du chapitre 4, il arrive qu'une séparation de l'os entraîne non seulement la séparation de la fratrie en plusieurs maisonnées, mais également du couple de parents. C'est le cas de la famille d'A-Jun (*Figure 23*), dont le père et l'oncle paternel ont séparé l'os après la naissance d'A-Jun et de sa sœur. La flèche rouge sur le schéma représente la séparation de l'os entre les deux frères. Le sens de la flèche indique que le père d'A-Jun (à gauche) est celui qui a quitté le foyer parental. La maison parentale étant trop petite, le père d'A-Jun a en effet construit sa propre maison en bordure du village. Le grand-père paternel d'A-Jun est parti emménager avec lui, tandis que sa grand-mère paternelle est restée dans la maison familiale avec l'oncle d'A-Jun. La tante paternelle d'A-Jun, une fois mariée, a quitté la maison parentale pour rejoindre celle de son mari. L'oncle d'A-Jun ne s'est pas marié et sa maisonnée ne compte désormais plus que sa propre mère et lui-même. La séparation des parents permet de partager les charges économiques et de travail au quotidien.

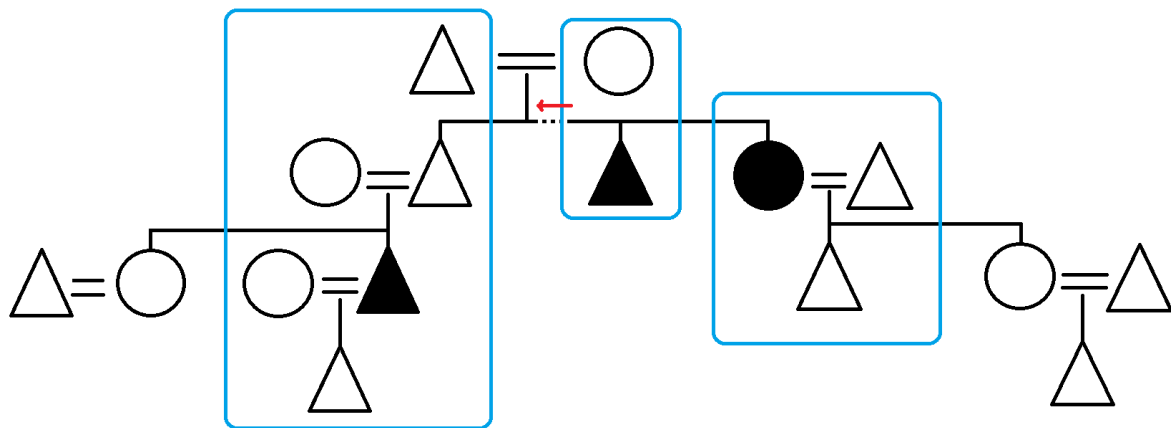


Figure 23 - Unités domestiques (4) - Maisonnée d'A-Jun (gauche), de son oncle (centre) et du mari de sa tante paternelle (droite)

Une maisonnée unie et paisible n'a pas de raison de séparer l'os. Cela a d'ailleurs été longtemps le cas pour celle d'A-Zhan, en noir sur le schéma ci-dessous (*Figure 24*). Lui et ses deux frères ont longtemps vécu tous ensemble avec leurs parents et leurs familles respectives, chaque frère ayant une chambre privée et partageant avec le reste de la maisonnée l'espace de

la cour, du salon et de la cuisine. Le cadet travaillant sur un chantier de construction ailleurs dans la province, sa présence peu fréquente au village et dans la maison rendait inutile une séparation de l'os et un déménagement pour raison d'espace insuffisant par exemple. En 2018, l'aîné des frères – dont les fils commençaient à entrer dans l'adolescence – a construit sa nouvelle maison pour y emménager par la suite avec sa femme et ses enfants.

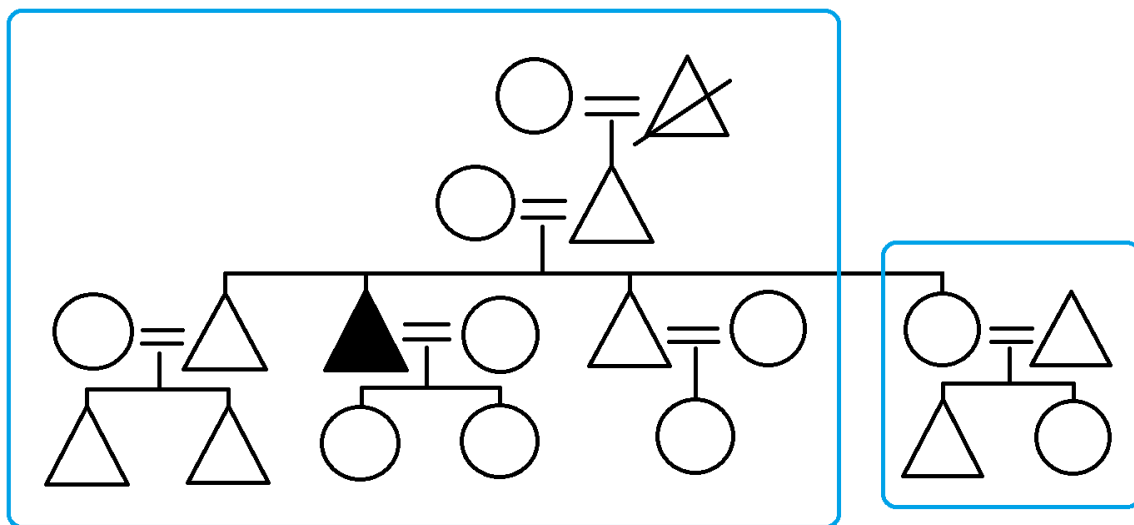


Figure 24 - Unités domestiques (5) - Maisonnée d'A-Zhan (gauche) et du mari de sa sœur aînée (droite)

La question de la séparation de l'« os » (*o-bbiu*) ne se pose jamais tant que chaque membre de la fratrie vivant sous le même toit n'est pas marié. Des frères non mariés n'ont pas de raison de se séparer.

C. Dynamique de la vie de famille

Comme l'illustre le récit d'une journée-type de travail d'*Al-nail* (voir I. Sur les pas d'*Al-nail* : activité et dynamique villageoises du quotidien), femme de plus de 60 ans et grand-mère, les responsabilités incombant à chacun au sein de la maisonnée évoluent selon le sexe, la tranche d'âge, l'état de santé. J'observe toutefois un équilibre plus marqué dans la société naxi que dans la société chinoise entre les hommes et les femmes. L'anthropologue Zhao Xiuyun, à propos de la « *division du travail entre les hommes et les femmes dans la société traditionnelle*

naxi⁸¹ », rappelle que « *les femmes [y] sont généralement les gestionnaires de la vie familiale.* » (2013 : 29). L'explorateur Peter Goullart, lors de son arrivée à Lijiang en 1939, observait par exemple la place dirigeante des femmes naxi dans les commerces et l'économie familiale :

« Les magasins étaient tenus, à quelques exceptions près, par des femmes. Elles savaient exactement ce que vous vouliez, où le trouver, et quelle remise de dernière minute pouvait être accordée après un marchandage virulent. Elles étaient astucieuses et agressives et savaient comment conclure une affaire. Lorsque la femme devait s'absenter, elle demandait à son mari de prendre le relais. On le trouvait généralement au fond du magasin en train de s'occuper d'un enfant [...]. Il ne savait pas où étaient rangées les allumettes, ni où trouver les cornichons, ni dans quel bocal se trouvait le vin requis. Dans la plupart des cas, il abandonnait et demandait au client de revenir plus tard, quand sa femme serait rentrée. Même les assistants de vente masculins de certains grands magasins manquaient d'habileté et de sens de la vente, [...] lorsqu'une affaire importante semblait sur le point d'être perdue, ils se précipitaient et appelaient la femme de leur maître pour arbitrer. »
Peter Goullart (1955 : 47).

En 2018, A-Li (voir A-Li), jeune femme de Wumu, refusait catégoriquement la perspective d'épouser un homme naxi, car elle les voyait comme des paresseux. Dans sa famille d'ailleurs, sa mère et sa tante maternelle tiennent chacune un étal de fruits et légumes au marché de Xiangshan à Lijiang, avec l'aide occasionnelle de leurs maris respectifs. Depuis quelques années, A-Li tient également un rôle central dans l'entreprise familiale – et ce également depuis son mariage en 2020 même si de manière plus occasionnelle –, tant dans l'achat aux producteurs locaux, dans la vente sur le marché, dans la vente à distance et l'expédition par coursier que dans la promotion de ses produits par les réseaux sociaux (WeChat, Douyin). Son frère travaille quant à lui comme conducteur ou dans la construction mais ne participe pas à l'activité familiale. Mes observations m'ont par ailleurs montré que les hommes consacrent la majeure partie de leur temps libre à des loisirs (mahjong, jeux de cartes, soirées en boîte ou en karaoké etc.) lorsqu'ils ne travaillent pas. Les femmes quant à elles partagent leur vie entre le travail (agricole, commercial) et la gestion de l'espace et de la vie domestique, l'éducation des enfants. Le peu de temps qu'il leur reste est généralement passé avec d'autres femmes à discuter autour du feu dans les cuisines des unes et des autres.

⁸¹ « 纳西族传统社会中男女分工 ».

Comme le montre le cas de la belle-fille d'*Al-nail* et les exemples cités ci-dessus, la force de caractère influe sur la répartition des tâches et le processus de prise de décision au sein de la famille qui peut tout à fait être confié à une femme. Cette organisation varie d'une famille à l'autre, notamment en fonction des divers critères énoncés à l'instant. Certains éléments sont toutefois solidement ancrés dans les règles sociales pour ne jamais varier. Les banquets sont en général d'excellentes occasions d'observer les règles immuables des relations humaines au sein de la société, lesquelles sont hiérarchisées en fonction des critères de génération, d'âge et de sexe.

La mère et son enfant partagent un lien particulier au cours du premier mois, le mois de confinement (*yuezi* 月子). À Wumu, cette période s'illustre par un confinement de la mère et son enfant au sein de la maison. La mère doit se protéger de l'extérieur et ne pas sortir. Si les lieux d'aisance se trouvent hors de l'enceinte de la maison, elle doit alors limiter au maximum les interactions avec les personnes qu'elle croise. Une mère confinée est par ailleurs exemptée de ses habituelles tâches domestiques et de toute forme de travail. Elle a pour unique responsabilité de s'occuper de son enfant et de se reposer. Il est par ailleurs impératif de ne pas se laver, ni le corps ni les cheveux, afin de ne pas laisser quoi que ce soit de froid (en l'occurrence de l'eau) entrer dans son corps et la rendre malade. L'enfant se voit appliquer du beurre rance sur le front pour protéger son crâne encore mou, et une patte ou des poils de singe sont accrochés à sa couverture dans un petit sachet pour lui porter bonheur. Les autres membres de la maisonnée vaquent à leurs tâches habituelles, mais la grand-mère paternelle de l'enfant reste en général disponible pour aider et conseiller sa belle-fille. Au bout du mois de confinement suivant la naissance, l'enfant est présenté au reste de la famille et au réseau de parenté et d'amis des familles du couple de jeunes parents. Son prénom, choisi par les aïeux masculins de la maisonnée, est annoncé publiquement. L'enfant n'est pas montré aux invités, mais à partir de ce jour-là, la mère et l'enfant peuvent sortir de la maison, rendre et recevoir des visites.

Autrefois, la mère devait reprendre sa part de travail aux champs aussitôt le mois de confinement terminé. L'enfant était alors confié à la grand-mère paternelle qui restait à la maison pour ce faire. De nos jours, la mère continue de s'occuper de son enfant pendant quelques mois supplémentaires, assez souvent au village, où elle reçoit l'aide de sa belle-mère et des femmes de la famille, le temps de sevrer l'enfant. Au bout de cette période, qui peut tout aussi bien être de quelques mois qu'un ou deux ans selon la situation économique du couple et de la maisonnée, il est fréquent que la jeune femme confie son enfant à ses beaux-parents au

village et qu'elle retourne chercher du travail en ville. De même les jeunes parents, centré sur leur relation conjugale jusqu'à la naissance du bébé, focalisent par la suite toute leur attention sur leur enfant. L'enfant dort avec ses parents dès sa naissance et pendant toute son enfance. En l'absence des parents, si ces derniers travaillent et vivent en ville par exemple, l'enfant dort avec l'un de ses grands-parents. Il est fréquent que les hommes, délaissés par leurs épouses, cherchent à voir ailleurs et entretiennent des relations extra-conjugales. À la naissance de l'enfant, la relation conjugale se définit alors par sa fonction parentale.

Une fois l'enfant sevré, les grands-parents paternels (maternels si mariage en gendre des parents) jouent un rôle crucial car c'est désormais eux qui assurent l'éducation de l'enfant au cours de ses premières années. Tant qu'il ne marche pas bien, l'enfant est porté sur le dos de l'un ou l'autre de ses grands-parents qui vaque à ses occupations. Puis, une fois qu'il sait marcher et jusqu'à sa scolarisation, l'enfant suit ses grands-parents à longueur de journée, il les accompagne aux champs, nourrir les poules ou encore dans la montagne. Il est très fréquent, faute de garderie et d'école maternelle, que les enfants restent seuls ou soient confiés à une famille voisine lorsque l'activité de ses grands-parents ne permette pas d'emmener un enfant. Une fois scolarisé, l'enfant apprend à parler chinois et est désormais nourri trois fois par jour à l'école. Le weekend, les enfants accompagnent les adultes de leur famille aux champs ou sont envoyés chez les voisins qui ont des enfants.

À partir de l'âge de 10 ans environ ou de l'adolescence, un enfant ne dort plus avec un adulte de sa famille. Il peut alors s'installer dans sa propre chambre. C'est à partir de l'adolescence que les jeunes commencent à se voir confier des tâches domestiques. Si filles et garçons ont un rôle indifférencié pendant toute leur enfance, cela change à l'adolescence, même si la différenciation des responsabilités n'est pas tout à fait complète. Les jeunes filles apprennent notamment à cuisiner et à remplir les rôles domestiques des femmes auprès de leur mère et de leur grand-mère, tout en aidant également leur père et leur grand-père aux champs. Les garçons suivent leurs parents aux champs et apprennent à accomplir les tâches agricoles, les travaux de force et ce qui incombe aux hommes, comme tuer un porc, une poule en vue d'un banquet. À l'âge adolescent, filles et garçons participent aux tâches quotidiennes qui ne demandent pas trop de force physique : le ramassage de petit bois en forêt, la cueillette de plantes pour nourrir les cochons et les poules, nourrir les animaux, balayer la maison... Leurs responsabilités se calquent plus ou moins sur celles des femmes ou des grands-parents de la maisonnée. Dès l'enfance, le père commence à inculquer à ses enfants le respect des ancêtres

ainsi que les règles quotidiennes de culte des ancêtres et la performance des petits rites simples. De nos jours, tous les adolescents sont scolarisés et pensionnaires dans un collège ou un lycée à Baoshan ou à Lijiang. La plupart ne rentre au village qu'un week-end sur deux. L'adolescence est la phase de transition par laquelle les filles apprennent à tenir les rôles qui incombent aux femmes et par laquelle les garçons font l'apprentissage des responsabilités des hommes du village. Les frères sortent peu à peu du cercle familial et ont une vie sociale avec leurs amis et cousins de la même génération, les sœurs font de même et ont une vie sociale avec leurs amies et cousines de la même génération. Si les deux sexes s'amuse encore fréquemment ensemble pendant l'adolescence et le début de l'âge adulte, ils tendent à s'éloigner avec les années.

Une fois adultes, ils maîtrisent leurs rôles respectifs et évoluent désormais dans des cercles différenciés : celui des femmes et celui des hommes. Au cours des grands événements festifs et rituels qui implique la tenue d'un banquet, les adolescents et jeunes adultes non mariés sont sollicités pour faire le service et la vaisselle. C'est également parmi les jeunes célibataires que sont choisis les demoiselles et les garçons d'honneur qui accompagnent les jeunes mariés le jour du mariage. C'est justement par le mariage que la transition entre le statut d'enfant et d'adulte s'achève réellement, le changement est d'ailleurs radical ; le jeune homme marié peut désormais rejoindre les cercles des autres hommes et doyens et boire, jouer et discuter avec eux. Il ne prend plus part aux activités des adolescents et des jeunes non-mariés qui sont au service de leurs aînés et de la communauté. Son rôle s'inscrit désormais non seulement au sein de sa famille et de son groupe de parenté, mais également au sein de sa belle-famille. Il n'est plus seulement un fils, un frère et un ami, mais également un époux et un gendre. Des jeunes adultes non mariés m'ont à plusieurs reprises fait la réflexion que depuis qu'untel s'était marié, il n'était plus le même et c'en était fini des moments drôles partagés avec lui. Le mariage installe une distance importante entre les jeunes et les adultes et redéfinit les rôles. Les mariés changent de cercles sociaux et de statut.

Le changement est encore plus radical pour la jeune femme mariée qui vient d'entrer dans la famille de son mari. Son statut est différent et, en général, elle doit s'adapter non seulement à sa nouvelle famille et au rythme de vie de celle-ci, mais également à un nouveau lieu de vie et un nouveau village. La jeune mariée est, dans l'ordre hiérarchique familial, en bas de l'échelle : elle obéit et doit le respect à ses beaux-parents et à tous les aînés de la famille. En tant que personne extérieure, elle doit s'adapter. Au cours des banquets, elle rejoint le cercle des

femmes auquel elle joint sa force de travail. Elle est désormais une femme mariée et une bru, sortie de sa propre famille et alliée à la famille de son mari.

L'arrivée d'un enfant change de nouveau la donne : sa mère n'est plus la dernière arrivante dans la famille ; sa place est assurée. C'est en général à ce moment-là que la dynamique familiale et la répartition des rôles changent, à nouveau. Dans le cas de la famille d'*Al-nail* (voir I. Sur les pas d'*Al-nail* : activité et dynamique villageoises du quotidien) par exemple, sa belle-fille a peu à peu gagné une position d'autorité sur l'ensemble de la maisonnée. Le couple qu'elle forme avec son mari représente l'autorité centrale de la famille. Ils exercent leur autorité sur leur fille et sur le couple de grands-parents. La belle-fille tient le principal rôle décisionnaire dans la sphère domestique, elle prend quasiment toutes les décisions concernant la vie quotidienne et l'organisation des journées de labeur, et influe sur celles de son mari. Celui-ci demeure cependant le chef de famille vis-à-vis de l'extérieur. Il représente sa famille lors des réunions de lignage ou de village, il reçoit les invités et s'assoit, boit et fume avec les hommes.

Le couple de grands-parents n'a pas voix au chapitre pour les prises de décisions et s'occupe au jour le jour en fonction des consignes données par le fils et la belle-fille. Le vieux couple forme une paire unie, dans le travail autant que dans sa relation vis-à-vis de leurs fils et belle-fille. L'enfant, fille unique du couple, obéit à ses parents et à ses grands-parents. Encore dans l'enfance, elle ne prend part à aucune tâche quotidienne dans la maison, sa seule responsabilité est d'aller à l'école et de faire ses devoirs. De nos jours, un couple se marie surtout par choix et par partage de sentiments amoureux : les conjoints se plaisent mutuellement. Il arrive également que le mariage soit hâté par les familles en cas de grossesse inopinée, auquel cas il peut s'agir d'une union fonctionnelle et arrangée. Dans tous les cas, après la naissance d'un enfant, la relation conjugale devient en général purement fonctionnelle, centrée autour de cet enfant.

Une fois que les époux ont progressivement pris la direction de la maison, des travaux agricoles et des affaires domestiques et économiques de la famille, ce sont eux qui supervisent les rôles respectifs de chacun. S'il est toutefois décidé qu'un ou plusieurs membres de la famille doivent partir en ville trouver du travail, c'est en général l'un des conjoints jeunes parents ou les deux qui s'absentent. L'enfant est laissé aux grands-parents restés au village et la dynamique familiale repose encore sur l'autorité de ces derniers. Si l'enfant part vivre en ville avec ses parents, il arrive que ceux-ci fassent venir l'un des grands-parents pour s'en occuper tandis que l'autre reste au village pour tenir la maison et s'occuper des champs. Une fois les enfants du

couple mariés à leur tour, il est fréquent que l'un ou l'autre aille vivre chez l'un des enfants pour prêter main forte aux tâches domestiques et pour s'occuper des petits-enfants. Les grands-parents sont chargés des tâches et des récoltes les moins physiques. Lorsque les doyens de la famille se font trop vieux et ne peuvent plus prendre part aux activités domestiques et agricoles, leur quotidien se résume au repos et à quelques visites. Tout le reste de la maisonnée prend soin d'eux. Lorsqu'une personne âgée est malade, il est d'usage pour tous les membres des familles apparentées de lui rendre visite, de s'enquérir de sa santé et de participer à la veillée collective dans la maison tant qu'elle ne va pas bien. Ce processus de solidarité apporte un grand soutien à la famille par la présence des visiteurs et à travers les divers cadeaux et sommes d'argent offerts. Ainsi, dans le cas où la santé du ou de la doyenne de la maison se dégrade et entraîne son décès, tout le groupe de parenté, les amis et voisins sont présents pour soutenir la famille dans les derniers instants du malade et dans la perte des membres de la maisonnée.

Nous avons ici considéré la définition et la composition de *yagoq* ainsi que la dynamique sociale à laquelle renvoie cette expression naxi, dans le sens du groupe de personnes cohabitant dans la maisonnée : l'unité domestique. Le développement de la maisonnée dépend des dynamiques de vie de ses membres (âge, mariage, éducation, travail, décès), de leurs mobilités choisies ou nécessaires (pour l'éducation d'un enfant, de meilleurs revenus etc.) mais des conditions de vie pratiques des personnes au sein de cette unité résidentielle. Nous le verrons en effet, une mésentente entre les parents et l'épouse de l'un de leurs fils, des querelles entre frères ou encore un manque d'espace de vie au sein de la maison peuvent entraîner la division de la maisonnée et le départ d'un ou de plusieurs frères. L'unité sociale *yagoq* représente un nœud d'interactions sociales à la base de l'organisation de la parenté au sein du village et elle transcende le *coq-o* et toute l'organisation lignagère de la population villageoise sur ce territoire. *Yagoq*, quelles que soient les activités, les mobilités et le nombre des membres qui la composent, reste l'élément fixe qui se perpétue en dépit des transformations et ramifications qui peuvent l'affecter. *Yagoq* n'est rien sans son ancrage au sol : la maison en tant qu'espace d'habitation. Celle-ci, nous allons le voir, est le lieu de centralisation des interactions sociales, ancestrales et cosmiques. Considérons donc à présent l'espace d'habitation auquel l'expression *yagoq* peut également faire référence dans la langue vernaculaire.

II. L'espace d'habitation

A. Dans l'espace des maisons

Les maisons du village sont toutes formées d'un ensemble de deux ou trois bâtiments tournés vers une cour intérieure. Les murs extérieurs ferment l'espace d'habitation autour de la cour. Dans *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss (2015 : 92-93) décrit ses premières impressions⁸² de Rio de Janeiro, au tout début de son voyage, en évoquant notamment l'apparente absence de délimitation entre l'intérieur des habitations et la rue, une opposition qui caractérise selon lui notre civilisation européenne. Après réflexion, l'interface entre les rues et les bâtiments dans la Chine urbaine peut être tout aussi brouillée, surtout dans les villes du sud du pays où les bâtiments sont ouverts aux vents, et où les intérieurs ont tendance à empiéter sur l'espace de la rue (dans le cas des commerces et petits restaurants, qui installent leurs tables sur le trottoir). Cette opposition intérieur-rue est toutefois bien marquée par l'architecture des quartiers résidentiels et les zones rurales. C'est tout à fait le cas du village de Wumu dont les habitations sont traditionnellement orientées vers l'intérieur. Les murs représentent la limite physique de la maison qui est une unité tournée sur elle-même.

Chaque maisonnée de Wumu entretient un petit potager à l'extérieur, sur un petit parterre jouxtant la maison dans lequel elle cultive les légumes (oignons, courges, salades, carottes...) et quelques herbes aromatiques qu'elle consomme au quotidien. De plus en plus de maisons sont désormais dotées d'un petit local sanitaire en béton comportant une pièce de douche et un lavabo. Les lieux d'aisance privés sont des toilettes sèches installées le plus souvent à l'extérieur, à une certaine distance de la maison, dans un champ attenant ou au fond du potager. Un certain nombre de maisons n'en sont pas encore équipées, par manque d'espace. Leurs membres utilisent soit les toilettes publiques situées au centre du village, soit des cabinets partagés par l'ensemble d'un voisinage. Grâce à l'amélioration de leurs situations économiques respectives ou bien grâce aux subventions de l'état, les familles du village modernisent leurs maisons les unes après les autres. La terre battue des cours carrées et les accès en bois aux pièces de la maison laissent place à une dalle, des murets et des marches en béton, les toilettes sèches au fond du potager sont de plus en plus souvent remplacées par des cabinets en bétons dotés de latrines raccordées à l'eau, les familles se dotent chacune d'une salle de bain en béton, donnant sur la cour carrée, alimentée par un ballon d'eau chauffée par un système de panneau solaire.

⁸² *Tristes Tropiques*, IX « Guanabara ».

Selon un charpentier de Suming, le village voisin de Wumu, les structures des maisons comportaient autrefois des piliers centraux soutenant la charpente dans toute sa longueur, et un pilier était situé entre chaque pilier central et l'un des murs de la maison. L'espace de l'autre côté du pilier central était dégagé. Ce charpentier dit avoir instauré une nouvelle structure de charpente à partir des années 1990, dans un style inspiré des architectures han et bai, en supprimant le pilier central sous le faîte du toit, et en plaçant un pilier porteur de part et d'autre, aménageant ainsi un grand espace non pas d'un côté de la maison, mais en son centre. Il affirme qu'aujourd'hui, les autres charpentiers du village administratif ont adopté ces changements. Les charpentiers se comptent aujourd'hui par dizaine, contre un ou deux seulement autrefois. À Wumu, les charpentes des bâtiments à étage sont en général construites de sorte à aménager un grand espace pour les pièces intérieures (lesquelles occupent environ deux-tiers de la largeur de la structure) et un espace plus étroit côté cour (occupant le tiers restant) s'étendant sur toute la longueur de la bâtisse et destiné à la construction d'une estrade couverte procurant un accès de la cour aux pièces. L'espace d'habitation se modernise et se transforme, introduisant notamment des pièces nouvelles, à l'exemple du salon, dans l'espace traditionnel de la maison naxi. La cuisine est encore aujourd'hui la pièce la plus importante et la plus fréquemment occupée de la maison, toutefois, la construction d'une nouvelle maison s'accompagne à présent quasi-systématiquement de l'aménagement d'un salon destiné à regarder la télévision et à accueillir les invités. En période de funérailles, c'est encore dans le salon, situé centralement d'un côté de la cour, qu'est exposé pendant trois jours le cercueil du défunt.

Les murs restreignent certaines interactions au sein de la maison – les histoires de famille – mais ils ne sont pas un frein aux interactions extérieures. Ces dernières ne sont pas limitées par la portée de la vision, mais à celle de la voix. Les conversations se déroulent d'un bout à l'autre de la maison, ou de la maison à un chemin en contrebas, de la cour intérieure à l'extérieur de la maison à travers le mur d'enceinte et la porte fermée. Encore plus souvent, j'ai été témoin d'échanges sans réponse, sans que cela ne paraisse déranger le locuteur ; un villageois poursuivait sa conversation après avoir croisé quelqu'un, en s'en allant, sans pour autant lever la voix. Au village, les échanges de parole sont des mots saisis au vol, on ne s'attarde pas, le regard n'en est absolument pas une condition essentielle. Les espaces sont transcendés par la portée de la voix, comme en contradiction avec l'aspect fermé de l'habitation matérielle. Au village de Wumu, les habitations partagent leurs murs avec les voisins si ces derniers donnent directement sur la cour carrée. Les murs d'une seule maison peuvent ainsi constituer la séparation entre les deux habitations. La destruction d'une vieille structure pour la

reconstruire à neuf implique de fait plusieurs maisonnées, à la fois d'un point de vue de l'espace occupé, mais également au regard de la mise en œuvre du processus d'entraide pour les travaux. La contiguïté des habitations tend à abattre les murs et à brouiller la circonscription de la maison et de son espace de vie.

La cuisine (voir en fin de chapitre la *Photographie 27*) est un lieu fondamental dans la maison naxi, c'est le centre symbolique de la maison où tous les repas familiaux se prennent. La cuisine est le lieu d'interactions de la maison, où membres de la maisonnée et visiteurs se rassemblent tous les jours autour du foyer, assis sur une multitude de tabourets bas, en toutes occasions. Lorsque les visiteurs sont trop nombreux pour tous tenir dans la cuisine, le rassemblement s'effectue devant le salon, sur l'estrade en présence des maîtres de la maisonnée. La cuisine devient alors le repaire des plus âgés, des femmes et de certains parents proches avec lesquels des conversations sont engagées. S'y trouve en effet le foyer, élément constituant le « *centre social et cosmique de la maison naxi traditionnelle* » selon Charles McKhann (1992 : 396), ainsi que les ancêtres. Cette vision de la cuisine et du foyer comme le cœur socio-cosmique de la maison naxi s'est-elle également observée au cours de mon ethnographie ? Voyons à présent si cela est exact.

B. La maison d'*Al-nail*, une habitation-type

La maison d'*Al-nail* (*Figure 25*, et I. Sur les pas d'*Al-nail* : activité et dynamique villageoises du quotidien) est typique de la plupart des maisons du village : organisée autour d'une cour carrée (a), elle est constituée de trois bâtiments agencés autour et partage le mur mitoyen du quatrième côté avec le voisin du dessus. Un bâtiment ancien d'un étage en bois poussiéreux a été construit autour et au-dessus de la porte d'entrée. L'étable (b) pour le cheval, le bœuf et la chèvre (b1) et pour les cochons (b2) s'ouvre de plain-pied sur la cour, l'étage (b') est utilisé comme grange (b'1), s'y trouvent notamment les cercueils des doyens de la maisonnée en prévision de leurs funérailles respectives. *Al-nail* et *Al-loq* partagent une petite chambre contiguë (b'2) accessible par un étroit escalier en bois. Perpendiculaire à l'étable, orienté sud-

est, un bâtiment simple agrémenté d'une estrade en béton (c) est partagé en une petite chambre (c1) – celle du fils d'*Al-nail*, de son épouse et de leur fille – et la cuisine de la maison (c2).

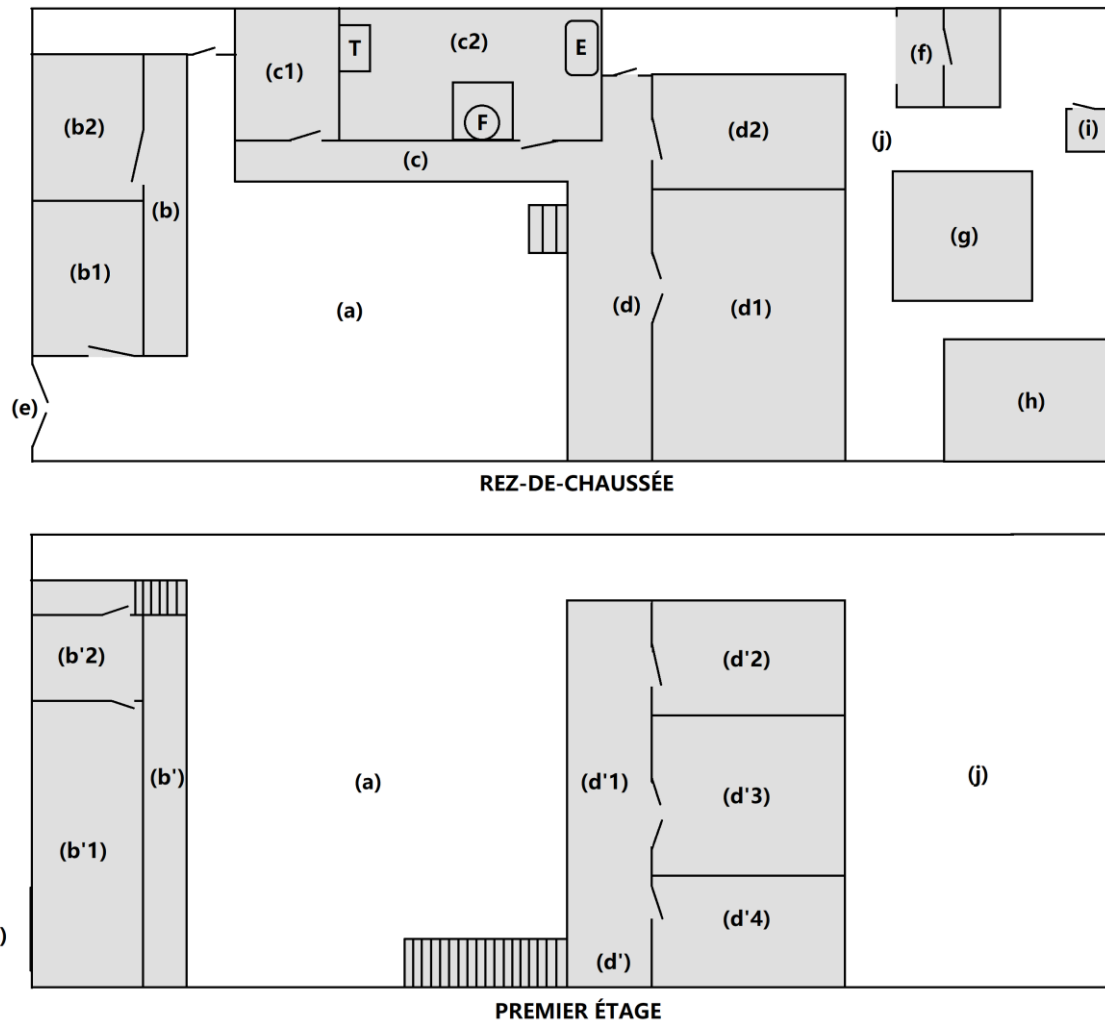


Figure 25 - Plan de la maison d'*Al-nail*.

Rez-de chaussée : (a) cour carrée – (b), (b1), (b2) étable de plain-pied – (c) bâtiment sud-est, (c1) chambre, (c2) cuisine, [T] tablette des ancêtres, [F] foyer, [E] bassin d'eau – (d) bâtiment à étage sud-ouest avec estrade, (d1) salon, (d2) pièce de stockage – (e) porte de la maison – (f) salle de bain – (g) cuve-réservoir d'eau – (h) four agricole – (i) toilettes sèches – (j) arrière-cour.

Premier étage : (b') étable 1^{er} étage, (b'1) grange, (b'2) chambre – (d') bâtiment sud-ouest 1^{er} étage, (d'1) balcon extérieur couvert, (d'2), (d'3), (d'4) chambres d'invités.

Comme c'est généralement le cas au village et dans la région en zone rurale, l'enfant dort avec ses parents depuis sa naissance. Ce n'est qu'à environ dix ans qu'on lui attribue une chambre séparée. L'espace aménagé sous le plancher du bâtiment sur un sol escarpé, accessible

depuis l'une des extrémités du bâtiment, sert à entreposer les épis et sacs de maïs ainsi que les outils agricoles.

La cuisine de la famille d'*Al-nail* est divisée en deux espaces : à l'arrière, une estrade en bois surélevée au même niveau que le foyer occupe les deux tiers de l'espace. C'est là que se trouve la table carrée où tout le monde se rassemble pour manger quand il y a des invités. Au fond de la pièce, sur l'armoire à vaisselle calée contre le mur, la tablette des ancêtres [T] en bois gravé est entourée de deux vases dans lesquels sont plantés des bâtons d'encens et des fleurs, d'un pot rempli de cendres du foyer et des bols de nourriture en offrande. C'est en direction de la tablette des ancêtres que tous les plats sont levés à bout de bras avant chaque repas, la tête baissée, accompagnés d'une rapide gémulation. De même, les ancêtres sont honorés tous les matins après la préparation du thé rituel. Le foyer [F] est situé juste à côté de l'entrée de la cuisine, un plan le prolonge et fait office de table pour poser les plats et les bols au moment du repas. Les membres de la maisonnée se répartissent toujours de la même manière autour du foyer au moment des repas : *Al-nail*, chargée du rituel du thé le matin et de la cuisine, est assise à l'entrée, sa belle-fille et sa petite-fille sont assises à côté d'elle. *Al-loq* et son fils s'installent sur l'estrade surélevée, l'ancien bénéficiant de la place la plus confortable, contre le mur. En règle générale, les femmes actives d'une maisonnée prennent les places leur laissant la possibilité d'aller et venir au cours du repas. Elles peuvent ainsi facilement préparer, servir, remplir et débarrasser les plats. Dans les cuisines des maisons de Wumu, ou en tout cas dans beaucoup parmi celles qui n'ont pas été rénovées et modifiées, les foyers sont installés, ouverts, au centre de tables basses en bois épais ou d'un autre matériau, positionnés dans un ancien wok en fonte insérés dans un trou taillé à cet effet. La surface autour du feu est, de nos jours, souvent carrelée et sert quotidiennement de plan de travail pendant la préparation des repas. Les repas de tous les jours, et surtout les dîners quand la nuit tombe et l'air se rafraîchit, sont pris autour du feu enflammé du foyer, les rebords servant de table. Outre une fenêtre ou une porte ouverte, l'absence de ventilation spécialisée fait que les cuisines sont invariablement enfumées au moment des repas et des rassemblements de personnes dans la cuisine autour du feu, surtout en hiver pour se protéger du froid et au cœur de l'été quand le bois d'allumage est mouillé.

Contre un mur, un bassin creusé dans la pierre représente la seule source d'eau de la cuisine [E]. Bon nombre de familles possède un bassin de la sorte, qu'elles alimentent en eau par un tuyau ou par un système de tuyauterie puisant l'eau depuis le réservoir d'eau de la maison. Opposés au foyer, deux gigantesques woks surmontent un long fourneau construit en brique qui

sert aux banquets et pour la cuisson de la viande et du tofu. Les cuisines des maisons du village possèdent un certain nombre de similarités : la tablette des ancêtres est placée toujours en hauteur, soit au sommet d'une armoire, soit sur une planche fixée au mur. Le foyer rassemble les membres de la maisonnée lors des repas, autour du feu.

De l'autre côté de la cour, un long bâtiment en bois (d) avec étage, neuf, posé sur l'estrade en béton, fait face à la porte d'entrée de la maison (e). Le rez-de-chaussée est partagé entre un grand salon (d1) et une pièce où est stockée la nourriture non périssable (d2). Le salon, occupé par un large canapé, de lourds fauteuils et une table basse en bois laqué, est doté d'un large écran de télévision. Il sert principalement à accueillir les visiteurs, mais la famille complète s'y rassemble plus rarement. À l'étage (d'), un balcon extérieur en bois (d'1) donne accès à trois chambres d'invités ((d'2), (d'3), (d'4)) qui permettent notamment de loger tous les parents revenant au village rendre hommage aux ancêtres pour les fêtes du nouvel an. Derrière la maison, une salle de bain extérieure neuve (f) est surmontée d'un ballon d'eau chauffé par un système de panneaux solaires. Le tout est alimenté en eau par un labyrinthe de tuyaux partant de la grande cuve en béton (g) construite au centre de cette arrière-cour (j). Un vieux four agricole (h) en torchis et toit de tôle pour les feuilles de tabac est situé dans un coin éloigné des murs de la maison, et au fond, à côté d'un parterre de légumes, un petit abri en torchis dissimule des toilettes sèches (i).

La maison d'*Al-nail* est un exemple représentatif de la plupart des maisons de Wumu : des bâtiments anciens qui sont progressivement reconstruits en plus grand et à neuf, souvent avec l'ajout d'un étage. Les villageois sont nombreux à investir ainsi dans le confort et les nouvelles technologies à travers l'installation de l'eau courante, de panneaux solaires pour l'eau chaude, de sanitaires modernes, frigos et télévisions.

Il est exact que la cuisine représente le centre social des maisons, toutefois la modernisation des habitations et l'ajout de nouvelles pièces – comme le salon par exemple – partagent l'espace occupé et privilégié par les membres de la maisonnée pour créer et entretenir leurs interactions sociales avec leurs parents, voisins, amis et leurs visiteurs en général. Au niveau cosmique, la cuisine est également centrale, dans une certaine mesure, car c'est là que se joue tous les jours le culte des ancêtres de la maisonnée et car les divinités naxi peuvent être honorées par l'intermédiaire du feu du foyer. Toutefois, les interactions des habitants de la maison avec ces dernières ainsi qu'avec les esprits bons et mauvais de la cosmologie dongba ne se limitent pas au seul espace de l'intérieur de la cuisine. Les jours de rites et de fêtes, ce

sont tous les espaces de la maison qui sont purifiés des mauvais esprits par la fumée de branchages de pin enflammés et les jours de fête de Sanduo, de la nourriture est emportée hors de la maison pour garder les esprits naxi dehors et apaisés. Après avoir vu les espaces intérieurs des maisons, voyons à présent un autre espace, également considéré comme une maison : le cimetière.

C. Les *yagoq* parmi les tombes

Le cimetière et son espace attenant sont référencés par le même terme désignant la maison et la cuisine, *yagoq* (voir en fin de chapitre *Photographie 25*), sans pour autant se situer à proximité de la maison. Les descendants des ancêtres enterrés se considèrent, en chinois, comme *yi jia ren* 一家人, « les membres d'une famille », et le cimetière, qu'ils désignent aussi comme « chez eux », leur « maison », représente la maison de leurs ancêtres. Les cimetières sont situés dans la montagne de Wumu, un peu plus au Nord, mais jamais directement au-dessus du village, où se trouvent seulement les aires rituelles du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi et de la cérémonie aux dieux de la montagne. Ces cimetières sont plus ou moins importants, les tombes étaient autrefois vraisemblablement rassemblées par lignage. Comme décrit dans le Chapitre 5, elles sont aujourd'hui groupées par branches lignagères, parfois seulement par simple lignée, si la cohésion du groupe est bousculée par des familles ou lignées en mauvais termes avec le reste du groupe (*Figure 18*).



Photographie 20 - Groupement de tombes dans les collines au nord-ouest de Wumu
(Wumu, 2018 - Photo © Emmanuelle Laurent)

Les cimetières sont éparpillés dans la montagne, en des emplacements choisis au fil du temps par les différentes lignées composant Wumu. Certaines tombes se trouvent dans la forêt, d'autres sur les collines sèches et poussiéreuses balayées par les vents surplombant le fleuve (*Photographie 20*). La zone occupée par les cimetières semble être concentrée le long de la route sinueuse montant vers le col montagneux séparant la vallée de Wumu de la vallée de Baoshan, partant en direction du Nord-ouest vers la capitale du canton. Les stèles, quand il y en a sur les tombes, font face à l'aval, à l'Est. Les défunts ont aussi les pieds orientés vers l'aval.

En plusieurs occasions particulières – nettoyage des tombes pour le Nouvel An, fête des morts de Qingming, enterrements etc. – les habitants de Wumu se rendent au cimetière de leur branche lignagère. Il est de coutume d'y manger le repas de midi et de redescendre au village qu'en milieu ou fin d'après-midi. Ces journées-là donnent lieu à de grands préparatifs, car il faut cuisiner dans la montagne. En contrebas des tombes est aménagé un espace pour allumer des feux, cuisiner et manger. Avec le temps, les familles mettent des moyens en commun pour construire des tables basses et des bancs ou tabourets, des plans de cuisine ou encore des foyers en béton pour s'assurer un meilleur confort lors de ces banquets en plein air au cimetière. À travers la présence des ancêtres, et de leurs descendants, cet espace représente également le *yagoq*.

Les lignages ont été, au début de cette thèse, considérés comme l'unité sociale de référence dans la société naxi de Wumu, toutefois les faits observés relativisent cette hypothèse initiale et montrent que si certaines familles peuvent être sans lignage, toutes sans exceptions ont une maison, dont l'existence et la perpétuation – notamment via une séparation familiale entre les frères – repose non seulement sur la présence perpétuelle de la tablette des ancêtres dans la cuisine, mais surtout sur le foyer. C'est par la cuisine *yagoq* que la maison *yagoq* existe. Le prochain chapitre, consacré aux ancêtres, approfondira notamment la question des tablettes des ancêtres.

Yagoq est une unité sociale dont les enjeux sociaux et rituels garantissent la pérennité. Le moment du transfert et de la naissance d'une maison laisse entrevoir la complexité des interactions à l'œuvre : les liens sociaux de parenté, de voisinage et d'amitié, mais aussi la relation de chaque famille à ses ancêtres et aux divinités naxi à travers la maison. La construction d'une maison passe par un processus ritualisé que nous allons à présent décrire.

III. Naissance d'une maison

A. Le dressage de la charpente

La construction d'une maison se fait par étapes, d'abord un bâtiment, puis un foyer lorsque la famille emménage et enfin un, deux ou trois autres structures autour de cette cour. Les maisons du village sont toutes composées d'au moins deux bâtiments, ceux-ci sont construits progressivement, en fonction des moyens de la famille qui entreprend les travaux. Lorsqu'une famille construit sa nouvelle maison, consécutivement à une séparation (en naxi *o-bbiu*) du foyer viri-patrilocal par exemple, le protocole de partage des biens et le transfert des cendres du feu jusqu'au nouveau foyer créé s'ajoute au dressage de la charpente et aux rituels qui l'accompagnent. L'un des fils demeure dans la maison familiale avec ses parents, tandis que les autres s'en vont construire leurs propres maisons ailleurs dans le village. Dans le cas d'une simple rénovation de bâtiment préexistant dans la maison – très souvent en prévision du mariage d'un fils de la famille – le dressage de la charpente est simplement conclut par une cérémonie d'invitation de la divinité naxi de la Vie à entrer dans la maison.

La construction d'un bâtiment est caractérisée par le dressage de sa charpente en bois (en naxi *jjiq-zeeq*, en chinois, *shu fangzi* 竖房子) qui rassemble au moins une trentaine d'hommes, voisins, amis et parents. La famille invite ensuite la divinité naxi de la vie à y entrer et les esprits malveillants à en sortir par une petite cérémonie. En voici les principales étapes.

1. Préparatifs et participants

Dans les semaines qui précèdent et surtout dans celles qui suivent le nouvel an lunaire et qui représentent une période de festivités favorable, les dressages de charpentes sont plus nombreux. En pleine saison sèche, les conditions météorologiques sont idéales. Les villageois sont alors moins occupés par les travaux agricoles, les tâches quotidiennes peuvent être déléguées, les parents rentrés au village pour les fêtes sont encore présents et grossissent les rangs pour prêter main forte. Une quarantaine d'hommes est nécessaire pour faire cela et il faut donc les nourrir le midi et le soir pour les remercier de leur aide.

Lorsque les hommes de la maison ainsi que le charpentier ont commencé à tailler les poutres et construire les pièces de charpente, un morceau de rondin, scié en demi-lune, a été mis de côté. Un homme de la famille y a écrit une formule de bonne fortune – *yuanmu daji* 圆

木大吉 – avant de le poser près de la tablette des ancêtres dans la cuisine. Cette pièce de bois y demeure pendant toute la durée de la construction de la charpente jusqu'à la veille du dressage. Dans les jours précédant cela, toutes les pièces fabriquées doivent être préparées et disposées dans l'axe de l'emplacement de la future structure de maison, de sorte qu'au jour J les hommes n'aient plus qu'à hisser chaque plan de charpente verticalement et à stabiliser facilement la structure par un système d'emboîtement des diverses pièces, conformément à l'architecture locale.

La veille de dressage, les membres de la maisonnée doivent accomplir une petite cérémonie au cœur de la nuit, une fois que tous les visiteurs sont partis, afin accompagner la divinité du bois hors l'espace de la maison et chasser les esprits malfaisants du bois et de la pierre. Il faut attendre que le village soit endormi car si les membres de la famille sont aperçus par quelqu'un dans la rue, la divinité du bois ne sortira pas de la maison et donc ne pourrait pas non plus revenir le lendemain lorsque la famille la conviera par l'intermédiaire de la cérémonie rituelle. Le culte à la divinité du bois garantit la bonne santé aux membres de la maisonnée ainsi qu'aux animaux vivant dans la maison, l'enjeu est donc important. Dans la soirée, un homme de la maison tue un coq, lequel va être ensuite cuit entier.

Un peu du sang du coq est posé sur chaque poutre de la future charpente. Une table ordinaire est déplacée juste à l'extérieur de la cuisine et fait office de table d'offrandes et d'autel le temps de la cérémonie. Le maître de maison a retiré le pot de cendres rempli des cendres du foyer, la lampe à huile ainsi que les deux vases de leur emplacement habituel dans la cuisine auprès de la tablette des ancêtres. Il les place sur la table d'offrande provisoire, le pot de cendre centré au fond, la lampe à huile devant et les deux vases de part et d'autre. Derrière le pot de cendres, la place centrale normalement attribuée à la tablette des ancêtres lors du culte des ancêtres de la maisonnée est occupée par la pièce de bois auspiceux de la nouvelle charpente. Quelques assiettes d'offrandes de nourriture ainsi que le coq cuit sont disposées tout autour. Quelques outils et accessoires du charpentier sont placés sur un côté de la table d'offrandes. Enfin, un bol de riz, un bol de bouillon, un verre d'alcool ou de thé et une paire de baguettes sont disposés pour chaque membre adulte de la maison sur l'avant de la table. Après avoir ajouté de nouvelles cendres du foyer de la cuisine et allumé et placé des bâtons d'encens neufs dans les vases, les membres de la famille se rassemblent tous devant cet autel temporaire avec le charpentier. Le maître de maison présente l'offrande du coq face à l'autel avec une gèneflexion et tous se prosternent trois fois devant l'autel avant de placer leurs bâtons d'encens dans les

vases. Après avoir veillé suffisamment tard pour s'assurer de ne croiser personne, le maître de maison et le charpentier portent ensuite la pièce de bois hors de la maison jusqu'à l'embranchement de la rue principale où ils la jettent discrètement. Cette étape et les précautions qui lui sont associées, garantira, m'a-t-on dit sans vouloir m'en révéler davantage, une vie paisible dans la nouvelle maison aux membres de la famille. Après le retour des deux hommes dans l'enceinte de la maison, toute la famille et le charpentier partagent un repas ensemble et mangent la viande du coq qui a été cuisinée entre-temps.

Le lendemain, jour J, la maisonnée participe à tous les préparatifs, sous la direction du charpentier engagé pour ce travail. Les hommes participent au travail physique, les femmes s'affairent en cuisine en préparant à l'avance certains plats pour le lendemain et en commençant l'épluchage des légumes. Le maître de la maisonnée, s'il ne dirige pas les travaux, doit remplir son devoir d'hôte et assurer la meilleure hospitalité à toutes les personnes présentes venues aider. C'est encore lui qui supervise le déroulement des cérémonies et qui représente généralement sa famille dans l'accomplissement du culte rituel.

Le jour du dressage de la charpente, les hommes de la maisonnée participent, avec une trentaine d'hommes venus aider, à hisser l'assemblage des poutres sur leurs socles (voir en fin de chapitre *Photographie 26*). Les femmes de la maisonnée préparent des en-cas entre les repas, assurent un service de thé à tout le monde et préparent et servent le repas le midi et le soir. Ce sont elles qui gèrent toute la logistique hospitalière. Lors des cérémonies, elles sont toujours présentes au côté du chef et des autres membres de la maisonnée près de l'autel pour se prosterner trois fois et déposer des bâtons d'encens.

Les membres de la lignée ainsi que les membres les plus proches au sein du lignage sont invités. Leur présence va de soi, en raison de l'étroitesse de leurs liens de parenté. Sont également invités des hommes de la parentèle, liés à la maisonnée tant par des liens de consanguinité que par alliance. Divers profils sont particulièrement recherchés : des hommes jeunes et habiles, que je nomme « voltigeurs », pour grimper au sommet de la charpente en construction et consolider la structure par en-haut ; plusieurs dizaines d'hommes dans la force de l'âge pour hisser et soutenir les poutres depuis le sol ; des femmes – mais aussi des hommes – capables de préparer un banquet pour un grand nombre et reconnues en la matière.

Le rôle du charpentier débute plusieurs semaines – si ce n'est des mois – avant le dressage de la charpente. Son travail sera rémunéré plusieurs dizaines de milliers de *yuan*. La construction d'une nouvelle bâtisse dans la maison coûte environ 50 ou 60 000 *yuan*, 40 000 *yuan* si les hommes de la famille font eux-mêmes une partie des travaux. Une partie est le salaire versé au charpentier, le reste sert à l'achat des matériaux et à la main d'œuvre supplémentaire. Assisté des hommes de la maisonnée qui l'emploie, le charpentier procède à la sélection des arbres dans la montagne puis supervise leur coupe. En compensation du bois coupé, le maître de la maisonnée accomplit un petit culte simple aux dieux de la montagne en déposant quelques offrandes et des bâtons d'encens en remerciement. Il peut aussi tuer un coq et offrir un peu de son sang en offrande. Mis à part ce processus ritualisé de la coupe des arbres, celle-ci est plus concrètement supervisée pour l'ensemble de la population du village administratif de Wumu et de ses forêts par un responsable au sein du Comité villageois. Il est chargé de veiller au respect des forêts, à ce que les villageois prélèvent du bois de manière raisonnable et en certains lieux seulement et il surveille d'occasionnelles intrusions et vols de bois par les habitants du canton voisin.

Après la coupe du bois dans la montagne et son rapatriement au village, le charpentier conçoit et fabrique la charpente dans la cour de la maison, avec l'assistance de la famille de son employeur. Tout au long de son travail, comme il est l'usage envers quiconque effectue un travail ou toute autre tâche d'entraide, cette dernière invite le charpentier aux repas matin, midi et soir. Enfin, une fois la charpente bâtie, c'est le charpentier qui supervise son dressage tout au long de la journée. Il y a au village de Wumu plusieurs charpentiers, des paysans spécialisés dans cette tâche. Les villageois font en général appel à l'un ou l'autre en fonction de leurs liens de parentés les uns avec les autres, par affinité sociale, ou selon leurs tarifs respectifs.

Le charpentier et le maître de maison répartissent les rôles parmi les hommes venus aider au dressage de la charpente – parents ou amis de la famille hôte du jour –. Les profils ne s'accordent pas à toutes les tâches, cela va de l'adolescent filiforme, pour lequel c'est la première participation à un dressage de charpente, au quinquagénaire rôdé à l'exercice, en passant par les parents citadins de passage et les hommes du village dans la force de l'âge. Il y a chaque année entre cinq et dix nouveaux dressages de charpentes au village, les villageois permanents connaissent donc parfaitement la marche à suivre puisqu'ils prennent part à chacune de ces journées au nom du principe d'entraide et de réciprocité qui régit la vie sociale de Wumu.

Le charpentier supervise depuis le sol sans grimper sur la structure, s'assurant que les bonnes pièces trouvent chacune leurs places respectives et, à l'aide de son pendule, que les piliers porteurs soient bien verticaux. Le maître de maison reste lui aussi en bas pour remplir son rôle d'hôte et garder le recul sur l'ensemble de la situation. Sur la trentaine d'hommes participant au travail de force, cinq ou six ont pour rôle de grimper au sommet de la charpente et de superviser l'emboîtement des différentes pièces de la structure pour stabiliser l'ensemble (*Photographie 26*). Ces hommes se portent volontaires, ce sont souvent des jeunes non mariés (*xiao huozi* 小伙子) ou tout du moins des hommes fins et agiles, n'ayant pas froid aux yeux ni le vertige. Ce sont souvent des résidents permanents du village, familiers de l'exercice et rompus au dur labeur agricole. Ils se déplacent avec assurance et agilité sur les poutres surplombant la charpente, avec une désinvolture de voltigeurs, tandis que les hommes restés au sol leur font parvenir masses, planches et poutres pour immobiliser les différents plans de la structure.

Au sol, les quelques dizaines d'hommes restants ont la charge de stabiliser les poutres au fur et à mesure que les plans porteurs de la charpente sont dressés. Ils assurent l'ensemble par un système de cordes jusqu'à ce que de longues hampes en bois soient fixées tout autour à tout support fixe disponible, d'un arbre voisin à un rocher, en passant par les ancrages au sol ou le pilier d'une maison voisine. Ainsi immobilisée une section de la charpente, les hommes peuvent hisser la suivante, laquelle est couchée à proximité, qui tirant, qui poussant. En tant qu'observatrice extérieure, j'ai toujours été frappée par la discipline sans faille régissant l'organisation de grands événements collectifs basés sur l'entraide villageoise. Les rôles individuels sont clairement définis, hiérarchisés et mis au service de l'action de groupe, sur la base d'une confiance mutuelle et sur les compétences respectives de chacun des participants. Les anciens sont également invités le jour du dressage de la charpente, s'ils ne participent pas au travail de force avec les jeunes, ils observent de loin toute la scène, assis à l'ombre en fumant et commentant le travail. Leur participation tient de fait davantage de la somme de leurs expériences de vie respectives, de leurs savoirs et des conseils prodigués au moment de préparer le rituel. Il y a là une coordination parfaite, qui semble s'opérer de manière naturelle, sans accros ni dispute, grâce au respect de la hiérarchie des compétences de chacun. Les dresseurs de charpente forment, le temps de cette entreprise, un tout.

Parmi les autres personnes présentes le jour du dressage de la charpente, les femmes et quelques hommes reconnus pour leur compétence culinaire sont chargés de préparer les deux petits banquets auxquels se restaureront le midi tous les villageois venus aider à la journée de

travail, et auxquels se joindront, le soir, les membres de leurs familles, les doyens, parents et amis indisponible en journée. Le banquet est organisé comme d'ordinaire ; quatre ou cinq personnes, le plus souvent des femmes, s'activent devant de grands woks posés sur des fourneaux et font mijoter bouillons et ragoûts au-dessus du feu du foyer. Dès le matin, le petit-déjeuner avalé, les femmes de la maison s'attaquent immédiatement à l'épluchage, au tri, au lavage et à la coupe des légumes. Les ingrédients sont soigneusement préparés, la viande est découpée et marinée, un ou deux coqs sont tués pour l'occasion. Si le mobilier de la maison est insuffisant pour accueillir tous les invités, des jeunes sont envoyés chez le voisin pour emprunter une table et des tabourets. Le service et la vaisselle sont confiés aux jeunes et supervisés par les membres de la maison. En milieu de matinée, tous les travailleurs sont invités à faire une pause et à boire du thé et manger un en-cas. Les femmes de la maison ont fait frire des *xi-mul-dduq*⁸³ et des *baba*⁸⁴ sur le feu, ou des *mantou*⁸⁵ à la vapeur. Le tout est de remplir les estomacs des travailleurs jusqu'au déjeuner qui aura lieu en début d'après-midi.

Lorsque la nourriture et les plats sont prêts et servis dans des bols, il faut les présenter avec une gémflexion face à la tablette des ancêtres pour honorer ces derniers. Puis des plateaux sont chargés des bols d'offrandes et portés dans les maisons respectives des familles de la même branche lignagère ailleurs dans le village. Ce n'est qu'une fois ces offrandes retournées dans la cuisine de la maison qui organise la journée que le banquet peut commencer. Lors des jours de cérémonies, de fêtes et de banquets, comme c'est le cas notamment pour le dressage d'une charpente, il faut aussi éloigner et apaiser les esprits susceptibles de passer par là. Avant de servir le banquet, un membre de la famille dépose dans une bassine d'eau un peu de chaque plat, va en jeter le contenu à l'extérieur de la porte d'entrée de la maison et plante des bâtons d'encens à l'emplacement de l'offrande pour tenir les esprits éloignés.

Pendant le banquet, le maître de maison s'assure que chacun est servi en boisson et que les hommes ont un verre d'alcool. Les personnes en cuisine mangent après les invités et les

⁸³ Les *xi-mul-dduq* sont des petites galettes découpées dans un pain de pâte de riz cuit, elles sont cuites dans les cendres du feu ou frites dans un wok, saupoudrées de sel et mangées par les Naxi au petit-déjeuner ou en en-cas. En chinois, *erkuai* 饵块. Il s'agit par ailleurs d'une spécialité du Yunnan.

⁸⁴ Les *baba* sont des galettes de pain naxi à base de farine de blé et de levure boulangère, généralement frites dans un wok sur le feu. C'est le petit-déjeuner de base au village. (voir Chapitre 2)

⁸⁵ Les *mantou* 馒头 sont des petits pains à base de farine de blé cuits à la vapeur, très répandus en Chine et très appréciés aux petits-déjeuners.

hommes qui ont accompli le travail physique. La famille-hôte mange quant à elle en tout dernier, à la dernière tablée, une fois que tout le monde a fini de se restaurer.

2. Le processus socio-rituel du dressage de la charpente

La construction d'une nouvelle maison, d'un nouveau bâtiment dans la maison ou encore d'une nouvelle porte d'entrée donne lieu à l'organisation d'une journée de travail collectif et d'entraide pour dresser une charpente. Le processus est similaire dans chacun des cas, précédé la veille par une cérémonie et conclu le jour-même par une autre cérémonie. La charpente de la maison et celle de la porte de l'enceinte de la maison peuvent être dressées le même jour ou bien à des dates différentes. Une cérémonie est nécessaire pour le hissage de la poutre faîtière symbolique tout en haut de la charpente. Lorsque la porte est fabriquée individuellement du reste de la maison, une cérémonie est donc effectuée au terme du dressage de sa charpente.

Au terme du travail de force pour dresser la structure de bois, le hissage d'une poutre faîtière symbolique par-dessus la panne faîtière effective au sommet s'accompagne d'une cérémonie. La poutre symbolique est l'accessoire principal de la cérémonie qui clôt le dressage de charpente, c'est une poutre faîtière au sens rituel, social, elle ne joue en effet pas de rôle physique dans le maintien de la charpente. L'ensemble de la structure physique est tenu par la poutre faîtière physique tandis que la panne symbolique maintient l'ensemble social et cosmique.

Le hissage ritualisé de cette poutre est accompli en l'honneur de l'ancêtre fondateur des charpentiers, Lu Ban qui, selon les légendes locales, serait descendu du Ciel. Cela permet également accueillir diverses divinités dongba (divinités du bois, de la vie, de la famille) ainsi que les ancêtres au sein de la nouvelle maison. Le rite apaise les mauvais esprits qui sont chassés par une longue chaîne de pétards allumée au moment du hissage de la poutre.

Dans l'après-midi, une fois la charpente dressée, tandis que les hommes venus prêter main forte se reposent à l'ombre, le maître de maison, assisté et guidé par le charpentier et quelques aînés et doyens de sa famille, prépare les accessoires ainsi que les objets nécessaires au bon déroulement de la cérémonie qui clôturera la naissance de la nouvelle charpente. Ces objets doivent être sélectionnés et préparés avec minutie, car ils assureront un avenir favorable à la nouvelle maison. Un homme qui n'est ni le maître de maison, ni le Dongba, et appartenant

au groupe de parenté de la maisonnée, dirige la préparation de ces objets. Il charge les membres de la maisonnée de rassembler ce qu'il lui faut (*Photographie 22*) : un ensemble de graines (courge, fèves, blé, soja, pignons de pin), des copeaux de bois d'encens, des brisures d'or et d'autres d'argent ou bien des objets évoquant de l'or (morceaux de feuilles dorées d'emballage des paquets de cigarette) et de l'argent (une pièce de monnaie) ainsi qu'un morceau de tissu rouge. Le carré de tissu, destiné à être enveloppé autour de la poutre faîtière en son centre, doit porter le symbole du yin et du yang, les huit trigrammes ainsi que les points cardinaux. Certaines familles préfèrent acheter directement un carré de tissu déjà imprimé, d'autres invitent un homme éduqué à tracer lui-même l'ensemble des éléments sur un tissu rouge vierge avec de l'encre noire (*Photographie 21*). Le maître de maison fournit à l'homme ce qu'il demande. Il choisit également cinq longs fils de cinq couleurs différentes. Le regroupement des objets nécessaires se déroule sous les yeux des doyens présents qui, de temps à autre, guident les plus jeunes de quelques conseils et remarques. L'autel est placé sur une table au milieu de la nouvelle charpente, sous l'emplacement de la poutre faîtière.



Photographie 21 - Création du carré de tissu rouge orné des Huit Trigrammes et du Taijitu à l'encre noire en préparation de la cérémonie de hissage de la poutre faîtière symbolique
(Wumu, 2018 - Photo ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 22 - Sélection des objets à insérer dans l'encoche de la panne faîtière symbolique
(Wumu, 2018 - Photo ©Emmanuelle Laurent)

Dans l'espoir de futures bonnes récoltes, les graines sont glissées dans une encoche taillée par le charpentier au milieu de la poutre faîtière. L'or et l'argent symbolisent ce qu'il y a de plus précieux, à placer au-dessus de la tête des habitants de la maison. L'ensemble des éléments disposés dans l'encoche de la poutre symbolise ce que l'on souhaite aux résidents de la nouvelle maison : de bonnes récoltes et de la richesse notamment. Après avoir refermé l'encoche avec le bout de bois manquant, le tissu rouge sur lequel sont tracés les Huit trigrammes (*bagua* 八卦) et le *taijitu*, le symbole du Yin et du Yang, est enroulé par-dessus. Les *bagua* sont un emprunt aux pratiques taoïstes. Les fils de couleur, passés à travers une pièce

trouée, sont enroulés et noués autour de la poutre et du carré de tissu. Pour maintenir le tout, la pièce est enfoncée à coup de maillet dans la rainure de l'encoche. La chaîne de pétards est suspendue au centre de la poutre faîtière, elle sera allumée au moment du hissage de la poutre. Le lien qui attache le pétard à la poutre est rouge, mais il peut aussi être noir, blanc, rouge, jaune, bleu ou vert. Tandis que les préparatifs suivent leur cours, deux ou trois jeunes hommes agiles se hissent encore une fois dans les hauteurs de la charpente, ils sont chargés de coller des *duilian*, ces sentences de bonne fortune écrites sur de longues bandes de papier rouge, sur chacune des poutres centrales de la charpente.



Photographie 24 - Hissage de la poutre faîtière symbolique
(Wumu, 2018 - Photo ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 23 - Fixation de la poutre faîtière symbolique au
sommet de la charpente
(Wumu, 2018 - Photo ©Emmanuelle Laurent)

La cérémonie est rapide, parfois expédiée en quelques minutes. La poutre faîtière est posée sur des supports devant la table d'offrandes installée au centre de la charpente. Le pot de cendres, les deux vases et la lampe à huile sont disposés sur cette table comme pour la cérémonie de la veille à l'instar de leur place habituelle autour de la tablette des ancêtres. Sur un côté de la table sont disposés deux ou trois outils du charpentier. Des offrandes d'alcool, de thé et de nourriture sont apportés par les femmes de la maison depuis la cuisine, l'homme qui dirige la cérémonie et guide le maître de la maison et les autres membres de sa famille verse un peu de thé et d'alcool sur la poutre puis y plante deux bâtons d'encens. Le maître de la maison et son épouse, accompagnés du maître charpentier, tournés vers la cuisine de la maison et la tablette des ancêtres, s'inclinent ou se prosternent trois fois devant la table d'offrandes avant de déposer leurs bâtons d'encens dans les vases de l'autel. Deux hommes grimpent jusqu'en haut de la charpente. La mèche de la chaîne de pétards est allumée et la poutre faîtière est hissée avec des cordes par les deux « voltigeurs » tandis que les détonations assourdissantes des

pétards résonnent dans l'espace alentour et effraient et chassent les esprits malveillants (*Photographie 24*). La poutre faîtière est attachée (*Photographie 23*) avec du fil de fer au-dessus de la plus haute des poutres emboîtées dans la charpente. La cérémonie est destinée à inviter et accueillir la divinité de la vie, pour la prier de venir dans la maison et pour l'y accueillir. La chaîne de pétards sert à chasser les esprits malveillants. La cérémonie se conclut ainsi, le dressage de la charpente est achevé. La maison sera progressivement améliorée au fil des mois qui suivent, la famille invitera de nouveau quelques hommes pour aider à poser les tuiles, et fabriquera les briques de torchis pour construire les murs. La construction d'une maison peut s'étendre sur plusieurs années si la famille n'a pas suffisamment d'argent pour tout faire en une fois. À Wumu, dans le cadre de la politique nationale de combat contre la pauvreté, depuis 2016 les trente familles aux revenus les plus faibles du village peuvent recevoir une subvention d'environ 60 000 *yuan* pour les aider à construire ou rénover.

B. Le « transfert de la maison » (*jjiq-bber*) et l'importation du foyer

Lorsqu'une famille construit une toute nouvelle maison, son emménagement n'est pas toujours immédiatement consécutif de la fin des travaux. Après une séparation du foyer des fils mariés d'une même famille, c'est en général le fils aîné qui quitte la maison parentale avec son épouse et ses enfants pour emménager dans sa propre maison ailleurs dans le village. Le processus de séparation est longuement préparé et n'est concrétisé qu'une fois la nouvelle maison construite. Ce n'est parfois que des mois – voire des années – plus tard que la division de l'« os » est réalisée, que le partage de biens est conclu et que les membres de la famille se répartissent entre les deux foyers selon la situation. L'importation du feu depuis le foyer parental jusqu'au nouveau foyer marque la naissance de la nouvelle maison, d'un nouveau *yagoq*. Plusieurs expressions naxi font référence au processus de séparation, chacune désignant l'un des stades de la séparation de la famille. L'expression *jjiq-bbiu*⁸⁶, « séparation de la maison (habitation) » désigne une séparation de la famille qui n'est pas immédiatement suivie par un déménagement dans une nouvelle maison. Elle entraîne seulement, dans un premier temps, la naissance d'une seconde maison. Entre 2016 et 2018, les deux démarches de séparation qui ont été portées à mon attention se sont conclues par un déménagement un an et demi après le dressage de la nouvelle charpente et des travaux. La phase de déménagement dans une nouvelle

⁸⁶ Littéralement, « maison, habitation » et « division, partage ».

maison suite à une séparation de la famille est appelée *jjiq-bber*⁸⁷ : « transfert de la maison, l'habitation ». La dernière phase, *o-bbiu*⁸⁸, « séparation de l'os », renvoie au partage de l'os – donc à la division de la chaîne de descendance en deux lignées – et au partage entre les fils des biens, ustensiles domestiques, du bétail, des terres etc. Le fils qui demeure dans la maison parentale porte alors la responsabilité de la poursuite de la lignée principale, il vit en général avec ses deux parents, tandis que le fils qui quitte la maison devient le premier homme d'une nouvelle lignée collatérale. Le partage des biens doit être équitable, il est supervisé par deux hommes et suivi attentivement et commenté par les doyens du lignage. Lorsqu'une famille emménage dans sa nouvelle maison, elle doit apporter avec elle un certain nombre d'éléments essentiels, en plus des cendres de son ancien foyer. Au moins deux animaux doivent les suivre dans la maison : un coq pour les premières offrandes aux ancêtres ainsi qu'un chaton pour manger les souris. Il faut apporter de l'eau, du thé, de l'alcool et de quoi manger. Le premier feu de la nouvelle maison doit être allumé à partir des braises ou des flammes provenant de l'ancien foyer de la famille.

Ainsi, le nouveau foyer est systématiquement construit à partir du foyer de la « maison-mère » qui est l'origine de la division de l'« os ». Cela montre que toute nouvelle maison ne peut être construite à partir de rien. La constatation de l'importation de cendres de l'ancien foyer pour fonder le nouveau n'est pas sans rappeler les écrits du sinologue néerlandais Kristofer Schipper (1934-2021) sur le principe du « *fen-hsiang* » (en pinyin chinois *fenxiang* 分香) – la « division de l'encens » (1990). Ce qu'il décrit comme une « *institution largement adoptée en Chine* » est utilisée « *pour l'affiliation des groupes de culte et la fondation de temples* » (Schipper, 1990 : 397). Cette pratique permet de créer un nouveau groupe de culte à partir d'un groupe similaire déjà existant. En effet, « *lorsqu'un nouveau groupe de culte est formé, ses membres remplissent un encensoir avec les cendres recueillies dans l'[encensoir] d'un groupe de culte déjà existant du même saint.* » (op. cit.). Kristofer Schipper décrit l'apport de ces cendres dans l'encensoir du nouveau groupe de culte comme le « rite fondateur » de ce celui-ci. De nos jours, nous dit le sinologue, le transfert des cendres implique « *une reconnaissance et une assistance mutuelles des deux parties* » (op. cit.). Le transfert de cendres est, au village, une pratique liée spécifiquement au culte des ancêtres honorés par les membres d'une maisonnée et à la tablette de la cuisine. La discussion sera approfondie sur ce sujet dans

⁸⁷ Littéralement, « maison, habitation » et « déménagement, transfert ».

⁸⁸ Littéralement, « os » et « division, partage ».

le chapitre suivant portant sur le culte des ancêtres et le lien existant entre ces derniers et le foyer.

Rappelons-le, tout événement social ou rituel donnant lieu à la performance d'un rite important, à l'organisation d'un banquet dans la maison donne lieu à un don d'offrandes aux ancêtres de la maisonnée précédé par un renouvellement des cendres dans le pot posé devant la tablette. Comme cela a été décrit à plusieurs reprises dans l'ethnographie de rites depuis le début de cette thèse, des cendres chaudes sont en effet retirées du feu du foyer de la cuisine et versées dans le pot devant la tablette, puis des braises de la même provenance sont déposées par-dessus, sur quelques allumettes taillées dans du pin. De même que le transfert de cendres des foyers d'une maison à une autre invoque une continuité des liens entre la « maison-mère » et la nouvelle maison, une filiation, le transfert de cendres entre le foyer de la maison et le foyer symbolique des ancêtres montre une volonté de renouvellement et de maintien du lien entre les membres d'une maisonnée et leurs ancêtres.

Lorsqu'une famille emménage dans sa nouvelle maison après la division des frères et de la lignée principale, il n'y a, dans un premier temps, aucune tablette dans la nouvelle cuisine. Les villageois justifient cela par le fait qu'aucun membre de la maisonnée n'est encore décédé. Ce n'est qu'au premier décès qui arrivera dans la nouvelle maison qu'une tablette sera fabriquée et placée dans la cuisine au moment des funérailles. D'ici là, tous les rituels du thé matinal, les offrandes pour honorer les ancêtres *epvq-esse* et *el-cif-loq-el-cif-nail*, bien qu'effectués dans la nouvelle cuisine, seront orientés en direction de la tablette de l'ancienne maison. Ainsi, la famille d'A-Jun, dont le père a séparé l'« os » et a construit sa maison en bas du village, honore les ancêtres paternels au quotidien en se tournant vers le nord, en direction de la maison de son oncle paternel où se trouve la vieille tablette de leur lignée. Les membres de la nouvelle lignée continuent donc à rendre un culte aux ancêtres de l'« os » dont ils sont issus.

La naissance d'une maison ne donne pas lieu à un commencement - d'une famille, d'un culte d'ancêtres etc. – mais à une continuation d'une descendance, d'un « groupe de lignées » ou d'un « groupe domestique ». La dynamique de la maison est liée au foyer et à la tablette des ancêtres, deux éléments constitutifs de chaque maison du village.

Conclusion

Yagoq a fait l'objet du présent chapitre à la lumière de la définition, des délimitations et de la dynamique de cette unité domestique au sein du village de Wumu. Il s'agit d'une unité sociale mobilisable par un groupe de *yagoq-xi* par l'intermédiaire du feu. *Yagoq* peut ainsi être exporté hors des murs du bâtiment physique provisoirement – pour une journée de culte des ancêtres dans la montagne par exemple. Dans les murs en revanche, la maison est configurée similairement d'une famille à une autre : le cœur des interactions est dans la cuisine qui d'ailleurs est, comme je le nomme, le « *yagoq* au sein du *yagoq* ». Les infrastructures sanitaires sont placées derrière la maison, tandis que les pièces essentielles – la cuisine, l'étable, le grenier, le garde-manger et les chambres – sont organisées autour de la cour carrée. Cette dernière est dotée d'un rôle fonctionnel essentiellement agricole : c'est l'endroit où sont nourris les animaux de la maisonnée, où les épis de maïs, les fèves ou les ballots de paille peuvent être mis à sécher. C'est encore l'espace où les grands banquets et les cérémonies rituelles importantes se déroulent en présence d'un grand nombre d'invités. Les maisons sont des nœuds d'interactions sociales dans le réseau formé par la communauté villageoise.

Au-delà du concept de *yagoq*, le chapitre a cherché à décrire la maisonnée, de sa naissance à l'occupation de son espace en passant par son fonctionnement et l'organisation de la vie domestique. La dynamique de *yagoq* est étroitement liée aux relations de germanité, aux séparations de l'« os » qui interviennent lorsqu'une relation de consanguinité (filiation ou germanité) se dégrade au sein de la maisonnée. Nous l'avons vu, de telles circonstances entraînent d'abord la séparation de l'habitation (*jjiq-bbiu*), puis son transfert (*jjiq-bber*) avant que le groupe de filiation dit l'« os » ne soit à son tour scindé en deux (*o-bbiu*). La question de la séparation des frères, de l'os et de leurs maisons soulève beaucoup d'autres interrogations notamment concernant les tablettes et sur ce que la séparation implique dans le culte des ancêtres. Après division, deux maisons restent liées par le culte des ancêtres de la maison origine de la division. Les membres des deux maisonnées se rassemblent dans cette maison en plusieurs occasions dans l'année, pour honorer ensemble leurs ancêtres de lignée. Parmi le lignage *Lei bbu*, un groupe de maisonnées toutes issues d'un même ancêtre commun et de divisions successives de l'« os » sont restées très proches et se rassemblent à chaque repas du Nouvel an chez les uns ou les autres, à tour de rôle, ce qui leur permet ainsi de maintenir le lien entre eux et d'honorer les ancêtres respectifs de chaque maisonnée de leur groupe.

Pour tenter d'y voir plus clair, le septième et dernier chapitre de cette thèse abordera les différents aspects du culte des ancêtres *epvq-esse* et *el-cif-loq-el-cif-nail* par les familles du village et discutera du devenir et des rôles des tablettes et du feu du foyer pour honorer les ancêtres de la maisonnée. Les funérailles marquant le point de départ de l'« ancestralisation » d'une personne défunte, le Chapitre 7 décrira également ce processus de naissance et de formation des nouveaux ancêtres tout en mettant en lumière les degrés de relations de parenté intervenant dans l'organisation du deuil et notamment dans l'ordre des processions qui guident et accueillent des parents endeuillés jusqu'au cercueil au début des funérailles.



Photographie 25 - yagoq en marge du cimetière - Un groupe de lignées honore ses ancêtres pour la nouvelle année
(Wumu, 2019 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 26 - Dressage de charpente chez A-Qiang
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 27 – Dans la cuisine, du foyer (front) à la tablette (fond)
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)

Chapitre 7

Ancêtres patrilinéaires : cultes et devenirs

Introduction

Les *epvq-esse* sont, je le rappelle, les ancêtres paternels masculins et féminins antérieurs de plus de quatre générations, honorés par les familles au sein des maisons. L'association des expressions *epvq*, « ancêtre paternel masculin », et *esse*, « ancêtre paternel féminin », renvoie à l'idée d'un couple ancestral, elle désigne l'ensemble des ancêtres paternels du groupe de filiation auxquels une famille de descendants rend un culte. Les *el-cif-loq* et *el-cif-nail* sont les ancêtres paternels masculins et féminins antérieurs de trois générations : les arrière-grands-parents paternels d'Ego. *El-cif-loq*, « arrière-grand-père paternel », et *el-cif-nail*, « arrière-grand-mère paternelle », sont ainsi généralement désignés comme un tout, un couple ancestral, par les descendants qui les honorent. Les *epvq-essse* et *el-cif-loq-el-cif-nail* sont représentés par des tablettes en bois, les *paqweil*, situées dans les cuisines. Les honorer est aussi important dans les pratiques rituelles du village qu'il est fondamental de rendre un culte aux ancêtres agnatiques dans la société rurale han. Toutes les célébrations et événements sans exception sont complétées, en parallèle, par la présentation d'offrandes pour honorer les ancêtres paternels de la maisonnée.

Ce septième et dernier chapitre permet de revenir sur le sujet des ancêtres patrilinéaires et des modalités de culte par lesquelles les villageois les honorent au sein de leurs maisonnées. Il en a été question tout au long de cette thèse, que ce soit dans les rituels familiaux quotidiens (Chapitre 2), par l'approche terminologique de la parenté (Chapitre 3), à travers les règles des lignages (Chapitre 5) ou encore dans le cadre de l'étude des termes vernaculaires désignant la maison et la famille (Chapitre 6). La place des ancêtres *el-cif-loq-el-cif-nail* et des ancêtres *epvq-essse* est centrale dans l'organisation sociale de la maisonnée et des lignées. Nous verrons ici les logiques relationnelles existantes à travers les pratiques honorant les ancêtres. Dans la première partie, nous nous intéresserons aux formes que prend le culte des ancêtres au sein de la maisonnée et entre les lignées ainsi qu'aux caractéristiques de la tablette *paqweil*. Cette

dernière constitue un vecteur entre les membres de la maisonnée et ses ancêtres patrilinéaires. Puis, plus brièvement, le processus du deuil sera abordé à partir d'une description des rites funéraires, en discutant la « naissance » d'un ancêtre. Par cette approche, ce chapitre questionne non seulement les modalités de culte des ancêtres mais aussi le rôle et la place des femmes, que ce soit comme officiantes ou comme ancêtres.

I. Le culte des ancêtres

Comme dans beaucoup de sociétés d'Asie, le culte des ancêtres est central en Chine. Il entre dans la catégorie de la « religion de lignage » discutée par Joël Thoraval (1991). Le culte des ancêtres tient également une place prépondérante au sein de la vie villageoise de Wumu. Comme le précise Jacques Lemoine (1973 : 147) dans un article sur le culte des ancêtres chez les Hmong (Laos), « *le culte des Ancêtres s'analyse en fait comme un culte de la lignée, c'est-à-dire de l'ensemble des âmes dans un groupe de commune descendance [...]* ». Il est vrai qu'à Wumu, le culte des ancêtres s'accomplit notamment au niveau de la lignée. Le culte des ancêtres de la ligne directe, effectué quotidiennement au sein d'une maisonnée, est la forme la plus fréquente, on l'observe à l'occasion des rituels quotidiens d'offrandes de thé et de nourriture, ainsi que lors du réveillon du Nouvel An. Tous les premier et quinzième jours de chaque mois, les offrandes entourant la tablette sont renouvelées. Le culte des ancêtres est par ailleurs accompli à divers autres niveaux. À l'échelle d'un groupe de lignées, directes et collatérales conjointes, le culte des ancêtres est accompli ponctuellement ou annuellement. Les ancêtres sont honorés lors d'événements significatifs, en hiver lors des visites des vœux du nouvel an lunaire et du nettoyage des tombes, pendant le second mois lunaire à l'occasion des célébrations des 36 ans et des 49 ans des hommes du village, au printemps pour la fête des morts lors de la visite des tombes et pour le premier jour du sixième mois lunaire, nommé *chual-mei tal-biuq*, le « culte estival aux ancêtres du sixième mois ».

Enfin, l'envergure du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, l'une des deux grandes cérémonies collectives auxquelles participe annuellement le village entier, dépasse les simples pratiques de la vie quotidienne de culte des ancêtres car il s'inscrit dans un élan régional de renouveau du patrimoine culturel naxi et puisque les institutions culturelles et le gouvernement local interviennent dans son organisation. Sa performance se distingue difficilement de l'aspect de mise en scène qui caractérise tant de pratiques rituelles soutenues et développées par les autorités officielles dans le cadre des politiques des minorités en Chine.

Le culte des ancêtres *el-cif-lol-el-cif-nail* et *epvq-esse* par les habitants de Wumu imprègne le quotidien et est intégré à toutes les pratiques rituelles naxi de même qu'à toute festivité plus ou moins importante impliquant la tenue d'un banquet. Quelles qu'en soient l'occasion et la fréquence, le dialogue avec les ancêtres est assuré en toutes circonstances, au quotidien comme pour les événements extraordinaires. C'est un processus ordinaire porté dans tous les aspects de la vie villageoise, qui, bien qu'associé à des performances diverses, suit en général un même mode opératoire. À Wumu, il est souvent associé à des petits rites naxi renvoyant aux divinités ou esprits malfaisants relevant de la pratique et des mythes dongba.

A. Ancêtres et tablettes

Les ancêtres *epvq-esse* sont omniprésents dans la vie et les activités quotidiennes des villageois. La cuisine « *yagoq* » dans la maison « *yagoq* » (voir Chapitre 6) est la pièce centrale dans la performance rituelle du culte aux ancêtres de la maisonnée, où les ancêtres sont représentés matériellement par une tablette. Il s'agit d'une pièce de bois d'environ trente centimètres de haut sur laquelle sont inscrits, en chinois, les noms et dates de naissance et décès des défunts de la famille. Elle est placée en hauteur sur un meuble ou sur une planche où des offrandes sont déposées quotidiennement. La tablette doit être placée dos au mur, à l'Est, et faisant face à l'Ouest. Appelée communément *paqweil* par les habitants du village, adaptation en naxi du terme chinois *panwei* (盘位), cette tablette retrace les ancêtres respectifs de la maisonnée sur trois générations, suivant le cours des lignées, à partir des parents décédés le plus récemment dans la maison. Les ancêtres *epvq-esse*, *el-cif-lol* et *el-cif-nail* sont des membres à part entière de la maisonnée, les offrandes à leur égard sont renouvelées régulièrement et leurs descendants les honorent avant chaque repas. Ces ancêtres prennent part à chaque grand événement important ayant lieu dans l'enceinte de la maison.

Si trois générations d'ancêtres figurent déjà sur la tablette lorsqu'un nouveau décès intervient, elle est alors remplacée et brûlée dans le foyer de la cuisine, et le nom du défunt doit être inscrit sur une nouvelle tablette vierge, qui ne comporte alors plus que les noms d'une seule génération. La continuité de la filiation est essentielle, elle doit suivre son cours et ne peut sauter de générations. Ainsi, dans la cuisine du vieux A-De, un doyen des *Miq we jjiq*, l'étagère rituelle porte non pas une mais deux tablettes des ancêtres. Une pour son père, sa mère et son grand-père paternel, une seconde pour ses deux fils décédés prématurément quelques années auparavant. L'une des règles fondamentales du deuil à Wumu est qu'il n'est pas possible de

porter le deuil et d'honorer comme ancêtre un parent plus jeune que soi en génération et en âge. De fait, tant qu'A-De et son épouse sont encore vivants, les noms de ses ancêtres et ceux de leurs deux fils ne peuvent être tous inscrits sur une seule et même tablette. De même, au cimetière, les tombes des deux fils d'A-De ne peuvent être identifiées par une stèle gravée tant qu'A-De et son épouse sont encore vivants.

Certains doyens du village ont disposé d'autres figurines aux côtés de la tablette des ancêtres, au milieu des offrandes de nourriture, des bâtons d'encens et des vases, comme une statuette de Mao remontant à l'époque de la Révolution Culturelle (1966-1976) ou une figurine de Guanyin, selon les croyances des familles. Sous le régime de Mao Zedong, il était interdit de placer la tablette des ancêtres dans la cuisine et quiconque contrevenait à cette règle pouvait être exécuté, selon les dires d'A-Yu. Ce dernier se souvient encore de cette époque-là, la fin de son adolescence, et invoque le combat de Mao contre les Quatre Vieilleries⁸⁹ (*po sijiu* 破四旧) et contre les superstitions (*mixin* 迷信). Pendant toute cette période, les tablettes ont été retirées des cuisines.

La tablette traduit deux dynamiques, l'une est l'action d'honorer les ancêtres de la maisonnée, elle représente le devoir de piété filiale envers les ascendants par les descendants. L'autre dynamique est la continuation du processus de filiation. L'anthropologue Maurice Freedman parlait dans *Family and Kinship in Chinese Society* (1970) de la chaîne de filiation (« *Continuum of Descent* »), dans laquelle ancêtres et descendants dépendent mutuellement les uns des autres. La maisonnée constitue un maillon de cette chaîne, le lien entre le réseau ancestral et le réseau social de parenté. La tablette fournit un intermédiaire entre ces deux réseaux, un entre-deux matériel. Elle ancre également tout individu à son *yagoq*, sa maison.

Toutefois, il n'y a de tablette dans une nouvelle maison – généralement issue d'une séparation du foyer – que si une personne y est décédée. Un homme du village m'a un jour expliqué qu'étant le plus jeune de sa fratrie, il a pu construire sa propre maison indépendante. Il y a emménagé avec son épouse, ils y vivent avec leurs deux enfants. Ils n'ont cependant pas de tablette des ancêtres dans la maison, ce qu'il m'a expliqué par le fait que personne n'est encore mort sous son toit. Au moment des repas, en l'absence de tablette dans la cuisine, c'est donc en

⁸⁹ Les Quatre Vieilleries, objets de la campagne de destruction de Mao Zedong pendant la Révolution Culturelle (1966-1976), sont les « vieilles idées » (*jiu sixiang* 旧思想), la « vieille culture » (*jiu wenhua* 旧文化), les « vieilles coutumes » (*jiu fengsu* 旧风俗) et les « vieilles habitudes » (*jiu xiguan* 旧习惯).

direction de sa maison de naissance, dont il est parti par division du foyer, qu'il doit présenter les plats et honorer les ancêtres.

B. Transfert de tablettes et continuité de culte

En juillet 2018, A-You, une femme veuve, est décédée, laissant derrière elle quatre descendants : ses deux fils et ses deux neveux, les fils du frère de son mari (voir *Figure 26*). J'identifie ici lesdits neveux comme des descendants car, nous allons le voir, ils ont pris part aux rites funéraires au même titre que les fils, en portant eux-aussi le chapeau de descendant (*Photographie 30*). Cela nous questionne : se pourrait-il que l'objet du deuil ne soit pas seulement la défunte, mais également le dernier doyen de toute une lignée ? Se pourrait-il encore que les descendants ne fassent pas le deuil d'une seule personne, mais du couple ancestral – à présent réuni – et de son lien à la « maison-mère » ? Ces funérailles auraient-elles été un point de jonction deux générations, dans la continuité de la chaîne de filiation ?

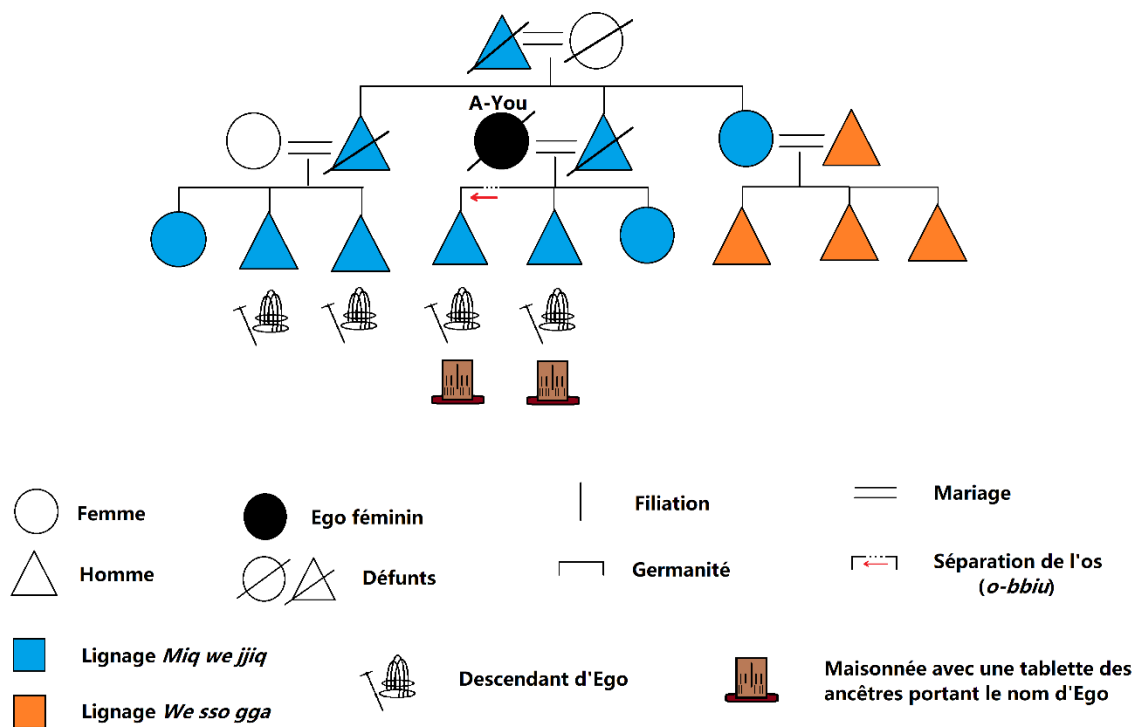
Comme nous le verrons plus loin, les funérailles se déroulent comme de coutume au village, pendant trois jours. Les rites funéraires permettent à un défunt d'accéder au statut d'ancêtre, et, le deuxième jour, son nom est inscrit au côté des noms des ancêtres sur la tablette des ancêtres de la lignée. Lors de funérailles d'un membre de la maisonnée, la tablette *paqweil* est sortie de la cuisine et posée sur une table d'offrandes dressée dans la cour de la maison, pour y être complétée du nom du défunt par un homme lettré choisi par la famille.

L'été 2018, la tablette a donc été sortie de la cuisine. Le nom et les dates de naissance et de décès de la défunte A-You y ont été inscrits par un voisin lettré, ancien maître d'école, à la suite de ceux des ancêtres de la maisonnée. Mais, à ma grande surprise, une seconde tablette de bois a été fabriquée, et reproduite à l'identique de la première tablette. A-You a en effet deux fils, le plus jeune ayant hérité de la maison et prenant soin de sa mère, l'aîné ayant séparé son foyer à son mariage pour emménager de l'autre côté de la rue dans sa propre maison avec son épouse et ses enfants. Aux funérailles de leur mère, la première tablette a retrouvé sa place dans la cuisine de la maison familiale, la seconde tablette a, elle, été portée chez le fils aîné de l'autre côté de la ruelle. C'est ici la seule occasion où il m'a été donné d'observer une *paqweil* sortir de l'enceinte de la maison. Plus exactement, l'inscription de la nouvelle tablette marque le moment où une maison issue d'une séparation de l'os (*o-bbiu*) et jusqu'à présent sans tablette,

« intègre » son premier ancêtre. A-You vivait avec son fils cadet, cependant son fils aîné pourra également l'honorer par des offrandes quotidiennes dans sa propre maison.

Il faut donc noter ici deux choses : d'une part les deux fils honorent désormais leur mère par l'intermédiaire de deux tablettes, chacun dans sa maison respective, et d'autre part il y a eu quatre descendants aux funérailles. Les deux neveux d'A-You n'ont, eux, pas inscrit son nom sur les tablettes de leurs cuisines respectives. Comment expliquer cela ? Doit-on distinguer filiation et maison, comme le suggère Claude Lévi-Strauss (op. cit., 1983 : 1224) selon lequel la maison ne peut se définir par la seule filiation unilinéaire ?

Le diagramme ci-dessous (Figure 26) montre le lien de parenté existant entre A-You et ses quatre descendants et indique les deux maisonnées dont les tablettes portent désormais le nom d'A-You.



Au cours de mes recherches, il m'a été suggéré de porter mon attention sur les tablettes des ancêtres et leurs mobilités. Les lignages du village ne possèdent pas de généalogies écrites

retraçant leurs lignées et les noms de leurs ancêtres. C'est d'ailleurs l'un des regrets du Dongba du village, dans l'esprit duquel les projets – agricoles, culturels, rituels... – foisonnent. Il nourrit notamment l'ambition d'établir un jour une généalogie pour chaque lignage du village, pour que tous puissent conserver une trace écrite de leurs ancêtres, car il n'y a pas ici de généalogies « à la chinoise » écrites, que ce soit en chinois ou en écriture dongba. Quelques aînés du village peuvent encore réciter de mémoire la liste des ancêtres de leurs lignées respectives. La mémoire des ancêtres a toujours été essentiellement transmise oralement et les tablettes sont aujourd'hui, avec les stèles des tombes les plus récentes dans les cimetières, les seules traces écrites. La tablette est toutefois une réminiscence qui demeure éphémère, puisqu'elle est détruite toutes les trois-quatre générations. J'observe cette volonté du souvenir également à travers la rénovation des tombes les plus anciennes par les membres de certains groupes de lignées dans les lignages du village, sur lesquelles ils rendent compte de l'identité des ancêtres afin que les enfants d'aujourd'hui et de demain savent qui sont leurs ascendants.

Il est des circonstances où, quel que soit le mode de filiation choisi, le problème du devoir de perpétuation de la lignée et de piété filiale envers les ancêtres se manifeste. C'est le cas lorsque deux personnes nées enfants uniques se marient, une situation épisodique par le passé mais devenue fréquente au sein des générations nées et ayant grandi sous la politique chinoise de l'enfant unique.

Voici l'exemple d'un vieux couple de Wumu : tous deux sont nés dans les années 1940, bien avant la politique de l'enfant unique, mais enfants uniques. Ils ont fait un mariage « classique » associé au principe de patrilinearité et à une résidence viri-patrilocal : l'épouse a quitté son lignage pour rejoindre la maison et le lignage de son mari. Cela a posé le problème de la continuation du culte aux ancêtres paternels de l'épouse, qui avait en théorie abandonné son devoir envers ses propres ancêtres en entrant chez son mari et en se joignant au culte des ancêtres de ce dernier. Leurs deux familles se sont mises d'accord avant le mariage pour que la jeune femme amène avec elle la tablette des ancêtres de sa propre lignée. Aujourd'hui, dans la cuisine du couple, les deux tablettes de leurs deux familles sont posées dans la cuisine, chacune a son propre petit autel aux ancêtres. La lignée s'est transmise en voie agnatique au fils et aux petits-enfants du couple, et si la lignée paternelle de l'épouse s'est éteinte, les descendants issus de son mariage continuent néanmoins un culte à ses ancêtres. C'est la seule maisonnée que j'ai observée qui honore à la fois les ancêtres paternels et maternels.

Un autre cas mérite notre attention, celui d'un jeune homme du lignage *We cul jjiq* qui, à tout juste 20 ans, est devenu héritier d'une lignée supplémentaire qui n'avait pas de descendants. En 2010, un homme du même lignage, 70 ans, meurt sans laisser de descendance. Handicapé, il ne s'était jamais marié. Ses parents sont tous deux décédés, et sa demi-sœur, issue du remariage de sa mère et handicapée physique et mentale, ne peut assurer sa propre descendance. C'est là que le lignage est entré en jeu, ses membres se sont réunis et concertés pour décider ensemble qui porterait le deuil du vieil homme et assurerait le culte de son nom et de ses ancêtres. Cette démarche impliquait pour le descendant désigné plusieurs choses : hériter de la maison et des biens du défunt, et importer la tablette des ancêtres du défunt chez soi, au côté de ses propres ancêtres. Les parents les plus proches ont refusé cette tâche. C'est le fils du cousin parallèle patrilatéral du défunt, tout juste 20 ans, qui a accepté d'en devenir le descendant. Le défunt honorant déjà trois ancêtres patrilinéaires (sa grand-mère paternelle, son père et sa mère), ils sont donc quatre à avoir rejoint les ancêtres du jeune homme. À présent, dans la cuisine de celui-ci, sont présentes les deux tablettes des ancêtres : celle de ses propres ancêtres patrilinéaires et celle de la lignée du cousin parallèle de son père.

Ce transfert de tablette des ancêtres fait écho à la situation du vieux couple mentionné plus haut. Honorer ses ancêtres patrilinéaires est fondamental pour les villageois et il est exclu d'interrompre le devoir de piété filiale envers des ancêtres d'une lignée par manque de descendants directs. Le lignage peut, comme nous l'avons vu, jouer un rôle déterminant pour trouver une solution, comme un accord passé entre les deux partis d'un mariage de deux enfants uniques, ou en désignant un héritier post-mortem parmi les membres du lignage.

Ceci questionne là encore le lien entre le culte des ancêtres et le système de parenté, reliant le premier non pas à la filiation en ligne directe mais au niveau du lignage qui prévaut ici. Le culte des ancêtres présenté ici est loin d'être fondé de façon rigide sur la filiation en ligne directe et se révèle être un système inclusif. Honorer les ancêtres est une affaire prise extrêmement au sérieux par les villageois, y déroger est passible d'exclusion et différents niveaux de parenté sont prêts à s'impliquer pour y veiller. Tout cela permet de voir le profond lien entre les défunts et les vivants.

C. Le culte des ancêtres à Wumu

Le fait d'honorer les ancêtres est indissociable du quotidien des habitants de Wumu tout comme il est intrinsèquement lié à l'unité de parenté *yagoq* – la maison – et aux deux éléments eux aussi inséparables de la maison : le foyer et la tablette. Chaque famille honore ses ancêtres patrilinéaires par l'intermédiaire de la tablette. Celle-ci est consacrée à un culte nominatif des ancêtres de la maison les plus récents, ceux dont les noms tiennent sur la surface en bois. Une fois remplie, la tablette est brûlée dans le feu du foyer et remplacée par une tablette vierge. Celle-ci est une planche découpée dans du bois ou bien une feuille de parchemin posée contre une planche dans un coffret. Quotidiennement, le culte matinal des ancêtres de la tablette s'accompagne d'un rituel lié au foyer, qui s'adresse à la divinité du foyer (*guaq-chul, ji zaoshen* 祭灶神) ainsi qu'aux ancêtres *epvq-esse*, comme le traduit la formule lancée chaque matin une fois la première offrande de thé effectuée : *Epvq-esse nee le gu lu !* « Tenez ! Aïeux, aïeules, protégez-nous ! » (voir ci-dessus).

Charles McKhann (1992 : 295) avait noté à propos de son terrain à Mingyin (dans le canton voisin du canton de Baoshan où se trouve Wumu) que le culte des ancêtres « *est limité à la génération des ancêtres immédiats (c'est-à-dire les parents), et au-delà les ancêtres passent dans des groupes indifférenciés d'ancêtres de l'« os » et de la « chair » auxquels sont faits les sacrifices au foyer.* ». L'usage des termes « os » et « chair » renvoie respectivement aux ancêtres agnatiques et utérins. En ce qui concerne Wumu, mes observations de terrain me laissent penser, à la lumière des propos de McKhann, qu'au-delà des trois générations d'ancêtres inscrites sur la tablette, les ancêtres antérieurs intègrent en effet – au moment où la tablette est brûlée dans le foyer – un collectif d'ancêtres anonymes et indifférenciés auquel la maisonnée rend hommage par l'intermédiaire du foyer. Comme la terminologie locale de parenté l'énonce, un seul terme désigne les ancêtres au-delà de la troisième génération antérieure à Ego : *epvq-esse*. Cela concorde avec la conception selon laquelle les ancêtres paternels forment un groupe indifférencié, cognatique, auquel les descendants rendent un seul et même culte. Le culte des ancêtres par l'intermédiaire du feu du foyer, semble aller à contre-courant de la mouvance permanente des tablettes et de la chaîne de descendance. Cela traduit d'ailleurs plutôt un ancrage fixe au territoire et à une unité immobile qu'est *yagoq*, la maison.

Il y a là une certaine ressemblance avec la conception han des ancêtres, pour laquelle seuls les ancêtres agnatiques sont honorés et reconnus. Les femmes mariées deviennent des ancêtres aux côtés de leurs maris, mais leurs ascendants ne sont inclus ni dans les cultes ni dans

l'énonciation. Toutefois, l'occurrence citée ci-dessus d'un culte des ancêtres utérins par une famille du village, ainsi qu'un ou deux échanges avec des interlocuteurs de Wumu laissant entendre (mais pas vérifier) que tous les ancêtres paternels et maternels étaient de manière indifférenciée des *epvq-esse*, laisse envisager la possibilité d'une reconnaissance des ancêtres maternels. Les Naxi conserveraient ainsi un aspect utérin fort, qui dépendrait du contexte de la transmission de la maison, et une fluidité idéologique faisant de la lignée agnatique un cadre conceptuel facilement ajustable aux nécessités et aux hasards de la vie.

Dans la société naxi, le culte des ancêtres est-il la responsabilité des hommes ou des femmes ? Dans cette société où la transmission de la filiation patrilinéaire semble avoir la préséance, on pourrait s'attendre à ce que la responsabilité du culte des ancêtres paternels incombe intégralement aux hommes de la famille. Dans la pratique observée à Wumu au sein des familles m'ayant hébergée pendant mes longs mois de terrain, il apparaît une répartition des tâches entre les hommes et les femmes de la maison, dans une coopération fonctionnelle. Ce sont toujours les hommes qui manipulent la tablette des ancêtres ainsi que les accessoires rituels – vases, pot de cendres, lampe à huile – présents sur la planche ou sur le meuble servant d'autel. Ils sont par ailleurs responsables de la manipulation et du renouvellement des offrandes autour de la tablette des ancêtres, au sein de la maison, à l'occasion du culte bimensuel des ancêtres et de chaque événement rituel ou festif d'importance. La famille du Dongba m'ayant d'abord hébergée était composée d'un homme – le Dongba – et de sa mère veuve, l'homme effectuant toute tâche rituelle qui impliquait la manipulation de la tablette et des accessoires et offrandes associés. Chez A-Wang, chef du lignage *A-Ru*, la seconde famille m'ayant logée, c'était également à celui-ci que revenait la tâche de manipuler les offrandes autour de la tablette, parfois avec la participation de son vieux père, notamment pour les rites du nouvel an lunaire. Les hommes paraissent donc remplir des rôles d'intermédiaires entre la famille, la maison, et les ancêtres. Ce sont eux qui se chargent des interactions, de manière plutôt ponctuelle et événementielle.

Le rôle féminin dans le culte des ancêtres apparaît néanmoins prééminent en comparaison de celui des hommes, au regard du caractère quotidien de leur participation. À l'exception du premier rituel accompli obligatoirement par le maître de maison le matin du premier jour de l'année lunaire, tous les rituels matinaux d'offrandes aux ancêtres et à la divinité du foyer sont accomplis par une femme, que ce soit la maîtresse de maison ou sa belle-mère.

L'importance du rôle des femmes dans le culte des ancêtres tient à la constance de ce rôle dans le quotidien des villageois. Ce sont les femmes mariées qui cuisinent et qui interagissent, avant tout autre membre de la famille, avec le feu du foyer. En grandissant et en atteignant l'âge adolescent puis adulte, une jeune fille participe de plus en plus à la préparation des repas et à la présentation des plats face aux ancêtres de sa maison avant chaque repas. C'est toutefois toujours sa mère ou sa grand-mère paternelle qui porte la responsabilité du rituel matinal des offrandes à la divinité du foyer et aux ancêtres. Même après l'arrivée d'une nouvelle belle-fille dans la famille, c'est toujours la mère ou la grand-mère paternelle du maître de maison qui effectue le rituel matinal et les offrandes. Cela continuera ainsi jusqu'à ce que la mère transmette la responsabilité à sa belle-fille, qu'elle ne soit plus capable de le tenir ou bien jusqu'à ce qu'elle décède. En l'absence de femme dans la maison, c'est à un homme que la responsabilité échoit, qu'elle soit provisoire ou permanente.

Au regard de tout cela, le rôle de la femme semble étroitement lié au foyer, cet élément fermement ancré à l'espace de la maison, ce qui renvoie à un rôle féminin particulièrement établi dans la sphère domestique. Là où les hommes sont les intermédiaires avec les ancêtres de la tablette en des occasions particulières, les femmes sont-elles les intermédiaires avec les ancêtres antérieurs du foyer ? Elles sont en fait chargées de la dimension du culte aux ancêtres qui se passe de contact avec les accessoires rituels : la préparation quotidienne des offrandes sur le feu et leur don aux ancêtres ainsi que l'entretien du feu, des cendres et des braises. Mes observations peuvent traduire, d'une part, la place prédominante de la relation d'alliance et de la « chair » à travers l'implication de la femme mariée dans l'accomplissement du culte des ancêtres de la maison patrilocale, une fonction rituelle qui semble se transmettre en ligne utérine de mère en fille et de belle-mère en belle-fille de génération en génération.

Le rôle rituel de la femme semble circonscrit au foyer, tandis que l'homme paraît avoir un rôle spécifiquement lié à la tablette des ancêtres. Le foyer – ou plutôt le trépied posé sur le feu – et la tablette des ancêtres sont les deux seuls éléments qui, selon Charles McKhann (1992 : 306), ne sont jamais divisés entre les fils lorsque ces derniers choisissent de séparer leur foyer : *« Seuls le trépied en fer sur le feu et l'autel ne sont pas soumis [au] décompte [des biens partagés entre les fils]. [...] ces objets représentent le centre social et religieux de la maison, et, en tant que tels, sont considérés comme des parties inaliénables de la maison elle-même. »*. À cet égard, ce partage de la fonction rituelle dans le culte des ancêtres entre un homme et une femme de la maison n'est pas sans rappeler le partage des responsabilités entre deux chefs de

famille – un homme et une femme – dans l'organisation de la famille na tel que décrit par Cai Hua (1997 : 99-101).

Deux niveaux de rites honorant les ancêtres me sont apparus au cours de mes enquêtes, selon les circonstances, l'ampleur et la nature de l'événement associé : le culte des ancêtres de la lignée, c'est-à-dire des ancêtres de la maison, et le culte des ancêtres du groupe de lignées, c'est-à-dire des ancêtres des maisons associées aux lignées collatérales et à la lignée principale issues d'un même ancêtre commun. Pour l'un, il s'agit d'un processus qui se déroule dans la sphère privée et domestique, dans la maison. Il ne concerne que la maisonnée et est limité aux murs de la maison. Pour l'autre, c'est soit un rite similaire au premier, accompli dans l'espace domestique, mais étendu aux limites du groupe de lignées par la mobilité du don d'offrandes honorant les ancêtres des lignées collatérales dans leurs maisons respectives, soit un rite collectif accompli en un seul lieu extérieur par le groupe entier envers chacun des ancêtres du groupe.

1. Le culte des ancêtres de la lignée

Les rituels du quotidien

Les ancêtres prennent part au quotidien de chaque maisonnée. Comme cela a été illustré dans le récit de la journée d'*Al-nail* (I. Sur les pas d'*Al-nail* : activité et dynamique villageoises du quotidien), les ancêtres de la maisonnée sont honorés tous les matins avant le premier repas chaud de la journée et avant chaque repas par la présentation d'offrandes. Lorsque les villageois mangent à l'extérieur, que ce soit dans la montagne, au bord du fleuve, aux champs, ou même près des tombes, ils doivent honorer leurs ancêtres en présentant les plats en direction de la maison.

Chaque matin, une femme, la maîtresse de maison ou sa belle-mère – prépare le thé rituel. En toutes circonstances, c'est du thé vert amer compressé en briques qui sert pour l'occasion, et jamais du thé en sachets comme il s'en trouve dans tous les commerces. Il y a dans l'action d'effriter la brique dure comme du bois une part inhérente au rite. Quelques morceaux sont cassés de la brique et déposés dans le minuscule pichet en terre cuite qui sert exclusivement à ce rituel du thé du matin. La maîtresse de maison verse de l'eau bouillie dans le pichet puis le place dans les cendres pour faire chauffer le thé. Le thé prêt, un peu en est versé dans une petite

tasse, puis de cette tasse en trois emplacements autour du trépied en fer forgé surmontant le feu, pour le dieu du foyer - « *chul-ddaq, chul-ddaq, chul-ddaq* » « voilà, tenez ». Puis la maîtresse de maison jette le fond de thé restant dans la tasse en direction de la tablette des ancêtres : « *chul-ddaq ! Epvq-esse nee le gu lu !* » « Tenez ! Aïeux, aïeules, protégez-nous ! ». Cette sollicitation des ancêtres est indissociable du premier repas de la journée, elle est toujours accomplie par une femme, en général la mère ou la grand-mère de la famille. Le premier verre d'alcool consommé par un membre de la maisonnée chaque jour doit aussi être accompagné d'un verre d'offrande, duquel un fond d'alcool est jeté en direction de la tablette.

Il faut ensuite présenter l'offrande du repas aux ancêtres de la tablette. Cette tâche peut être accomplie par n'importe qui dans la famille, mais c'est en général la femme aux fourneaux qui s'en charge. Chaque plat doit être préalablement levé à hauteur de front en direction de la tablette des ancêtres avec une ou deux genuflexions successives : « *shuq⁹⁰ ! shuq !* ». Un verre d'alcool doit également être présenté de la sorte aux ancêtres. Bien souvent, une famille issue d'une séparation de l'os (*o-bbiu*) et vivant dans une maison fraîchement construite ne possède pas de tablette dans la cuisine. C'est le cas tant qu'aucun décès n'est survenu sous ce toit, la ligne collatérale issue de la séparation n'a de fait encore aucun ancêtre à célébrer. Dans ces circonstances, les sollicitations des ancêtres et les offrandes qui leurs sont faites sont orientées en direction de la maison familiale et des ancêtres de toute la lignée – où résident les descendants de la ligne directe.

Culte aux ancêtres du 1^{er} et du 15^e du mois lunaire

Toutes les quinzaines, le premier et le quinzième jours de chaque mois lunaire, le chef de culte de la maisonnée renouvelle les offrandes autour de la tablette des ancêtres. Le matin, il vide le pot de cendres et le remplit de nouveau avec des cendres chaudes du foyer tout juste allumé. Par-dessus, il place quelques copeaux découpés dans du pin dont le parfum ne tarde pas à se répandre dans la cuisine dès que l'homme place quelques braises rougeoyantes par-dessus. Après avoir ajouté un peu d'huile dans la lampe à huile, il en allume la mèche. Puis il retire les vieux bâtons d'encens, en allume de nouveaux qu'il dépose à la place dans les deux vases après s'être incliné trois fois devant la tablette des ancêtres. Ces jours-là, le chef de la maisonnée enflamme encore des aiguilles de pin et les dépose à l'extérieur de la maison, au coin de la porte

⁹⁰ En naxi, *shuq* indique l'action d'offrir, et équivaut au terme chinois 祭 « offrande, sacrifice »

d'entrée. Le Dongba de Wumu a construit un four rituel à l'extérieur de sa maison, sur une terrasse orientée plein sud. Toutes les deux semaines, les premier et quinzième jours du mois lunaire, il enflamme quelques branches de pin qu'il place dans le four, puis y dépose de la farine et du beurre rance, parfois également un peu de nourriture, en guise d'offrandes à ses ancêtres. La fumée blanche est le vecteur entre le Dongba et ses ancêtres, au Ciel. Puis une fois de retour dans la maison, dans la cuisine, il accomplit, à l'instar de toutes les autres familles du village, le culte bimensuel aux ancêtres en allumant de nouveaux bâtons d'encens, en remplaçant les cendres dans le pot et en s'inclinant trois fois devant la tablette des ancêtres. Il place un bâton d'encens dans chaque vase, et en cale trois autres dans une fente du bois du montant de la porte d'entrée de la maison.

Réveillon du Nouvel An

Les préparatifs du nouvel an commencent quelques jours avant, avec le grand ménage de la maison – *kvlsheel-ddoq* – destiné à chasser les démons, les mauvais esprits (en chinois, *daya gui* 打压鬼). Les jeunes de la famille et du voisinage partent ensemble ramasser des aiguilles de pin dans la montagne, ainsi que des branches d'azalée et de cyprès. À leur retour, le maître de maison se sert des branches d'azalée et de cyprès pour balayer les plafonds des pièces de la maison, la suie du plafond de la cuisine, et souvent aussi les toits sur lesquels des épis de maïs avaient été mis à sécher depuis la fin de l'été. Le balayage de la cour et des sols de la maison peut être confié aux enfants et aux jeunes. Dans la cuisine, la planche ou le sommet d'armoire servant d'autel est vidé par le maître de maison et son père, seule y demeurent la tablette des ancêtres et le pot de cendres. L'un des grands-parents ou des parents se charge de laver les deux vases de l'autel de la tablette jusqu'à les faire briller de nouveau. Les vieilles offrandes sont jetées. Les femmes de la maison ont pour mission de laver tout le linge de corps, les draps de lit, les couvertures avant le réveillon. Toute la vaisselle du quotidienne, mais aussi les nombreuses assiettes, bols et baguettes de réserve pour les banquets, est lavée, une partie servira notamment pour le dîner de réveillon et le banquet du Nouvel an le lendemain. Cela est parfois compliqué pour certaines maisons de Wumu lorsque l'eau vient à manquer, ce qui ravive les tensions au sujet de la distribution de l'eau entre les familles du haut du village qui en ont toujours en abondance, tandis que les familles du bas du village en reçoivent souvent tout juste assez pour remplir leur réservoir.

La préparation du dîner du Réveillon commence dès le début d'après-midi, avec le nettoyage et l'épluchage des légumes. Douze, quatorze, vingt, le nombre de plats varie d'une famille à l'autre et du nombre de convives rassemblés pour l'occasion, mais il illustre toujours le faste propre au nouvel an. Les mets servis sont libres mais il est de rigueur qu'il y ait un plat de poulet, un plat de poisson, ainsi qu'une déclinaison de plats à base de viande de porc préparés respectivement avec la tête, la queue, la langue et les oreilles de l'animal. La viande tendre sautée avec des piments frais ou des légumes, et le gras de porc cuit en bouillon sont par ailleurs deux plats également très appréciés des villageois. La table du réveillon est encore recouverte de quelques plats de légumes verts sautés, d'igname bouilli, de pommes de terre sautées, de tomates et d'œufs sautés, et de chips de crevette et de chips faites maison à base de pâte de céréales – des *gga-lei*. Parfois, un membre de la famille fraîchement rentré au village augmente ce festin d'un canard laqué acheté dans un marché en ville, et de quelques mets transformés sortis du congélateur.

Les membres de la famille profitent du soleil pour faire leur toilette, se laver les cheveux et revêtir des vêtements neufs. Puis, en fin d'après-midi, une fois le repas prêt, les préparatifs du culte aux ancêtres sont prêts de débiter. Les *duilian* – des bandes de papier rouges sur lesquelles ont été calligraphiées des sentences parallèles portant un sens profond – défraîchies de l'année passée sont retirées des piliers des portes de l'entrée, de la cuisine, du salon et parfois du bâtiment abritant les chambres à coucher. De nouvelles *duilian* sont fraîchement calligraphiées – souvent par le Dongba du village, en chinois ou en pictogrammes dongba – de sentences parallèles porteuses de vœux de bon augure en faveur de l'unité de la famille, la réussite économique ou encore de la bonne santé de tous. Les enfants aident leurs parents à les coller sur les montants des portes.

Un ou deux membres de la maisonnée, des enfants, adolescents ou des jeunes adultes non mariés en général, répandent des aiguilles de pin dans la cuisine, en particulier devant la tablette des ancêtres. Puis ils tracent avec les aiguilles de pin un chemin vert épars dans la cour intérieure de la cuisine jusqu'à la porte de la maison. Les aiguilles de pin sont éparpillées sur le seuil d'entrée et dans la rue, sur toute la portion longeant le mur frontal de la maison. Chaque maisonnée procède ainsi, de sorte que toutes les rues du village bordant les maisons sont couvertes d'aiguilles de pin la veille du Nouvel an. La table sur laquelle sera disposé le dîner est recouvert d'aiguilles de pin. Quand tout est prêt, un homme de la famille déroule une chaîne de pétards dans la rue devant la maison et allume la mèche. Le fracas des déflagrations annonce

le début de la célébration du Nouvel an par la famille. Dans le village, les pétards se font entendre dès le milieu d'après-midi, indiquant que des familles ont déjà lancé les festivités. La maîtresse de maison ou sa belle-mère enflamme une poignée d'aiguilles de pin et de brindilles d'azalée, ce qui produit une épaisse fumée blanche. Il s'agit de l'étape d'élimination des impuretés (*chel-shul*) introduisant systématiquement toute cérémonie. La brassée d'aiguilles de pin et d'azalée fumante est portée à travers la cuisine, puis dans la cour le long du chemin d'aiguilles de pin sur le sol jusque dans la ruelle devant la porte de la maison où elle est déposée au sol.

Le chef du culte des ancêtres de la maison – en général le maître de maison – prépare l'autel sur lequel est posé la tablette des ancêtres. Il place un nouveau bâton d'encens dans chacun des deux vases, allume la lampe à huile et vide le pot de ses cendres pour le remplir de cendres prélevées dans le foyer chaud. La maîtresse de maison prélève un tout petit peu de chaque plat qu'elle met dans une bassine contenant un fond d'eau. Puis, le doyen de la maison ou son fils – parfois encore l'épouse de celui-ci – pose les plats sur un plateau avec deux paires de baguettes, deux verres d'alcool et deux bols de riz cuit, qu'il soulève au niveau de son front et, la tête baissée, effectue une gémflexion face à la tablette des ancêtres.

Les plats sont par la suite disposés sur la table où le repas a lieu, avec des sodas, de la bière et de l'alcool fait maison. La tête du coq cuit est en général offerte au doyen de la maisonnée qui, sous les regards de la famille, va déterminer si l'année s'annonce de bon ou de mauvais augure. En frottant du doigt, il met à nu le crâne pour y vérifier l'absence de tâches, prélève la mandibule pour inspecter la longueur du filament central, observe la membrane séparant les orbites des yeux puis pose son verdict. Généralement, les auspices sont bons. Une fois le repas terminé, chacun a enfin le temps de se détendre, au moins un moment, en particulier les femmes qui d'ordinaire vaquent aux tâches domestiques aussitôt le repas terminé. L'une des règles naxi du Nouvel an est qu'il ne faut pas laver la vaisselle avant le lendemain. Le rôle des femmes de la maison est terminé pour cette année-là, elles ne reprendront leurs tâches domestiques qu'à partir du lendemain, pour la préparation du banquet. Après quoi, les villageois consacrent le reste de la soirée à des visites aux familles endeuillées de leur entourage, chez lesquelles, porteurs de quelques cadeaux d'alcool et de thé, ils apportent leur soutien en faisant acte de présence.

2. le culte des ancêtres du groupe de lignées

La fête du printemps est un pivot du cycle lunaire. Comme pour bien d'autres peuples et à l'instar des Han, les festivités du nouvel an sont le moment le plus important de l'année pour les Naxi. C'est l'événement pour lequel la famille et le lignage se rassemblent, c'est le moment où chacun vieillit d'une année. Le nouvel an lunaire – en naxi *kvlshel* – est aussi une période de trêve et de faste. Les conflits sont à éviter à tout prix, et tout manquement à cette règle vaut le jugement par tout le village. Les mariages sont organisés de préférence à partir du seizième jour du premier mois, soit le lendemain de la fin de la période rituelle de festivités, parfois en dépit des grossesses de plus en plus évidentes et des racontars qui en découlent.

Les visites du nouvel an *aq-see-nieq-deq* (en chinois, *bai nian* 拜年) commencent dès le premier jour de l'an, elles peuvent se faire pendant les deux semaines du nouvel an et uniquement le matin. L'usage d'*aq-see-nieq-deq* le premier jour de l'an relève de l'organisation du culte des ancêtres de la branche lignagère au sein de la famille naxi. En ce premier jour, ce sont les liens de consanguinité les plus importants qui priment. Les visites s'organisent selon un ordre hiérarchique bien établi : les membres de la branche lignagère ont le devoir de rendre visite au doyen – ou à la doyenne – du groupe encore en vie. La famille du doyen doit accueillir tous ces parents et, en échange des présents et offrandes de ces derniers au doyen ainsi qu'aux ancêtres de la lignée de la maison, leur servir un banquet de nouvel an. Chaque famille de la lignée et du groupe de lignées doit accomplir ce devoir de piété filiale, que ce soit toute la famille ensemble ou bien un membre qui représente le reste de la famille, selon l'organisation de chacun. À leur arrivée dans la maison du doyen, les visiteurs se rendent dans la cuisine où ils déposent devant la tablette des ancêtres leurs cadeaux de viande, de thé, d'alcool et de nourriture avant de se prosterner trois fois, et de placer leurs bâtons d'encens dans les vases rituels. Les enfants doivent également se prosterner devant le doyen, en échange celui-ci leur donne chacun un *hongbao*⁹¹.

L'action d'honorer les ancêtres à l'échelle du groupe de lignées a également été observée à l'occasion de la cérémonie qui sollicite la protection de divinités – notamment du

⁹¹ Le *hongbao* 红包 est une enveloppe rouge contenant de l'argent offert aux enfants et aux jeunes non mariés à l'occasion de fêtes.

dieu naxi Sanduo – en faveur des hommes naxi de 36 et 49 ans (voir Conclusion). Ainsi, en échange d'offrandes, les ancêtres jouent également un rôle dans la protection des hommes concernés pour surmonter l'année néfaste à venir. Le jour de la cérémonie, trois protections différentes sont donc consécutivement sollicitées : aux parents *yagoq-xi* et aux amis, à des divinités (dont, généralement, Sanduo) et aux ancêtres de la lignée et du groupe de lignées de l'homme concerné. La première se caractérise par des dons et une participation collective du cercle social de l'homme et de sa famille à la cérémonie. La seconde protection résulte de la première – donc de la participation des invités au rite – et des offrandes présentées. Elle entraîne – dans la conception locale – l'action protectrice de Sanduo ou de tout autre entité divine et éloigne les esprits naxi malfaisants. Enfin, à l'instar de l'usage s'appliquant avant chaque banquet à tout événement social ou rituel important dans le village, l'homme de 36 ou de 49 ans honore les ancêtres de sa lignée et à ceux du groupe de lignées dont il fait partie et demande leur protection en présentant des offrandes de nourriture, d'alcool, de thé et d'encens.

Le culte aux ancêtres par des offrandes intervient à la fin de la cérémonie et avant le banquet. À l'occasion de cet événement spécifique – le passage des 36 et 49 ans – le culte aux ancêtres s'étend à tout le groupe de lignées, donc à plusieurs maisonnées, et non pas à la seule maisonnée de l'homme concerné. Toutefois, si l'homme a récemment séparé son foyer de celui de ses parents, ou bien s'il est issu d'un processus d'adoption *dinghu* par lequel il a emménagé dans la maison d'un parent décédé sans héritier dont il est à présent le descendant, alors il ne doit effectuer un culte qu'aux ancêtres de la lignée de son adoptant. Il peut arriver que tous ces ancêtres soient représentés sur la seule tablette de la maison.

En cuisine, les préposés aux fourneaux s'activent pour remplir un petit bol de chaque plat qui sera servi au banquet. Ces bols d'offrandes sont rassemblés sur un ou plusieurs plateaux ainsi qu'un bol de riz, une paire de baguettes et des tasses de thé et d'alcool. Le plateau d'offrandes est amené dans la cuisine de la maison (pour une question d'espace, les banquets sont en général cuisinés dans la cour d'une maison voisine, dans la rue ou à l'arrière de la maison), où le porteur, un membre de la famille proche, remercie les ancêtres de la maison en portant le plateau devant ses yeux, tête baissée et en effectuant deux génuflexions tandis que le maître de maison se saisit tour à tour des tasses de thé et d'alcool et, les levant haut au-dessus de sa tête, verse un peu des liquides sur le sol devant la tablette des ancêtres.

Pour ensuite porter les offrandes dans les maisons des autres lignées du groupe, deux jeunes sont chargés de transporter les plateaux d'une maison à l'autre. Ce sont eux qui effectuent

la présentation des plateaux d'offrandes dans les cuisines en face des tablettes des ancêtres, mais c'est toujours le maître de maison qui prélève d'un peu des offrandes pour procéder lui-même à leur don sur la tablette de ces ancêtres ainsi qu'aux esprits de sa maison. Dans la maison de l'homme qui célèbre ses 36 ou 49 ans, les deux jeunes gens se tiennent face à l'armoire ou l'étagère sur laquelle est posée la tablette des ancêtres de la maison. Ils portent les lourds plateaux au-dessus de leurs têtes et, en baissant la tête, effectuent trois genuflexions appuyées pour présenter les offrandes aux ancêtres de l'hôte. Ils sortent ensuite de la maison pour porter les offrandes dans les autres maisons.

Au printemps 2018, l'une des célébrations des 36 ans d'un homme à laquelle j'ai assisté m'a permis d'étudier le processus de cultes aux ancêtres en parallèle de l'histoire des séparations de l'os (*o-bbiu*). Ce jour-là, à la fin du mois de mars, A-Yong (Ego sur *Figure 27*), un homme de Wumu du lignage *Lei bbu*, a organisé une journée de banquet et de cérémonies pour ses 36 ans. Il a, à cette occasion, honoré les ancêtres de sa maisonnée – il appartient à la lignée principale – mais aussi aux ancêtres des autres lignées du groupe, auxquelles appartiennent ses cousins. Ils se nomment entre eux « frères » et sont tous les descendants en deuxième génération de leurs deux grands-pères, qui eux-mêmes étaient frères (voir I, II, III sur *Figure 27*). Le culte est rendu consécutivement à chacun des ancêtres « délocalisés » au fil des divisions successives depuis le premier ancêtre de la lignée d'A-Yong qui est son arrière-grand-mère paternelle (*Figure 27*, femme en G-3). L'ordre de présentation des offrandes correspond à l'ordre des divisions *o-bbiu* qui ont eu lieu depuis cette première ancêtre jusqu'à ce jour de 2018. Ce groupe compte quatre lignées, dont celle d'A-Yong qui est la lignée principale.

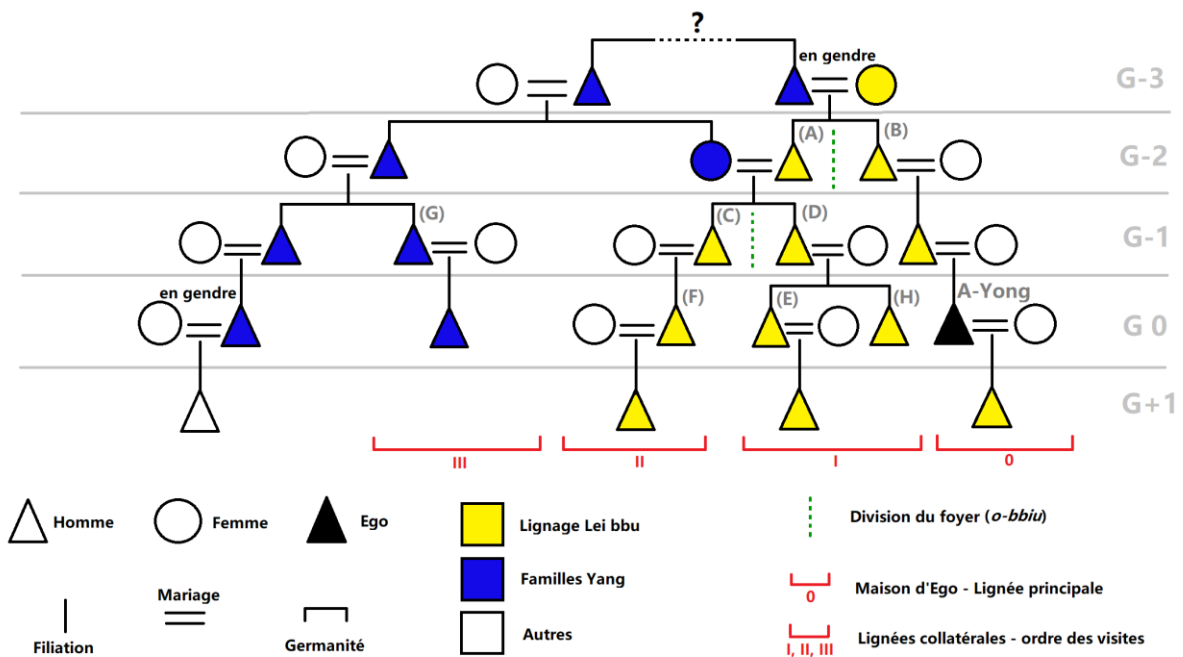


Figure 27 - Diagramme de parenté des lignées d'A-Yong et de ses "frères"

Trois maisons ont été visitées par les deux jeunes porteurs d'offrandes : la maison [I] du fils cadet (D) du frère aîné (A) du grand-père d'A-Yong (B), la maison [II] du fils aîné (C) du frère aîné du grand-père d'A-Yong et la maison [III] du neveu (G) de l'épouse du frère aîné du grand-père d'A-Yong.

L'ordre des visites et des dons d'offrande suit le parcours des divisions *o-bbiu* dans l'histoire de ce groupe de lignées : les deux fils (A) et (B) du premier ancêtre de la lignée principale ont séparé leur foyer ; (A) est parti et a construit sa propre maison ailleurs dans le village. (B) est resté dans la maison parentale. Ainsi, le culte des ancêtres en faveur de la protection d'Ego pour ses 36 ans, lui qui est descendant direct de la lignée de (B), se fait dans sa propre maison. (A) a eu deux fils, (C), l'aîné, et (D), le cadet. Une fois mariés, ces deux frères ont à leur tour séparé leur foyer. (C) est parti et a construit une nouvelle maison dans le village, tandis que (D) est resté avec ses parents dans la maison parentale. Le jour de la cérémonie, les deux porteurs d'offrandes se rendent d'abord dans la maison (I) de (D) qui a lui-même deux fils, (E) et (H), puis, dans un deuxième temps, chez (C) [II], qui a un fils, (F). Enfin, les offrandes

sont portées dans la troisième et dernière maison, chez (G) [III]. Il s'agit du cousin croisé matrilatéral de (C) et (D), soit le neveu de l'épouse de (A).

A-Yong (Ego) et ses cousins sont « frères », *al-buq-gge-ssee*, il est donc cohérent qu'Ego rende hommage aux ancêtres de leurs maisons. Dans la troisième maison, (G) est à la fois un affin et un consanguin d'Ego. En effet, il est, d'une part, le cousin croisé matrilatéral des oncles de celui-ci. D'autre part, le nom Yang que (G) porte traduit une ascendance commune avec Ego. Plusieurs familles apparentées, nommées Yang, sont arrivées au tournant du XX^e siècle au village, quatre générations plus tôt. Un homme Yang – le père de (A) et (B) – a intégré le lignage *Lei-bbu* par un mariage en gendre. Son nom a notamment été transmis jusqu'aux fils de (A) et (B). Les autres familles Yang n'ont pas intégré de lignage local de la sorte, mais les liens existant avec leurs consanguins n'en ont pas disparu pour autant. (G) portant le même nom, on ne peut que penser que son grand-père paternel est un frère ou un cousin parallèle patrilatéral du père de (A) et (B). De fait, il apparaît ici que (A) a en fait épousé sa cousine. Les données manquant pour déterminer le lien de ses parents à (A), il est risqué de poursuivre cette réflexion sans s'égarer dans la spéculation. Toutefois, une chose est sûre, les ancêtres de la famille de (G) reçoivent les dons d'offrandes d'Ego au titre de leurs liens d'alliance d'une part, et de leurs liens de consanguinité d'autre part. Ces derniers, bien que certains, n'en remontent pas moins à l'arrivée des ancêtres respectifs d'Ego et de (G) au village de Wumu.

Le don des offrandes aux ancêtres d'une lignée collatérale – en l'occurrence de celle de (D) et de ses deux fils – se déroule comme suit :

(E), 34 ans, marié depuis huit ans, est le chef de famille. C'est lui qui reçoit les deux porteurs d'offrandes et qui procède à la présentation des différents bols avec eux. Son frère, de six ans son cadet, n'est pas encore marié et s'implique peu dans les prises de décisions ou l'organisation de cérémonies et événements familiaux. Il n'est pas présent chez lui pour la présentation. Les deux porteurs d'offrande s'annoncent chez (E) en demandant à la ronde si quelqu'un est à la maison. Ils entrent sans attendre et apportent les plateaux directement dans la cuisine. L'homme délaisse ses travaux dans la cour et les rejoint. Les deux visiteurs, tournés vers la tablette des ancêtres, portent les plateaux au niveau de leur front tout en baissant la tête et effectuant trois gémissements. Puis l'un d'eux saisit chaque gobelet du plateau d'offrandes tour à tour et se hisse sur un banc afin d'être à la hauteur de la tablette des ancêtres d'où il verse sur le sol un peu du contenu de chaque récipient.

(E) déloge ensuite le pot de cendres de la planche des ancêtres, le vide partiellement puis le remplit de nouveau avec des cendres chaudes du foyer et quelques allumettes de pin. Quelques braises ajoutées sur le dessus embrasent les allumettes et répandent un parfum de résine dans la cuisine. Pendant ce temps, les deux visiteurs mettent un peu de chaque offrande du plateau dans une large louche en étain remplie d'eau.

(E) allume alors cinq bâtons d'encens et, face à la tablette des ancêtres, s'incline profondément jusqu'au sol trois fois en joignant ses mains devant son front. Puis il place un bâton d'encens dans chaque vase, et en coince un dans une rainure du montant extérieur de la porte de la cuisine. Il emporte enfin la louche des offrandes et les bâtons d'encens restants dehors. Deux d'entre eux sont plantés dans les montants de la porte d'entrée de la maison, le dernier trouve sa place entre deux briques de torchis du mur de la maison voisine contre lequel (E) jette le contenu de la louche.

Puis les deux porteurs d'offrandes soulèvent les plateaux et s'en vont vers leur prochaine destination, la maison de (F), fils de (C), pour renouveler le processus d'offrandes. (C) les y a précédés. C'est encore lui qui est responsable des cérémonies dans sa maison. Au moment de s'incliner, il place un mot en faveur de son fils à l'attention de ses ancêtres immédiats : ses propres parents. Après tout, (F) lui aussi a 36 ans. Son père demande aux « *el-cif-loq, el-cif-nail* » – les arrière-grands-parents paternels de son fils (F) – de protéger son fils ce dernier à cette occasion. Après avoir achevé leur troisième et dernière visite, effectuée similairement dans la maison de (G), les deux jeunes gens rapportent les plateaux d'offrandes en cuisine chez Ego. Une partie des invités s'est déjà attablée, l'ensemble des douze plats disposés dans des bols sur chaque table. Le banquet ne peut toutefois commencer tant que les plateaux d'offrandes emportés par les deux jeunes n'ont pas été retournés en cuisine.

A-Yong est le descendant de la lignée principale et l'événement de ses 36 ans montre bien l'importance de la lignée dans les pratiques locales de la parenté à Wumu. C'est en outre le groupe de lignées qui est ici mis en exergue et qui caractérise les rassemblements des familles le premier jour de l'an lunaire. Les maisons sont certes les pivots du groupe, lieux de rassemblement et des cultes respectifs des ancêtres de chaque maisonnée, mais le groupe de lignées est le cercle qui les englobe : c'est le niveau de parents *yagoq-xi* le plus proche et le plus réduit, ceux qui sont des « frères » et des « sœurs ».

Pour la fête des morts (Qingming), chaque famille se rend sur les tombes des parents et ancêtres dans les collines au-dessus du village et y passe la journée. Aujourd'hui, chaque cimetière rassemble des lignées entières voire des groupes de lignées au sein d'un lignage, faisant du culte de leurs ancêtres un rituel collectif et non plus restreint aux limites de la maisonnée. Portant tous des rameaux de saule en couronne autour de la tête, après être allés se prosterner une première fois devant les tombes, les personnes présentes vont rendre hommage à la divinité de la montagne (*laza* ; *shanshen* 山神) de Wumu par une petite cérémonie dont le protocole est similaire au rite à Sanduo, impliquant le sacrifice d'un coq ou d'une poule et la préparation d'offrandes de nourriture, de thé et d'alcool.

De même, le premier jour du sixième mois lunaire est *chual-mei tal-biuq*, le culte estival aux ancêtres. Les familles des deux hameaux *Bef-loq* et *Bof-lol* présentent un certain décalage pour accueillir leurs ancêtres et convier leurs parents à un banquet. Tandis que les habitants de *Bef-lol* organisent la célébration le jour-même, les villageois de *Bof-lol* n'organisent leurs propres banquets que quelques jours plus tard, afin que tous soient disponibles pour répondre positivement aux invitations.

Les funérailles représentent un branle-bas humain, social, rituel, temporel et économique. En plus des familles intégrées au système de deuil, quasiment tout le village est mis à contribution pour les funérailles, par devoir de parenté et de deuil pour les uns, incités par le poids de la pression sociale pour les autres. C'est la solidarité et l'entraide villageoise, ainsi que l'organisation de la mobilisation sociale qui constitueront l'angle d'étude des rites funéraires et du deuil des villageois. Les funérailles du village sont un amalgame de rites lignagers et de rites dongba : les familles qui organisent des funérailles dongba invitent un Dongba à conduire les cérémonies et mener les processions de deuil pendant les trois jours de funérailles ; les familles qui n'ont pas recours aux pratiques dongba désignent un groupe d'hommes pour procéder aux rites et mener les processions de deuil. Les villageois racontent que ces familles sont de croyance taoïste. Au vu du fait que la base commune à toutes les funérailles de Wumu porte des traits des rites funéraires taoïstes, et que l'inspiration taoïste est également observable dans d'autres cérémonies – lors des dressages de charpente par exemple –, il est tout à fait raisonnable de considérer que les pratiques rituelles locales allient religion dongba et taoïsme. Les études chinoises et occidentales s'étant penchées sur la religion dongba l'identifient d'ailleurs comme un amalgame de taoïsme, des bouddhismes tibétain et chinois et de pratiques bön (notamment Charles McKhann, 1992 ; Yang Fuquan, 1998 ; Christine Mathieu, 2003).

II. Funérailles

À Wumu, les funérailles impliquent aujourd'hui l'enterrement des corps dans les cimetières dans la montagne. La crémation fait partie des pratiques qui furent autrefois caractéristiques des Naxi et des Mosuo mais que les Han confucéens tentèrent de faire disparaître en instituant l'inhumation des défunts au XVIII^{ème} siècle. En 1723, les réformes impériales chinoises ont en effet instauré sur les territoires naxi l'usage de l'inhumation et ont banni les coutumes crématoires. (Zhang Xu, 1998 : 127). Elles ont toutefois persisté dans certaines régions naxi. C'est notamment le cas d'un village du canton voisin de Wumu. Selon Vincent Goossaert (2008 : 58), la crémation « érigée en objectif national » a été généralisée en Chine en 1956. Elle a été rendue obligatoire pendant le Grand Bond en Avant (1958-1961), puis sous la Révolution Culturelle (1966-1976). Avec les réformes d'ouverture (1978), « *la vie religieuse revient dans les campagnes, et on pratique à nouveau les processions, banquets et enterrements* » (op. cit., 2008 : 59). Vincent Goossaert (op. cit., 2008 : 61) explique encore qu'aujourd'hui, selon le règlement de 1997, « *officiellement, les minorités nationales, dont l'État s'engage à respecter les coutumes, sont exemptées de l'obligation de crémation [...]. Pour autant, les autorités nationales et locales visent à « civiliser » les pratiques funéraires des minorités, et représentent leurs pratiques traditionnelles [...] comme une marque de retard civilisationnel.* ». En 2018, un membre du Comité villageois de Wumu m'avait d'ailleurs expliqué que pour remédier à l'état de « désordre » (*luan* 亂) des cimetières dans la montagne ainsi que pour préserver l'environnement, il serait peut-être bientôt interdit de procéder à des enterrements en montagne. Il laissait entendre que les directives venaient du gouvernement local auquel il répondait.

Les rites funéraires guident le défunt qui doit rejoindre les ancêtres dans le Troisième Royaume de Yulong (*ya-le-wa*), là où les Naxi vont après leur mort. Le défunt ne devient ancêtre qu'au bout de trois ans et au cours de cette période il faut l'accompagner, tel un bébé qu'une mère porte sur son dos jusqu'à ce qu'il soit en mesure de marcher seul.

L'occurrence de funérailles peut mettre l'organisation de toute autre événement villageois en suspens, comme les jours où l'on tue le cochon (*bbuq-kua*). En janvier 2018, un décès s'est produit le soir-même du banquet de mariage d'un homme du village. L'un n'a toutefois pas empêché l'autre et les membres des familles villageoises se sont réparties et ont partagé leur temps entre la maison endeuillée et les réjouissances du mariage. Certains jeunes

aidant à l'organisation du banquet de mariage ont attendu le début des danses le soir pour se rendre dans la maison du défunt pour participer à la veillée du cercueil.

A. Les rites funéraires

Des funérailles ne sont pas toujours couplées à des rites dongba au village. Dans la vallée, certaines familles pourtant naxi se revendiquent en effet taoïstes et ne requièrent pas les services d'un Dongba pour mener à bien les rites funéraires. Lorsqu'un décès se produit, une famille souhaitant suivre les pratiques naxi invite un Dongba. Il peut être un homme du même lignage, un homme du même village ou bien encore un Dongba d'une autre localité mais avec lequel la famille endeuillée partage des liens de parenté par exemple. Qui que soit ce Dongba, ses assistants sont issus de la population de Wumu. La plupart sont les membres du centre de transmission dongba du village, un comité culturel et rituel d'hommes qui prennent part à toutes les cérémonies dongba auxquelles participe le Dongba. Lorsqu'il manque quelques hommes pour assister le Dongba, d'autres hommes du village volontaires peuvent les remplacer. Dans les rites funéraires non dongba, ce sont des hommes du réseau de parenté de la famille du défunt qui accomplissent les rites.

Les funérailles mobilisent plusieurs centaines de personnes, entre les parents venus porter le deuil et les personnes venues aider aux banquets, l'événement rivalise d'ailleurs avec l'organisation des mariages, voire la dépasse en termes de nombre de participants. Ci-dessous est présenté le processus funéraire au village de Wumu, du décès à l'enterrement. De premiers éléments de compréhension sur le système de deuil viendront clore le chapitre.

Pour décrire cette transition du vivant à l'ancêtre, cette partie suit donc l'ordre du déroulement des funérailles ainsi que l'accompagnement par la mobilisation des parents et de toute la communauté villageoise. Nous le constaterons, si honorer les ancêtres paternels est une affaire de parenté – de maisonnée, de lignée, de groupe de lignées voire de lignage – entre ces ancêtres et leurs plus proches descendants vivants, la cohésion villageoise n'en est pas moins d'une cruciale importance, comme filet de soutien ou comme rappel des règles.

1. Les funérailles de la vieille A-Ba

Ce qui suit retrace le décès d'A-Ba, la grand-mère d'A-Zhan. Ses funérailles, que j'ai pu observer ont eu lieu fin 2017. La famille d'A-Zhan jouit d'une excellente réputation pour sa générosité et son dévouement. Les parents d'A-Zhan, lui-même, ses frères et leurs épouses respectives sont toujours présents pour aider aux événements importants, c'est pourquoi les personnes venues aidées ont été très nombreuses.

Le processus funéraire en trois jours : rites, banquets et mobilisation villageoise

Le processus funéraire dure trois jours à partir de la mise en bière, précédée par une journée de préparatifs si le décès est imprévu ou prématuré. Le défunt est mis en bière une fois que tous les descendants directs sont présents, cela marque le début des funérailles. C'est également le moment où chaque famille du village apparentée à la défunte se présente pour apporter un plateau d'offrandes et exprimer son chagrin. Dès le décès, la maisonnée se met en deuil : c'est le premier niveau de deuil. Les membres de la maisonnée revêtent la tenue de « petit deuil » (en chinois *xiaoxiao* 小孝). Ils la compléteront par la suite, le premier jour des rites funéraires, afin de porter la tenue de « grand deuil » (*daxiao* 大孝). La veillée du cercueil avec les danses commence le soir-même dans la cour de la maison. Chaque soir après les danses autour du feu, jusqu'à la veille de l'enterrement, les personnes présentes par dizaines veillent le cercueil (ou le corps le premier soir) en discutant, jouant aux cartes et buvant ensemble.

Le deuxième jour, une cérémonie est accomplie pour inscrire le nom de la défunte aux côtés des noms des ancêtres sur la tablette des ancêtres. Les funérailles et le deuil sont ensuite ouverts aux membres extérieurs de la famille, appartenant à l'ensemble des lignages concernés : c'est la journée de la « grande ouverture » (*dakai* 大开) (i.e. aux membres extérieurs de la famille), le lendemain de la mise en bière. Ils sont invités par lignées rassemblées chez les maisonnées les plus proches du défunt, et attendent d'être guidés chez le défunt par la procession menée par le Dongba et ses assistants. La procession est suivie par l'un des descendants directs (le plus souvent un fils) du défunt qui mène un cheval portant symboliquement l'âme du défunt. Le soir du jour du *dakai*, la cérémonie des lampes à huile rassemble toutes ces familles endeuillées et invitées plus tôt dans la journée.

Le troisième jour, les groupes de familles invités au deuil jouent un dernier rôle important sur la voie du cheminement du cercueil jusqu'aux tombes dans la montagne : selon le même ordre des processions du *dakai* de la veille, les groupes de familles établissent chacun une étape sur la première moitié du chemin menant le cercueil dans la montagne. Ils sont chargés de ravitailler toute la foule accompagnant la procession. Ils installent par ailleurs une dernière table d'offrandes et peuvent pleurer le défunt une dernière fois. Les lamentations enflent au fil des étapes jusqu'au point à mi-chemin où seuls les porteurs et les hommes les plus proches du défunt peuvent poursuivre avec le cercueil. Le Dongba, ses assistants, le reste des parents endeuillés et des villageois s'en retournent au village.

Nous allons nous pencher ici sur les processions d'invitation au deuil le jour du *dakai*, et sur ce que cela révèle de la procédure et des « degrés de deuil » au village, ainsi que sur le rôle des familles du lignage dans le deuil.

A-Ba, aveugle depuis plusieurs années, était malade depuis quelques temps. Les détails d'organisation de ses funérailles (confection du cercueil, achat de tissu blanc pour les tenues de deuil des membres de tout son réseau de parenté, rédaction du registre de deuil attribuant le niveau de deuil à chaque famille du lignage – grand ou petit deuil –) et des banquets des trois jours étaient déjà réglés en grande partie par ses petits-fils. Vu l'ampleur du processus de funérailles, les familles dont un des membres se fait vieux vont anticiper assez tôt les préparatifs, comme la confection des cercueils par exemple.

L'histoire de la vieille A-Ba s'est déroulée sur fond historique de changements politiques et de transformations de statut social pendant la période chinoise charnière des années 1950. Née à Wumu dans le lignage *Miq we jjiq*, elle épouse dans les années 1940 un jeune homme du lignage *A-Ru* (patronyme chinois Mu), fils d'un propriétaire terrien. La jeune mariée s'installe avec son mari chez les parents de celui-ci. Leur mariage suit un schéma de résidence viri-patrilocal. A-Ba donne naissance à un garçon, A-Huang, nommé Mu après son père. Le Guomindang – parti nationaliste chinois au pouvoir de 1928 à 1949 – est alors encore présent en Chine. En 1949, il est renversé par les Communistes. À Wumu, le siège local du Parti unique désormais en place initie une redistribution des terres et des propriétés et saisit la maison du beau-père d'A-Ba pour la donner à l'un des ouvriers agricoles de ce dernier : A-Ruo, du *coq-o We sso gga*.

A-Ba et son mari divorcent – dans des circonstances inconnues ici – et elle retourne chez son père avec leur fils. A-Ruo, devenu le propriétaire de la maison, épouse alors A-Ba et adopte son fils A-Huang. L'enfant se voit donner de nouveaux nom et prénom officiels ; il porte désormais le nom de famille He et devient A-Shang, du lignage *We sso gga*, descendant de la lignée d'A-Ruo. Mu et A-Huang demeurent cependant ses noms usuels. Ses descendants portent tous le nom He et appartiennent au lignage *We sso gga*.

Le cercle de parenté concerné directement par le décès d'A-Ba est principalement formé par la branche des *Miq We jjiq* dont la vieille femme était issue, par les lignages *We sso gga* – dans lequel elle s'est mariée en secondes noces – et par le lignage *A-Ru* – auquel elle était liée par son premier mariage – ainsi que par les parents de la défunte du côté de son grand-père maternel.

Fin 2017, le Dongba du village reçoit un appel téléphonique au milieu de la nuit : A-Zhan lui annonce le décès de sa grand-mère A-Ba. L'aïeule était malade depuis plusieurs semaines déjà, et les parents, amis et voisins de la famille lui rendaient visite chaque soir pour montrer leur considération et la veiller. La famille fait appel au Dongba – un ami d'A-Zhan de la même génération – pour accomplir les rites de préparation du corps et superviser le déroulement des cérémonies sur l'ensemble de la durée des funérailles.

La cérémonie de préparation du corps de la défunte pour son voyage vers le Troisième Royaume de Yulong (*ya-le-wa*, la terre des ancêtres des Naxi) doit être accomplie aussitôt le décès constaté. N'est présent qu'un nombre limité de personnes : des parents *Miq we jjiq* ou de sa maisonnée. Le Dongba doit attendre que les parents les plus proches soient présents, mais doit débiter le rite de préparation du corps pour l'au-delà très rapidement. Une pièce de monnaie, préparée depuis longtemps et conservée avec les vêtements funéraires, est placée dans la bouche du défunt pour que son âme puisse continuer à respirer et survivre au corps. Le corps est lavé puis vêtu d'un ensemble de trois tuniques funéraires superposées, acheté des mois, voire des années, auparavant par la famille. Il s'agit d'un vêtement de style chinois classique en soie, agrémenté d'un chapeau rond rigide noir pour les hommes. Les femmes portent par-dessus un tablier naxi plissé bleu, et elles enroulent autour de leur tête le long turban noir que les doyennes portent au quotidien.

Comme le reste, les habits funéraires sont achetés très à l'avance. A-De des *Miq we jjiq* avait quant à lui acheté sa tunique funéraire à trois reprises car, ayant perdu deux de ses fils

quelques années auparavant, décédés prématurément, le vieil homme avait utilisé sa tunique conservée en prévision de sa propre mort pour chacun d'eux.

Une lampe à huile est ensuite posée dans une des mains du défunt pour éclairer son chemin et lui permettre de voir où il va pour rejoindre le Troisième Royaume de Yulong. Une machette est posée dans l'autre main pour qu'il puisse se défendre contre ceux qui ne le laisseraient pas entrer et pour qu'il puisse tailler sa voie. Une fois que le corps est prêt, on lui retire la lampe et la machette et on le porte au milieu de la cour où attend le cercueil (pour le décès d'A-Ba en l'occurrence, la mise en bière a été repoussée une douzaine d'heures afin de permettre au benjamin des petit-fils, venant de loin, d'être présent).

Le matin du décès, trois détonations successives retentissent dans toute la vallée : la famille d'A-Ba annonce le décès en faisant exploser trois gros pétards. Les villages voisins savent ainsi qu'un décès a eu lieu, Le bouche à oreille va alors se déclencher. Si un décès se produit en journée, les détonations se font entendre quasiment aussitôt. Vers midi, du monde s'active dans la maison de la défunte pour préparer le repas, des hommes sont installés autour d'une table et se penchent sur un carnet dans lequel ils complètent le registre de deuil déterminant qui doit porter le tissu blanc de deuil, nommé *xiao* (孝) en chinois. Des hommes commencent à sortir le cercueil de la remise au-dessus de l'entrée de la maison où il était entreposé. Il a été fabriqué spécialement pour A-Ba quelques années auparavant, en un jour qui avait été soigneusement choisi pour ses caractéristiques auspicieuses.

Le cercueil est posé au milieu de la cour. La défunte, lavée et vêtue de son habit funéraire depuis le rituel de la nuit, est à présent allongée sur son lit. Son corps a été recouvert d'une pièce de soie – couleur lie-de-vin – doublée d'un tissu blanc. Jusqu'à ce qu'elle soit déposée dans son cercueil, elle restera là. Son fils la veillera, les visiteurs viendront compatir et s'asseoir à côté de lui sur le lit en face de celui de la défunte, voire même sur le bord du lit de celle-ci, sans prêter attention au corps reposant à quelques centimètres d'eux. Des femmes assises ou accroupies devant ou dans la chambre pleurent bruyamment. Dans leurs lamentations, elles s'adressent à A-Ba : elles veulent la rejoindre, qu'elle ne s'inquiète pas pour elles, qu'elle aille en paix.

Le Dongba et plusieurs hommes lavent le cercueil encore vide, l'ouvrent et renforcent les jointures de pièces de bois qui le composent pour consolider le tout. Sur l'estrade devant le salon (là où sera posé le cercueil jusqu'à l'enterrement), des vieilles femmes cousent ensemble

des bandes de tissu de lin qui constitueront la toge de deuil portée par le fils de la défunte. Elle va avec une toque faite de la même matière ainsi que quelques liens en lin en guise de ceinture.

Pendant ce temps, les femmes préparent à manger. Les hommes boivent ensemble. Les portes du salon ont été retirées de leurs gonds et posées derrière la maison. Le ménage est fait, les fauteuils écartés, deux tables installées côte à côte. Sur celles-ci sera posé le cercueil, tête vers l'entrée du salon et vers la cour. Des jeunes hommes envoyés plus tôt dans la montagne apportent des branches de pin qui serviront à garnir les piliers devant l'entrée du salon le matin du premier jour des funérailles.

Un repas simple et sans faste est préparé dans la cuisine et servi en deux services de trois plats pour trois tables (le soir, le repas sera servi en deux services de quatre plats pour six tables). C'est « frugal », un repas pour invités. Il faut nourrir et remercier les personnes ayant aidé pour les préparatifs, ainsi que les membres de la famille déjà arrivés pour les funérailles qui ne commencent que le lendemain matin. Une fois le repas terminé, les convives vont se reposer jusqu'au coucher du soleil.

En fin d'après-midi, le soleil disparaît derrière la montagne. Les hommes commencent à préparer l'endroit où placer le cercueil au centre de la cour, une photo de la défunte est sortie et un homme est chargé de compléter les registres de deuil et de fournir les premiers habits funéraires *xiao* aux parents déjà présents. Le frère aîné d'A-Zhan s'en charge avec l'aide de quelques hommes.

A-Huang passe presque tout son temps dans la chambre où repose sa mère. L'un des neveux d'A-Ba coupe des branches de bambou et des brindilles de *huangyemu*, cet arbre au bois blanc lourd si prisé des gens de la région. Deux filles de la génération des petits enfants brossent les vases rituels pour les débarrasser de leur saleté et leur rendre leurs couleurs. Puis cinq hommes couvrent le fond du cercueil avec de longues feuilles de papier absorbant.

Dans les vases posés sur une table à côté de l'entrée du salon, un neveu et le beau-frère de la défunte arrangent les feuilles de bambou et de *huangyemu*. Le beau-frère d'A-Ba remplira le rôle de maître de cérémonie des offrandes, en « héraut » annonçant la venue de quiconque se présentant avec un plateau d'offrandes pour la défunte et détaillant d'une voix forte la nature des présents. Il sera chargé de la table d'offrandes posée au pied du cercueil pendant toutes les funérailles jusqu'à ce que le cercueil soit emmené pour l'enterrement. Lui revient également la

tâche de déposer un peu de ces offrandes sur la table ou bien de les vider dans un récipient derrière lui.

À l'arrivée du dernier frère d'A-Zhan, deux pétards détonnent. Il arrive seulement, en pleurs, avec son épouse, leur fille et quelques parents. Il vient de loin. La mise en cercueil peut commencer. A-Zhan a une photo de sa grand-mère à la main. Le Dongba donne les directives. Il est supposé porter le *xiao* par amitié car il est un vieil ami des trois petits-fils d'A-Ba, mais son mariage est prévu dans quelques semaines et porter le deuil pourrait porter préjudice à l'heureux événement. Aussi est-il exempté du port du *xiao*, d'un commun accord avec la famille endeuillée. Une table est débarrassée à côté du cercueil. Les femmes sont dans la cuisine. Le frère aîné d'A-Zhan procède à la distribution des petits *xiao* aux membres de sa maisonnée. Le petit *xiao* consiste en une bande de tissu blanc portée en turban autour de la tête. L'entrée en deuil des membres de la maisonnée de la défunte sera progressive, ils ne porteront le grand *xiao* – le turban associé à une longue bande de tissu blanc drapée sur l'épaule et autour de la taille – qu'à partir du lendemain.

Un drap est tendu par quatre hommes devant l'entrée de la chambre où repose la défunte. Les parents de la défunte, le tissu blanc du *xiao* enroulé autour de la tête, attendent pour la plupart en tête du cercueil vide posé au milieu de la cour sur deux bancs en bois, avec chacun un grand bâton d'encens à la main. Les autres personnes présentes se tiennent tout autour, vers le pied du cercueil. Quatre hommes portent le corps recouvert de la pièce de soie de la chambre jusqu'au cercueil tandis que le drap est maintenu tendu haut au-dessus de leurs têtes. D'un cri, un vieil homme chasse les esprits de la vie du cercueil et invite les esprits de la mort :

« *si le bu ye !* ».

Il agite une branche où est attachée une ortie au-dessus du cercueil encore vide. Cela empêchera A-Ba de tomber malade sur son chemin vers la terre des ancêtres.

Un neveu de la défunte entreprend ensuite de placer dans le cercueil les effets personnels de la défunte en les nommant d'une voix forte : un peigne, une photo, de l'argent... Il ajoute aussi des effets apportés par des parents d'autres familles. Le tissu qui recouvrait le corps d'A-Ba sur le lit est placé dans le cercueil pour en couvrir son corps, face blanche vers le haut. La couverture dans laquelle elle a été transportée est refermée autour d'elle. Un long fil noir, aux extrémités duquel sont attachées des pièces anciennes trouées au milieu, est tendu dans la

longueur du cercueil au-dessus de l'ouverture. Les deux hommes qui en sont responsables font bien attention à ce que le fil partage bien la longueur du cercueil en deux part égales et à ce qu'il soit bien tendu.

« *Si le bu ye !* ».

Le cri du vieil homme précède cette fois la fermeture du cercueil. Une fois encore, il agite la branche et l'ortie au-dessus du cercueil. Aidé d'un autre homme, le neveu place les cales de bois dans leurs encoches pour sceller le cercueil. Les descendants d'A-Ba portant le *xiao* se tiennent toujours à la tête du cercueil. Une ou deux se tiennent au niveau du pied du cercueil. Une fois le cercueil scellé, on enlève le drap tendu au-dessus des têtes. Les lamentations commencent ; A-Huang, son épouse et leur fille sont en pleurs. A-Huang, accablé, appelle sa mère en criant : « *ail-niai !* » « Mère ! ». Le frère d'A-Zhan les rejoint et console sa sœur puis sa mère en les secouant doucement par l'épaule pour les faire arrêter de pleurer. Le cercueil est porté jusqu'à l'entrée du salon et posé sur deux tables basses, les pieds en direction de la cour, ce sera sa place jusqu'à la fin des funérailles. Sur le pied du cercueil, les habits de deuil que portera le fils de la défunte ont été posés soigneusement. Ce moment marque la fin immédiate des lamentations, tous les parents portant le *xiao* se prosternent trois fois en direction du cercueil.

À ce moment, une nièce paternelle d'A-Ba arrive en portant un plateau d'offrandes qu'elle pose entre les vases devant le cercueil. Le ballet des plateaux d'offrandes se jouera librement pendant toutes les trois journées de funérailles, essentiellement par des femmes, à toute heure du jour et jusqu'aux heures les plus tardives de la nuit, en parallèle des cérémonies comme pendant les moments de repos. Dans la soirée, quatre vieilles femmes arrivent avec deux plateaux d'offrandes, leurs identités et la nature de leurs offrandes sont annoncées haut et fort par le maître de cérémonie. Ce dernier vide ensuite le contenu des bols de nourriture du plateau dans un carton derrière lui et stocke les bouteilles d'alcool dans un autre carton. Une des femmes se prosterne trois fois avant de se laisser tomber sur les fesses et de se mettre à pleurer à grand bruit.

Peu à peu, en soirée, la cour se peuple de nouveaux arrivants, membres du lignage, voisins et amis. Tous les lignages du village sont représentés. Beaucoup n'arrivent qu'après 20h car ils étaient occupés pendant la journée, le travail aux champs ne s'arrête pas pour autant. Les danses commencent tard dans la soirée, après qu'un gigantesque brasero ait été placé au centre de la cour.

Jour 1

Le premier jour est consacré à la fabrication du mobile en bambou et en tissu symbolisant la personne défunte. C'est par ailleurs ce jour-là que les membres de la maisonnée revêtent la tenue de deuil complète (*daxiao*).

Les préparatifs des trois jours de banquet débutent en milieu de matinée. Le cercueil est à sa place dans le salon, posé sur deux tables. L'une d'elle sert de table d'offrande. Devant le pied du cercueil, de part et d'autre, il y a les deux vases d'ordinaire posés de part et d'autre de la tablette des ancêtres dans la cuisine. Entre eux, posés sur la base du pied du cercueil, un bol de riz est surmonté de deux baguettes disposées perpendiculairement : l'une plantée verticalement dans le bol, la seconde posée horizontalement sur le contenu du bol. Sur le cercueil, une couverture. Au niveau du pied du cercueil attend la tunique funéraire en lin du descendant, que portera A-Huang, le fils unique d'A-Ba. Il en porte déjà la toque en lin depuis la mise en bière la veille, en guise de petit *xiao*. Assis à côté de la table des offrandes le maître de cérémonie porte le petit *xiao*.

Devant la porte béante du salon – les volets ont été retirés –, des jeunes hommes garnissent les deux piliers de branches de pin chargées d'aiguilles toutes bien vertes, les branches commençant déjà à jaunir avec l'hiver ont dû être évitées volontairement lors du ramassage. Un long bâton en bambou est attaché horizontalement à deux mètres du sol entre les piliers, formant ainsi une arche. Le Dongba, portant une couronne à cinq pétales sur la tête, supervise la manœuvre. Le dispositif représente une porte sur laquelle vont être accrochées des sentences parallèles (*duilian*) blanches de deuil – que des anciens du village sont en train de fabriquer et rédiger derrière la maison.

En milieu de journée, la cour se vide. Il est temps de procéder au sacrifice de deux animaux, un cochon et une chèvre. Ces animaux accompagneront A-Ba qui doit mener une nouvelle vie de l'autre côté et a une famille à nourrir (les ancêtres de la maisonnée déjà dans le Troisième Royaume). L'un des deux cochons de la maisonnée est attrapé et entravé. L'un des hommes jette un peu de farine sur la tête du cochon entravé au milieu de la cour – geste qui est d'ailleurs accompli similairement avant le sacrifice du cochon destiné à honorer les ancêtres maternels célestes, pour le purifier et le préparer au sacrifice. Une chèvre est tirée devant les portes du salon. On lui jette également un peu de farine sur la tête.

Les deux animaux sont prêts et A-Zhan, sa sœur et leurs parents s'accroupissent devant le cercueil sur un fin tapis d'aiguilles de pin, des bâtons d'encens à la main. Le Dongba debout sur un côté, tourné vers le cercueil, son bâton de dongba à la main droite, agitant une cymbale de l'autre main, se lance dans la récitation d'un manuscrit. Pendant ce temps, les offrandes continuent d'affluer de la part de nouvelles visiteuses. Le fait qu'un rituel soit en cours ne semble pas ébranler les deux femmes qui se faufilent entre les personnes accroupies et le Dongba devant le cercueil et attendent que le maître de cérémonie les annonce d'une voix forte. Le rite mené par le Dongba ne donne pas lieu à un silence révérencieux et les discussions des personnes présentes remplissent l'espace. Les enfants de la quatrième génération, reconnaissables à leur turban de deuil rouge autour de la tête, se pressent près du Dongba pour voir de plus près tout en jouant sur les téléphones de leurs parents à plein volume. Au-delà de la quatrième génération, le deuil n'est pas porté.

Les deux animaux sont sacrifiés pendant le chant du manuscrit. Pendant ce temps, à l'arrière de la maison, des hommes s'affairent depuis déjà un moment pour confectionner le mobile blanc qui symbolise la vitalité et les qualités morales d'A-Ba et qui sera suspendu au-dessus de la porte de la maison. Quatre hommes fabriquent la partie représentant le corps de la défunte constituée de neuf niveaux - pour les neuf décennies de sa vie - et deux autres s'occupent de la sphère en tiges de bambous qui représente la tête de la défunte. L'oncle paternel de la défunte est lui chargé de fabriquer le chapeau du descendant (en naxi *se-svf kv-muq*, en chinois *xiao zhumao* 孝竹帽). Il entoure des baguettes de bambous de bandes de papier blanc qu'il assemblera en un chapeau « haut de forme ». Une épée en carton entouré de papier blanc a été confectionnée (un long « T » rudimentaire). Enfin, trois vieux hommes confectionnent les fleurs en papier qui seront accrochées à la sphère. Le mobile sera suspendu au-dessus de la porte de la maison à l'aide de deux mats fins taillés dans des pins. De nouvelles *duilian* de deuil, blanches, sont placardées de part et d'autre de la porte d'entrée.

Les deux animaux sacrifiés ont été présentés devant le cercueil, de part et d'autre de la table d'offrandes : à gauche le buste du cochon. Deux branchettes de pin ont été coincées en travers de sa bouche. Sur le banc de droite, la chèvre entière. Sa peau a été retirée excepté aux pattes et à la tête qui demeurent intactes. Dans sa bouche ont également été glissées des aiguilles de pin. Les deux animaux sont posés à califourchon sur chacun des bancs, tête vers le cercueil. Sous la table, sur le devant à gauche, le chapeau du descendant a été déposé sur le sol. L'épée en papier blanc est posée contre la table.

Dans un panier posé non loin de la table des offrandes, le mobile est prêt et attend d'être hissé. Au moment du coucher du soleil, les assistants du Dongba se munissent de leurs tambours, épée, gongs et cymbales. A-Huang monte sur l'estrade et se tient devant le cercueil de sa mère. Un homme l'aide à revêtir sa tenue de deuil en lin. Pendant ce temps-là, le Dongba, paré de son chapeau à plumes, d'un *xiao* de lin en bandoulière et autour de la taille – un *xiao* « fonctionnel », en regard de son rôle de Dongba et non de son devoir de deuil dont il est exempté –, agite une cymbale de la main gauche et tient dans sa main droite son bâton de Dongba. Les parents portant le *xiao* et les autres se tiennent tous dans la cour, investissant tout l'espace libre en faisant face au cercueil. Ils ne portent encore que le petit *xiao*.

Le moment est venu pour les membres de la maisonnée déjà en deuil de revêtir la tenue complète de deuil, le grand *xiao*. Une partie des personnes présentes se voient remettre un petit *xiao*. Les *xiao* sont tous fournis par la maisonnée d'A-Ba, et pendant qu'A-Huang revêt sa tunique en lin, les bandes de tissu blanc sont sorties et posées sur une table pour être distribuées. Des bâtons d'encens sont distribués à tout le monde. Un neveu de la défunte commence à jouer du *suona*, un hautbois réservé à un usage funéraire. Un plateau d'offrandes de nourriture est apporté des cuisines. Il est posé devant A-Huang sur la table des offrandes et le maître de cérémonie les lui présente tour à tour pour qu'il les porte tour à tour à son front en baissant la tête devant le cercueil. A-Huang descend ensuite dans la cour et le Dongba et ses assistants commencent à jouer des tambours, cymbales, gongs, accompagnés par le joueur de *suona*. Ils sortent devant l'entrée de la maison. Le mobile dans son panier est porté à bout de bras par deux hommes qui le maintiennent au-dessus de la tête d'A-Huang. Ce dernier avance prosterné, maintenu des deux côtés par deux autres hommes. Il porte sur la tête le chapeau de descendant, ainsi que l'épée en papier à la main, comme une canne. Il se lamente bruyamment et semble harassé par le poids de sa douleur et incapable de se tenir seul. Son épouse le suit, fortement inclinée elle aussi. Ils restent ainsi courbés dans la ruelle, faisant face à la porte de leur maison, tant que le mobile n'est pas hissé. La sphère du mobile est descendue et le corps du mobile lui est accroché. Pendant ce temps dans la cour, les parents présents commencent à revêtir les grand *xiao*. Quelques minutes plus tard, A-Huang est raccompagné dans la cuisine, soutenu par deux hommes.

Le reste du temps jusqu'au dîner va être occupé à la distribution des *xiao*, tout le monde s'entraide pour les revêtir. Les hommes chargés de la répartition des *xiao* groupe par groupe vont et viennent avec leurs feuilles à la main. Ils délèguent également à quelques autres qui,

l'oreille rivée à leur téléphone, contactent leurs parents des villages voisins pour organiser la journée du lendemain, le *dakai*, l'heure de rendez-vous pour l'invitation au deuil par la procession du Dongba, et enfin pour rappeler quels sont les membres des familles tenus d'être présents et de porter le deuil.

Après dîner, les invités reviennent et la maison s'active de nouveau. Quelques minutes plus tard, une ligne de pétards est allumée et crépite bruyamment dehors la porte d'entrée. Les assistants du Dongba – qui cymbale et petit tambourin à la main, qui gros tambour sur la hanche, qui maniant épée et fourreau, ou qui encore portant un gong à bout de bras – commencent à danser, en un rythme lent en tournant autour du feu. Le Dongba entame le chant d'un manuscrit, son bâton de Dongba à la main gauche, un manuscrit dans la droite.

Le Dongba rejoint ensuite ses assistants dans la cour et se met à danser avec eux, son bâton de Dongba à la main droite, la cymbale dans l'autre. Les danses dongba prennent fin quelques minutes plus tard et les danses villageoises autour du feu prennent le relais. Veille qui le souhaite : parents proches et amis peuvent rester toute la nuit chez la maisonnée endeuillée à veiller le cercueil et danser, boire, discuter jusqu'à l'aurore.

Ces danses sont des rondes autour du feu, menées par les hommes et qui se dansent en marquant les pas selon un rythme établi, main dans la main, sur une mélodie jouée généralement par un homme et une flûte locale. Il arrive que les hommes de tête marquent une cadence plus prononcée accompagnée de cris rythmés et de mouvements plus amplifiés que toute la ronde suit dans les rires. Les veillées de funérailles et les danses autour du feu dans la cour de la maison endeuillée sont des moments de convivialité et de réjouissances collectives.

Jour 2

Cette journée de « grande ouverture » élargit les funérailles et le deuil à tout le lignage et parents vivant à l'extérieur de Wumu. Ce jour-là la tablette des ancêtres de la maisonnée est complétée ou réécrite à neuf puis les parents de la personne défunte sont conviés au deuil par une procession dans l'ordre des niveaux de deuil de chaque groupe.

La journée commence avec l'arrivée du Dongba en fin de matinée. Le maître de cérémonie est toujours à sa place au poste près du cercueil où il se charge de présenter les nouveaux arrivants venus se recueillir. Il accroche à la table des offrandes, à l'aide d'une corde

de lin brut, un sachet en lin de la taille d'une longue chaussette contenant des offrandes (ce sachet sera porté jusqu'au cimetière le lendemain pour l'enterrement). Le chapeau de descendant est posé par terre devant la table des offrandes.

Deux tables sont installées dans la cour, bout à bout. L'une, côté cuisine, sert de table d'offrandes ; elle est tapissée d'aiguilles de pin éparses, et un plateau d'offrandes y a été déposé. La seconde sert au Dongba pour y réécrire la tablette des ancêtres de la maison. En attendant, l'ancienne tablette (une feuille de papier fragile et assombri par les années depuis le dernier décès dans la maison) est retirée de son cadre et un homme s'active à découper dans du bois contreplaqué une planchette de la même forme. Le cadre est nettoyé. Elle servira à soutenir la nouvelle feuille de papier dongba sur laquelle le Dongba va rédiger la tablette des ancêtres.

Attablé à la seconde table, le Dongba découpe une feuille de papier dongba pour réécrire la tablette des ancêtres. Sur la table des offrandes de la cour, les deux vases ont été placés. Six assiettes offrandes y sont déposées, ainsi que le pot de cendres du foyer. Un verre d'alcool, un verre de thé, des encens posés dans les deux vases. Un banc a été disposé parallèle à la table des offrandes, côté cuisine, et une couverture pliée y a été posée. Le fils de la défunte et son épouse retirent leurs tenues de deuil et s'assoient face à la table. Un verre d'alcool est servi au Dongba pour sa peine. Deux tambours sont sortis et deux hommes commencent à souffler dans deux conques. Trois encens sont donnés à A-Huang et deux sont donnés à son épouse assise à sa droite. Deux hommes se mettent à jouer du tambour. Une fois la feuille prête, elle est glissée contre la planche de bois et entre deux plaques de plastique transparent. Le tout est imbriqué dans le cadre en bois qui est alors posé sur le plateau où ont été éparpillées quelques aiguilles de pin. Les deux verres d'alcool et de thé de la table des offrandes ont été posés sur le plateau devant le cadre en bois.

Précédés par le Dongba, puis le joueur de Suona, un homme qui ne porte pas le deuil porte le plateau. Sur ses talons, le frère aîné d'A-Zhan tient un parapluie au-dessus de sa tête et de la tablette. Les deux hommes sont suivis par A-Huang et par son épouse qui, tenant toujours les encens, avancent prosternés. Le plateau de la tablette et son porteur entrent dans la cuisine, en direction de la planche d'offrandes sur laquelle la tablette a sa place.

Pendant que le rituel continue dans la cuisine, les assistants du Dongba revêtent leurs tenues rituelles (longues tuniques et vestes colorées ; couronnes à cinq pétales pour le porteur du gong, cymbale et petit tambourin pour un autre ; longue tunique rouge et veste simili peau

léopard pour le Dongba, qui porte son collier de coquillage en bandoulière, son bâton de dongba dans la main droite et une cymbale dans la main gauche, ainsi qu'une bande de lin en bandoulière par-dessus le tout). Il est temps de partir chercher les parents pour les convier au deuil. Le petit-fils aîné d'A-Ba, vêtu du grand *xiao*, amène un cheval dans la cour. Celui-ci a été harnaché. Une couverture colorée recouvre la selle – pour rendre l'assise plus confortable pour l'âme de la défunte – et son harnais est doté de clochettes.

Menée par le Dongba et ses assistants jouant cymbales et tambours, une procession composée de personnes portant le grand *xiao* et de femmes en lamentations se rend tour à tour dans les maisons des groupes de familles porteuses d'un devoir de deuil envers A-Ba, pour les ramener dans la maison et leur remettre les *xiao*. Voici un diagramme de parenté (Figure 28) traçant les parents participant à ladite procession d'invitation au deuil selon l'ordre des niveaux de parenté établis au préalable.

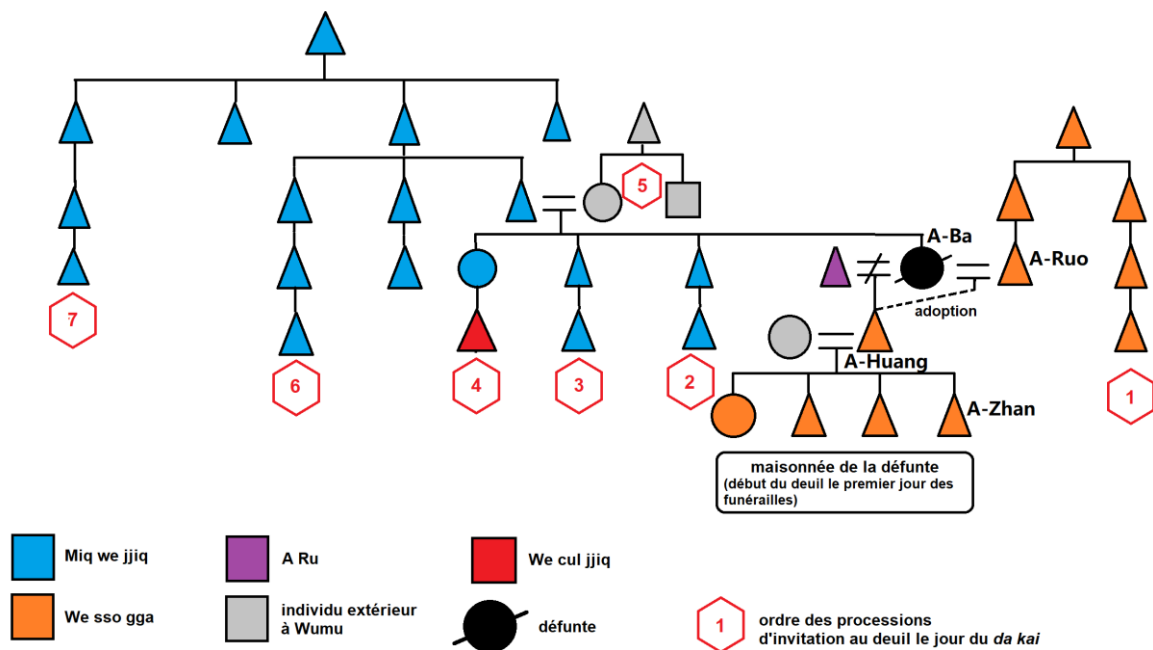


Figure 28 - Diagramme de parenté représentant l'ordre de procession d'invitation au deuil d'A-Ba

Sont d'abord invités au deuil les descendants de la lignée de l'oncle paternel de l'époux d'A-Ba (Figure 28 : hexagone 1) : ses affins passent donc avant tous et ce sont les parents les plus proches des descendants d'A-Ba et de son mari. Sont ensuite conviés les familles des deux

frères (2 et 3) et puis celle de la sœur d'A-Ba (4), ce sont les descendants de la lignée paternelle, et les liens de filiation et de germanité viennent ainsi en second, en dépit de la sortie de la famille et du lignage par le mariage d'une sœur. Les invités extérieurs (5) – l'ensemble des personnes des villages voisins devant porter le deuil – sont menés ensuite jusqu'à la maison endeuillée, ils représentent ici les ascendants de la défunte en lignée matrilatérale, la lignée du grand-père maternel. Les descendants de l'oncle paternel d'A-Ba, l'une des lignées du grand-père paternel (6), sont invités ensuite au deuil, remontant ainsi à deux générations antérieures. La dernière famille à rejoindre le deuil est issue du second fils de l'ancêtre à l'origine de la branche du lignage *Miq We jjiq*. Ce sont les parents les plus éloignés de la défunte à porter le deuil, liés à A-Ba trois générations en amont (7).

Chaque groupe guidé vers la maison d'A-Ba est mené par le Dongba et ses assistants tandis que la marche est fermée par le frère aîné d'A-Zhan, en sa qualité de descendant, et le cheval portant l'âme de la défunte. Il est composé de quelques personnes emmenant les plateaux d'offrandes, d'un ou plusieurs hommes portant les grandes ombrelles en papier dotées d'un gigantesque caractère chinois imprimé en leur centre : *dian* 奠 « offrande funéraire », ainsi que des *duilian* blanches sur lesquelles ont été inscrits la peine et les derniers vœux des parents endeuillés envers la défunte, comme par exemple « Grande sœur bon vent » (*jiejie yilu zouhao* 姐姐一路走好) ou encore « Tes neveux endeuillés/pieux ... (Noms)... s'inclinent avec respect » (*xiao zhi nan ...koubai* 孝侄男...叩拜). Le reste du groupe est constitué des autres maisonnées, les femmes avancent, comme pliées en deux dans leurs lamentations, chacune soutenue par quelques bras prévenants.

Dans chacune des maisonnées visitées, une table des offrandes a été préparée devant un banc ou une chaise recouverte d'une couverture : la place symbolique de la défunte pour recevoir les dernières offrandes, les dernières lamentations de ses proches. Le cheval portant symboliquement son âme rentre seulement dans l'entrée de la cour intérieure, ou parfois reste à l'extérieur de la maison. L'un des membres de la maisonnée lui offre des grains de maïs à manger. Les personnes portant le *xiao* suivent la procession du Dongba et de ses assistants jusque dans la cour. Les danses du Dongba et les instruments cessent le temps que les membres de la maisonnée sustentent leurs invités en fruits, sucreries et boissons. Au bout de quelques minutes, une bassine d'eau bouillie est amenée et posée sur le sol au milieu de la cour, le Dongba remet son chapeau, se munit de son bâton et tandis que ses assistants et lui reprennent la gestuelle rituelle, les membres de la maisonnée se rassemblent pour se rincer les mains dans la bassine

avant de commencer les lamentations. Qui se saisit des plateaux d'offrandes, qui hisse les ombrelles sur les épaules, chacun a un bâton d'encens à la main. On se dirige vers la sortie, puis dans les ruelles du village jusqu'à la maison d'A-Ba, à la suite du Dongba. Au pied du mat d'où est suspendu le mobile, chacun plante son bâton d'encens avant d'entrer dans la maison saturée de monde. Les plateaux sont apportés devant le cercueil à l'homme qui est chargé des offrandes, les tissus blancs des *xiao* sont distribués à la ronde, petits *xiao* pour les uns, grands *xiao* pour les autres, et chaque représentant de maisonnée se rend diligemment vers la table où un scribe désigné reçoit et inscrit dans un registre les sommes d'argent et cadeaux offerts. Les proches éclatent en sanglot et longues plaintes – des femmes pour la plupart –, parfois se laissent tomber à genoux sur le sol, dans la cour devant le cercueil. Les autres ressortent de la maison aussitôt leur devoir accompli, il est temps de rejoindre le banquet et de se restaurer. Pour le Dongba, ses assistants, et les quelques-uns qui les suivent dans chacune des maisons, il n'y a pas de répit jusqu'à ce que le dernier groupe de familles ait été ramené en bonne et due forme dans la maison de la défunte. Ce processus d'invitation peut tout à fait durer jusqu'au coucher du soleil, pour peu qu'il y ait beaucoup de maisonnées à rallier au deuil. Si c'est le cas, les invitations sont interrompues brièvement en début d'après-midi afin que le Dongba, ses assistants et les autres membres de la procession puissent se restaurer au banquet. Autrefois, chaque maisonnée concernée était conviée au deuil l'une après l'autre. Aujourd'hui, les maisonnées de Wumu se rallient en groupes plus larges, selon leur proximité de parenté. Cela fait gagner du temps, et chaque maisonnée est tout de même représentée par sa propre ombrelle et ses *duilian*. S'il n'y a qu'une seule table d'offrandes dans la cour de la maison où les membres du groupe se rassemblent avant le début de leur deuil, chaque maisonnée présente en revanche son propre plateau d'offrandes.

Une nouvelle cérémonie se tient dans la maison de la défunte le soir même du *dakai*, la cérémonie des lampes à huile. Une chaîne de pétards éclate et en marque le début une fois la nuit tombée et dès que chacun ait fini de vaquer à ses tâches, notamment au banquet. Une demi-douzaine de tables sont alignées dans le prolongement de la table d'offrandes devant le cercueil, s'étirant jusque dans la cour de la maison. Chacune des maisonnées invitées au deuil plus tôt dans la journée y est représentée par une personne qui a posé devant elle sur la table une lampe à huile et un plateau d'offrandes à présenter au défunt. Les membres de la maisonnée d'A-Ba se trouvent de part et d'autre de la table la plus proche du cercueil, sur l'estrade. Les autres sont installés en contrebas dans la cour. Le Dongba participe à la cérémonie, il se tient près du cercueil. Agitant d'une main une cymbale, il chante un manuscrit tout le long. Les lampes à

huiles sont toutes placées sur un plateau devant le cercueil et allumées ensemble. Elles sont ensuite portées le long des tables où les personnes assises y allument chacune un bâton d'encens. Les plateaux d'offrandes sont alors passés de mains en mains jusqu'au cercueil, où le maître de cérémonie énonce haut et fort leur contenu et l'identité de leur émetteur. La cérémonie prend fin et les tables sont empilées dans un coin de la cour. Le Dongba et quelques hommes se munissent des gongs, épée, cymbale et tambours et, évoluant en cercle les uns derrière les autres, ils entament une danse au rythme lent des instruments. Après leur performance, un grand feu est allumé au centre de la cour et les danses villageoises commencent. Comme la veille, ces danses céderont la place à la veillée, aux discussions et jeux de carte qui se prolongeront par petits groupes dans la maison d'A-Ba jusqu'à l'aurore.

Jour 3

La dernière journée des funérailles est consacrée à l'enterrement. Le cercueil d'A-Ba est enterré dans l'espace réservé aux tombes du groupes de lignées du lignage *We sso gga* auquel appartient le mari d'A-Ba, dans la montagne au-dessus du village. Une épouse est enterrée à l'emplacement exact du cercueil de son mari.

Le matin, le mobile suspendu au-dessus de la porte de la maison et symbolisant la défunte est décroché et emporté par un homme qui avancera en tête de la procession vers le cimetière. Le Dongba et ses assistants suivent cet homme jusqu'à mi-chemin du trajet. Derrière eux, le cercueil est porté par une trentaine d'hommes – qu'ils soient ou non parents d'A-Ba, ils participent par solidarité – qui se relaie à un rythme effréné jusqu'à la tombe. Suivent tous les parents endeuillés, tous porteurs de l'habit de deuil. Les femmes se lamentent, adressant toute leur peine à la défunte dans de longues plaintes. Elles sont soutenues de part et d'autre par des parentes. Toutes les femmes s'arrêtent à mi-chemin, à l'instar du Dongba et de ses assistants et du reste des villageois. La procession poursuit son chemin, simplement constituée des porteurs du cercueil, d'un descendant portant la tenue de deuil en lin et du porteur du mobile. En dépit du fait que je suis une femme, j'ai tout de même pu suivre la procession jusqu'au cimetière.

Le début de cette troisième et dernière journée est annoncé par le retentissement d'un gros pétard. Les branches d'aiguilles de pin attachées aux piliers de part et d'autre de la porte de la maison et devant le cercueil sont retirées, le mobile suspendu au-dessus de la porte est descendu et déposé dans une panier. Le descendant présente à la défunte les toutes dernières

offrandes, agenouillé devant le cercueil. Il porte le chapeau de descendant, la tenue en lin ainsi que l'épée en carton. Les offrandes sont annoncées d'une voix forte par le maître de cérémonie, déposées ou versées en partie sur la table d'offrandes devant le cercueil avant d'être mises de côté dans un carton. C'est le temps des dernières lamentations dans la maison, par les femmes essentiellement. La peine d'A-Huang lui tire de longues plaintes. Il casse un bol au sol, ce qui clôt la cérémonie d'offrandes. La table des offrandes est démontée, les ombrelles sont repliées. Les lamentations cessent, les tambours, gongs et cymbales sont sortis. Le cercueil est porté jusqu'à l'extérieur de la maison où attendent une trentaine d'hommes. Ils se relaieront pour le porter sur l'épaule jusqu'à la tombe, à un rythme digne d'une marche militaire. Le cercueil est attaché à deux poutres en bois. Le Dongba et ses assistants se lancent dans un rythme lent, accompagnés par le joueur de suona. C'est celui-ci qui marque le départ hors de la maison du cercueil et qui marche en tête. Il précède un homme qui disperse sur le sol du papier monnaie. Le porteur du mobile marche à leur niveau. Ils iront tout le long jusqu'aux tombes. Les détonations d'une chaîne de pétards devant la porte de la maison sonnent la mise en marche, une dizaine d'hommes hisse les poutres du cercueil sur l'épaule à grand renfort de cris et d'ahanements, les lamentations reprennent parmi les femmes marchant dans leur sillage tandis qu'ils s'éloignent au pas de charge, on se soutient par le coude, le descendant en tête, et la foule prend la direction de la montagne.

Au niveau du réservoir d'eau situé au-dessus du village et alimentant en eau tous les champs alentour, le fils d'A-Ba ôte son chapeau de descendant de sa tête et le jette dans l'eau avec l'épée symbolique en carton. Il serait porteur de mauvaise augure de rapporter ces objets négatifs dans le village et dans sa maisonnée. Ils seront emportés par l'eau et disparaîtront. Certains, en redescendant des tombes dans la montagne, abandonneront leur *xiao* noué autour d'un tronc d'arbre, ce qui est vivement critiqué par quelques anciens, qui jugent ces personnes comme étant « *mei guiju, bu dongshi* (没规矩, 不懂事) », « sans façon, ignorantes ».

Le descendant reprend sa marche dans le sillage du cercueil, simplement vêtu de sa tunique et de sa toque de deuil en lin. La marche sera interrompue par des escales, permettant à tous de se reposer quelques minutes mais, surtout, pour que les maisonnées endeuillées puissent offrir les dernières libations à la défunte sur sa route vers la terre des ancêtres. Cette cérémonie d'offrandes, en chinois dite *lu ji* (路祭) est répétée à chaque escale. Chacun des groupes de maisonnées ayant été convié au deuil lors des processions de la veille est responsable d'un point d'escale. Lorsque le cercueil parvient à leur niveau, les pétards crépitent. Une table a

été placée au milieu du chemin, elle est recouverte d'offrandes. Un banc recouvert d'une couverture est posé devant la table, permettant ainsi symboliquement à l'âme de la défunte de s'y asseoir, dos au chemin menant aux tombes. Le descendant s'agenouille sur la route, faisant face à la montagne, toujours soutenu par deux hommes. Il semble porter toute la douleur du monde sur ses épaules. Derrière lui, les membres du groupe responsable de l'escale se munissent chacun d'un bâton d'encens et s'agenouille devant la table d'offrandes. Leurs lamentations commencent. De part et d'autre de la route, les porteurs, le Dongba et ses assistants et toute la foule discutent joyeusement, boivent et grignotent, les téléphones sont sortis et photos et vidéos ne tarderont pas à inonder les réseaux sociaux dans les groupes de conversation villageois, montrant avec fierté les traditions funéraires naxi du village. Le crépitement d'une chaîne de pétards marque le départ, le cercueil est hissé sur les épaules à grand renfort de grognements, le suona et les tambours reprennent en tête de la foule et la procession se met en marche vers la prochaine escale, tenue par un autre groupe. Ces « hôtes » éphémères, une fois leur dernier hommage rendu à la défunte et une fois la procession repartie, remballent tout et redescendent vers le village pour se restaurer. Le banquet du midi a déjà commencé. De retour de la montagne, tous doivent entrer dans la maison de la défunte et passer devant le tas de branches d'aiguilles de pin enflammées au pieds de la porte de la maison. Cela constitue la cérémonie de purification des impuretés appelée *chel-shul*. Ceci fait, chacun peut ressortir et se rendre au banquet.

Toujours guidé par le joueur de suona, l'homme semant les billets de monnaie papier, le porteur du mobile et le groupe accompagnant le cercueil parvient à l'espace des tombes de la branche du lignage *We sso gga* du mari de la défunte, une surface dégagée de quelques dizaines de mètres au milieu des arbres. *A-Ba* sera enterrée aux côtés de son époux. Du ravitaillement avait été apporté plus tôt dans la matinée, les porteurs boivent et grignotent un peu puis s'en retournent au village à travers la forêt de pins et de feuillus qui recouvre une partie de la montagne surplombant le village et ses champs.

La tombe a été creusée la veille ou tôt le matin même, le cercueil est posé à côté. Après le départ des porteurs, les hommes restant pour la mise en terre retirent leurs *xiao* blancs. Deux lampes sont placées dans la tombe, à la tête et aux pieds du défunt. Deux lampes à huile sont placées dans des niches creusées à l'intérieur de la paroi de la tombe, respectivement à la tête et aux pieds du cercueil. Elles servent à éclairer la défunte et la guider sur la voie du royaume des ancêtres.

Le cercueil est posé au fond de la tombe. « *si le bu ye !* », un homme agite une branche et une tige d'ortie au-dessus de la tombe. Pour la dernière fois, il chasse les esprits de la vie et invite les esprits de la mort pour garantir le bon cheminement d'A-Ba dans le monde des morts jusqu'à ses ancêtres. Le descendant, toujours vêtu de son habit de deuil est soutenu pour la mise en terre. Il tient les pans de l'arrière de sa tunique dans ses mains, afin de former un réceptacle qu'un homme muni d'une pelle remplit de neuf pelletées de terre. Neuf, comme les décennies vécues par A-Ba. Soutenu par deux hommes, A-Huang déleste progressivement sa tunique de la terre en tournant lentement autour de la tombe, le dos tourné. Le *suona* résonne alors dans l'air, il est temps pour quiconque dont la présence n'est plus indispensable de s'éclipser. Quelques hommes comblent la tombe avec de la terre puis construisent rapidement la sépulture avec des briques et du ciment. Le descendant se place devant l'autel aux dieux de la montagne (toujours situé quelques mètres au-dessus des tombes, parmi les arbres) situé au pied d'un arbre, et s'incline trois fois avec un coq dans les bras. Deux hommes tuent le coq et recueillent son sang dans un bol. Le descendant trempe les plumes dans le sang et les colle au pied de l'arbre. Des pétards crépitent. Deux hommes commencent à préparer le coq et leur repas. Pendant ce temps, un grand feu est allumé. Le mobile symbolisant la défunte y est brûlé de même que les ombrelles et les *duilian* portant les vœux des parents endeuillés. Des vêtements funéraires neufs en soie sont ensuite jetés dans le feu avec du papier monnaie.

À l'image du nettoyage des tombes et des offrandes de nourriture accomplis sur les tombes au Nouvel An et pour la fête des morts, les hommes présents pour l'enterrement effectuent une offrande devant l'autel aux dieux des montagnes, et sur la tombe d'A-Ba. Un homme est chargé d'allumer plusieurs bâtons d'encens, de s'incliner puis d'en planter un devant chaque tombe du cimetière. Il y disperse des aiguilles de pin. Le reste des hommes présents s'inclinent à sa suite devant les tombes, trois fois comme il est de rigueur, tout en présentant les bols de nourriture tout juste cuite. L'ambiance est joviale et à la réjouissance.

Pendant ce temps, au village. Dans la maisonnée, une cérémonie simple de culte aux ancêtres – très similaire au Sacrifice aux ancêtres maternels naxi – a lieu dans la cour, en présence des petits-fils de la défunte qui ne se sont pas rendus jusqu'aux tombes. Une table est préparée sur l'estrade devant la cuisine et devant l'ancienne chambre de la défunte. Un arbuste a été planté dans une courge au fond de cette table d'offrandes, il symbolise la défunte. De part et d'autre sont plantés deux bâtonnets, ils symbolisent les enfants et petits-enfants d'A-Ba. Quelques instants plus tard, un coq est sacrifié, un peu de son sang est posé sur la pierre qui sert

à protéger la défunte, au pieds de l'arbuste, sur le tronc de l'arbuste ainsi que sur les bâtonnets. Quelques plumes du coq arrachées sur son cou sont collées sur la pierre avec du sang et d'autres plumes sont posées sous l'autel. La rate est suspendue à une branche de l'arbuste. Des villageois viennent offrir de l'alcool et brûler de l'encens. Cette cérémonie est accompagnée par le Dongba qui chante un manuscrit. Une fois qu'il a fini, il fait tomber deux poignées de riz sur le sol. Il place ensuite sur une tuile un tas de cendres du foyer et des offrandes. Il porte sur le toit de la cuisine cette tuile ainsi qu'un plateau d'offrandes sur lequel ont été déposés l'arbuste et la rate. De retour dans la cour, le Dongba jette une poignée de riz sur le toit. La cérémonie est terminée, les funérailles également. Les grands *xiao* ont été retirés, les membres de la maisonnée continueront à porter le petit *xiao* jusqu'à la fin de leur deuil. Les porteurs de petits *xiao* les ont retirés, leur devoir est accompli.

2. Premières réflexions sur le deuil

De même que j'ai cherché à recenser toutes les personnes présentes aux funérailles, j'ai également voulu déterminer les limites du système de deuil. Qui sait, peut-être serai-je en mesure, grâce à mes observations minutieuses, d'établir le système de deuil des villageois et d'ainsi enrichir la recherche naxi. Il m'est important de préciser qu'en dépit de toute ma volonté d'identifier toutes les personnes présentes et de cartographier tous les liens de parenté investis, un certain nombre de personnes m'étaient bien entendu inconnues et n'ont pas été identifiées dans les schémas de parenté. Le temps a manqué pour établir un tableau tout à fait exhaustif. L'ensemble de mes enquêtes était consacré au village entier et à ses nombreux systèmes d'interactions, il n'était pas limité à la seule étude du deuil. Aussi ce qui suit est à considérer avec relativité, il s'agit d'une étude préliminaire du système de deuil du village et des Naxi, un travail de recherche qui sera approfondi par la suite dans un projet futur.

Le deuil se met en place progressivement au cours des funérailles, par étape et par catégorie de parents. Rappelons pour commencer que l'habit de deuil se décline en quatre tenues réparties entre les différentes catégories de deuil (*Figure 29*), portées par-dessus les vêtements ordinaires : le grand habit de deuil (*daxiao* 大孝) constitué d'un turban autour de la tête d'une bandoulière, tous les deux en tissu blanc, avec un tablier blanc en plus pour les femmes ; le grand habit de deuil du ou des fils du défunt, formé d'une toque et d'une longue

tunique en lin ; le petit habit de deuil (*xiaoxiao* 小孝) composé du seul turban en tissu blanc autour de la tête ; et le petit habit de deuil de la quatrième génération (*sidai xiao* 四代孝) : un simple turban rouge. La personne endeuillée se doit d'être présente pendant les funérailles et de porter l'habit de deuil – grand ou petit *xiao* – selon son degré de parenté. Il y a plusieurs catégories de deuil selon le lien avec le défunt ; le « deuil amical » (*pengyou xiao* 朋友孝), porté par les amis des descendants ; le deuil porté par les descendants et leurs épouses, et par leurs consanguins les plus proches (*qinxiao* 亲家孝, un « grand deuil »), et celui porté par les membres du lignage et les parents qui ont un lien avec un descendant ou un parent du défunt mais pas directement avec le défunt lui-même (*jinmen xiao* 进门孝, un « petit deuil »). La quatrième génération de descendants – c'est-à-dire les arrières-arrières-petits-enfants du défunt – porte un turban rouge autour de la tête (c'est un « petit deuil ») appelé le « deuil de la quatrième génération » (*sidai xiao* 四代孝).

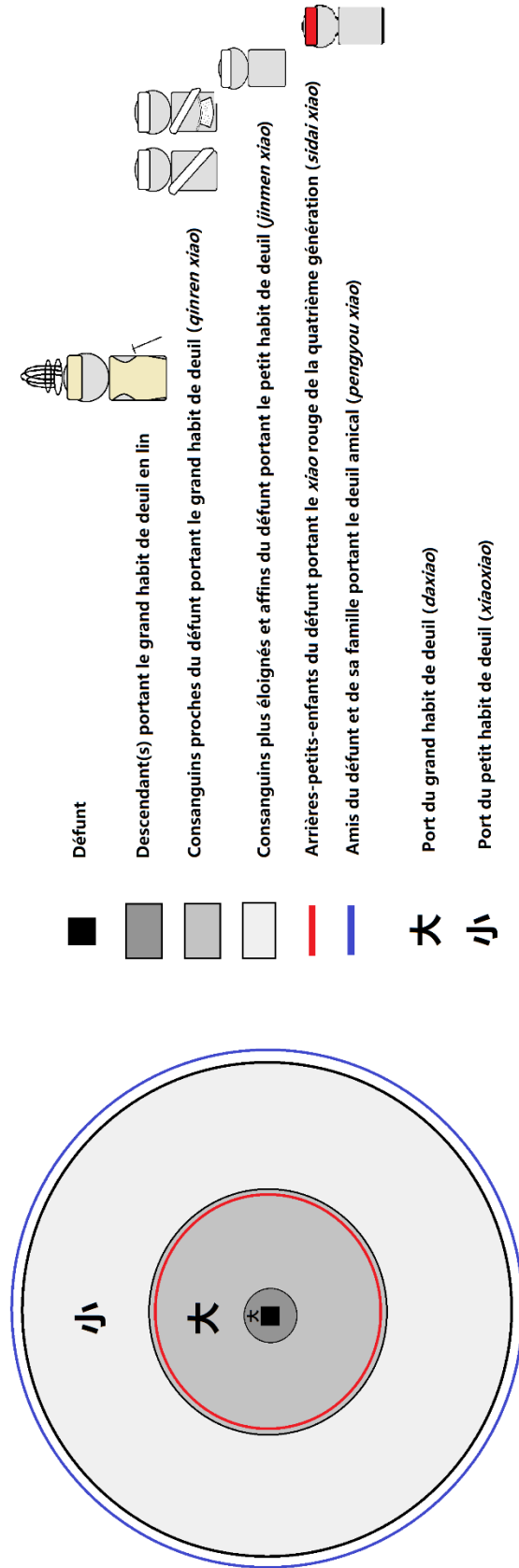


Figure 29 - Schématisation des catégories de deuil à Wumu

Je traiterai ici essentiellement du deuil par les liens de parenté, n'ayant entendu parler du deuil amical que trop brièvement. Mon approche s'appuie d'une part sur mes observations directes des funérailles d'A-Ba et, d'autre part sur le registre des noms des porteurs du deuil d'un vieil homme du lignage *We sso bbuq* décédé quelques années avant ma première venue à Wumu. Pour l'un, j'ai recensé le plus de monde possible parmi les présents, suivi le déroulement des funérailles du premier au dernier jour, et j'ai aidé aux diverses tâches assignées aux jeunes prêtant main forte aux banquets. Pour l'autre, j'ai seulement le registre rédigé par des hommes apparentés au défunt le jour du décès. Ce document indique généralement, village par village, les noms des chefs de familles devant porter le deuil ainsi que le nombre de grands habits de deuil (*daxiao* 大孝) et celui de petits habits de deuil (*xiaoxiao* 小孝) à fournir à leurs familles respectives (Tableau 13).

Tableau 13 - Exemple de présentation d'une page de registre de deuil indiquant le nombre et le type d'habits de deuil (grand *xiao* ou petit *xiao*) à fournir à chaque famille apparentée au début de funérailles

Localité de résidence des personnes listées :				Suming	
姓名 Nom	大孝 Grand <i>xiao</i>	小孝 Petit <i>xiao</i>	姓名 Nom	大孝 Grand <i>xiao</i>	小孝 Petit <i>xiao</i>
A	1	2	N	1	2
B	1	2	O	1	2
C	2	3	P	2	4
D	2	3	Q		
E	2	3	R	1	1
F	2	3	S	0	1
G	1	2	T	0	1
H	1	2	U	0	1
I	1	2	V	0	2
J	3	3	W	0	1
K	1	2	X	0	1
L	1	1	Y	0	1
M	1	2	Z	0	1

Quelques règles du deuil

L'annonce de la mise en place du deuil est signifiée par deux invitations successives : l'annonce du décès, informelle, dématérialisée et impersonnelle, est faite le plus souvent par du bouche-à-oreille ou par téléphone à la suite des trois détonations de pétards ayant résonné dans

la vallée. Ensuite, l'invitation physique et rituelle de chaque famille ou groupe de famille apparenté au deuil du défunt se fait par le biais d'une cérémonie formelle qui a lieu le second jour des funérailles, le jour du *dakai* – la grande ouverture au deuil.

Voici quelques règles de deuil auxquelles se soumettent les villageois lors d'un décès. Seuls les parents inclus dans le système de port du deuil peuvent porter le deuil : il s'agit uniquement des personnes plus jeunes ou de la même année de naissance que le défunt. Les personnes appartenant à la même génération mais d'une année différente, et celles de générations supérieures ne peuvent pas porter le deuil : le deuil ne peut être fait à plus jeune que soi. Le conjoint du défunt porte le deuil et participe aux funérailles. Parmi la descendance, le deuil se s'étend que jusqu'à la génération des arrières-arrières-petits-enfants (G+3). Leur habit de deuil, le « *xiao* de la quatrième génération », est d'ailleurs de la couleur rouge réservée d'ordinaire au faste des mariages et des naissances. Il en va de même pour les couleurs des sentences parallèles *duilian*, comme nous allons le voir : le rouge marque la fin du deuil. Quant au reste des parents, le grand deuil est porté par les principaux descendants des maisonnées des autres lignées du groupe de lignées dont est issu le défunt.

Pendant les funérailles, le ou les descendants masculins – en général les fils, parfois des neveux, ou un gendre – vêtent l'habit de deuil en lin au moment du hissage du mobile. Les tunique et toque en lin sont accompagnées par deux accessoires : un chapeau et une épée fabriqués à partir de tiges de bambou ou de carton. Seul un homme peut porter cet habit. Si une femme est la seule descendante, alors ce devrait être son époux qui revêt la tenue de descendant pour elle. Les filles du défunt portent la tenue de grand deuil en tissu blanc, comme les autres consanguins.

Étapes et temporalité du deuil

La maisonnée du défunt et tous ses enfants se mettent en deuil en premier. Le nom du défunt est inscrit sur la tablette de la maisonnée le deuxième jour de funérailles. La tablette est ensuite directement reposée sur l'étagère dans la cuisine. Ce n'est qu'alors que la procession, accompagnée d'un des descendants menant le cheval portant l'âme du défunt, peut convier les groupes de familles apparentées. Le document qui suit (*Figure 30*) présente deux frises temporelles montrant la chronologie du deuil.

La première frise présente la chronologie du deuil (le grand *xiao*, le petit *xiao* et le *xiao* rouge de quatrième génération) durant les cent premiers jours, tandis que la seconde montre une chronologie des trois années de deuil entre le décès et la cérémonie de fin de deuil *san nian zhai*.

Les enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants du défunt ainsi que tous les parents ayant revêtu le grand *xiao* continuent à porter le deuil, mais seulement le petit *xiao*, au-delà des trois jours de funérailles. Toutes les autres personnes portant le petit *xiao* pendant les funérailles retirent leur habit de deuil dès la fin de leur participation à la procession vers le cimetière pour certains, et une fois l'enterrement achevé pour les autres.

Après les funérailles, chaque semaine qui suit pendant cinq semaines marque une étape importante dans le deuil, selon la pratique taoïste : *yiqi* (一七) au septième jour après le décès, littéralement « premier septimus », pour marquer la fin de la première semaine ; *erqi* (二七) au quatorzième jour, le « deuxième septimus » ; *sanqi* (三七) au vingt-et-unième jour, le « troisième septimus » ; *siqui* (四七) au vingt-huitième jour, le « quatrième septimus » ; et *wuqi* (五七) au trente-cinquième jour après le décès, le « cinquième septimus ».

Les descendants directs du défunt – fils, filles et petits-enfants – passent du grand *xiao* au petit *xiao* après les funérailles. Ils continuent à porter l'habit du « petit deuil » jusqu'à la fin de la cinquième semaine. Autrefois, les parents proches du défunt portaient l'habit de deuil quotidiennement pendant trois ans, mais ce n'est plus le cas aujourd'hui. Aucune cérémonie ne marque les trois premières semaines – *yiqi*, *erqi*, *sanqi* – suivant le décès. À la fin de la quatrième semaine (*siqui*) en revanche, les filles mariées du défunt doivent préparer un banquet et y convier tous les parents ayant porté le grand habit de deuil (*daxiao*) aux funérailles. Plus personne ne revêt d'habit de deuil après la cinquième semaine.

Un rite marque ensuite le centième jour suivant le décès, *bairi*, « cent jours ». La première année du deuil est close par une petite cérémonie. La seconde année doit mener l'âme du défunt à trouver la paix. C'est dans la troisième année suivant le décès que les descendants commencent à rendre un culte à leur ancêtre, notamment à l'occasion des deux visites annuelles sur les tombes pour le nouvel an et pour Qingming. Enfin, l'événement de fin de deuil célèbre

l'anniversaire des trois ans de la mort, *San nian zhai* (三年齋), et prend la forme d'un grand banquet auquel sont conviés tous les parents endeuillés. Selon les mots d'un doyen du village, ces trois années suivant la mort sont comme un apprentissage pour le défunt, à la manière d'un enfant que l'on porte sur le dos avant de lui apprendre à marcher. Un défunt a besoin de la présence de ses proches tout au long de ces trois années pour le mener sur la bonne voie, pour le soutenir. Au bout de trois ans, comme un jeune enfant qui lâche la main de sa mère, un défunt devient un ancêtre. Ses proches peuvent le laisser partir.

Le deuil apparaît également sur la maison – l'habitation – elle-même et à travers les couleurs successives des sentences parallèles *duilian*. À partir des funérailles, ce sont des *duilian* funéraires de couleur blanche qui sont collées sur les encadrements de la porte principale et des portes de la cuisine, du salon et parfois des chambres (*Photographie 28* et *Photographie 31*). À la fin de la première année écoulée depuis le décès (*yi nian zhai* 一年齋), les *duilian* blanches sont remplacées par de nouvelles sentences parallèles, de couleur bleue. Au bout de la seconde année (*er nian zhai* 二年齋), des *duilian* jaunes remplacent les bleues. Enfin, lors de *san nian zhai*, la cérémonie marquant la fin des trois années de deuil, de nouvelles *duilian* de bonne fortune, sur papier rouge, sont collées sur les encadrements des portes de la maison. Cela marque la fin du cycle funéraire de la maisonnée.

Conclusion

Dans ce chapitre il a été question des ancêtres à travers les pratiques quotidiennes et événementielles du culte des ancêtres, la mobilité des tablettes suivant la ligne de filiation et, enfin, à travers le processus des funérailles. Les ancêtres naissent par les rites funéraires au cours des trois jours suivant la mort et leur parcours est ponctué des diverses occurrences de cultes intervenant plusieurs fois par an tant que vivent leurs descendants. Nous avons observé que le deuil est d'abord rythmé par cinq semaines qui sont marquées rituellement par la famille endeuillée et, normalement, par tous ceux portant le « grand deuil ». Par la suite, une fois le cap des cent jours passé, le processus de deuil s'échelonne sur une période de trois années décomptées et identifiées par quatre différentes couleurs de *duilian* – blanc, bleu, jaune, rouge – placardées sur les encadrements des portes des maisons pour signifier l'avancée du deuil de la maisonnée concernée. Au terme de la troisième année, le banquet de *san nian zhai* met un terme au deuil. Le défunt est pleinement ancêtre.

Le culte des ancêtres est destiné non seulement aux ancêtres en ligne agnatique mais également aux épouses de ces derniers. Après sa mort, une épouse est en effet enterrée dans la même tombe que son mari, sauf si elle est divorcée ou bien si elle est décédée avant d'avoir donné naissance à un enfant. Il a également été question d'une réflexion sur différentes sortes d'ancêtres, à savoir des ancêtres nominatifs identifiés sur la tablette de la cuisine de la maison et des ancêtres antérieurs indifférenciés dont le culte semble être performé par l'intermédiaire des flammes du foyer. J'ai perçu une différence entre les responsabilités culturelles par la tablette et par le foyer, l'une relevant du devoir du maître de la maisonnée ou de son père, l'autre étant attribuée à une femme de la maison – mère ou épouse – sur laquelle repose aussi la responsabilité domestique de la cuisine. L'homme accomplit les rites essentiels qui mèneront ses ancêtres les plus proches sur la voie des ancêtres antérieurs, puis c'est à son épouse, puis sa belle-fille d'assurer leur subsistance au même titre qu'elle a la responsabilité de nourrir la maisonnée au quotidien. Il serait pertinent d'approfondir cette réflexion quant au poids du culte des ancêtres patrilinéaires sur les épaules d'une femme une fois qu'elle intègre sa belle-famille et se voit attribuer ses responsabilités de maîtresse de maison.



Photographie 30 - Les descendants honorent la défunte par des offrandes
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 29 – Tablette et offrandes aux ancêtres de la maisonnée dans la cuisine
(Wumu, 2018 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 28 - Les duilian funéraires collées à l'entrée de la cuisine
(Wumu, 2017 - ©Emmanuelle Laurent)



Photographie 31 - Les duilian funéraires collées à l'entrée de la maison
(Wumu, 2017 - ©Emmanuelle Laurent)

Conclusion

Un travail ethnographique de longue haleine

Dans cette thèse, j'ai été inspirée par l'ampleur des travaux ethnographiques de Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski et Philippe Descola et surtout par la méthode monographique. J'ai ainsi choisi de mener une recherche de long cours en me laissant guider par le terrain plutôt que par un questionnement théorique prépondérant. Partie d'une approche focalisée sur la transformation de la transmission des rites, j'ai peu à peu réalisé l'importance du système de parenté comme base du système social et j'ai cherché à le comprendre dans toutes ses dimensions, non seulement rituelles, mais aussi spatiales, sociopolitiques et sociocosmiques.

Cette thèse se base sur un travail de terrain de longue durée, une méthodologie anthropologique que peu pratiquent encore dans le cadre chinois. La Chine et ses contraintes politiques et administratives vis-à-vis des chercheurs étrangers n'encouragent en effet pas à demeurer dans l'arrière-pays hors des sentiers battus. L'approfondissement des trois missions de terrain engagées depuis 2016 au village de Wumu ont offert à ce travail une perspective immersive dont ont été tirées de nombreuses données qui viennent enrichir la recherche anthropologique sur la parenté, sur la société rurale en Chine et sur la société naxi contemporaine. La modalité de recherche ethnographique pour laquelle j'ai opté – immersive et participante – a été au cœur de mon approche. Cette thèse est donc, avant toute chose, le fruit d'un travail d'anthropologie empirique.

Il m'est important de rappeler que, spécialisée en études chinoises et maîtrisant le mandarin, mais encore néophyte dans le domaine anthropologique au début de cette thèse de doctorat, les nombreux mois d'ethnographie effectués à Wumu sont à la base de ma formation en anthropologie et permettent de légitimer l'inscription de ma thèse dans cette discipline en plus de celui du champ des études chinoises et des études naxi.

Initiées en 2016, mes recherches de terrain se sont inscrites dans une période de changement et de raffermissement de l'attitude de l'État chinois vis-à-vis des chercheurs étrangers. De 2016 à 2017, cela s'est clairement ressenti lors de formalités administratives

renforcées précédant le terrain en lui-même ainsi qu'à travers les démarches officielles de contrôle de ma localisation, du contenu de mes recherches ainsi que de mes interactions avec les communautés locales. Ma recherche personnelle d'une certaine liberté d'enquête – tant dans la pratique concrète que dans la réflexion scientifique – s'est parfois heurtée, sur place, à une autre vision des choses : une étude des minorités chinoises en accord avec la vision officielle, un apprentissage des Naxi s'inscrivant nécessairement dans l'étude de la « culture » dongba et devant passer, de fait, par la réception des seuls enseignements du Dongba du village.

La mission de 2017-2018 a marqué le tournant de ce travail : douze mois d'enquête non interrompus au sein du village de Wumu qui m'ont permis d'observer le cycle annuel complet de l'activité agricole, rituelle et sociale. Cette méthode d'observation et de participation appliquée au quotidien m'a certainement ouvert la porte à une meilleure compréhension des conceptions et pratiques locales de la parenté et des rites, les deux grands thèmes imbriqués dans ma thèse.

À travers ce travail, j'ai vu le départ progressif des jeunes générations, mais aussi, en parallèle d'une amélioration de l'environnement d'habitation. À ce jour, sur une population totale de 670 personnes à Wumu, 432 (64,5%) vivent à l'extérieur (390 pour le travail et 42 élèves et étudiants). Seules 238 personnes (35.5%) résident en permanence au village⁹². Les jeunes adultes partent directement trouver du travail en ville et délaissent les travaux agricoles. De fait, leurs jeunes enfants, qui grandissent aussi de plus en plus souvent en ville, sont directement scolarisés en ville également. Parmi les quelques parents vivant encore au village de Wumu, certains souhaitent une meilleure éducation pour leurs enfants, ce que leurs revenus basés sur leurs seules récoltes de blé et de maïs ne suffisent pas à garantir. Ils prennent alors le parti de laisser le travail des champs entre les mains de leurs vieux parents et de partir s'établir en ville avec leur enfant pour le scolariser dans une bonne école et pour travailler. Les quelques enfants scolarisés à Wumu en primaire doivent partir ensuite pour Mingyin, le chef-lieu d'un canton voisin situé à une heure de route, pour poursuivre leur scolarité au collège et au lycée où ils deviennent pensionnaires. Pour leurs parents, cela présente toutefois plus d'inconvénients qu'une scolarité en ville à Lijiang au regard de l'absence d'un système de transport scolaire. L'autre alternative se présentant aux parents de Wumu est l'école primaire-secondaire de

⁹² Selon les chiffres gracieusement fournis par A-Rong, ancien chef du Comité villageois (2022).

Baisha près de Lijiang, à quatre heures de route. En conséquence, l'école primaire du village administratif de Wumu, qui comptait plus d'une centaine d'élèves dans les années 2000, puis trente en 2018, a fermé ses portes en 2021 faute d'avoir un nombre d'élèves suffisant (seulement huit). Bien que des familles décident ainsi régulièrement de s'installer en ville pour vivre mieux et gagner plus, les conditions de vie à Wumu n'en sont pas moins en constante amélioration.

Il m'a en effet été donné de constater une hausse de la qualité d'environnement des villageois. Dans le cadre de la lutte de l'État contre la pauvreté, les familles les plus pauvres ont reçu des subventions pour rénover ou reconstruire leurs maisons. Afin de permettre l'accès à tous à l'eau courante, le gouvernement local a organisé la construction de bassins destinés à l'arrivée d'eau dans toutes les maisons. Peu à peu, toutes les familles construisent des salles de bain et se dotent de panneaux solaires, tandis que les réservoirs d'eau sont refaits à neuf dans les habitations et dans le village. Depuis 2019, des kiosques ont été construits en plusieurs emplacements du village et permettent désormais de s'asseoir et de se reposer hors de chez soi pendant la journée. Des lampadaires à énergie solaire éclairent les quelques ruelles bétonnées du village depuis 2017. Chaque année ou presque, l'État offre du riz et de la farine à chaque famille pour le nouvel an chinois. Depuis quelques années, le comité de village alloue des fonds pour décorer certains murs publics du village de peintures dongba colorées et clinquantes à l'image des peintures de la vieille ville touristique de Lijiang. Depuis 2018, Wumu gagne par ailleurs de la visibilité sur les réseaux sociaux et probablement dans quelques médias aux niveaux provincial et national, notamment grâce à la collaboration du Dongba et de son épouse avec plusieurs associations et universités sur des projets culturels pour les enfants du village (centre aéré d'été) ou agricoles.

Ces aides de l'État font-elles réellement la différence dans la vie des villageois ou bien restent-elles une aide symbolique ? Si les fonds qui finissent par financer l'« image ethnique » du village – par des fresques murales etc. – semblent davantage servir des ambitions relevant de l'image de la nationalité minoritaire naxi véhiculée par l'État, en revanche les aides permettant aux villageois les plus pauvres de construire une nouvelle maison ou encore les projets d'apport de l'eau courante dans toutes les maisons et de construction de locaux poubelles et les cadeaux annuels de riz font une réelle différence pour les villageois.

Au village, le réseau de parenté s'entrecroise avec l'organisation des sections administratives et du travail communautaire. Le Comité villageois, nœud dirigeant, évolue assez librement au sein de la vie villageoise et des structures sociales établies. La vie villageoise

s'articule au fil des périodes rituelles et des rites privés chez les uns et chez les autres, ponctuée par le grand rassemblement villageois que représente la cérémonie naxi collective du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi (*mee-biuq*), un événement propre au village mais qui le renvoie néanmoins à l'échelle de la bien plus vaste mission nationale et régionale de perpétuation du patrimoine culturel naxi ainsi qu'à une tendance à l'uniformisation de l'histoire et des pratiques rituelles naxi.

Cette fête coïncide aussi avec le retour, au moment du nouvel an lunaire, des jeunes, des enfants et des familles travaillant ailleurs dans la province et dans le pays. Le village, habité par quelques centaines d'habitants – essentiellement les générations de plus de quarante ans – tout au long de l'année, se remplit et compte alors près du double. L'activité sociale et rituelle est à son comble pendant le premier mois de la nouvelle année, puis, aussi rapidement que tout le monde est revenu pour les fêtes, le village se vide de nouveau de ses enfants et ses jeunes générations et reprend son rythme agricole du quotidien. Les mariages et surtout les funérailles viennent suspendre la routine le temps de quelques jours en rassemblant à nouveau plusieurs centaines de villageois si ce n'est tout le village dans l'organisation solidaire des banquets et rites. Ceci dit, un mariage sur deux se tient désormais en ville où la famille loue une salle de banquet pour la tenue des festivités.

La jeunesse de Wumu n'a plus qu'une présence éclatée et ponctuelle dans son village natal et évolue désormais dans la société urbaine où elle peut mettre à profit l'éducation obligatoire et à priori acquise par tous au cours des neuf premières années de scolarité (primaire – collège). L'activité agricole villageoise ne nécessite plus la présence prolongée des jeunes auprès de leurs parents, un emploi à Lijiang est en effet bien mieux rémunéré que les seules récoltes familiales de blé et de maïs.

Le Dongba de Wumu a de grands projets pour le développement du village et notamment pour l'éveil des enfants et des adolescents de Wumu à l'environnement naturel dans lequel est établi leur berceau natal ainsi qu'à la culture dongba et aux traditions naxi, leur héritage culturel. En recueillant par ailleurs les mémoires des doyens et doyennes du village et en sollicitant toutes les générations d'adultes, le Dongba entend entretenir et raffermir le lien entre toutes les générations de villageois et raviver et transmettre la mémoire des ancêtres. Ses projets sont fidèles à ces mots qu'il avait tenus en 2016 pour m'expliquer l'attitude progressiste plutôt que conservatrice qu'il adoptait pour organiser le grand Sacrifice aux ancêtres maternels

naxi : *bu bian bu cheng* 不变不成, « *il n'y a pas de progrès sans changement* », c'est-à-dire « *il faut s'adapter* ». L'adaptation de la population villageoise aux transformations de l'époque et de la société en général est indispensable et elle est menée par l'initiative de quelques-uns, le Dongba en tête.

Cet état des lieux général de Wumu que m'ont permis mes enquêtes ethnographiques réparties sur trois années et le maintien d'un lien continu à distance avec le terrain fournissent un aperçu des transformations que le village traverse dans la société contemporaine. Ce cadre étant posé, ce chapitre conclusif va à présent se poursuivre selon deux axes. La rétrospective de l'ensemble des chapitres permettra de conclure et d'approfondir les idées présentées dans cette thèse. Le tout sera suivi d'une ouverture construite à partir de deux réflexions discutant, pour l'une, de l'avenir de la jeunesse de Wumu, et examinant la place du village en regard de la classification des nationalités minoritaires en Chine et de la question de l'« erreur ethnique ». Cette thèse se conclura enfin par une courte discussion des projets de recherche que je souhaite entreprendre pour approfondir le travail présenté ici et pour développer certains axes dans la recherche anthropologique de la Chine.

Rétrospective

Des espaces inscrits dans les dynamiques économiques et culturelles des politiques des minorités

Comme un certain nombre d'autres localités occupées majoritairement par des Naxi, le village de Wumu est un point de transmission de la culture dongba. Doté d'un Centre de transmission dont la fondation a été soutenue et subventionnée par l'État à la fin des années 90 et présentant des pratiques rituelles ancrées dans le quotidien villageois, Wumu compte par ailleurs deux Dongba actifs en 2018 (un seul depuis 2019, le second étant trop vieux). Nous avons vu que, situé dans la sous-préfecture autonome naxi de Yulong, le village s'inscrit dans le mouvement général de préservation et de transmission des pratiques culturelles de la minorité « officielle » Naxi. Situé dans une région ethniquement très diversifiée et sur la frontière naturelle entre deux zones linguistiques, le village est constitué en majeure partie de familles Naxi tout en conservant en mémoire les diverses origines exogènes dont est issue une bonne partie de la population : Naxi, Rukua, Na, Bai, Han, Lisu... Au point que l'on peut se demander si l'image naxi unifiée de Wumu repose réellement sur « ce qui est » ou si elle ne traduit pas

plutôt une dynamique intervenant à une plus grande échelle dans le cadre du classement national des minorités chinoises. Les Naxi sont aujourd'hui un peuple composite qui possède, en dépit d'une appellation de *minzu* unie – *naxizu* – des origines, croyances et caractéristiques linguistiques différentes renvoyant à toute la diversité des peuples qui l'ont intégrée au fil des siècles.

Nous avons constaté que finalement, le village est tout à fait caractéristique de la région dans laquelle il se trouve : en parallèle des définitions et circonscriptions officielles propres à la politique de la Chine, Wumu est un exemple de pluralité comme il y en a tant dans le couloir tibéto-yi. La communauté villageoise s'identifie en partie sur une pratique commune des langues et croyances naxi, mais elle ne se limite pas à cela et montre une survivance de ses traits non-naxi, que ce soit pour se distancer de ses membres « moins naxi » ou bien par la volonté d'avoir recours à des croyances et pratiques personnelles, comme des cultes à des divinités taoïstes.

Comme d'autres villages naxi, Wumu a repris le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, où ce sont les Dongba qui officient, après plusieurs décennies d'interruption due au contexte politique sous la période maoïste. Aujourd'hui, la performance annuelle mobilise les lignages qui tiennent un rôle essentiel dans l'organisation sociale de l'événement. La fonction de chef de lignage s'illustre en public en cette occasion au moment de superviser l'organisation des familles sur place et en représentant le reste de son lignage en tant qu'intermédiaire entre les ancêtres maternels mythiques et tous les villageois venus les honorer.

Le village est organisé par lignages ainsi que par sections administratives *zu*. Au sein de ces structures, le *cunweihui*, un comité d'une demi-douzaine d'hommes, est gestionnaire du village administratif et interlocuteur avec le monde officiel extérieur. Le système administratif actuel voit la progressive prise de contrôle du Parti communiste sur l'organisation villageoise relativement démocratique dans laquelle les dirigeants étaient, encore il y a peu, élus par les villageois. Si ce n'est l'influence des chefs de lignages pour traiter de questions familiales intra-lignagères, ces groupes de parenté n'exercent pas de réel rôle dans l'administration effective du village, cette dernière étant réalisée par le Comité. Il semble que les lignages de Wumu ont, sans que j'aie pu en avoir confirmation claire et certaine des intéressés, à l'instar du fonctionnement des lignages han, occupé autrefois le rôle dirigeant au sein de la communauté villageoise par l'intermédiaire des chefs de lignages.

Le fonctionnement administratif du village repose, comme ailleurs en Chine, sur l'ordre établi par le Parti. Les réformes du gouvernement à l'échelle nationale se ressentent jusqu'à Wumu. La fin de la politique de l'enfant unique a, par exemple, entraîné la fin des aides financières annuelles destinées aux familles d'enfants uniques et le contrôle et l'interdiction progressive du recours banalisé à l'interruption volontaire de grossesse annoncés en septembre 2021 par l'État chinois va sans nul doute influencer sur la vie des jeunes du village et sur le nombre de mariages à venir. L'État a créé des subventions permettant à de nombreuses familles du village de rénover leurs maisons par sa politique d'éradication de la pauvreté, mais il a aussi favorisé l'exode rural en encourageant l'urbanisation du pays. Les projets culturels développés régionalement pour encourager la perpétuation des pratiques naxi dans le cadre des politiques des minorités menées par l'État apportent des subventions et suscitent des initiatives locales. La question de l'argent et des subventions, dont la présence permet une performance rituelle et dont l'absence justifie l'interruption, soulève une réflexion sur le sens de ces rites aujourd'hui. Que représentent-ils pour les villageois si l'argent est le seul moyen de les effectuer ? Le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi est interrompu depuis le début de la pandémie en 2020, mais le Dongba et un petit groupe d'hommes continuent de les honorer chaque année en brûlant des bâtons d'encens et en déposant quelques offrandes, « en attendant » le retour à la normale. La performance du Culte aux dieux de la montagne est en revanche strictement interrompue par manque d'argent, et les villageois n'en font pas mention avec nostalgie comme c'est souvent le cas quand ils parlent du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi. Globalement, cela montre que le maintien de certaines pratiques aujourd'hui relève d'une autorité extérieure au village et non d'une initiative villageoise. Les temps changent, et les croyances également. Les pratiques rituelles de la société naxi d'avant Révolution culturelle disparaissent, n'en déplaise aux interventions politiques.

Mécaniques villageoises de base : entraide et solidarité

La vie villageoise repose sur le principe de l'entraide (*gal-ga*) entre villageois. Nous avons constaté une mécanique d'entraide organisée similairement dans les événements impliquant la présence d'invités et la tenue de banquets, parfois de rituels. Il est possible d'aider en participant activement ou en donnant de l'argent ou des cadeaux. Les modalités d'introduction au processus d'entraide active, en revanche, varient selon la nature de l'événement ou de l'activité concernée : à un mariage, on aide sur invitation, c'est aussi le cas

des festivités de moins grande envergure comme les banquets les jours où on tue un cochon, les célébrations de rites de passage – anniversaire du premier mois, des 36 ou 49 ans – ou encore pour le dressage de la charpente d'une nouvelle maison. En revanche, l'entraide en contexte funéraire – funérailles, visites de maisons en soutien le soir du réveillon et visites d'un parent endeuillé au cimetière de ses ancêtres – relève du volontariat, sur fond de pression sociale, et du devoir de parenté envers les *yagoq-xi*.

Après observation de ce contexte d'entraide, quelle qu'en soit la modalité, nous pensons qu'il renvoie chacun à sa position dans la hiérarchie sociale organisée par le système des cinq relations humaines (*wulun* 五伦). Celui-ci a été identifié par les classiques confucéens comme étant la base de la structure de la famille et de la société chinoises. Identifiées par le célèbre penseur Mengzi (vers 371-289 avant J.-C.), ces Cinq Relations sont les suivantes : « *Il y a de l'affection entre un père et un fils, de la justice entre un dirigeant et un ministre, la distinction des rôles entre un mari et une femme, l'ordre de priorité entre les aînés et les cadets et la confiance entre amis.* »⁹³ » (Mengzi, Livre 3A). Elles sont associées à des devoirs universels comme la piété filiale, l'obéissance ou le respect et permettent d'assurer le fonctionnement et la stabilité de la société.

Hugh D. R. Baker (1937-) explique dans son ouvrage *Chinese Family and Kinship* (1979) qu'au sein de ces Cinq relations humaines, un rapport hiérarchique est établi en fonction de trois critères : la génération, l'âge et le sexe. L'ancienneté de génération, ou d'âge au sein d'une génération, prime sur la jeunesse, et le masculin prime sur le féminin. De ces trois éléments, la génération prime sur l'âge qui lui-même prévaut sur le critère du sexe. Le respect de cet ordre garantit l'absence de conflits et la croissance du groupe de parenté. Alors seulement, insiste-t-il, l'ordre social et familial est maintenu (1979 : 15).

Parmi les relations fondamentales, trois sont propres à la famille (*fuzi* 父子, *fufu* 夫妇 et *xiongdi* 兄弟), mais toutes sont mises à contribution dans l'organisation des journées où l'entraide s'applique, comme les relations entre amis (*pengyou* 朋友). Dans les banquets les plus importants à Wumu, des « ministres » sont désignés pour diriger la main d'œuvre et ordonner la répartition des rôles. Le reste des participants leur obéissent. Des « ministres-adjoints » reçoivent leurs directives et sont eux-mêmes responsables d'une division des tâches : le service

⁹³ « 父子有亲, 君臣有义, 夫妇有别, 长幼有序, 朋友有信. ».

ou la cuisine. Les plus jeunes tiennent un rôle de service envers les plus âgés, beaucoup de femmes sont assignées aux tâches culinaires, des hommes sont responsables du service de l'alcool et du thé...

Les doyens peuvent être consultés au sujet de détails rituels ou de connaissances historiques ou ancestrales, toutefois malgré le fait qu'ils soient les plus âgés, ils ne jouent pas de rôles actifs dans l'organisation de l'entraide. Ils sont entièrement bénéficiaires de l'aide des autres et de la solidarité communautaire. Leur position au sommet de la hiérarchie sociale est purement statutaire. Au milieu de la hiérarchie politique villageoise se trouvent les hommes d'âges mûrs qui s'illustrent notamment dans les activités du village par des compétences reconnues et sollicitées par tous, de même que pour leurs qualités et valeurs saluées également comme des modèles à suivre.

Chez les Naxi à Wumu, le rapport hiérarchique entre générations et entre les aînés et les cadets est tout à fait appliqué, avec quelques exceptions en ce qui concerne donc les rôles dirigeants – chef de lignage, chef de section administrative, membre du Comité villageois – qui reviennent aux hommes dans la force de l'âge plutôt qu'aux doyens. Le rapport hiérarchique entre les sexes en faveur des hommes est moins marqué que dans la société chinoise ; le rôle des femmes prime d'ailleurs dans plusieurs aspects de la vie de famille et dans la vie villageoise – offrandes rituelles quotidiennes aux ancêtres, gestion de la maisonnée, gestion de commerces etc. – et les femmes travaillent au même titre que les hommes dans les travaux agricoles, les travaux de construction, la cuisine lors de grands banquets etc. Lors des banquets, justement, toute l'organisation est parfaitement rôdée et efficace car chacun connaît sa position et agit en fonction d'elle. Jamais des disputes n'interviennent pendant ces occasions d'entraide collective. Peut-on aller jusqu'à dire que le collectif prime sur la nature des relations que chacun entretient l'un avec l'autre et qu'en ces circonstances, la hiérarchie sociale ne relève plus du sexe mais davantage des compétences ? Mes observations de la vie villageoise m'ont rarement laissé voir une hiérarchie sociale reposant sur la subordination des femmes.

Les associations *cong* sont une forme d'entraide et ont été abordées dans le Chapitre 2, bien qu'assez brièvement faute de données de terrains suffisantes sur le sujet. Nous avons observé qu'elles représentent une modalité d'entraide réciproque qui a cours parmi certains membres du village. Les membres d'un *cong* sont en général des amis ou des collègues. Cela montre comment les relations de parenté sont étendues aux non-parents, sur une base d'entraide similaire mais de manière plus égalitaire. Cette égalité tient notamment du fait que dans le *cong*,

la participation sociale dépend strictement de la participation financière de chacun au profit du groupe. Lorsqu'on cesse de mettre de l'argent en commun, on cesse d'en recevoir et on quitte le groupe. L'entraide est en théorie acquise entre les membres d'un lignage et quiconque partage un lien de parenté dont l'importance est observable au quotidien. Fei Xiaotong (2021 : 103-104) estimait qu'entraide et bonnes intentions gratuites ne sont pas aussi fréquentes que les règles de vie sociale le voudraient, toutefois mes observations m'ont montré au contraire qu'au sein du village de Wumu l'entraide entre parents reste à la base de la vie villageoise et que les manquements à ce devoir pourraient entraîner un éloignement voire un rejet des individus ou familles concernées.

Les grands rites collectifs naxi du village, ou Comment Wumu s'inscrit et se singularise au sein des actions étatiques de réviviscence de la « culture dongba » des Naxi, ou Comment l'État se mêle aux activités rituelles et sociales du village

Aujourd'hui, l'appartenance à la nationalité naxi joue beaucoup dans l'identification et la présentation du village, de même que pour ses habitants. Wumu est un village naxi, ses habitants sont tous naxi, même les familles han arrivées en dernier qui se sont naturalisées dans les années 1980. La performance annuelle du Sacrifice au ancêtres maternels célestes naxi est encore la preuve significative que le village, ses groupes et ses habitants se voient comme des Naxi. Une vérité unie, simple, mais qui dissimule toutefois les multiples nuances selon lesquelles cette ethnicité naxi se décline justement. Stéphane Gros (2010 : 114-115) montre, qu'en dépit du « *sens d'unité* » et du « *sentiment de ressemblance* » générés par des migrations, échanges économiques et alliances de parenté, « *un rapport spécifique à l'espace habité renforce la définition des groupes et peut en même temps donner corps à certaines identités* ». En ce sens, « *le territoire peut être considéré comme opérant une différenciation qui contribue à changer les groupes.* ».

Le Sacrifice est la cérémonie officinée par des Dongba pour honorer les ancêtres mythiques et célestes dont descendraient tous les Naxi. Il s'agit du rite dongba le plus visible parmi les pratiques rituelles réinsérées dans la société naxi depuis la fin des années 1990, et sa réapparition dans divers villages de la région depuis deux décennies a été soutenue par l'État par l'intermédiaire d'institutions culturelles officielles. Ce rite est accompli chaque année à Wumu le cinquième jour de l'année lunaire et donne lieu au sacrifice d'un cochon. À cette occasion, la population villageoise, sous l'organisation à tour de rôle de l'un des lignages, célèbre les parents et l'oncle maternel de l'épouse du premier ancêtre des Naxi.

Le Culte aux dieux de la montagne, qui se tient au début de la saison des pluies à Wumu, par intermittence selon les moyens financiers du village, tisse le lien entre quatre ancêtres mythiques naxi – eux-mêmes descendant, en neuvième génération, des ancêtres maternels célestes honorés par le Sacrifice – et les groupes de parenté d’origine naxi de Wumu.

Ce sont deux représentants des croyances et de la sphère rituelle naxi, réintroduits dans les coutumes villageoises après que la chaîne de transmission a été interrompue pendant plusieurs décennies. De fait, leur performance, liée à une influence extérieure aux villageois, se distingue du reste des pratiques rituelles du village qui, elles, relèvent du quotidien et des usages qui se transmettent de génération en génération. Les deux rites collectifs montrent une volonté de lier cette pratique perdue au territoire du village et pourraient s’apparenter à la revendication d’une légitimité d’appartenance à la communauté villageoise de même qu’à la nationalité naxi. La cérémonie des 36 et 49 ans interroge elle aussi le rapport des villageois à leur territoire et à l’ethnicité naxi. Les croyances et pratiques se transforment avec le temps, rien ne reste figé. Les trois rites présentés dans le dernier chapitre de cette thèse – le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, le Culte aux dieux de la montagne et le 36-49 – sont des pratiques spécifiquement naxi, qui se rapportent au patrimoine mythique, rituel, historique naxi. Ils incorporent des populations d’origines exogènes rassemblées sous la bannière des Naxi et porteuses de croyances originellement différentes. Ces pratiques sont réappropriées par la communauté locale au sein de son territoire. À Wumu, même les hommes des Li et des Tang pratiquent ce rite, ce que, en réponse à mes questionnements, A-Li voit comme une évidence car « tous les hommes d’un village le font ». L’appartenance au village de Wumu est ce qui justifie à la fois le fait d’être naxi et la pratique du rite des 36-49.

De la structure du lignage dans la sphère rituelle

Fin octobre 2021 est né le fils d’un homme du lignage *We cul jjiq*, lui-même fils du chef du lignage. À l’annonce de la naissance sur le réseau social WeChat, un autre membre du lignage félicite le jeune père et commente ainsi la nouvelle : « 恭喜恭喜, 我们伟初金又添了一位梦补若 », ce qui, en traduisant la transcription phonétique approximative du locuteur, signifie : « Félicitations, nous les *We cul jjiq* comptons un nouveau *mee-biuq sso* ». Comme me l’expliquera plus tard cet homme, « *mee-biuq-sso* » renvoie à « 纳西族祭天的男人 », à savoir : « un homme naxi honorant les ancêtres maternels naxi » (*sso* signifie « fils, homme »). Avec la

naissance du bébé, cet homme applaudit donc la venue d'un « fils du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi », soit un nouveau membre masculin du lignage *We cul jjiq* pour participer au Sacrifice aux ancêtres maternels naxi.

Rares sont les allusions à ce rite-là dans une signification d'appartenance, aussi cette bienvenue souhaitée au dernier membre *We cul jjiq* venu rejoindre les rangs du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi a attiré mon attention. C'est une reconnaissance à la fois de la place du nouveau-né au sein du lignage *We cul jjiq* et de son rôle rituel dans la cérémonie. Cela place l'acte rituel du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi en tant que critère identitaire et nous indique qu'un garçon nouveau-né contribue non seulement à agrandir le lignage en poursuivant la lignée des ancêtres de son père, mais que sa naissance va en plus perpétuer l'existence du groupe rituel. Enfin, cela identifie l'enfant comme un futur homme naxi. Le message de congratulation de l'homme *We cul jjiq* indique le lien existant entre les lignages, dont les hommes assurent la perpétuation, et le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi, auquel les villageois participent en se répartissant par groupes rituels.

Nous avons approché le concept local de *coq-o* en naxi. Cette interrogation a été soulevée : les *coq-o* de parenté sont-ils les mêmes entités que les groupes rituels observés dans les cérémonies villageoises ? Ces derniers sont-ils simplement une partie des groupes de parentés, valorisant leur fonction rituelle ou villageoise, ou bien sont-ils au contraire des entités distinctes dont la composition et l'organisation suivent une logique autre ? Nous avons perçu que l'organisation des groupes rituels s'est construite à partir des *coq-o* villageois existants, en tant que base et à partir de la manière dont les villageois et les autorités perçoivent la composition villageoise : les lignages principaux d'un côté, naxi, et les autres familles et lignages, non naxi. Les dix *coq-o* ne sont pas liés au culte des ancêtres *epvq-esse* et *el-cif-loq-el-cif-nail* pratiqués par les lignées récentes dont on a vu les manipulations diverses, et les noms respectifs de ces *coq-o* – *We sso bbuq*, *We sso gga*, *A ru*, *Lei bbu*, *We cul jjiq*, *Miq we jjiq*, *Li*, *Li*, *Li* et *Tang* – ne sont pas un élément de définition dans la performance des rites du quotidien ni dans l'organisation de la vie ordinaire. Il n'y a pas, par exemple, de rassemblement de tous les membres d'un *coq-o* au cours duquel, formant un seul groupe culturel uni, ils honorent leur ancêtre fondateur. Finalement, les *coq-o*, qui constituent la structure sous-jacente des relations de parenté entre les habitants, sont nommés et mis en lumière uniquement lors des grands rites collectifs naxi du village à travers les groupes rituels. Cette mise en scène ne reflète toutefois pas exactement la réalité de ces groupes de parenté, mais permet plutôt de proposer

une nouvelle réalité de la structure villageoise, une version remaniée offrant une vision harmonieuse et unie du village, comme une représentation officielle produite par l'État chinois en même temps que la réintroduction de rites naxi dans les pratiques locales des populations de la région.

Toujours est-il que, d'un côté, Wumu est un ensemble de sept groupes rituels (voir *Figure 31*), lesquels rassemblent tous les groupes de parenté *coq-o*, et que de l'autre, ce sont avant tout des groupes de parents *yagoq-xi* dont les relations d'alliance circulent dans tout le village et au-delà, et parmi lesquels on trouve notamment dix *coq-o* et un ensemble disparate de familles (voir *Figure 32*) – souvent d'origines han – arrivées tardivement dans l'histoire du village.

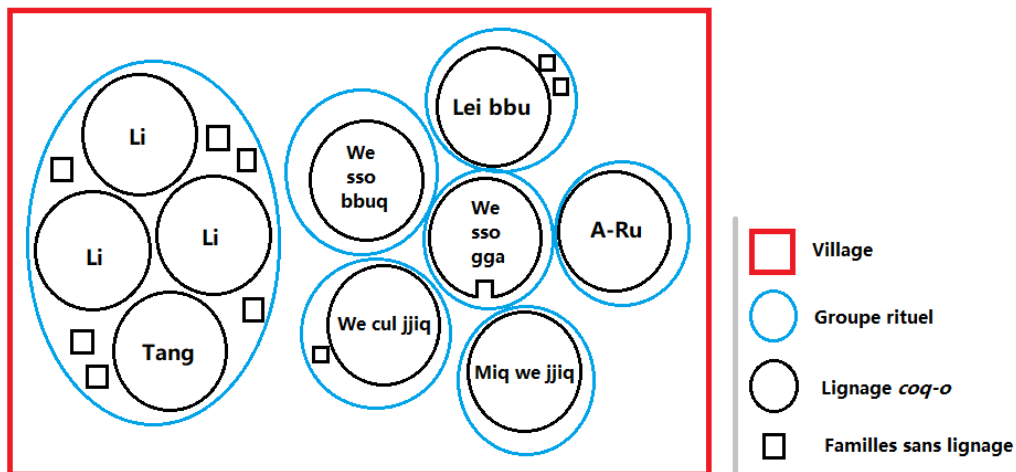


Figure 31 - Composition des sept groupes rituels de Wumu

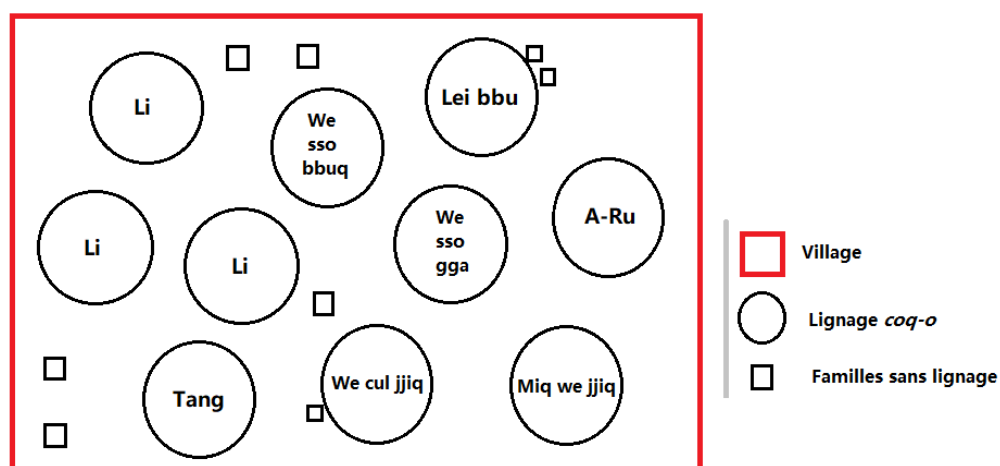


Figure 32 - Schématisation récapitulative des groupes de parenté composant la population villageoise

Nous avons donc vu que les lignages *coq-o* sont construits sur un système de relations de consanguinité agnatiques dont l'appartenance se transmet par filiation patrilinéaire uniquement, avec quelques exceptions via des mariages en gendre. Les femmes entrent dans le groupe lignager par alliance – parfois les hommes aussi, en cas de mariage en gendre –. Les *coq-o* suivent la règle prédominante d'exogamie, et il est attendu de tous qu'ils respectent leur devoir de piété filiale et qu'ils honorent leurs ancêtres *epvq-esse* et *el-cif-loq-el-cif-nail*, mais ce dernier point est davantage un fondamental de la société en général et une règle de vie *sine qua none* parmi tous les groupes de parenté. Ces *coq-o* sont nés et ont grandi dans le cadre géographique et historique du village de Wumu.

Le champ d'existence des groupes rituels, en revanche, touche principalement à la performance rituelle et, dans une certaine mesure, au contexte officiel qui enveloppe la subvention et l'organisation des rites *dongba* collectifs depuis leur réinsertion dans la société *naxi* à la fin des années 90. Dans la représentation officielle du village, la population villageoise est ainsi rassemblée en ces sept groupes rituels. Il a été montré que la constitution des groupes est basée sur la composition des *coq-o* et, sur cette base, développée par invitation et participation aux frais, grâce au gré des liens d'amitié et de parenté existant entre une famille et un groupe rituel existant.

Ces éléments suffisent-ils toutefois à dire que les groupes de parenté *coq-o* et les groupes rituels sont deux entités strictement distinctes ? Les groupes rituels sont un remaniement des *coq-o* à des fins fonctionnelles et selon des critères d'appartenance à la communauté propres aux villageois : ancienneté dans l'histoire du village, appartenance à la nationalité *naxi*,

participation à l'événement collectif et, accessoirement, partage des croyances en jeu. Un chef de lignage – de *coq-o* et de groupe rituel – de Wumu a un jour évoqué le fait que l'organisation de la journée de Sacrifice aux ancêtres maternels naxi est essentiellement la seule tâche dont il est responsable en tant que chef.

Au-delà de la réflexion sur la nature des *coq-o* et des groupes rituels (*Tableau 14*), une question demeure : le *coq-o* est-il la structure à la base de la société villageoise ? Il apparaît que le groupe rituel à Wumu a aujourd'hui une part d'action symbolique, scénique qui renvoie parfois à la mise en scène du patrimoine culturel naxi dans la vieille de Lijiang pour les beaux yeux du tourisme. La structure des *coq-o*, en revanche, est discrète et peu visible, mais joue son rôle de régulation dans les relations de parenté, en particulier la règle de l'exogamie et l'interdiction de l'inceste.

Tableau 14 - Tableau récapitulatif des caractéristiques des *coq-o* et des groupes rituels de Wumu

	Le <i>coq-o</i>	Le groupe rituel
Nombre	10	7
Nature du groupe	Groupe de parenté exogame	Groupe culturel
Chef	Chef de <i>coq-o</i>	
Objet	Poursuivre la descendance de l'ancêtre commun éponyme	Honorer les ancêtres maternels mythiques des Naxi
Naissance	Établissement historique de l'ancêtre commun éponyme dans le village	Réintroduction du Sacrifice au village en 1999 ?
Membres	Groupe de filiation agnatique ; alliés	Membre d'un <i>coq-o</i> ; intégration de familles sans lignage et de personnes extérieures par accord participatif
Visibilité	Peu visible ; permanent ; sous-jacente	Visible ; ponctuelle
Distribution spatiale	Éclatement spatial ; Li et Tang groupés	Fusion des Li et Tang, répartition distincte des sept groupes

Des pratiques locales de la parenté : matrilinearité ? Pas vraiment.

Des recherches passées sur les Naxi (Anthony Jackson, Charles McKhann) ont émis l'hypothèse ou la certitude que certains traits de la parenté naxi contemporaine renvoient à des origines de pratiques matrilineaires partagées par les ascendants des Na, Naxi etc. Mes interrogations portaient quant à elles sur la possibilité que les pratiques de parenté observées à Wumu puissent être parfois matrilineaires ou, en soi, refléter une patrilinearité flexible ayant recours à des pratiques matrilineaires ponctuelles, ces dernières étant des mariages en gendre. Rappelons qu'un mariage en gendre est une union dans laquelle une famille, n'ayant pas d'héritier masculin, fait entrer un gendre dans la famille. Le gendre entre dans le groupe de parenté, le plus souvent emménage avec son épouse chez les parents de celle-ci et participe à la perpétuation de la lignée et du culte des ancêtres. Nous avons constaté que si le mariage en gendre permet en effet à une femme de perpétuer la lignée à la place de celle de son mari, elle se contente de poursuivre la lignée patrilineaire de son propre père. Un rôle qui, d'ailleurs, reviendra à son fils à la génération suivante.

Mis à part une famille *We sso bbuq* dans laquelle la lignée et l'appartenance au *coq-o* *We sso bbuq* se sont transmises de mère en fille sur deux générations avant que le rôle ne revienne au descendant en G+3, il n'y a pas de matrilinearité réellement et durablement établie dans les pratiques de parenté du village de Wumu. Les mariages en gendre observés présentent d'ailleurs souvent la caractéristique d'un partage entre la femme et son époux de ce qui est transmis aux enfants, où le mari insiste parfois lourdement pour transmettre son nom de famille et son lignage à au moins l'un de ses enfants tandis que l'héritage immobilier est transmis par la femme à ses enfants et l'appartenance au *coq-o* de cette dernière est transmise à l'autre des enfants ou aux petits enfants.

Si nous partons du fait que la filiation agnatique associée à un mariage et une résidence viri-patrilocal – à l'instar du système de parenté han – sont la règle, nous pouvons dès lors voir les situations qui s'en éloignent comme de la flexibilité dans les pratiques de filiations. À Wumu, la plupart des unions vont de pair avec une filiation patrilineaire et une résidence viri-patrilocale et les mariages en gendre, s'ils sont trop peu nombreux (approximativement 7-8% des mariages de Wumu selon mes données rassemblées dans PUCK) pour être considérés comme une alternative égale au mariage « classique », sont en tout cas assez fréquents pour ne pas être vus seulement comme une option ponctuelle et exceptionnelle. Les adoptions sont aussi, comme nous l'avons constaté, une pratique assez courante ou tout du moins l'ont-elles été par le passé.

Les adoptions classiques, en général un frère sans fils adoptant son neveu, ne semblent plus avoir cours de nos jours. L'application de la politique de l'enfant unique et le très strict contrôle des naissances, le fait de devoir demander la permission officielle de poursuivre sa grossesse sur présentation du *hukou*, le fait d'accoucher en hôpital ou encore la difficulté des hommes du village à trouver une épouse peuvent sans doute expliquer pourquoi ce genre d'adoptions intra-familiales n'a plus cours. Les femmes ont en effet peu de choix quant aux conditions d'accouchement, cela se passe généralement à l'hôpital où dans une maternité.

La pratique *dinghu*, qui a été abordée et détaillée dans le chapitre 4 comme un type d'adoption, est cependant toujours utilisée. Les cas de *dinghu* sont toujours fréquents et j'ai pris connaissance de plusieurs d'entre eux – passés, présent et à venir – au fil de discussions avec des villageois. Nous l'avons vu, ces cas d'adoptions *dinghu* interviennent *post mortem*, après le décès d'un homme ou d'une femme sans descendants. L'importance de continuer la lignée prévaut sur quoi que ce soit d'autre. Dans le lignage *coq-o*, un parent plus ou moins proche est choisi ou se dévoue pour ajouter ce rôle à ses propres responsabilités déjà existantes. La maison du défunt est également transmise au nouvel héritier. La filiation est ainsi assurée. Ces adoptions concernent autant les hommes que les femmes.

Le mariage en gendre et l'adoption *dinghu* sont chacun au service d'une pratique patrilinéaire de la filiation. Oui, cette pratique de parenté montre de la flexibilité, mais cantonner cette flexibilité à de la matrilinearité serait réducteur.

Les pratiques de parenté se transforment avec le temps, il en va de même avec les mariages dont la pratique villageoise doit désormais s'adapter à la recherche du conjoint à l'extérieur de Wumu, voire de la province ou du pays, aux tendances de résidences citadines plutôt que rurales et parfois au contexte touristique et culturel de la région dans lequel la transmission des pratiques naxi tient une place non négligeable. Si les mariages intra-villageois – et de fait les rites et le processus d'échange entre les deux familles – sont devenus rares car la plupart des jeunes cherchent et trouvent désormais leur conjoint en ville. Cependant, le banquet et le rite du mariage, lorsqu'ils se déroulent au village, sollicitent toujours toutes les familles des lignages nouvellement alliés. En temps de pandémie de covid-19, les rassemblements en tous genres – mariages, rites villageois etc. – sont sujets aux fluctuations des vagues d'épidémie sur le territoire chinois et, de fait, aux réglementations qui s'ensuivent. Ainsi, en 2020, aucun banquet de mariage n'a pu avoir lieu avant le début de l'été. À l'automne 2021, par prévention, l'organisation de banquets de mariage au sein du village n'est pas autorisée en raison de la

vague récente d'un variant du covid qui sévit dans la province et ailleurs dans le pays. Depuis deux ans déjà, la pandémie a interrompu certaines pratiques – la cérémonie annuelle du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes par exemple – ce qui nous pousse à nous interroger sur l'impact durable que ce bouleversement sanitaire et social aura sur le processus de transmission des pratiques locales.

À la base de la communauté villageoise : *yagoq*

Cette thèse était partie de l'étude des groupes rituels de Wumu. Ces groupes sont en effet la vitrine de la structure villageoise au moment du grand événement collectif et ouvert au public que représente le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi qui se tient chaque année le cinquième jour de la nouvelle année lunaire. Toutefois, au bout de longs mois d'enquête ethnographique et de longues années de travail, il est apparu qu'au cœur de l'organisation sociale et des conceptions locales de la parenté se détachent nettement une entité nommée *yagoq* et les ancêtres *epvq-esse* et *el-cif-loq-el-cif-nail*. *Yagoq*, la famille, la maison : le terme renvoie au nœud d'interactions sociales tissées par les villageois les uns avec les autres, un espace dynamique dans lequel s'inscrit la pratique du culte des ancêtres et qui ponctue les liens de parenté au sein du *coq-o*.

Nous l'avons vu, *yagoq* est l'unité dans laquelle les membres de la famille interagissent les uns avec les autres selon une hiérarchie qui s'applique similairement à l'échelle du village voire, plus largement, à l'échelle de la société, lors d'événements collectifs. Il s'agit également de la cuisine de la maison. *Yagoq* est construite dans un espace matériel – la maison – et sur une base rituelle et spirituelle – la lignée ancestrale attachée à la maisonnée voire à un groupe de maisonnées. Comme la cuisine est le cœur de la maison, *yagoq* est au cœur des interactions familiales, lignagères et ancestrales. Le feu est indissociable de *yagoq*, ce que nous avons notamment pu constater à l'occasion de rites aux ancêtres extérieurs à la maison voire extérieurs au village. Au-delà de *yagoq*, il y a le cercle des *yagoq-xi*, dont la définition est difficile à cerner tant il renvoie à des ensembles d'individus différents selon le contexte et les locuteurs : membre de la famille, lignée, lignage, village natal. Cette flexibilité des frontières entre les groupes de parenté est justement, comme l'anthropologue et sinologue Catherine Capdeville-Zeng nous le rappelle dans sa « Préface » de *Aux racines de la société chinoise* de Fei Xiaotong (2021), la « *caractéristique fondamentale de la société chinoise* » que Fei Xiaotong nomme « *chaxugeju* 差序格局 », l'« *ordre de la distinction des statuts* » (2021 : 11). Selon cet ordre de distinction, « tous les cercles sont interconnectés, faisant qu'il n'y a jamais de distinction nette entre les

groupes, notamment la famille [...], qui ont des frontières élastiques pouvant s'étendre ou se rétrécir en fonction du contexte » (op. cit.). En ce sens, *yagoq*, et surtout *yagoq-xi* présentent de fortes similitudes avec la famille chinoise *jia* (家) et les groupes de parenté chinois.

Plus nous avons avancé dans l'étude et l'analyse de Wumu et de son fonctionnement, plus *yagoq* s'est imposé comme l'unité de parenté sous-jacente de l'organisation sociale au village, tandis que les lignages semblent prendre une dimension plus visible mais également plus « décorative » dans le cadre de leur rôle organisateur du Sacrifice aux ancêtres maternels naxi notamment. Ce rôle et cette recomposition des groupes rituels en surface sont récents et, en cela, sont de nature différente des *coq-o* et même des *yagoq* qui composent la structure profonde de la société villageoise. La dynamique hiérarchique au sein de l'unité *yagoq* est le modèle sur lequel les autres structures de parenté basent leur fonctionnement et leurs interactions. Cette hiérarchie des relations, nous la retrouvant dans le modèle confucianiste de la société et dans l'ordre des relations fondamentales dont il dépend.

Ancêtre : mode d'emploi

Nous avons constaté que la cuisine, *yagoq*, est le centre de la maison et le lieu des interactions entre les membres de la maisonnée et des autres membres de la famille et de la lignée avec les ancêtres. Son foyer en est l'élément inamovible, il est, avec la tablette des ancêtres, le vecteur de culte des ancêtres et divinités veillant sur *yagoq*.

L'étude des ancêtres implique plusieurs approches de différents niveaux. Les ancêtres naxi liant les villageois à leurs origines ethniques et mythiques sont célébrés ponctuellement au cours du grand Sacrifice, sur un autel situé dans la forêt au-dessus du village, sous la direction d'un groupe rituel différent chaque année. Ces ancêtres renvoient aux pratiques dongba, et leur culte est rendu sous l'influence plus ou moins distante de l'État dans son implication dans les pratiques culturelles des minorités. Le Sacrifice aux ancêtres maternels naxi a repris seulement en 1999, et sa performance n'est finalement pas centrale dans le rapport des habitants à leurs ancêtres respectifs ni dans la pratique locale et quotidienne de la parenté.

Les ancêtres immédiats comme ceux un peu plus distants présentent – contrairement aux ancêtres mythiques des Naxi – la caractéristique de faire l'objet de cultes quotidiens rendus au sein des maisons à l'échelle des familles élargies voire des lignées. Un ancêtre est, pour un temps, rattaché à une maison, celle dans laquelle il a vécu et est décédé. Les membres de la

maisonnée lui rendent alors hommage par l'intermédiaire de la tablette située sur un petit autel dans la cuisine. Puis, l'ancêtre finit par rejoindre un statut indifférencié aux côtés de tous les ancêtres de la lignée, auxquels la maisonnée rend hommage par l'intermédiaire du feu du foyer. Le foyer est transportable en des lieux extérieurs aux quatre murs de la maison. Lorsque la famille se rend sur les tombes, notamment, pour rendre hommage aux ancêtres, un feu est allumé et l'espace investi par la famille est aussi appelé *yagoq*. Les ancêtres sont liés à *yagoq* qui est l'intermédiaire avec les descendants de la lignée.

Ouverture

Les jeunes du village aujourd'hui : quel avenir ?

La vie ne peut plus se limiter aux seules frontières du village. Le village se vide de ses jeunes générations qui s'établissent en ville et adoptent la vie citadine. La dynamique locale du village commence par ailleurs à changer, adoptant notamment depuis quelques années une démarche de mise en loisirs et de muséification des traits villageois. Dans un souci de mémoire, certes, et probablement en anticipation d'un nouveau type de mouvement de population qui ne saurait tarder à se mettre en place comme ailleurs dans la région : la mise en tourisme culturel et la folklorisation de l'arrière-pays.

Dans la région de Lijiang dont l'économie repose sur le tourisme culturel, les jeunes de Wumu qui ont fait des études courtes (primaire, secondaire) cherchent du travail localement, certains, comme par exemple A-Chun et sa cousine, deviennent guides touristiques, d'autres sont employés dans des boutiques de gâteaux d'anniversaire ou de ventes touristiques de la vieille ville. Fréquemment, l'un ayant trouvé du travail va aider un cousin ou ami du village à se faire embaucher par le même employeur. C'est par exemple le cas de A-Qiang, qui a trouvé du travail dans le même magasin où travaille sa « belle-sœur », l'épouse de son cousin parallèle patrilatéral A-Xi. Ceux qui ne trouvent pas de travail à Lijiang ou qui ont des contacts dans une grande ville de Chine – Kunming, Shanghai, Canton par exemple – tentent leur chance ailleurs pendant quelques mois ou quelques années. Ces générations entières de travailleurs sont absentes du village, leur présence n'est plus que ponctuelle, en marge des activités villageoises. Les jeunes reviennent au bout de quelques années, parfois pour des urgences familiales mais plus souvent parce qu'ils souhaitent se rapprocher de leur village natal et de leurs familles. Cela a notamment été le cas des jeunes hommes cités plus haut A-San, A-Xi, A-Qiang, le frère d'A-Long, ou même le Dongba, dans sa jeunesse. Les personnes travaillant dans le tourisme – ce

sont essentiellement des femmes –, telles A-Li, pendant un temps, A-Chun ou encore la jeune épouse d'A-Qiang, ont suffisamment d'opportunités professionnelles à Lijiang pour retourner régulièrement à Wumu. Toutefois, le retour au village pour les jeunes d'aujourd'hui est davantage synonyme d'absence temporaire de travail en ville que d'une véritable volonté de retour « à la maison ». Comme me l'a souvent dit A-Qiang, à Wumu « il n'y a rien à faire ni d'argent à gagner ».

Je me suis donc interrogée, dans un premier temps, sur la jeunesse naxi. À quel avenir les jeunes hommes et jeunes femmes naxi peuvent-ils prétendre ? Cela revient bien évidemment à questionner la visibilité et la place accordée aux membres de la nationalité minoritaire naxi par l'État chinois. Dans l'environnement de Lijiang, siège du développement touristique culturel naxi, les jeunes Dongba peuvent devenir des acteurs touristiques en se mettant en costumes et en scènes pour les yeux des visiteurs. Ils peuvent encore coopérer avec les institutions de recherche locale pour aider à la préservation et à la transmission des savoirs et pratiques rituelles dongba. Tout cela s'inscrit dans une voie dont le tracé est entre les mains de l'État, comme une redéfinition de la fonction de Dongba au sein de la société naxi. Les jeunes en général peuvent trouver des emplois créés par l'afflux de visiteurs touristiques et par le développement économique local. De plus en plus de jeunes du village se lancent dans les études supérieures dont l'accès est éventuellement facilité par les quotas réservés aux membres des nationalités minoritaires en Chine dans le milieu académique et le milieu administratif notamment.

Dans tous les cas, la jeunesse du village n'a actuellement d'autre choix que de se construire et se projeter en dehors du village, à mesure que les perspectives de travail en disparaissent. La vie qui en découle transforme le rapport des jeunes hommes et jeunes femmes de Wumu à sa communauté et au territoire qu'elle occupe. Wumu a été notamment abordé dans ce travail sous l'angle du concept d'espace social. Un espace dynamique construit d'interactions de parenté, rituelles, d'entraide sur un territoire agricole et culturel particulier. Les vies des jeunes sont caractérisées par une mobilité constante et, potentiellement, par un ratio largement en faveur de leur absence du village, en opposition à des actes de présences ponctuels. De fait, leurs perspectives de vie présentes et futures tendent à les extraire des dynamiques de l'espace social de Wumu, ou au moins d'en étirer les limites et de les placer en marge.

À mesure que les années passent – à l’image de mes propres observations des transformations au sein du village – les villageois absents sont toujours plus nombreux. Ces changements ne sont pas isolés et l’exode rural à l’échelle nationale invite à considérer et redéfinir la place de ces localités dans le fonctionnement de la société chinoise en générale. Quel rapport les jeunes générations peuvent-elles entretenir avec leurs racines. Fei Xiaotong faisait du lien à la terre et aux racines territoriales et ancestrales l’essence-même de la société en Chine. La reconfiguration démographique, économique et sociale conduite par les dernières grandes réformes du pouvoir chinois entraînera-t-elle une transformation en profondeur de la société chinoise ? La société chinoise contemporaine est en pleine transition. Les racines-mêmes de cette société semblent être en cours de redéfinition, dans une transition de la ruralité à l’urbanité, à travers les migrations plus ou moins forcées vers les villes, le vieillissement de la population rurale et la volonté étatique d’un développement économique optimal du pays.

Classification et « erreur » ethnique, et Wumu dans tout cela ?

Cette thèse ne s’est pas étendue sur l’ethnicité naxi ou l’ethnicité en Chine en général, sur les politiques ethniques, les revisites identitaires qui, pourtant, avaient leur place dans ma réflexion initiale pendant les premières années de recherche doctorale. Un chapitre s’est notamment penché sur la question d’ethnicité à travers la diversité des croyances portées à mon attention dans le cadre de la performance d’un rite protecteur naxi (voir page 216). Mon travail et mes analyses m’ont emmenée ailleurs. Ce développement a pris du temps et ce n’est qu’au bout de quelques années que j’ai commencé à remettre en question la légitimité de l’application de la *naxizu* au terrain de Wumu. Toutefois, il me tient à cœur de discuter cette question « ethnique ».

Dans un contexte où les grands débats culturels de notre époque – statut de la femme, discrimination raciale, etc. – secouent notre rapport aux choses et au présent, le passé et l’Histoire sont remis en question. Le concept de « cancel culture » se répand dans le monde depuis une dizaine d’années et à toute vitesse depuis 2019. Il appelle à l’interpellation et à la dénonciation de faits, d’actes, de paroles qui sont contraires à notre morale actuelle (Kervasdoué, 2020). Pour certains, il s’agit de faire disparaître toute trace d’une personne historique, pour d’autres cela signifie tenter de rééquilibrer les choses en donnant plus de visibilité à une minorité par exemple. La tendance de redéfinition du passé que ce mouvement peut inspirer me pousse à en tirer une réflexion quant au rôle de la classification des minorités de Chine dans l’identification des villageois en tant que Naxi. La question de la classification

ethnique en Chine a fait l'objet d'innombrables travaux, parmi lesquels « The ethnic error », article écrit en 2010 par l'anthropologue Liang Yongjia suite aux nombreuses critiques de l'ouvrage de Francis L. K. Hsu *Under the Ancestors' Shadow* publié en 1949. Dans cet ouvrage, l'auteur identifiait comme Han des habitants d'une localité qui s'appelaient eux-mêmes Minjia. Or, quelques années plus tard en 1956, la classification officielle des peuples minoritaires de Chine par le gouvernement communiste institua que les Minjia appartenaient à la nationalité minoritaire Bai. L'« erreur ethnique », donc, renvoie à la supposée erreur flagrante faite par Francis L. K. Hsu lorsqu'il prit des Bai pour des Han. Mais Liang Yongjia nous invite à considérer la chronologie des faits – les Bai existent comme *minzu* officielle à partir de 1956 seulement – et, surtout, la manière dont les habitants de la localité concernée s'identifiaient à l'époque des enquêtes de Hsu – à savoir, comme des Han – quoique la différence entre le fait d'être Bai ou Han n'était pas importante pour eux (Liang Yongjia, 2010 : 78-79). L'approche de Francis L. K. Hsu tout comme celle de Liang Yongjia implique de considérer les groupes ethniques en question comme des groupes clos, distincts l'un de l'autre. Mais les limites entre deux populations peuvent-elles être aussi clairement définies ? C'est « *la frontière ethnique qui définit le groupe* » selon Frederick Barth (1995 : 213) dans son questionnement des groupes ethniques et de leurs frontières en 1969 : « *cette frontière ethnique canalise la vie sociale ; elle implique une organisation souvent très complexe des comportements et des relations sociales* ». Difficile alors de « dichotomiser » une population entre soi et les autres sans être étroitement au fait de son organisation sociale. Comme Frederick Barth (1995 : 205) le discutait encore, « *les différences culturelles peuvent persister malgré le contact inter-ethnique et l'interdépendance entre les groupes* » et que « *les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes* ». En regard de ces éléments, que dire alors des Naxi à Wumu et du village lui-même situé dans une région multi-ethnique ?

Cette mise en perspective me permet de soulever la question « ethnique » au village de Wumu. Il est apparu au fil de mes recherches que la seule appartenance à la *minzu* naxi officielle ne suffit pas à comprendre la réalité complexe de la communauté villageoise. Le fait d'être naxi semble davantage une couverture de surface qui peine à rendre compte de la réalité géographique, historique, ethnique et culturelle de la population locale. Le fait d'être naxi renvoie davantage au cadre officiel des *minzu* minoritaires en Chine et à l'image renvoyée au monde touristique, médiatique et politique plutôt qu'aux réalités d'existence des habitants du village. Car, mes observations et mon étude approfondie de Wumu l'ont montré, l'attachement primordial et concret des habitants est lié au territoire qu'ils occupent et dont, ensemble, ils

revendiquent leur légitime appartenance. L'appropriation de l'identité naxi comme facteur commun unissant le village apparaît comme une tendance récente remontant probablement au début du mouvement de revitalisation des pratiques rituelles naxi en parallèle du développement de l'économie touristique à la fin des années 90 ou au début des années 2000. Sous la surface de cette unité ethnique naxi apparente de la population du village, la diversité culturelle de celle-ci nous invite à nous interroger sur la manière dont les habitants de Wumu s'identifient et ce qu'ils montrent d'eux-mêmes. Il a régulièrement été porté à mon attention par des villageois des critiques ou remarques remettant en question la légitimité de telle ou telle personne ou de tel ou tel groupe à la nationalité minoritaire naxi. J'insiste sur le fait qu'il était question du fait d'être ou pas *Naxizu*. Ces remises en question étaient essentiellement basées sur des divergences de performance d'une cérémonie rituelle, des pratiques culinaires différentes ou sur le fait de parler le « *Lijiang naxihua* » (丽江纳西话), la « langue naxi [telle que parlée à] Lijiang ». Beaucoup de ces remises en cause étaient dirigées vers les groupes du village qui n'étaient pas Naxi à l'origine, en particulier les *Lei bbu* d'origine *minjia* et les *Li* et *Tang* d'origines *han*, qui pourtant parlent naxi, pratiquent les rites collectifs, mangent local et prennent part à la vie villageoise avec le reste des habitants.

Par conséquent, l'appartenance à la *Naxizu* ne peut être de manière indiscutable le critère d'unité villageoise ni le miroir reflétant les origines et traits culturels propres à chacun. Il faut néanmoins souligner que, tel un rôle théâtral, le fait d'être Naxi et la participation collective à des rites collectifs naxi, sous la tutelle des autorités locales, contribue à unir les habitants sur le territoire de Wumu et à leur donner un sentiment d'appartenance commun. En exemple, il m'avait été rapporté en 2016 que les Li et les Tang, des familles han installées au village de Wumu depuis le XVIIIe-XIXe environ, avaient abandonné la nationalité *han* et adopté la nationalité naxi en 1988. La raison, m'avait-on expliqué, était qu'ils avaient estimé qu'ils vivaient dans le village naxi de Wumu depuis suffisamment longtemps pour en avoir adopté la langue et les us et coutumes et que, par conséquent, ils se sentaient Naxi. Fredrick Barth (1995 : 206) se référait notamment à la définition du groupe ethnique comme d'une population qui « *se perpétue biologiquement* », qui « *a en commun des valeurs culturelles fondamentales, réalisées dans des formes culturelles ayant une unité manifeste* », qui « *constitue un espace de communication et d'interaction* » et qui « *est composée d'un ensemble de membres qui s'identifient et sont identifiés par les autres comme constituant une catégorie que l'on peut distinguer des autres catégories du même ordre* ». Si l'on s'en tient au cadre géographique de Wumu, les villageois se transmettent en effet l'appartenance au groupe naxi par filiation

agnatique et possèdent des valeurs culturelles communes réalisées par l'ensemble de la communauté de manière unifiée. Les membres de la communauté villageoise s'identifient et sont identifiés – par les autorités et l'extérieur en général – comme des Naxi. Bref, sous ces critères-là, les villageois de Wumu représentent un groupe ethnique, les Naxi, et en détiennent les usages culturels.

Il faut peut-être souligner le fait que ces familles ont revendiqué leur légitimité au sein d'un territoire et d'une communauté locale spécifique en adoptant un critère de légitimité exogène, à savoir le système officiel de classification des *minzu* de Chine. L'appartenance collective à la nationalité minoritaire naxi est pourtant déconstruite par l'histoire des origines diverses des habitants – Nanjing, Dali, Baidi, Lijiang, Ninglang –, les lignages *coq-o* étant d'ailleurs issus d'origines ethniques différentes – Minjia, Na, Han etc. –, certains intégrant même en leurs seins des identités plurielles.

La progression de ce travail d'analyse et de rédaction, de pair avec le recul immanquablement pris au fil des ans, m'a poussée à prendre de la distance avec la *minzu* naxi légitimée par la classification officielle chinoise en tant que critère de définition et d'appartenance. Avec le temps, ce critère de définition m'est en effet apparu moins cohérent avec mon étude de la communauté villageoise. Ou plutôt, c'est un élément de définition du village parmi d'autres, un élément fortement appuyé par l'État. Le fait d'intégrer un groupe, une population, à l'une des 56 nationalités chinoises relève d'une perspective officielle selon des critères globaux qui ne sauraient rendre compte de la situation ethnique et culturelle d'une localité particulière.

Dans ce contexte national précis, une telle discussion de l'appartenance à une nationalité et du choix d'être intégré au groupe me renvoie à la hiérarchie de valeur selon Louis Dumont (*Homo Hierarchicus*, 1966), et plus particulièrement à la caractéristique de la société holiste selon laquelle la place de l'individu ne repose pas sur un choix individuel, mais au contraire sur une tendance d'ensemble et d'interdépendance au sein du groupe. La société naxi et la société villageoise en particulier sont ainsi clairement une société holiste. Louis Dumont (2015 : 397) perçoit la relation hiérarchique comme un « englobement du contraire » dans le sens où c'est la relation « entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui ». De fait, être Naxi – la « valeur englobante » – est-il un choix ? Dans le contexte culturel et politique actuel, les habitants de Wumu ont-ils d'autres choix sinon être

Naxi comme tout le monde ? Que signifie aujourd'hui le fait d'« être naxi » ? Quelle est alors la valeur « englobée » ? Celle-ci n'est-elle pas l'ensemble des populations cohabitant sur un territoire, un de ces territoires désignés par l'État comme des circonscriptions « autonomes naxi » ? Individus et localités sont Naxi mais se distinguent également de la conception étatique de la nationalité minoritaire naxi et de ses caractéristiques.

Ce qu'il reste à approfondir

Ce travail a abordé l'organisation sociale, les pratiques rituelles, et les dynamiques structurant ce village des montagnes du Nord-ouest du Yunnan. Malgré une volonté de dresser un tableau exhaustif, il va sans dire que cette thèse a nécessairement traité de certains points de manière relativement sommaire par rapport à d'autres thèmes discutés en profondeur – les *coq-o*, les ancêtres, l'organisation villageoise –. Si les éléments présents permettent d'introduire quelques caractéristiques de parenté au sein du village de Wumu, une suite sera donnée à la recherche de parenté naxi. À travers de futures enquêtes de terrain et l'approfondissement de mon approche de la parenté, je poursuivrai mon étude des cercles, terminologies et espaces de parenté des populations rurales de la région de Baoshan. Mon esprit « cartésien » me pousse par ailleurs vers la recherche des logiques de parenté sur lesquelles reposeraient les idéologies et pratiques locales de parenté de Wumu et des localités de la région. En étendant progressivement la portée des lieux d'enquête et en collaborant avec les autres spécialistes anthropologues traitant des questions de parenté des populations de cette région du Yunnan, je souhaite établir une étude exhaustive et approfondie des parentés naxi. Car peut-on seulement parler de « la » parenté naxi » ou d' « une » parenté naxi lorsque « naxi » fait référence à la nationalité minoritaire ? La *shaoshu minzu* naxi n'existe finalement que depuis les années 1950. Comme Charles McKhann (1998 : 23-46) l'illustre par ailleurs dans son article « Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier », on trouve, d'une communauté à une autre, des parentés différentes au sein de la *Naxizu*. Chaque groupe décrit par l'auteur – les Naxi de Lijiang, les « Moso » (Na), les Naxi de Muli et ceux de Deqin et Zhongdian – présente des traits de parenté différents, allant, selon ses recherches, de la pratique de la visite à celle du mariage entre cousins croisés patrilatéraux en passant par la polyandrie fraternelle, la polygynie sororale et le mariage uxorilocal.

Parallèlement, les travaux entrepris sur ces questions s'interrogeront également sur la réalité d'une ou de plusieurs parenté naxi, voire de parentés locales spécifiques d'un territoire plutôt que d'un groupe de population défini par une unicité ethnique. Au-delà de ces ambitions relatives à l'étude de la parenté, il va sans dire que, dans mon attachement à mon premier terrain et dans une volonté de construire une étude complète d'un village de Chine, je tiens à maintenir un lien profond avec Wumu et sa communauté tout au long de ma carrière d'anthropologue pour en suivre l'histoire et les transformations en regard du développement de la société contemporaine.

Par ailleurs, la figure du Dongba du village – dans son parcours d'enfant déscolarisé à jeune érudit autodidacte naxi, figure d'autorité et meneur dans la protection et la transmission de la mémoire locale – appelle à une attention particulière de par l'essentialité de son rôle au sein de la communauté. Le devenir de cet homme est révélateur de l'époque post-maoïste et de la société chinoise contemporaine dans laquelle il a grandi, tout autant que la querelle qu'il avait amorcée à mon encontre du fait des propos - le concernant – que j'avais tenus lors d'une conférence à l'Université du Yunnan en juin 2018. Son investissement personnel, politique et professionnel de longue haleine dans les cercles académiques, culturels et rituels se consacrant aux études naxi avait été, selon lui, entaché par ma communication. Une raison était notamment que son cercle de connaissances s'étendait jusqu'à l'Université et que les responsables et collègues de travail de son épouse avaient pris connaissance du contenu de mon intervention et lui avaient conseillé d'y remédier. Étaient en jeu non seulement sa crédibilité en tant que *laoshi* (老师) et maître, ce qu'il avait été pour moi, qu'il considérait comme une apprentie, mais également sa face, son honneur face à toutes les relations professionnelles qu'il entretenait en tant que Dongba, mais également, quand on réfléchit, face à ses « affins » professionnels que pourraient représenter pour lui les collègues et patrons de son épouse.

Pour m'aider à trouver une solution, diverses personnes de mon cercle de relations *guanxi* (关系) m'ont apporté leur soutien, mobilisé leurs propres relations et ont accepté de parlementer avec le Dongba : le directeur de l'École d'Anthropologie et d'Ethnologie, le Vice-président de l'Académie des sciences sociales du Yunnan, la Directrice de l'Institut de recherche dongba de Lijiang, une chercheuse naxi de Lijiang et enfin, le chef de Comité villageois de Wumu, un « ami » commun entre le Dongba et moi-même. À aucun moment le conflit n'a toutefois pris d'ampleur à Wumu, l'information ne s'étant – étonnamment – pas répandu par le redoutable bouche-à-oreille, malgré l'évocation par le Dongba d'une atteinte

portée à sa famille. Toutefois il a eu pour conséquence de couper tout lien social avec le Dongba au village.

Dans tous les cas, dans cette époque où la portée d'une parole est amplifiée toujours plus par les réseaux sociaux et autres technologies, une maladresse prend des allures de lèse-majesté et, plutôt que d'être réglée en privé, est portée sur la « place publique » pour que la « faute » soit réparée au grand jour. En ce sens, le Dongba a tout à fait su prendre la mesure de notre époque. Aujourd'hui, être Dongba peut dépasser de très loin les frontières d'un village.

Dans la perspective d'un futur plus urbanisé et peut-être détaché de ses racines pour les gens de Wumu (*wumu ren*), il me paraît enfin essentiel d'approfondir mon étude de l'ethnicité dans ce Couloir Tibéto-Yi qui représente un terrain d'étude passionnant et un melting-pot culturel à l'image de la vallée de Wumu et de la région alentour.

En conclusion de cette thèse et pour ouvrir cette discussion, qu'est-ce que ce Couloir sinon une construction politique essentiellement considérée en regard de la Chine et qui ne s'affranchit pas de la vision politique chinoise des nationalités minoritaires ? Le « cercle intermédiaire » (*zhongjian quan* 中间圈, « the Intermediaries »), introduit par Wang Mingming dans son projet de reformation de l'anthropologie chinoise, renvoie à un « espace géographique dynamique sans frontières fixes, dont fait partie le Couloir Tibéto-Yi » (Tang, Zhang, 2014 : 241). Le concept du « modèle de diversité au sein de la Nation chinoise » *duoyuan yiti geju*⁹⁴, employé par Fei Xiaotong à partir de 1988 (Wang, 2008b : 220) pour caractériser cette région, fait nettement écho aux politiques culturelles de l'État communiste visant à rassembler et unir harmonieusement toute la diversité de ses cinquante-six nationalités sous la bannière d'une seule Nation chinoise, ce que Wang Mingming associe au concept de *tianxia* 天下. Il traduit ce dernier par « *all under heaven* », une construction cosmologique et politique du « monde réel » (Wang, 2012 : 367) qui, pour lui, est la base idéologique fondamentale de la discipline de l'anthropologie chinoise (Tang, Zhang, op. cit., 2014 : 249). Stéphane Gros (2014 : 65) a quant à lui cherché à « replacer cette zone de contact comme une double périphérie, de la Chine et du Tibet considérés comme centres de civilisation ». Pour l'auteur (op. cit.), la Chine et le Tibet « avaient chacun leur

⁹⁴ « 多元一体格局 ».

vision d'un monde allogène barbare et c'est à la fois les processus de sinisation et de tibétanisation qu'il est important de prendre en compte, au-delà de leurs différences, pour pouvoir comprendre la manière dont des identités régionales, linguistiques et ethniques, se sont forgées et ont évolué jusqu'à l'époque contemporaine. ». Cette approche est nécessaire pour s'extraire de la logique d'étude généralement sino-centrée du Couloir Tibéto-Yi et pour adopter une perspective de décentrement. Ma thèse comme mon approche se sont toujours inscrits, jusqu'à présent, dans cette logique-là, bons héritiers de mon parcours de sinologue.

La région du Couloir Tibéto-Yi et la plupart des travaux académiques lui étant consacrés tendent à considérer les populations y vivant indépendamment les unes des autres et à travers les différences les distinguant les unes des autres plutôt que par la dynamique des relations entre elles (Tang, Zhang, 2014 : 238). Pour les anthropologues Tang Yun et Zhang Yuan (op. cit.), soulignant l'analyse de Fei Xiaotong (1980) sur la question des minorités, « *dans le sud-ouest de la Chine, différentes minzu ont vécu ensemble dans de grands villages sur de vastes étendues de même que dans de petites communautés fermées ; toutes les minzu ont été "séparées mais jamais isolées les unes des autres, liées par l'Histoire mais jamais devenues une seule entité*⁹⁵ ». Là est selon moi la clé de l'étude régionale du Couloir Tibéto-Yi : il est nécessaire de changer de perspective et de considérer non pas une population de manière isolée, indépendamment de ses voisins ou en tant qu'objet d'étude strictement délimité, mais plutôt la dynamique relationnelle existant à divers niveaux entre plusieurs groupes. Cette ethnographie de Wumu le montre, une approche par la seule perspective de la nationalité minoritaire naxi ne saurait rendre complètement compte de la multiplicité des niveaux de définitions de ce village, de sa communauté et des dynamiques de relations qui l'animent. Les « Naxi » de Wumu sont issus d'horizons multiples et se réapproprient ensemble de grands rites naxi ; une jeune femme naxi de Wumu mariée à un homme naxi de Tacheng a eu une cérémonie de mariage tibétaine car c'est la pratique qui prime précisément dans cette localité, même pour les Naxi ; les habitants de Mingwei, pour la plupart des Han, des Lisu ou des Naxi, ne parlent plus que le naxi.

Les groupes vivant dans les montagnes de la région sont loin d'être aussi isolées que le concept de *Zomia* de James C. Scott (2013) ou la référence à la « source aux fleurs

⁹⁵ Pour être exacte, Fei Xiaotong (1980 : 162) dit précisément « séparé mais non divisé, fusionné mais non uni » *fen er wei hua, rong er wei chu* (« 分而未化, 融而未合 »).

de pêcheurs » (*taohuayuan* 桃花源) par Fei Xiaotong ne le suggèrent. L'un renvoie aux « collines » que la civilisation ne peut atteindre et à « *une zone de refus culturel* » (2013 : 44) : des régions sans administration et résistant au progrès, ces utopies autarciques et anarchiques. *taohuayuan* a été inspiré à Fei Xiaotong (Wang, 2008a : 75) par un poème chinois du V^{ème} siècle mentionnant un lieu merveilleux, utopique et caché où vivent des paysans pour échapper à un tyran. L'anthropologue chinois utilisa d'abord cette expression pour désigner le peuple des îles Trobriand isolées du monde, puis pour décrire les régions montagneuses difficiles d'accès et habitées par les minorités chinoises. Comme le souligne Bernard Formoso (2010 : 314), « *une proportion importante des populations montagnardes vivant dans le sud-ouest de la Chine a été soumise, à partir de la dynastie Song, au système tusi⁹⁶ de gouvernement indirect par l'intermédiaire de fonctionnaires natifs, avec un contrôle et une taxation relativement réussis étendus jusqu'aux marges [de l'empire].* ». Par ailleurs, les vagues de migrations⁹⁷ – suivant entre autres les conquêtes mongole, manchoue et han (voir chapitre 1) – notamment, mais aussi de pionniers volontaires civils et paysans (Lee, 1982 : 293) le long des axes Nord-Sud et Est-Ouest ont de tous temps contribué à redéfinir dans le temps les groupes habitant la région dudit Couloir Tibéto-Yi. Ces *intermediaries* ouvrent le champ des possibles de l'étude anthropologique de ses populations, de leurs pratiques rituelles, leurs systèmes de parenté et leurs langues mais surtout des dynamiques relationnelles d'un territoire à l'autre et entre les groupes ethniques, dans un monde et une Chine contemporaine qui se modernisent et s'urbanisent.

⁹⁶ Voir Chapitre 1 et Termes chinois.

⁹⁷ Dans les *Annales de Démographie Historique*, l'article de James Lee (1982) présente deux grands mouvements de migrations vers le sud-ouest de la Chine, le premier d'une nature essentiellement militaire, sous les dynasties Yuan et Ming, la seconde vague de migration, de nature paysanne et remontant, elle, aux Qing.

Bibliographie

Sources en langues occidentales

- AGIER, Michel, 2012, « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme*, Paris : Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, n°203-204, pp. 51-75.
- AGIER, Michel, 2013, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris : La Découverte, 215 p.
- ALLARD, Olivier, 2006, « La parenté en substance. La Critique de Schneider et ses effets », *L'Homme*, n°177-178, pp. 437-466.
- AUBIN, Françoise, 2007, « Vincent Gossaert, L'interdit du boeuf en Chine. Agriculture, éthique et sacrifice », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 138 | avril - juin 2007, document 138-46, URL : <http://journals.openedition.org/assr/6322> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.6322>.
- BAKER, Hugh D. R., 1979, *Chinese Family and Kinship*, London and Basingstoke: The MacMillan Press Ltd, 243 p.
- BARRY, Laurent (dir.), 2000, « Question de parenté », *L'Homme*, Paris : Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, n°154-155.
- BARTH, Fredrick, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in: POUTIGNAT, STREIFF-FENART, BARDOLPH, J. (trad.), *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, pp. 203-249.
- BAUMANN, Gerd, 1992, « Ritual implicates "Others": rereading Durkheim in a plural society », in: COPPET, Daniel de (ed.), *Understanding Rituals*, London, New-York: Routledge, pp. 97-116.
- BIANCO, Lucien, 2016, « Les politiques agraires de la Révolution chinoise », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 63-4/4 bis, p. 138-156.
- CABESTAN, Jean-Pierre, 2014, *Le système politique chinois. Un nouvel équilibre autoritaire*, « Références », Paris : Presses de Sciences Po, 720 p.
- CAI, Hua, 1997, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris : PUF, 371 p.
- CAPDEVILLE-ZENG, Catherine, 2021, « Préface », in: FEI, Xiaotong, THOREL, Yann Varc'h, HUANG, Hong (trads.), *Aux racines de la société chinoise*, Paris : Presses de l'Inalco, pp. 5-19

- CAPDEVILLE-ZENG, Catherine, 2017, « Relations sociales en milieu rural chinois. De chef de village à plaignant : le cas de Wu Boliang », *Perspectives chinoises*, Centre d'études français sur la Chine contemporaine, pp. 63-72, hal-02441236.
- CAPDEVILLE-ZENG, Catherine, 2016, « Costumes et ethnicité », *L'Homme*, 217, pp. 123-132.
- CAPDEVILLE-ZENG, Catherine, 2010, « Réflexions sur la parenté chinoise », *L'Homme* 2010/3 (n°195-196), pp. 431-449.
- CAPDEVILLE-ZENG, Catherine, 2006, « Review of L'interdit du bœuf en Chine. Agriculture, éthique et sacrifice, by Vincent Goossaert », *Asian Folklore Studies*, 65(2), pp. 346-349.
- CARSTEN, Janet, HUGH-JONES, Stephen, 1995, *About the House: Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge, New York, Melbourne : Cambridge University Press, 300 p.
- CARSTEN, Janet, 1997, "The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community", Oxford: Clarendon Press.
- CONDOMINAS, Georges, 1980, *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Flammarion, 539 p.
- COULOUMA, Sarah, 2018, *Une ethno-histoire des Wa-Paraok de Wengding (Yunnan, Chine) : pratiques, représentations et espace social face au tourisme*, Thèse de doctorat en Histoire, Aix-Marseille Université, 521 p.
- DIEMBERGER, Hildegard, 1994, « Mountain-deities, ancestral bones and sacred weapons. Sacred territory and communal identity in Eastern Nepal and Southern Tibet », in: KVAERNE, Per (ed.): *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, pp. 144-153.
- DOLLFUS, Pascale, 1996, « No Sacred Mountains in Central Ladakh? », in: BLONDEAU, Anne-Marie, STEINKELLNER, Ernst (eds.), *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 3-22.
- DUMONT, Louis, (1966) 2015, *Homo Hierarchicus : Le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard, 449 p.
- DURKHEIM, Émile, 2013, « Communauté et société selon Tönnies », *Sociologie* [En ligne], n°2, vol. 4, mis en ligne le 25 septembre 2013, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/prext.num.bulac.fr/sociologie/1820>.
- FEI, Xiaotong, THOREL, Yann Varc'h, HUANG, Hong (trads.), 2021, *Aux racines de la société chinoise*, Paris : Presses de l'Inalco, 144 p.
- FEI, Xiaotong, 2017, « The formation and development of the Chinese nation with multi-ethnic groups », conférence Tanner, Université chinoise de Hong Kong, 1988, Rapport publié in: *Fei International Journal of Anthropology and Ethnology*, 31 p.

- FENG, Han-Yi, 1936, « Teknonymy as a Formative Factor in the Chinese Kinship System », in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, No. 1, pp. 59-66, [URL: <http://www.jstor.org/stable/662536>]
- FEUCHTWANG, Stephan, ROWLANDS, Michael, interview de WANG Mingming, 2010, « Some Chinese Directions in Anthropology », *Anthropological Quarterly*, London: George Washington University Institute for Ethnographic Research, vol. 83, n°4, pp. 897-925.
- FORMOSO, Bernard, 2010, “ Zomian or zombies ? What future exists for the peoples of the Southeast Asian Massif? ”, *Journal of Global History*, vol. 5, n°2, pp.313-332.
- FREEDMAN, Maurice, 1970, *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford University Press, 269 p.
- FREEDMAN, Maurice, 1962, « Chinese Kinship and Marriage in Singapore », in: *Journal of Southeast Asian History*, vol.3, n°2, pp. 65-73.
- GEERTZ, Clifford, 1962, « The Rotating Credit Association: A « Middle Rung » in Development », in: *Economic Development and Cultural Change*, Apr., Vol. 10, No. 3, pp. 241-263.
- GHASARIAN, Christian, 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris : Éditions du Seuil, 276 p.
- GIAFFERRI-HUANG, Xiaomin (trad.), HE Zhiwu, 1998, *La migration. Légende de la genèse des Naxi [renlei qianxi ji 人类迁徙记]*, Paris : Ed. You-Feng, 78 p.
- GOODMAN, Jim, ROCK, Joseph (photographs), 2014, *Joseph F. Rock and His Shangri-La*, Hong Kong: Caravan Press, 255 p.
- GOOSSAERT, Vincent, FANG, Ling, 2008, « Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008 », *Archives de sciences sociales des religions*, n°144, pp. 51-73.
- GOOSSAERT, Vincent, 2004, « Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokitesvara » par Chün-fang YÜ (2001), Compte-rendu de lecture, *Archives de sciences sociales des religions*, 49e Année, No. 126, pp. 97-98, [consulté le 03/04/2019, URL : <https://www.jstor.org/stable/30122860>]
- GOULLART, Peter, 1955, *Forgotten Kingdom*, London: Fifty Albermarle Street John Murray, 218 p.
- GRANET, Marcel, (1919) 2013, « Le rythme saisonnier », in: *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris : Albin Michel, pp. 176-191.
- GROS, Stéphane, 2014, « Devenirs identitaires dans les confins Sino-Tibétains : contextes et transformations », in: *Des mondes en devenir. Interethnicité et production de la différence en Chine du Sud-Ouest*, Cahiers d'Extrême-Asie, Ecole française d'Extrême-Orient vol. 23, pp.63-102, [URL: <https://www.jstor.org/stable/44167523>].

- GROS, Stéphane, 2013, « Blunders in the Field: An Ethnographic Situation among the Drung People in Southwest China », in: TURNER, Sarah (ed.), *Red Stamps and Gold Stars. Fieldwork Dilemmas in Upland Socialist Asia*, Vancouver: University of British Columbia Press, pp. 43-60.
- GROS, Stéphane, 2012a, « Cultes de fertilité chez les Drung du Yunnan (Chine) », *Moussons* [En ligne], 19, pp. 111-136, [<http://journals.openedition.org/moussons/1264>].
- GROS, Stéphane, 2012b, *La Part Manquante : Échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan*, Nanterre : Société d'Ethnologie, 2012, 588 p.
- GROS, Stéphane, 2012c, « L'injonction à la fête : enjeux locaux patrimoniaux d'une fête en voie de disparition », *Gradhiva*, pp. 22-43.
- GROS, Stéphane, 2010, « A sense of place: the spatial referent in the definition of identities and territories in the Dulong Valley (north-west Yunnan – China) », in: CULAS, Christian, ROBINNE, François (eds.), *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, London, New-York : Routledge, pp. 103-122.
- HAMBERGER, Klaus, 2009, « Matrilinearité et culte des aïeules chez les Éwé », *Journal des Africanistes*, Société des Africanistes, 79 (1), pp. 241-279.
- HOU, Renyou, 2018, *L'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine : une enquête ethnographique sur les activités matrimoniales dans un village du Henan*, Thèse de doctorat en Sociologie, ethnologie, anthropologie, Paris : Inalco, 460 p.
- HUA, Linshan, THIREAU, Isabelle, 1996, *Enquête sociologique sur la Chine (1911-1949)*, « Sociologie d'aujourd'hui », Paris : Presses universitaires de France, 318 p.
- HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel, (1899) 2016, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 201 p.
- JACKSON, Anthony, 1979, *Na-khi Religion: An analytical appraisal of the Na-khi ritual texts*, The Hague, Paris, New York : Mouton, XXII, 361 p.
- KERVASDOUÉ, C. de, 2020, « Comment la "cancel culture" se développe tardivement en France », *France Culture*, 20 janvier 2020, <https://www.franceculture.fr/societe/comment-la-cancel-culture-se-developpe-tardivement-en-france>.
- LAURENT, Emmanuelle, 2019, « Le rite de passage des 36 et 49 ans des hommes naxi – relations de parenté et origines plurielles impliquées (Yunnan, Chine) », FMSH-WP-2019-142, 38 p.
- LAURENT, Emmanuelle, 2014-2015, « La culture naxi entre tradition et modernité : étude de la préservation du patrimoine culturel naxi à Lijiang », Mémoire de Master 2, INALCO, 188 p.

- LAURENT, Emmanuelle, 2013-2014 « Le suicide par amour chez les Naxi : aspects traditionnels et sociohistoriques », Mémoire de master 1, INALCO, 63 p.
- LAUWAERT, Françoise, 1993, « La mauvaise graine : le gendre adopté dans le conte d'imitation de la fin des Ming », in: *Études chinoises*, vol. 12, n°2, pp. 51-92.
- LEACH, Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma – A Study of Kachin Social Structure*, London: Athlone Press, University of London, 318 p.
- LEBLIC, Isabelle (dir.), 2004, *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand : Presse Universitaire Blaise Pascal, coll. « Anthropology », 340 p.
- LEE, James, 1982, « The legacy of immigration in Southwest China, 1250-1850 », in : *Annales de démographie historique*, « Villes du passé », pp.279-304.
- LEMOINE, Jacques, 1973, « Culte des Ancêtres et réincarnation offensive », in : *L'Homme*, Vol. 13, n°4, pp. 147-150
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1983, « Histoire et ethnologie », *Annales. Histoire et Sciences Sociales*, Vol.38, n°6, pp. 1217-1231.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, (1955) 2015, *Tristes Tropiques*, Paris : Librairie Plon, Terre humaine/Poche, 504 p.
- LÉVINE, Nancy E., 1988, « Descent, Kinship and Alliance », chap. 3 in: LÉVINE, *The Dynamics of Polyandry. Kinship, Domesticity and Population on the Tibetan Border*, Chicago: The Chicago University Press, pp. 37-61.
- LIANG, Yongjia, 2018, *Religious and Ethnic Revival in a Chinese Minority: The Bai people of Southwest China*, London, New York: Routledge, 176 p.
- LIANG, Yongjia, 2010, "The "Ethnic Error", in: *Under the Ancestors' Shadow and Dali Society in the Period of the Nationalist Government*", in: *Chinese Sociology & Anthropology*, vol. 42 n° 4, pp. 78-94.
- LOWIE, Robert H., 1919, "Family and Sib", in *American Anthropologist*, Vol. 21, n°1, pp. 28-40, [URL : <https://www.jstor.org/stable/660020>].
- MATHIEU, Christine, 2003, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of the Sino-Tibetan Borderland – Naxi and Mosuo*, Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, XXVI - 496 p.
- MAUSS, Marcel, 1925, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique*, Paris : Librairie Félix Alcan, I (1923-1924), pp. 30-186.
- MICHAUD, Alexis, 2017, *Tone in Yongning Na: lexical tones and morphotonology*, Berlin: Language Science Press, Studies in Diversity Linguistics 13, 573 p.

- MILAN, Pascale-Marie, 2021, « L'entraide. Un angle de lecture des faits de parenté chez les Na de Chine », communication présentée aux Assises de l'Anthropologie Française des Mondes Chinois 2021, <https://hal.campus-aar.fr/hal-03457172>.
- MILAN, Pascale-Marie, 2019, *Tourisme et changement social chez les Na de Chine. Étude comparée d'une coutume sexuelle : le séssé*, Thèse de doctorat en anthropologie, Québec : Université Laval, Lyon : Université Lumière Lyon 2, 593 p.
- McKHANN, Charles F., 1998, « Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier », in: OPPITZ, Michael, HSU, Elisabeth (ed.), MU, Chen (pict.), *Naxi and Moso ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich: Völkerkundemuseum Zürich, pp. 23-46.
- McKHANN, Charles F., 1992, « Fleshing out the Bones: Kinship and Cosmology in Naqxi Religion », PhD thesis defended at the Social Sciences Department of the University of Chicago, 421 p.
- NEEDHAM, Rodney (ed.), (1971) 1977, *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique* [Rethinking Kinship and Marriage], Paris : Éditions du Seuil, 352 p.
- NÉVOT, Aurélie, 2019, « 'La science lolotte est cléricale et elle le restera'. L'ethnographie missionnaire du père Vial chez les Yi-Sani (Chine, Yunnan, 1887-1917) », *Les carnets de Bérose*, Lahic / Ministère de la Culture, direction générale des Patrimoines, département pilotage de la recherche et de la politique scientifique, Ethnographie en situation missionnaire, pp. 178-213.
- OPPITZ, Michael, HSU, Elisabeth (ed.), MU, Chen (pict.), 1998, *Naxi and Moso ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich: Völkerkundemuseum Zürich, 396 p.
- PAIRAULT, Thierry, 1990, « Formes traditionnelles de tontines chinoises », in : LELART, Michel (éd.), *La tontine, pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Londres, Paris : John Libbey Eurotext, p. 81-94.
- PASTERNAK, Burton, 1985, « On the Causes and Demographic Consequences of Uxorilocal Marriage in China », in: HANLEY, Susan B., WOLF, Arthur P. (eds.), *Family and Population in East Asian History*, Stanford: Stanford University Press, pp. 309-334.
- PETERS, Heather, 2013, « Dancing in the Market: Reconfiguring Commerce and Heritage in Lijiang », in: BLUMENFIELD, Tami, SILVERMAN, Helaine (eds.), *Cultural Heritage Politics in China*, New York: Springer, pp. 115-140.
- PINSON, Thomas M. (ed.), 2012, *Naqxi-Habaq-Yiyu Ceeqdiai. Naxi han ying cidian 纳西汉英词典. A Naxi-Chinese-English Dictionary*, Kunming: Yunnan minzu chubanshe 昆明: 云南民族出版社, 2012, 706 p.
- ROCK, Joseph F., 1948, *The Muan Bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as practiced by the Na-khi*, Journal of Oriental studies of the Catholic University of Peking, Peiping: The Catholic University, vol. xiii, 160 p.

- SAHLINS, Marshall, JOLAS, Tina (trad.), (1972) 2017, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Éditions Gallimard, 587 p.
- SCHIPPER, Kristofer, 1990, "The Cult of Pao-Sheng Ta-Ti and its Spreading to Taiwan – A Case study of Fen-Hsiang", in: VERMEER, E. B. (ed.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Leiden: E. J. Brill, pp.397-416.
- SCHNEIDER, David M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor : University of Michigan Press, ix-208 p.
- SCOTT, James C., 2013, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné* [The Art of Not Being Governed – An Anachist History of Upland Southeast Asia], Paris : Éditions du Seuil, 442 p.
- TANG, Yun, ZHANG, Yuan, 2014, "Crossing Borders and Paradigms: the Intermediaries and the Reformation of Anthropology", in: *Des mondes en devenir. Interethnicité et production de la différence en Chine du Sud-Ouest*, Cahiers d'Extrême-Asie, vol. 23, pp. 237-250, [URL : www.persee.fr/doc/asia_0766-1177_2014_num_23_1_1441].
- THIREAU, Isabelle, MAK, Kong, 1992, « Parenté et territorialité dans les villages du sud de la Chine : 1911-1990 », In : PREISWERK, Yvonne (dir.), VALLET, Jacques (dir.), *De village en village : Espaces communautaires et développement*, Genève : Graduate Institute Publications, pp. 30-47.
- THORAVAL, Joël, 1991, « Religion ethnique, religion lignagère : sur la tentative d'«islamisation» d'un lignage Han de Hainan », *Études Chinoises*, 10 (1-2), pp. 9-75.
- THORAVAL, Joël, 1990, « Le concept chinois de « nation » est-il obscur ? À propos du débat sur la question de « minzu » dans les années 1980, in: *Bulletin de Sinologie*, Centre d'étude français sur la Chine contemporaine, n°65, pp. 24-41, URL : <http://www.jstor.com/stable/24072943>.
- WANG, Mingming, 2012, "All Hunder Heaven (tianxia). Cosmological perspectives and political ontologies in pre-modern China", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1), pp. 337-383.
- YAN, Yunxiang, 2003, *Private Life Under Socialism: Love, Intimacy and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*, Stanford: Stanford University Press, 320 p.
- YAN, Yunxiang, 1996, *The Flow of Gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 278 p.
- YANG, C. K., 1961, "XII. Diffused and Institutional Religion in Chinese Society", in: *Religion in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 294-340.
- ZHANG, Xu, 1998, "A Naxi Cremation Ceremony", in: OPPITZ, Michael, HSU, Elisabeth (ed.), MU, Chen (pict.), *Naxi and Moso ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich: Völkerkundemuseum Zürich, pp. 127-.

Sources en langue chinoise

- FEI Xiaotong 费孝通, 1989, « *Zhonghua Minzu de Duoyuan yiti geju* 中华民族的多元一体格局 [The Pattern of Diversity in Unity of the Chinese Nation] », Beijing: Beijing daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban), pp. 52-83.
- FEI Xiaotong 费孝通, 1980, « *guanyu woguo minzu de shibie wenti* 关于我国民族的识别问题 [Problèmes regardant l'identification des *minzu* de Chine], Beijing: Zhongguo shehui kexue, pp. 147-162.
- GUO Dalie 郭大烈, HE Zhiwu 和志武, (1994) 2014, *Naxizu shi* 纳西族史, Kunming: Yunnan Daxue chubanshe, 449 p.
- HE Hong 和虹, 2009, « *naxizu « cong » de yanbian jiqi shehui yingxiang* 纳西族 “竇” 的演变及其社会影响 [Le développement du « cong » naxi et son impact social] », in: YANG Fuquan 杨福泉 (dir.), 2009a, *naxi xue yanjiu lunji* 纳西学研究论集 [Essais d'études naxi], Kunming : yunnan renmin chubanshe 昆明: 云南人民出版社 , pp. 132-152.
- HE Jiren 和即仁, HE Zhiwu 和志武, 2009, « *naxizu de shehui lishi jiqi fangyan diaocha* 纳西族的社会历史及其方言调查 » [Enquête sur les dialectes des Naxi], in *Naxizu shehui lishi diaocha (san)* 纳西族社会历史调查 (三) [Enquêtes sociales et historiques des Naxi (3)], Beijing : Minzu chubanshe, pp.118-202.
- HE Liyong 和立勇, HE Shaoying 和少英, 2007, « *huacong* » : *lijiang gucheng naxi ren shehui zhenghe zhong de wenhua zijue* "化踪": 丽江古城纳西人社会整合中的文化自觉 ["*Huacong*: The Naxi's Cultural Consciousness of Social Integration in Lijiang Ancient Town"], Kunming: *Sixiang Zhan Xian* 思想战线 [Thinking], n°6, Vol. 33, pp.8-14.
- HE Xiucheng 和秀成, 2020, « *Baoshan xiang wumu cun sangzang xisu diaocha* 宝山乡吾木村丧葬习俗调查 », *naxihuacong* 纳西话竇 , (blog WeChat), URL: https://mp.weixin.qq.com/s?_biz=MzIxMTQzMtAwOA==&mid=2247495053&idx=1&sn=0c9f99a6ee0440e8727d2e35c52f7592&chksm=9757d682a0205f9484b478fc6370460b6ab4234ee7f8fcd9278b5d42c24b569fca1a5f74858e&scene=178&cur_album_id=1330628992654835712#rd.
- LI Hongchun 李红春, JIN Jie, 金杰, 2015, « *qianru jingji hudong de zuqun liudong yu wenhua jiangou — zang yi zoulang “huacong” yu “dacong” de jingji renleixue jixi* 嵌入经济互动的族群流动与文化建构 — 藏彝走廊 “化竇” 与 “打竇” 的经济人类学解析 [Mobilité ethnique et construction culturelle dans le cadre d'interactions économiques : une analyse anthropologique économique du « *huacong* » et du « *dacong* » dans le Couloir Tibéto-Yi] », Kunming: Social Sciences in Yunnan « 云南社会科学 », n°6, pp.123-127.

- MU Biao 木彪, 2009, « *Qianxi Lijiang Naxizu de jiating jiegou* 浅析丽江纳西族的家庭结构 » [Analyse primaire de la structure familiale des Naxi de Lijiang], in: YANG Fuquan 杨福泉 (dir.), *Naxi xue: Yanjiu lunji* 纳西学——研究论集 [Études naxi : Recueil de discussions scientifiques], Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe, pp. 89-99
- Naxizu shehui lishi diaocha (san)* 纳西族社会历史调查 (三) [Enquête socio-historique 3 : les Naxi], Beijing : minzu chubanshe 北京—民族出版社, 2009, 204 p.
- WANG Mingming 王铭铭 (dir.), 2010, *minzu, wenming yu xin shijie : 20 shiji qianqi de zhongguo xushu* 民族, 文明与新世界 : 20 世纪前期的中国叙述 [Nationality, Civilization and the New world: A narration of China in the beginning of 20th century], Beijing : Shijie tushu chubanshe, 492 p.
- WANG Mingming 王铭铭, 2008a, *Fei Xiaotong yu « Taohua yuan »* 费孝通与“桃花源” [Fei Xiaotong and the utopic « Peach Blossom Valley »], in: Book Town 书城, pp. 75-82.
- WANG Mingming 王铭铭, 2008b, *zhongguo quan: “zang yi zoulang” yu renleixue de zai gousi* 中国圈：《藏彝走廊》与人类学的再构思 [The Intermediaries: « Tibetan-Yi Corridor » and the Reformation of Anthropology], Beijing: Social Sciences Academic Press, 273 p.
- WANG Yu 王愉, 2020, *He Jixian : yi wenhua chuancheng zhu tui xiangcun ziran jiaoyu* 和继先：以文化传承助推乡村自然教育 [« He Jixian : Promouvoir l'éducation à la Nature en milieu rural grâce à la transmission culturelle »], New West, pp. 34-39.
- XI Yuhua 习煜华, 1994, *liuxing yu naxi shehui li de « cong »* 流行于纳西社会里的“踪” [« Le « cong » dans la société naxi »], 云南民族大学学报 (哲学社会科学版) [Journal of Yunnan Minzu University], Kunming: Social Sciences, pp.53-56.
- YANG Fuquan 杨福泉, 2013, *dongbajiao yishi luelun* 东巴教仪式略论 [A brief discussion of Dongba rituals], *kunming :yunnan minzu daxue xuebao* 昆明市 : 云南民族大学学报 [Journal of Yunnan Nationalities University], Vol.30, n°1, 7 p.
- YANG Fuquan 杨福泉 (dir.), 2009a, *naxixue yanjiu lunji* 纳西学研究论集 [Étude naxi : sélection d'études scientifiques], Yunnan Naxixue yanjiuhui yanjiu xilie 云南纳西学研究会研究系列 [Série scientifique du Comité de recherche pour l'étude des Naxi du Yunnan], tome 1, Kunming : yunnan renmin chubanshe 昆明 : 云南人民出版社, 461 p.
- YANG Fuquan 杨福泉, 2009b, *naxizu jitian yishi de gongneng he tedian* 纳西族祭天仪式的功能和特点 [Fonctions et caractéristiques du rite naxi du Sacrifice au Ciel], *Kunming :yunnansheng shehui kexue* 昆明市 : 云南省社会科学 [Social Sciences in Yunnan], n°4, pp. 15-19.

YANG Fuquan 杨福泉, 1998, *duoyuan wenhua yu naxi shehui* 多元文化与纳西社会 [Cultural Pluralism and Naxi society], Kunming : Yunnan renmin chubanshe 昆明市 : 云南人民出版社, 164 p.

YANG Hongrong 杨鸿荣, 2012, « naxizu dongba jitian de wenhua gongneng ji bianqian : yi baoshanxiang wumu cun wei yanjiu ge an 纳西族东巴祭天的文化功能及变迁——以宝山乡悟母村为研究个案 » [Cultural Function and transformation of the Naxi Dongba Sacrifice to Heaven: A study of Wumu village in Baoshan county], *Minzu yishu yanjiu* 民族艺术研究, Lijiang : Lijiang shifan gaodeng zhuanke xueyuan yishu xi 丽江 : 丽江师范高等专科学校艺术学院艺术系, pp. 86-91.

ZHAO Xiuyun 赵秀云, 2013, «Xinan bianchui Naxi shehui zhong « cong » de fazhan yu bianqian 西南边陲纳西社会中“竇”的发展与变迁 » [“Evolvement and Transformations of « Cong » in Naxi societies of Southwest-China”], *Journal of Ethnology*, n°19, pp. 25-98.

Sitographie

MICHAUD, Alexis, corpus linguistique na, Collection Pangloss, [online] : http://lacito.vjf.cnrs.fr/pangloss/corpus/list_rsc.php?lg=Na#langue

Zhongguo 2010 nian renkou pucha ziliao 中国 2010 年人口普查资料 [Tabulation on the 2010 Population Census of the People's Republic of China], vol. 2 « minzu 民族 », [<http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/6rp/indexch.htm>].

2020 nian di qi ci quanguo renkou pucha zhuyao shuju 2020 年第七次全国人口普查主要数据 [Major Figures on 2020 Population Census of China], Beijing: China Statistics Press, 2021, [<http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/d7c/202111/P020211126523667366751.pdf>]

Sources multimédias

« jizhu xiangchou di yi ji » di er shi ba ji wumu cun : tianren hexie xinxing zhen 《记住乡愁 第一季》第二十八集 吾木村——天人和諧心性真 [« Se souvenir de la nostalgie – saison 1 » épisode 28 : « Le village de Wumu ou l'harmonie entre le Ciel et les hommes], CCTV 4, 28 janvier 2015), [<http://tv.cctv.com/2015/01/28/VIDE1422451441123843.shtml>].

Autres

Yulong xian baoshan xiang wumu cun chuantong cunluo baohu yu fazhan guihua (2015-2030) 玉龙县宝山乡吾木村传统村落保护与发展规划 [Plan de sauvegarde et développement du village traditionnel de Wumu du canton de Baoshan dans la sous-préfecture de Yulong (2015-2030)], Kunming : Yunnansheng chengxiang guihua sheji yanjiuyuan 昆明 : 云南省城乡规划设计研究院.

Annexes

Annexe I : Les villageois dans la thèse

Par discrétion, les villageois cités dans ce document sont désignés par des pseudonymes. Voici un tableau des personnes mentionnées(+ désigne les personnes décédées) :

Nom	Sexe, âge	Lignage ou lieu d'origine	Chapitre
A-Zhan	Homme, 40	We sso gga	Intro. – ch.6 – ch.7
A-Wang	Homme, 40	A-Ru	Intro. – ch.2 – ch.4 – ch.5
A-Yuan	Femme, 7	A-Ru	Intro. – ch.1 – ch.2
A-Ba	Femme, +	Miq we jjiq	Ch.1 – ch.7
A-San	Homme, 25	Lei bbu	Ch.1 – ch.2 – Concl.
A-Xi	Homme, 36	Lei bbu	Ch.2 – ch.6 – Concl.
A-Yu	Homme, 65	Lei bbu	Ch.2 – ch. 7
A-Lan	Femme, 28	We sso bbuq	Ch.2 – ch.4 – ch.6
A-Chun	Femme, 26	We sso bbuq	Ch.2 – ch.4 – ch.6 – Concl.
A-Cheng	Homme, 28	(Tacheng)	Ch.4
A-Hai	Homme, 24	We cul jjiq	Ch.4
Wei	Femme, 75	We sso bbuq	Ch.4
A-Qin	Homme, 49	Lei bbu	Ch.4
A-Li	Femme, 23	Tang	Ch.4 – ch.6 – Concl.
A-Hua	Femme, 22	Li	Ch.4
A-Jin	Homme, 28	We cul jjiq	Ch.4
A-Long	Homme, 30	A-Ru	Ch.4 – Concl.
A-Yan	Femme, 34	(Lijiang)	Ch.4
A-Sheng	Femme, 23	We sso bbuq	Ch.4
A-Jun	Homme, 26	We sso bbuq	Ch.4 – ch.6
A-Yin	Femme, 22	(Baoshan)	Ch.4
A-Can	Homme, 45	A-Ru	Ch.5
A-He	Homme, 40	We cul jjiq	Ch.5
A-Rong	Homme, 40	We sso bbuq	Ch.6 – Concl.
A-Qiang	Homme, 29	Lei bbu	Ch.6 – Concl.
A-Wu	Homme, 49	We sso bbuq	Ch.6
A-Huang / A-Shang	Homme, 80	A-Ru → We sso gga	Ch.7
A-Ruo	Homme, +	We sso gga	Ch.7
A-De	Homme, +	Miq we jjiq	Ch.7
A-You	Femme, +	A-Ru	Ch.7

Annexe II : Lexique

Termes chinois

Notation en écriture phonétique « *pinyin* » chinoise.

<i>Bagua</i>	八卦	Les Huit Trigrammes.
<i>bainian</i>	拜年	Adresser ses vœux pour le nouvel an.
<i>Bairi</i>	百日	« cent jours ». Cérémonie marquant le centième jour suivant le décès.
<i>Baizu</i>	白族	Nationalité minoritaire Bai
<i>chaxugeju</i>	差序格局	L'« ordre de la distinction des statuts » (Fei Xiaotong).
<i>chuhui</i>	除秽	Rite naxi d'élimination des impuretés (voir <i>chel-shul</i>)
<i>chusan</i>	初三	Troisième jour d'un mois lunaire. Dans la thèse : troisième jour du premier mois lunaire.
<i>Chusi</i>	初四	Quatrième jour d'un mois lunaire. Dans la thèse : quatrième jour du premier mois lunaire. Jour de préparatifs pour le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi à Wumu.
<i>Chuwu</i>	初五	Cinquième jour d'un mois lunaire. Dans la thèse : cinquième jour du premier mois lunaire. Jour de cérémonie du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi à Wumu.
<i>cong</i>	賚	Association de crédit mutuel.
<i>congmin</i>	賚民	Les « gens du <i>cong</i> », chasseurs de tigres blancs exemptés de taxes et de service militaire au III ^{ème} siècle av. J.-C.
<i>cun</i>	村	Village
<i>cunzhai</i>	村寨	Village
<i>daba</i>	大巴	Spécialiste rituel na
<i>dage</i>	大哥	Cousin ou homme plus âgé de la même génération.
<i>dakai</i>	大开	La « grande ouverture ». Seconde journée de funérailles, les parents moins proches (autres lignées, lignages, villages et affins) sont conviés aux funérailles et au deuil par une

		procession et viennent faire des offrandes, se recueillir, payer le <i>guali</i> et s'adresser une dernière fois au défunt.
<i>dang xiaozu</i>	党小组	Sections politiques du Parti à Wumu
<i>daojiao</i>	道教	Le Taoïsme
<i>daxiao</i>	大孝	« grand deuil ». Tenue de deuil composée d'un turban de tissu blanc autour de la tête, d'une bandoulière en tissu blanc et, pour les femmes, d'un tablier plissé blanc en plus. Pour les descendants directs, la tenue de « grand deuil » est composée d'une toque en lin, d'une longue tunique en lin, d'un chapeau en bambou agrémenté de bandelettes de tissu blanc et d'une épée fabriquée en bambou.
<i>dian</i>	奠	Offrande funéraire. Libation.
<i>die</i>	爹	[n.] père
<i>dinghu</i>	顶户	« remplacer le foyer ». Adoption permettant d'importer dans une maison un ou des descendants après le décès du dernier membre de cette maison.
<i>dingzai mu</i>	顶灾木	[n.] le « bois qui repousse les malheurs ». Long bâton de peuplier blanc fendu au sommet servant à présenter un coq sacrifié sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes (voir <i>aiq-dvl</i>).
<i>dishu</i>	地树	L'arbre de la Terre. Chêne planté sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, symbolisant la mère de la princesse céleste Ceil (voir <i>dda-zzerq</i>).
<i>dongba</i>	东巴	Spécialiste rituel naxi
<i>dongba</i>	东巴	Ce qui a trait aux pratiques culturelles et rituelles naxi.
<i>dongba jiao</i>	东巴教	L'« enseignement » dongba, la religion dongba
<i>dongba wen</i>	东巴文	L'écriture pictographique dongba
<i>dongba wenhua</i>	东巴文化	La « culture » dongba
<i>duilian</i>	对联	Sentences parallèles. Bandes de papier rouge, blanc, bleu ou jaune selon le contexte sur lesquelles sont écrites des formules de bonne fortune (rouge) ou funéraires (blanc, bleu, jaune).
<i>duixiang</i>	对象	Partenaire.
<i>duoyuan yiti geju</i>	多元一体格局	« modèle de diversité au sein de la Nation chinoise ». Concept de Fei Xiaotong (1988).
<i>erkuai</i>	饵块	Pâte de riz gluant (voir <i>xi-mul-dduq</i>).

<i>er nian zhai</i>	二年斋	Deuxième anniversaire d'un décès. Fin de la seconde année de deuil, marquée par le collage de <i>duilian</i> jaunes sur les portes de la maison.
<i>erqi</i>	二七	« deuxième septimus ». Cérémonie marquant la fin de la deuxième semaine après les funérailles.
<i>fenjia</i>	分家	Division de l'« os ». Séparation du foyer.
<i>fenxiang</i>	分香	« division de l'encens » (Kristofer Schipper)
<i>fojiao</i>	佛教	Le Bouddhisme
<i>fufu</i>	夫妇	Relation fondamentale entre un époux et son épouse. Relation humaine identifiée par le penseur Mengzi.
<i>fluxiong</i>	父兄	« père-frère aîné ». Responsable lignager.
<i>fuzi</i>	父子	Relation fondamentale entre un père et son fils, et par extension entre les parents et leurs enfants. Relation humaine identifiée par le penseur Mengzi.
<i>ganba</i>	干爸	Parrain, père de substitution.
<i>gandie</i>	干爹	Parrain, père de substitution.
<i>ganma</i>	干妈	Marraine, mère de substitution.
<i>guali</i>	挂礼	[v.] [n.] offrir une somme d'argent à un événement (mariage, funérailles, banquet etc.). Don. Somme d'argent ou portions d'alcool et de nourriture (œufs, viande séchée, riz, nouilles etc.) offertes à un événement.
<i>guanyin pusa</i>	观音菩萨	Guanyin, le Bodhisattva de la compassion.
<i>guanxi</i>	关系	Relations sociales.
<i>guomindang</i>	国民党	Parti nationaliste au pouvoir en Chine de 1929 à 1949.
<i>han ji</i>	旱季	Saison sèche (hiver)
<i>hehui</i>	合会	Association d'épargne et de crédit rotatif en Chine. Tontine chinoise.
<i>hongbao</i>	红包	Enveloppe rouge contenant de l'argent offerte aux enfants et aux jeunes non mariés à l'occasion des fêtes.
<i>hu</i>	户	Maisonnée
<i>huacong</i>	华糴	Association de crédit mutuel. Une forme de <i>cong</i> généralement entre femmes à Lijiang.

<i>hukou</i>	户口	Document administratif : permis de résidence et livret de famille
<i>hulusi</i>	葫芦丝	Flûte fabriquée avec un cucurbitacée accompagnant fréquemment les danses naxi.
<i>hunhe</i>	混合	Fusion
<i>huzhuhui</i>	互助会	Association d'épargne et de crédit rotatif en Chine.
<i>ji</i>	祭	Faire une offrande à, sacrifier à.
<i>jia</i>	家	Maison, famille
<i>jiali</i>	家里	Maison, famille
<i>jiao</i>	教	Enseignement, religion
<i>jiating</i>	家庭	Famille
<i>jiazu</i>	家族	Lignage
<i>jiazu zhang</i>	家族长	Chef de lignage
<i>jichengren</i>	继承人	Héritier
<i>jiejie</i>	姐姐	Grande-sœur
<i>jimiluo</i>	祭米箩	Paniers contenant les offrandes à brûler pour honorer les ancêtres maternels célestes lors du Sacrifice (voir <i>ka-dvq</i>).
<i>jinmen xiao</i>	进门孝	Le « petit » deuil porté par les alliés.
<i>ji shanshen</i>	祭山神	Le Culte aux dieux de la montagne
<i>ji tian</i>	祭天	« Culte au Ciel » : le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi.
<i>jitian paibie</i>	祭天派别	Factions cérémonielles du Sacrifice (Yang Fuquan).
<i>jitian qun</i>	祭天群	Factions cérémonielles du Sacrifice (Yang Fuquan).
<i>jiu</i>	舅	Oncle maternel.
<i>jiu fengsu</i>	旧风俗	Les « vieilles coutumes ».
<i>jiu sixiang</i>	旧思想	Les « vieilles idées ».
<i>jiu wenhua</i>	旧文化	La « vieille culture ».

<i>jiu xiguan</i>	旧习惯	Les « vieilles habitudes ».
<i>juhui</i>	聚会	Fête, réunion.
<i>ketou</i>	磕头	Se prosterner
<i>kezhan</i>	客栈	Maison d'hôtes, hôtel.
<i>laojia</i>	老家	Le « pays natal », « berceau natal »
<i>laoren shouji</i>	老人手机	Téléphones portables adaptés pour les personnes âgées.
<i>laoshi</i>	老师	Professeur, enseignant
<i>lapiao</i>	拉票	« Attirer les bulletins de vote ». Plaider la cause d'un candidat en démarchant de potentiels électeurs en porte à porte.
<i>li</i>	李	Trois lignages de Wumu. Leurs membres portent le nom Li 李.
<i>lijiang naxihua</i>	丽江纳西话	La langue naxi de Lijiang.
<i>luan</i>	乱	Confus, désordonné.
<i>luji</i>	路祭	« offrandes sur la route ». Dernières cérémonies d'offrandes pour honorer le défunt une dernière fois, le long du chemin menant au cimetière. Chaque groupe de maisonnées convié au deuil, positionné tient un point d'escale sur la route, où il offre une collation aux personnes présentes et des offrandes à l'âme du défunt.
<i>ma</i>	妈	Maman, mère.
<i>malimasa</i>	玛丽玛萨	Population Molimosha
<i>mantou</i>	馒头	Petits pains cuits à la vapeur.
<i>manyue</i>	满月	Le premier mois d'un bébé
<i>minjia</i>	民家	Ancienne appellation de la population aujourd'hui nommée Bai.
<i>minzu</i>	民族	Nationalité
<i>minzu xue</i>	民族学	Étude des minorités
<i>minzu zhi</i>	民族志	Chroniques des minorités
<i>mixin</i>	迷信	Superstition

<i>mosuo ren</i>	摩梭人	Le peuple Mosuo. Exonyme employé par l'État chinois pour désigner les Na).
<i>mu</i>	亩	Unité de surface. 1 <i>mu</i> = 1/15 hectare
<i>na</i>	纳	Peuple Na
<i>nai</i>	奶	Grand-mère paternelle.
<i>nanfang</i>	男方	La famille du côté de l'époux (mariage).
<i>naxi guiju</i>	纳西规矩	La « règle naxi » ou les « règles naxi ».
<i>naxizu</i>	纳西族	Nationalité minoritaire Naxi
<i>naxizu sanduojie</i>	纳西族三多节	La Fête de Sanduo de la nationalité Naxi
<i>niang</i>	娘	Mère, femme mariée.
<i>nian zhu</i>	年猪	Le cochon de l'an
<i>nongmang jijie</i>	农忙季节	Hautes-saisons agricoles au moment des récoltes et du labour des champs et le temps des semences et plantations.
<i>nüfang</i>	女方	La famille du côté de l'épouse (mariage).
<i>panwei</i>	盘位	Tablette des ancêtres de la maisonnée. Placée en hauteur dans la cuisine.
<i>pengyou</i>	朋友	Ami. Relation fondamentale entre des amis. Relation humaine identifiée par le penseur Mengzi.
<i>pengyou xiao</i>	朋友孝	Le deuil par amitié. Peut être porté par une personne sans lien de parenté avec le défunt.
<i>po sijiu</i>	破四旧	« Détruire les Quatre Vieilleries ». Campagne de purge menée par Mao pendant la Révolution Culturelle chinoise visée à éliminer les « vieilles idées », la « vieille culture », les « vieilles coutumes » et les « vieilles habitudes » d'avant 1949.
<i>pumizu</i>	普米族	Nationalité minoritaire Pumi.
<i>putonghua</i>	普通话	Chinois mandarin. Langue chinoise commune.
<i>qifu</i>	祈福	Prières (catégorie rituelle)
<i>qinjia xiao</i>	亲家孝	Le « grand » deuil porté par les descendants et les conjointes de ceux-ci.
<i>qinqi</i>	亲戚	[n.] Des parents, de la famille.

<i>qinqi guanxi</i>	亲戚关系	Liens familiaux, liens de parenté.
<i>qinren</i>	亲人	Parents proches
<i>ranggui</i>	穰鬼	Propitiations de démons (catégorie rituelle)
<i>ren</i>	人	Peuple, gens
<i>renmin gongshe</i>	人民公社	Communes populaires (1958-1978)
<i>ruming</i>	乳名	Le « nom de lait » ou nom familial, en chinois ou naxi, donné par la famille et utilisé dans le cercle familial et entre habitants du village.
<i>san-ba funü jie</i>	三八妇女节	La Fête des femmes le 8 mars.
<i>sangzang</i>	丧葬	Rites funéraires (catégorie rituelle)
<i>san nian zhai</i>	三年斋	Cérémonie et banquet marquant la fin des trois années de deuil.
<i>sanqi</i>	三七	« troisième septimus ». Cérémonie marquant la fin de la troisième semaine après les funérailles.
<i>shaoshu minzu</i>	少数民族	Nationalité(s) minoritaire(s) de Chine
<i>shao tianxiang tan</i>	烧天香坛	Autel pour faire brûler les encens célestes (voir <i>chul-ba-jjil-ggv</i>).
<i>shangmen</i>	上门	Mariage en gendre.
<i>shengfan</i>	生番	Les « barbares crus ».
<i>shenshi</i>	神石	La « pierre-esprit ». Posée au pied de chaque arbuste sur l'autel du Sacrifice, elle représente la longévité de l'histoire et de la culture naxi (voir <i>dduq-lv</i>).
<i>shu</i>	叔	Oncle paternel. Frère cadet du père.
<i>shufan</i>	熟番	Les « barbares cuits ».
<i>shu fangzi</i>	竖房子	Dresser la charpente d'une maison.
<i>shuiguan yuan</i>	水管员	Gestionnaires de l'eau
<i>sidai xiao</i>	四代孝	Le deuil porté par la quatrième génération de descendants, marqué par un turban rouge autour de la tête.
<i>si ge xiandaihua</i>	四个现代化	Les « Quatre Modernisations ». Série de réformes à partir de 1979 pour moderniser les secteurs de l'industrie, de l'agriculture, de l'armée et de l'éducation.

<i>siqi</i>	四七	« quatrième septimus ». Cérémonie marquant la fin de la quatrième semaine après les funérailles. Les filles du défunt convient à un banquet les parents ayant porté le grand <i>xiao</i> aux funérailles.
<i>tang</i>	唐	Un lignage de Wumu. Ses membres portent le nom Tang 唐.
<i>tangyuan</i>	汤圆	Soupe aux boulettes en pâte de riz sucrées.
<i>taohuayuan</i>	桃花源	La « source aux fleurs de pêchers ». Inspiré d'un poème chinois du V ^{ème} siècle, notion désignant un lieu merveilleux, isolé et autarcique. (Fei Xiaotong).
<i>tianjiu</i>	天舅	L'arbre-empereur. Cyprès planté sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, symbolisant l'oncle maternel de la princesse céleste Ceil (voir <i>ka-zzerq</i>).
<i>tianshu</i>	天树	L'arbre du Ciel. Chêne planté sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, symbolisant le père de la princesse céleste Ceil (voir <i>mee-zzerq</i>).
<i>tianxia</i>	天下	« all under heaven ». Le monde. La Chine. L'empire chinois. Concept fondamental dans l'anthropologie chinoise.
<i>tusi</i>	土司	Chefs natifs appointés par l'Empereur. Système instauré par Kubilaï Khan au XIII ^{ème} siècle pour contrôler les régions éloignées en les laissant s'administrer elles-mêmes.
<i>wangmu niangniang</i>	王母娘娘	Wangmu niangniang, la Reine-Mère de l'Ouest, déesse immortelle taoïste.
<i>weisheng</i>	卫生	Hygiène, propreté.
<i>weixin</i>	微信	WeChat
<i>wulun</i>	五伦	Les Cinq Relations humaines identifiées par Mengzi (père-fils, dirigeant-ministre, mari-femme, aîné-cadet, ami-ami).
<i>wumu ren</i>	吾木人	Personne de Wumu, gens de Wumu.
<i>wuqi</i>	五七	« cinquième septimus ». Cérémonie marquant la fin de la cinquième semaine de deuil après les funérailles.
<i>xiang zhengfu</i>	乡政府	Gouvernement cantonal (de Baoshan)
<i>xiao</i>	孝	Piété filiale. Deuil. Habit de deuil.
<i>xiao huozi</i>	小伙子	Jeune homme célibataire.
<i>xiaoxiao</i>	小孝	« petit deuil ». Tenue de deuil constituée d'un turban de tissu blanc autour de la tête et portée par les parents les moins proches dans le système de deuil.

<i>xiao zhumao</i>	孝竹帽	Le chapeau du descendant. Fabriqué en tiges de bambou et de bandelettes blanches, il est porté par le ou les descendants directs du défunt. Après l'enterrement, il est jeté dans le réservoir d'eau du haut du village.
<i>xiong</i>	熊	Nom porté par la famille Pumi avant son arrivée à Wumu au début du XVIII ^{ème} .
<i>xiongdi</i>	兄弟	Relation fondamentale entre un frère aîné et son frère cadet, et par extension relation d'aïnesse en général. Relation humaine identifiée par le penseur Mengzi.
<i>xueming</i>	学名	Le « nom d'étude » ou nom officiel, en chinois et figurant sur les documents d'identité, autrefois attribué à un enfant par son premier enseignant.
<i>yi</i>	姨	Tante maternelle.
<i>yi nian zhai</i>	一年斋	Premier anniversaire d'un décès. Fin de la première année de deuil, marquée par le collage de <i>duilian</i> bleues sur les portes de la maison.
<i>yiqi</i>	一七	« premier septimus ». Cérémonie marquant la fin de la première semaine de deuil après les funérailles.
<i>yuan</i>	元	Yuan, <i>renminbi</i> : monnaie chinoise.
<i>yuanfen</i>	缘分	Le destin. Concept communément utilisé en Chine pour justifier une rencontre, un lien, un événement.
<i>yuanxiaojie</i>	元宵节	Fête des Lanternes, le quinzième jour de la nouvelle année lunaire.
<i>yuezi</i>	月子	Mois de confinement maternel post-partum.
<i>yu ji</i>	雨季	Saison des pluies
<i>yizu</i>	彝族	Nationalité minoritaire Yi
<i>zaoren</i>	灶神	Divinité du foyer
<i>zeren zhi</i>	责任制	Système de responsabilité mis en place lors de la décollectivisation des terres à partir de 1979.
<i>zhanbu</i>	占卜	Rites divinatoires (catégorie rituelle)
<i>zhaozhui</i>	招赘	« prendre un gendre ». Mariage en gendre.
<i>zhongguo gongchandang</i>	中国共产党	Parti Communiste Chinois
<i>zhonghua minzu</i>	中华民族	Nation chinoise

<i>ziran cun</i>	自然村	Village naturel
<i>zongli</i>	总理	« premier ministre. Homme en charge de l'organisation d'un banquet, choisi par la famille-hôte de l'événement.
<i>zong shuiguan yuan</i>	总水管员	Gestionnaire-en-chef de l'eau à Wumu.
<i>zongzu</i>	宗族	« lignage culturel »
<i>zu</i>	组	Section administrative, groupe de travail.
<i>zu zhang</i>	组长	Chef de section administrative
<i>zuo wenhua</i>	做文化	Être « dans la culture ».

Lieux et régions

<i>baoshan gongshe</i> 宝山公社		Commune populaire de Baoshan (avant 1988)
<i>baoshan tuyu</i> 宝山土语		Langue locale de Baoshan
<i>baoshan xiang</i> 宝山乡		Canton de Baoshan (depuis 1988)
<i>beiqu ba tuyu</i> 北渠坝土语		Langue locale parlée dans la plaine de Ninglang
<i>dayanzhen tuyu</i> 大研镇土语		Langue locale de la Vieille ville de Lijiang
<i>dongba chuanxi yuan</i> 东巴传习院		Centre de transmission dongba
<i>dongba fahui</i> 东巴法会		Assemblée rituelle de Dongba
<i>dongba gu</i> 东巴谷		Vallée Dongba (site touristique)
<i>dongba wenhua peixun ban</i> 东巴文化培训班		Formation sur la culture dongba
<i>dongbu fangyanqu</i> 东部方言区		Aire des dialectes orientaux
<i>fengke xiang</i> 奉科乡		Canton de Fengke
<i>guabie tuyu</i>		Langue locale des districts de Muli et Yanbian (Sichuan)

瓜别土语	
<i>gucheng qu</i> 古城区	District de la Vieille ville de Lijiang
<i>heilong tan</i> 黑龙潭	Étang du Dragon Noir (parc)
<i>huaping xian</i> 华坪县	Sous-préfecture de Huaping
<i>jinsha xiang</i> 金沙江	Fleuve Jinsha. Affluent du fleuve Yangzi traversant les provinces du Qinghai, du Sichuan et du Yunnan.
<i>lijiang ba tuyu</i> 丽江坝土语	Langue locale parlée dans la plaine de Lijiang
<i>lijiang gucheng</i> 丽江古城	Vieille ville de Lijiang
<i>lijiang gucheng dongba wenhua yanjiu yuan</i> 丽江古城东巴文化研究院	Institut de recherche sur la culture dongba de Lijiang
<i>lijiang shi feiwuzhi wenhua yichan baohu zhongxin</i> 丽江市非物质文化遗产保护中心	Centre du patrimoine culturel immatériel de Lijiang
<i>liuzhao</i> 六诏	Les Six Royaumes. Royaumes régnant sur la région de Dali au VII ^{ème} siècle.
<i>mingyin xiang</i> 鸣音乡	Canton de Mingyin
<i>naxizu minzu jieri</i> 纳西族民族节日	Fêtes nationales de la nationalité Naxi
<i>ninglang yi zu zizhixian</i> 宁蒗彝族自治县	Sous-préfecture autonome Yi de Ninglang
<i>wumu</i> 吾木 ou 悟母	Village de Wumu
<i>wumu xiang</i> 吾木乡	Canton de Wumu (avant 1988)
<i>wumu xingzheng cun</i> 吾木行政村	Village administratif de Wumu (depuis 1988)
<i>xibu fangyanqu</i> 西部方言区	Aire des dialectes occidentaux
<i>yongning ba tuyu</i> 永宁坝土语	Langue locale parlée dans la plaine de Yongning et du Lac Lugu

<i>yongsheng xian</i> 永胜县	Sous-préfecture de Yongsheng
<i>yulong naxizu zizhixian</i> 玉龙纳西族自治县	Sous-préfecture autonome Naxi de Yulong
<i>yulong xueshan</i> 玉龙雪山	Les Mons enneigés du Dragon de Jade (parc naturel)
<i>yushuizhai</i> 玉水寨	Village de l'Eau de Jade (site religieux et touristique).
<i>zangyi zoulang</i> 藏彝走廊	Le Couloir Tibéto-Yi
<i>zhongjian quan</i> 中间圈	Le « cercle intermédiaire ». The « <i>intermediaries</i> ». Concept de Wang mingming désignant un « <i>espace géographique sans frontières fixes</i> » englobant le Couloir Tibéto-Yi dans le sud-ouest de la Chine.
Administration villageoise	
<i>cunweihui</i> 村委会	Le Comité villageois
<i>cunweihui fuzhuren</i> 村委会副主任	Adjoint au chef du Comité villageois
<i>cunweihui zhuren</i> 委员会主任	Chef du Comité villageois
<i>cunzhang</i> 村长	Chef de village
<i>dang xiaozu zhang</i> 党小组长	Chef de section politique du Parti
<i>funü zhuren</i> 妇女主任	Cheffe des femmes
<i>fuwu duizhang</i> 服务队长	Chef du service public
<i>jianweihui zhuren</i> 监委会主任	Chef de la Commission de Supervision
<i>wumu dangzhibu shuji</i> 吾木党支部书记	Secrétaire du Parti local de Wumu
<i>wumu wuzu zuzhang</i> 吾木五组组长	Responsable des chefs de sections administratives de Wumu

<i>xiang shehui zhi'an zonghe zhili bangongshi zhuren</i> 乡社会治安综合治理办公室主任	Chef du Bureau d'amélioration de la sécurité et de l'ordre public
<i>xingzheng cun</i> 行政村	Village administratif
<i>zongzhi shuji</i> 总支书记	Secrétaire-en-chef du Parti local

Notation en « pinyin » naxi. Dans le domaine de la parenté, seuls les termes les plus fréquemment utilisés dans ce travail sont rappelés dans ce lexique, les autres sont détaillés dans le tableau de terminologie de parenté de Wumu (230) et ne seront pas répétés ici. Pour rappel, les lettres f, l et q en fin de syllabe indiquent le ton et non la prononciation.

<i>aiq-dvl</i>	[n.] le « bois qui repousse les malheurs ». Long bâton de peuplier blanc fendu au sommet servant à présenter un coq sacrifié sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes (voir <i>dingzai mu</i>).
<i>al-buq-gge-ssee</i>	[n.] « frère aîné-frère cadet ». Frères. Cousins.
<i>al-loq</i>	[n.] Grand-père paternel. Homme de la même génération que le grand-père.
<i>al-nail</i>	[n.] Grand-mère paternelle. Femme de la même génération que la grand-mère.
<i>al-niai</i>	[n.] Tante paternelle. Femme plus jeune de la génération de la mère. Parfois la mère, la tante maternelle et la belle-mère.
<i>al yaq yaq !</i>	[onomatopée] ouille, ouille, ouille !
<i>aq-see-nieq-deq</i>	Visites du nouvel an
<i>a-ru</i>	[n.] Un lignage de Wumu. Ses membres portent le nom Mu 木.
<i>a ssei</i>	[adv.] lentement
<i>baba</i>	[n.] Pain plat de farine de blé, frit au wok et consommé au petit-déjeuner.
<i>bbail</i>	[n.] miel
<i>bbe</i>	Les Xifan (Bao), aujourd'hui appelés Pumi.
<i>bbeeq</i>	[v.] aller, vouloir (faire qqch)
<i>bbu-lv</i>	[n.] reins
<i>bbuq</i>	[n.] cochon.
<i>bbuq gv-liu</i>	[n.] Tête de cochon
<i>bbuq-kua</i>	[v.] tuer le cochon.

<i>bef-loq gee-zheeq</i>	[n.] le parler naxi des habitants du corps de village <i>Bef-loq</i> .
<i>bie</i>	[v.] aller.
<i>biq</i>	[v.] aller.
<i>bisseeq-meiheiq</i>	[n.] frères et sœurs, cousins.
<i>biuq</i>	[v.] sacrifier à. Réciter, chanter (une cérémonie religieuse).
<i>biuq-ser-sso</i>	[n.] « enfants de bois du Sacrifice ». Bâtonnets plantés par deux au pied de chaque arbuste sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes.
<i>bof-lol gee-zheeq</i>	[n.] le parler naxi des habitants du hameau <i>Bof-lol</i> de Wumu, proche du parler naxi de Lijiang.
<i>ceil</i>	[n.] diminutif de <i>Ceilhee-bbubeq</i> , la princesse céleste du mythe de la Création.
<i>ceilhee-bbubeq</i>	[n.] Princesse céleste qui épouse un humain dans le mythe de la Création naxi. Ses parents et son oncle maternel sont les ancêtres célestes honorés par les Naxi qui accomplissent aujourd'hui le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes (<i>mee-biuq</i>).
<i>chel-shul</i>	Rite naxi des éliminations des impuretés. A lieu avant tout rite important.
<i>chual-mei tal-biuq</i>	Le culte estival aux ancêtres du sixième mois. Chaque année le premier jour du sixième mois lunaire, donne lieu à un banquet, les ancêtres du groupe de lignées sont honorés.
<i>chul</i>	[v.] tendre, jeter
<i>chul-ba-jjil-ggv</i>	[n.] Autel pour faire brûler les encens célestes (voir <i>shao tianxiang tan</i>).
<i>chul ddaq !</i>	« voilà, tenez ». Expression accompagnant le don quotidien d'offrandes aux ancêtres de la tablette.
<i>coq</i>	Diminutif de <i>Coqsseil-leel'ee</i> , le héros du mythe de la Création naxi.
<i>coq-na</i>	[n.] « la chair réunie ». Affins, parents par alliance.
<i>coq-o</i>	[n.] « les os réunis. » Lignage. Groupe de descendance agnatique exogame.
<i>coqssei-leel'eei</i>	Héros humain du mythe de la Création naxi. Il épouse une femme céleste avec laquelle il a trois fils dont l'ancêtre de tous les Naxi.
<i>ddaq</i>	[v.] donner.
<i>dda-zzerq</i>	L'arbre de la Terre. Chêne planté sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, symbolisant la mère de la princesse céleste Ceil (voir <i>dishu</i>).

<i>ddeema</i>	[adv.] un peu
<i>ddeeq</i>	[suffixe] grand. Premier. Aîné.
<i>ddiu-hiu</i>	[n.] cardamome
<i>dduq-lv</i>	La « pierre-esprit ». Posée au pied de chaque arbuste sur l'autel du Sacrifice, elle représente la longévité de l'histoire et de la culture naxi (voir <i>shenshi</i>).
<i>eil-shuq</i>	[n.] Oncle paternel (cadet). Homme de la même génération que le père mais plus jeune.
<i>el-cif-loq</i>	Arrière-grand-père paternel.
<i>el-cif-nail</i>	Arrière-grand-mère paternelle.
<i>epvq</i>	[n.] ancêtres masculins en ligne agnatique antérieurs de plus de 4 générations
<i>epvq-esse</i>	[n.] couple ancêtre paternel. Les ancêtres paternels masculins et féminins antérieurs de plus de 4 générations.
<i>esse</i>	[n.] ancêtres féminins par alliance en ligne agnatique, de plus de 4 générations.
<i>gal-ga</i>	[v.] aider.
<i>geeq</i>	Vésicule biliaire
<i>gee-zheeq</i>	Parler. Langue (parlée).
<i>gga-lei</i>	Pâte gélifiée de céréales séchée au soleil, par la suite consommée bouillie ou frite.
<i>gge'lol</i>	Les Mongols
<i>ggeq dee</i>	[v.] « Debout ! ». Se lever le matin.
<i>gguf-ne</i>	[n.] pièce de tissu blanc matelassée cerclée de bleu en forme de « T » que les femmes naxi nouent dans leur dos pour porter des chargements au quotidien. Cape traditionnelle en peau de mouton agrémentée sur les épaules de disques de tissu brodés symbolisant les étoiles, portée par les femmes mariées naxi pour les mariages et pour le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi.
<i>ggvzjeeq</i>	Les Tibétains
<i>guq</i>	[n.] gingembre
<i>ha</i>	[n.] riz cuit.

<i>habaq</i>	[n.] les Han
<i>ha zzi</i>	[n.] manger. ~ ! : on mange ! à table !
<i>hoq</i>	[n.] un lignage mythique naxi
<i>ji</i>	[suffixe] petit. Benjamin (ordre d'aînesse).
<i>jjieq</i>	[v.] marcher. Aller à pied.
<i>jjiq-bber</i>	« transfert de la maison (habitation) »
<i>jjiq-bbiu</i>	« séparation de la maison (habitation) »
<i>jjiq-zeeq</i>	Dresser la charpente d'une maison.
<i>jjjuq</i>	[v.] avoir. Se trouver, être (en un endroit)
<i>ka-dvq</i>	[n.] Paniers contenant les offrandes à brûler pour honorer les ancêtres maternels célestes lors du Sacrifice (voir <i>jimiluo</i>).
<i>kail-gguq</i>	Le tir à l'arc pendant le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi. Aussi transcrit <i>kai-ngoq</i> par Charles McKhann. « tirer sur les ennemis ».
<i>ka-zzerq</i>	L'arbre-empereur. Cyprès planté sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, symbolisant l'oncle maternel de la princesse céleste Ceil (voir <i>tianjiu</i>).
<i>kvlsheel</i>	Le nouvel an lunaire.
<i>kvlsheel-ddoq</i>	Le grand ménage du nouvel an lunaire.
<i>laza</i>	[n.] un dieu de la montagne. Dieu-montagne.
<i>laza-cvl</i>	Le Culte aux dieux de la montagne à Wumu
<i>laza yiddaq</i>	[n.] « maître du Culte » aux dieux de la montagne. Il prend la tête des processions dansantes, une lance à la main.
<i>lei bbu</i>	[n.] un lignage de Wumu. Ses membres portent le nom He 和 ou Yang. Les Bai.
<i>leil</i>	[n.] thé
<i>leilnvl zzi</i>	[v.] manger le petit-déjeuner.
<i>leil teeq</i>	[v.] boire du thé
<i>le wuf bie</i>	[v.] retourner (qlq.part)

<i>le wuf luq</i>	[v.] revenir (qlq.part)
<i>liu</i>	[suffixe] milieu. Cadet (ordre d'aînesse).
<i>liu-ggu-xul</i>	[n.] pancréas
<i>luq</i>	[v.] venir
<i>ma-perq</i>	[n.] beurre
<i>me</i>	~ + Verbe : négation
<i>me bbeeq sei</i>	Je n'y vais pas
<i>mee</i>	Le ciel
<i>mee-biuq</i>	Le Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi à Wumu.
<i>mee-biuq-ddaiq</i>	Autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi. Nom d'une zone du hameau <i>Bol-lol</i> située juste en-dessous du site rituel.
<i>mee-biuq sso</i>	« fils du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes naxi ». Un homme naxi honorant les ancêtres maternels célestes.
<i>meel'ee-me</i>	« Vouloir un gendre ». Mariage en gendre.
<i>meel'ee-shuq</i>	« Trouver un gendre ». Mariage en gendre.
<i>mee-zzerq</i>	L'arbre du Ciel. Chêne planté sur l'autel du Sacrifice aux ancêtres maternels célestes, symbolisant le père de la princesse céleste Ceil (voir <i>tianshu</i>).
<i>meiq</i>	[n.] un lignage mythique naxi
<i>mi</i>	Bas, en-bas.
<i>mi-ddee</i>	« Tout en bas ». Zone cultivée en contrebas de Wumu, le long des berges du fleuve Jinsha.
<i>mi-liu</i>	« À mi-descente ». Zone cultivée à mi-distance entre Wumu et le fleuve Jinsha.
<i>miq we jjiq</i>	[n.] un lignage de Wumu. Ses membres portent le nom He 和.
<i>na</i>	[n.] la chair. Se transmet par voie utérine.
<i>ngef</i>	[dét.] Mon, ma, mes.
<i>ngef goq</i>	Chez moi. Ma maison.
<i>nge</i>	[pr.] je, moi.

<i>nieq</i>	[v.] vouloir. Falloir.
<i>o</i>	[n.] « os », groupe de descendance agnatique.
<i>o-bbiu</i>	[v.] Séparation de l'« os » : division familiale quand deux frères séparent leur foyer.
<i>of, of!</i>	[onomatopée] acquiescement.
<i>paqweil</i>	Tablette des ancêtres de la maisonnée, placée en hauteur dans la cuisine.
<i>ree-piul</i>	[n.] alcool
<i>ruka</i>	Population officiellement intégrée à la nationalité minoritaire naxi. Un groupe ruka serait passé par la région de Wumu dans sa migration vers le Sud à l'époque de la dynastie Han.
<i>se-svf kv-muq</i>	Le chapeau du descendant (voir <i>xiao zhumao</i>).
<i>shu</i>	[n.] un lignage mythique naxi
<i>shuq !</i>	[v.] offrir, offrir en sacrifice
<i>shug-guq</i>	[n.] le dieu de la Nature
<i>sseif-gv</i>	[adv.] Où ?
<i>sso</i>	[n.] fils, garçon, homme
<i>sso-mei-bbei</i>	« devenir fils et mère ». Mariage en gendre.
<i>teeq</i>	[v.] boire
<i>wa</i>	[v.] Oui. Être. C'est cela.
<i>we</i>	« village ».
<i>we cul jjiq</i>	[n.] un lignage de Wumu. Ses membres portent le nom He 和.
<i>we gga bbuq</i>	[n.] Un lignage de Suming (village administratif de Wumu).
<i>we sso bbuq</i>	[n.] un lignage de Wumu. Ses membres portent le nom He 和.
<i>we sso gga</i>	[n.] un lignage de Wumu. Ses membres portent le nom He 和.
<i>xi</i>	[n.] Personne, gens.
<i>xi-mul-dduq</i>	[n.] petites galettes en pâte de riz gluant (voir <i>erkuai</i>).

<i>xul-gel</i>	[n.] brindille de cyprès
<i>yagoq</i>	[n.] maison, famille, cuisine
<i>yagoq jjuq</i>	[v.] être à la maison, être chez soi.
<i>yagoq-xi</i>	[n.] parents, parentèle
<i>ya-le-wa</i>	Le Troisième Royaume de Yulong. Destination après la mort, lieu où vont tous les ancêtres.
<i>yeq</i>	[n.] un lignage mythique naxi
<i>zzei-bbiuq</i>	[n.] farine de blé
<i>zzi</i>	[v.] manger
« <i>zzicong</i> »	[n.] un <i>cong</i> de gourmets

Lieux et régions

<i>bef-loq</i>	Corps principal du village situé en contrebas de la route cantonale
<i>bof-lol</i>	Hameau du haut du village de Wumu habité principalement par les Li et Tang
<i>jil-coq we</i>	« village de Jil-coq ». Ancien nom de Wumu.
<i>la-ssee</i>	Guole, chef-lieu du canton de Baoshan.
<i>mi we</i>	Village de Mingwei (Village administratif de Wumu)
<i>sv-naq we</i>	Village de Suming (Village administratif de Wumu)
<i>xilizzike</i>	Nom d'une zone de champs cultivés au nord de Wumu.

Emmanuelle LAURENT

PARENTÉ, RITES ET TERRITOIRE D'UN VILLAGE NAXI DU SUD-OUEST DE LA CHINE

Résumé : Cette thèse présente une perspective localisée de la société chinoise rurale multiethnique contemporaine. À partir d'une ethnographie de village dans les montagnes au nord-ouest du Yunnan, au cœur du Couloir Tibéto-Yi, cette recherche propose une contextualisation de la « nationalité minoritaire naxi ». En étudiant les pratiques territoriales de cette petite communauté dans le domaine des rites et de la parenté, elle démontre que le fait d'« être naxi » se définit au-delà de la seule vision étatique et standardisante des minorités de Chine, et représente aussi une « façon de vivre » particulière. À partir de la parenté naxi, l'analyse du lignage *coq-o* et de ses fonctions rituelles questionne la relation des habitants à leur territoire, tout en s'insérant dans le cadre politique et culturel englobant. Le système social local ainsi révélé montre la complexité des relations de parenté, l'impossibilité de considérer les *minzu* comme des groupes hermétiques et figés, et le remaniement permanent des groupes locaux dont de nombreux membres ont des origines diverses. La parenté naxi apparaît comme un rapport social souple qui montre une patrilinéarité globale « flexible » s'accommodant du recours à des traits temporaires de matrilinearité, comme le mariage en gendre. Les rites soutiennent cette parenté en permettant l'inclusion d'extérieurs. Cette enquête de terrain, étendue sur quatre années, a été réalisée juste avant la pandémie. Elle offre un regard profond et précieux sur cette société rurale maintenant inaccessible depuis deux ans.

Mots-clés : Naxi – ethnographie de village – rites territoriaux – parenté / lignage / lignée / maisonnée – groupe rituel – culte des ancêtres – mariage en gendre

KINSHIP, RITUALS AND TERRITORY IN A NAXI VILLAGE OF SOUTHWEST CHINA

Abstract: This thesis presents one localized perspective of contemporary multi-ethnic rural Chinese society. Based on a village ethnography in the mountains of northwestern Yunnan, in the region of the Tibetan-Yi Corridor, this research intends to contextualize the "Naxi minority nationality." By studying the territorial practices of this small community in the field of rituals and kinship, it demonstrates that "being Naxi" is defined beyond the sole state and standardizing vision of minorities in China and also represents a particular "way of life". Based on Naxi kinship, the analysis of the lineage *coq-o* and of its ritual functions questions the bond the inhabitants form with their territory within the encompassing political and cultural framework. The local social system thus revealed shows the complexity of kinship relations, the impossibility of considering *minzu* as hermetic and fixed groups, and the constant reshuffling of local groups whose many members have diverse origins. Naxi kinship appears as an adaptable social relationship that shows a "flexible" global patrilineality that accommodates the use of temporary features of matrilineality, such as uxori-local marriage. The rites support this kinship by allowing the inclusion of outsiders. This field survey, spread over four years, was conducted just before the pandemic. It presents a deep and invaluable look at this rural society that has been inaccessible for two years now.

Keywords: Naxi – village ethnography – territorial rites – kinship / lineage / household – ritual group – ancestors' worship – uxori-local marriage