



HAL
open science

Tourisme et changement social chez les Na de Chine: étude comparée d'une coutume sexuelle: le séssé

Pascale-Marie Milan

► **To cite this version:**

Pascale-Marie Milan. Tourisme et changement social chez les Na de Chine: étude comparée d'une coutume sexuelle: le séssé. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Laval (Québec, Canada); Université Lumière Lyon 2, 2019. Français. NNT: 2019LYSE2052 . tel-04909422

HAL Id: tel-04909422

<https://theses.hal.science/tel-04909422v1>

Submitted on 23 Jan 2025

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Tourisme et changement social chez les Na de Chine. Étude comparée d'une coutume sexuelle: le séssé

**Thèse en cotutelle
Doctorat en anthropologie**

Pascale Marie Milan

Université Laval
Québec, Canada
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

et

Université Lumière Lyon 2
Lyon, France

Résumé

Cette thèse propose une lecture du changement social chez les Na de Chine à partir d'un terrain effectué dans deux villages na pendant onze mois et demi entre 2012 et 2014. L'analyse est structurée autour de la situation touristique qui constitue, en tant que contexte, le fil conducteur pour saisir les transformations de différents domaines du monde social na. Deux niveaux d'analyse se dégagent de l'ensemble, la maisonnée et les personnes. Les maisonnées en tant qu'unité sociale de base de l'organisation sociale déterminent à la fois les relations entre proches et la socialité na ainsi que la reproduction sociale. Les *personnes* ont permis de mettre en perspective les pratiques et les discours des Na quant à leurs intimités. L'approche comparative constitue une méthodologie permettant de restituer les transformations du point de vue que les Na estiment eux-mêmes comme signifiant. Le tout s'attache à mettre en évidence que de nouvelles valeurs et désirs amenés par la confrontation d'individus, aux univers culturels, politiques et économiques différents, avec l'entreprise touristique ont reconfigurés à la fois les actions économiques des maisonnées et les affects des Na en ce qui concerne leurs relations intimes. Afin de continuer à faire prospérer leurs maisonnées, les Na se sont adaptés à l'économie de marché en remodelant les pratiques d'entraides et d'échanges qui participaient de la socialité na. Si des formes d'indigénisation de l'économie se donnent à voir, la mise en concurrence des maisonnées sur le marché touristique transforme les pratiques même de ces maisonnées. De nouveaux arrangements intimes participent également de ces transformations. Les nouveaux désirs et affects des Na montrent que les sociabilités sexuelles, plutôt que de dépendre d'un ordre social collectif et donc des impératifs et besoins pragmatiques de la maisonnée, sont aujourd'hui pensés en termes de désirs individuels. L'ethnographie menée démontre ainsi que de nouvelles dynamiques sexuelles recomposent la société na, avec pour conséquence une préférence pour la conjugalité, le mariage ou la cohabitation. Cette thèse propose ainsi de saisir la manière dont la situation touristique a recomposé les pratiques et les désirs, na au point de reconfigurer les maisonnées et les relations entre proches par l'apparition de nouvelles stratégies économiques et de nouvelles économies de l'intimité. Nourrie d'une anthropologie dynamique du changement social et d'une perspective anthropologique de l'économie-politique, la thèse propose un canevas d'analyse croisant les maisonnées, les relations entre proche, la sexualité et le tourisme.

Mots clefs : Na/Mosuo, organisation sociale, maisonnée, tourisme, sexualité, relations entre proches, Chine.

Abstract

This thesis proposes an approach to social change among the Na of China. Fieldwork was carried out in two Na villages during eleven and a half months from 2012 to 2014. The analysis is based on the study of the “touristic situation” which constitutes, as context and analysis framework, the guiding thread to capture the transformations of different areas of the social world. Two levels of analysis emerge: the house and personhood. The former as a basic social unit of the social organization determines both relatedness and sociality as well as social reproduction. The latter (personhood) puts in perspective the Na practices and narratives about their intimacies. The comparative approach, here preferred, is a methodology for restoring transformations from the point of view that the Na themselves consider significant. The thesis aims to highlight the new values and desires brought by the confrontation of individuals from different cultural, political and economic universes, against the background of dramatic expansion of the tourism business. It reconfigured both the economic actions of the house and the affects of the Na regarding the intimate relationship. In order to continue to prosper their house, the Na adapted to the market economy by reshaping the practices of mutual help and exchange that took part in the Na sociality. If forms of economics indigenization can be seen, the competition between houses on the tourist market transforms the very economics practices of these houses. New intimate arrangements are also part of these transformations. The new Na desires and affects show that sexual sociabilities, rather than depending on a collective social order and thus on the pragmatic needs and requirements of the house, are today thought of in terms of individual desires. The conducted ethnography thus demonstrates that new sexual dynamics recomposed the Na society, with consequent preference for conjugality, marriage or cohabitation. This thesis proposes to grasp the way in which the tourist situation has recomposed the practices and the desires to the point of reconfiguring the house and relatedness by the emergence of new economic strategies and new intimates’ economies. Through a dynamic anthropology of social change and an anthropological perspective of economics-politics, the thesis proposes an analysis framework that crosses social fields such as the house, relatedness, sexuality and tourism.

Key words: Na / Mosuo, social organization, house, tourism, sexuality, relatedness, China.

摘要

本篇博士论文审视了中国摩梭人「纳人」的社会变迁。笔者在 2012 年至 2014 年间对两个摩梭人村落进行了为期十一个半月的田野调查。本文选择旅游业现状为背景，以摩梭人社会生活不同领域所发生的变化为研究线索。论述将针对社会整体、家屋(house) 个人特質(personhood) 展开两个层面的分析。第一个层面剖析作为社会组织基础的社会共同体同时确定了摩梭人的近亲关系(relatedness)、社会性以及社会再生产方式。第二个层面的论述借由对摩梭人的日常实践活动和话语的分析，探知他们对于亲密关系的理解与认知。笔者采用比较式的方法论以摩梭人的视角审视他们眼中意义重大的社会变迁。本文将着重探讨由身处不同文化、政治、经济世界的个体与介入其中的旅游企业之间的冲突遭遇所带来的新的价值观与诉求。这也重构了家户经济活动和与摩梭人亲密关系相关的情感状态。为了延续家屋的兴旺，摩梭人重塑了具有社会性的互助与交换的实践活动以适应市场经济模式。当我们看到当新的本土化经济模式已经形成，进入旅游市场的家户之间的竞争关系则令经济实践活动与家户的持家方式也发生转变。新的亲密关系交往模式也成为家户生活变迁的一部分。摩梭人所拥有的新的生活愿景与情感状态在今天体现为两性的社交性，相较于取决于满足家户整体实际需求为主的集体社会秩序，更多优先考量个人的意愿。民族志研究显示出新的两性关系的驱动力也在重组着摩梭人的社会，其结果体现在夫妻生活、婚姻或共居生活形式的选择之中。笔者意图在本博士论文中探讨旅游发展是以何种方式通过新的经济发展策略和亲密关系的出现重构家户观念、近亲关系，且重组摩梭人的日常生活实践活动与人生诉求。本博文以研究社会变迁的人类学动态化视角(Balandier) 与经济人类学视角为基础，提出一种涵盖了家屋(House) 观念、近亲关系 (relatedness)、两性经济关系以及旅游业的交叉分析框架。

关键词：纳人 / 摩梭人，社会结构，社会变迁，家屋，旅游业，性关系，近亲关系，中国。

Table des matières

| | |
|---|-------|
| Résumé | ii |
| Table des matières | v |
| Liste des cartes..... | xii |
| Liste des croquis | xiii |
| Liste des Photographies | xiv |
| Liste des schémas | xvii |
| Liste des tableaux | xviii |
| Remerciements | xx |
| Avant propos | xxiii |
| Introduction générale..... | 1 |
| Chapitre 1. Orientations et choix méthodologiques | 11 |
| SITUER UN SAVOIR PARTAGÉ AU QUOTIDIEN | 11 |
| 1. FAIRE DU TERRAIN EN CHINE | 14 |
| 1.1. Autorisations et démarches..... | 14 |
| a. Chuanda 川大 | 14 |
| b. Une démarche officieuse | 15 |
| • L'invitation au boire | 15 |
| • Une mise en scène du pouvoir | 18 |
| 1.2. Contexte linguistique de l'interlocution. | 20 |
| a. Les langues du terrain. | 20 |
| • Des mains au chinois | 20 |
| • « Tsé najua gunia nié » | 21 |
| b. La traductrice et le travail de terrain une ethnographie partagée. | 24 |
| 2. APPROCHE RÉFLEXIVE ET POLITIQUE DU TERRAIN. | 26 |
| 2.1. Un terrain touristique | 26 |
| a. Scène privée/ scène publique | 26 |
| • Un contexte touristique | 26 |
| • Pincuo Zhuoma | 28 |
| b. La place de l'ethnologue..... | 30 |
| • Positionnalité | 30 |
| • L'anthropologie « azu nié » ?..... | 31 |
| 2.2. Le corps instrument de l'ethnologue..... | 33 |
| a. Stratégies autour du genre..... | 33 |
| b. Engagements et participations sur le terrain | 35 |
| c. La sexualité comme objet d'étude particulier | 37 |
| 3. IMPLICATIONS MÉTHODOLOGIQUES | 39 |
| 3.1. Faire du terrain auprès des Na et sortir des généralités admises | 39 |
| a. Des énoncés (trop) généraux..... | 39 |
| b. Savoirs et Intersubjectivité | 40 |
| 3.2. Une approche de terrain..... | 43 |
| a. Différences anthropologiques et épistémologiques..... | 43 |
| • L'observation flottante et la sérendipité..... | 43 |
| • Une nécessité de terrain : l'informel | 46 |
| b. Restituer le terrain | 48 |
| • Discours situés et quotidiens..... | 48 |
| • Et situations | 50 |

| | |
|---|------------|
| MODE DE CONNAISSANCE D'UNE ETHNOGRAPHIE SITUÉE..... | 51 |
| Chapitre 2. De l'exceptionnalité anthropologique au quotidien vécu. Discours et controverses à propos des Na | 55 |
| EXEMPLARITÉ ET DÉFINITION ANTHROPOLOGIQUES, LE PROBLÈME NA..... | 55 |
| 1. À PROPOS DES RECHERCHES CONCERNANT LES NA..... | 59 |
| 1.1. <i>Missionnaires et minzuxuéjia</i> 民族学家..... | 61 |
| a. Perceptions coloniales : une géographie humaine des marches sino-tibétaines..... | 61 |
| • Des missionnaires aux explorateurs..... | 61 |
| • Une zone de vassalité..... | 63 |
| • Un modèle de connaissance, colonial..... | 65 |
| b. Les premiers travaux ethnologiques chinois : le « développement social »..... | 66 |
| • L'ethnologie chinoise..... | 66 |
| • Données sur les Na..... | 68 |
| c. Études chinoises contemporaines : développement économique..... | 72 |
| 1.2. <i>Recherches contemporaines</i> | 73 |
| a. « Le troisième regard »..... | 73 |
| b. Ouverture du terrain aux étrangers et premières études occidentales..... | 78 |
| 1.3. <i>Recherche et littérature sur le tourisme</i> | 79 |
| a. Anthropologie et tourisme..... | 79 |
| b. Essentialisme et écueils des représentations dans les littératures de voyage..... | 82 |
| 2. PERSPECTIVES THÉORIQUES ET PRATIQUES DES ÉTUDES À PROPOS DES NA..... | 85 |
| 2.1. <i>Orientations et développements significatifs de la parenté</i> | 88 |
| a. Critiques autour de la parenté classique et structuraliste..... | 88 |
| • Lévi-Strauss..... | 89 |
| • De la critique culturaliste aux renouvellements de la parenté..... | 91 |
| b. La notion de personne et le tournant relationnel..... | 92 |
| • Le concept de personne..... | 93 |
| • Les relations entre proches..... | 94 |
| 2.2. <i>Questions de langage, de l'universalité et du particulier</i> | 96 |
| a. Conceptions indigènes de la parenté..... | 96 |
| • Penser à partir d'une logique des relations entre proches..... | 96 |
| • Prendre les concepts indigènes plutôt que de traduire par ressemblance..... | 99 |
| b. Sur la question de la famille et du mariage..... | 101 |
| • Comparer le sésé au mariage par l'emploi de termes exogènes..... | 101 |
| • Approximations sur la famille..... | 103 |
| 3. LA MAISONNÉE, UNE UNITÉ HISTORIQUE, FLEXIBLE, ÉCONOMIQUE, POLITIQUE ET RELIGIEUSE..... | 105 |
| 3.1. <i>Affinement théorique. Sur les sociétés à maisons et les Na de Chine</i> | 105 |
| a. La notion de « house »..... | 105 |
| • Des sociétés à maisons..... | 105 |
| • « Une image topographique de nos êtres intimes »..... | 107 |
| • House, household et économie..... | 109 |
| b. Relation entre proches dans la maisonnée..... | 112 |
| • Discussion autour des termes de « yidu/zidu » et « awo »..... | 112 |
| • Questions de filiations : « 'er » et « sizi »..... | 113 |
| • Horizontalité et verticalité des maisonnées, une question de prospérité..... | 115 |
| • Divisions et affiliations..... | 117 |
| 3.2. <i>Modalités de la reproduction sociale : système de visite et balance genrée des sexes</i> | 119 |
| a. Variations autour de l'union sexuelle..... | 119 |
| • Système à visite, cohabitation et mariage..... | 119 |
| • Une diversité de pratiques de longue date..... | 121 |
| b. Reproduction sociale et maisonnées..... | 123 |
| • Variations..... | 123 |
| • Idéologies de reproductions sociales..... | 125 |
| TRAMES ET NŒUDS AUTOUR DE L'ÉTUDE DES NA..... | 127 |
| Chapitre 3. Tourisme sexualité et changement social | 129 |
| PERSPECTIVES THÉORIQUES..... | 129 |

| | |
|--|-----|
| 1. TOURISME..... | 130 |
| 1.1. <i>Un tourisme chinois, outils du développement économique</i> | 130 |
| a. Caractéristiques du tourisme en Chine..... | 130 |
| • De la tradition picturale aux quatre modernisations..... | 130 |
| • Une économie socialiste de marché ? | 132 |
| • Gouverner avec l'économie | 134 |
| b. Une idée chinoise du développement | 138 |
| • Du développement à la voie..... | 138 |
| • Tianxia, zhonghua minzu et minoritaires | 139 |
| • De l'intégration sociale au développement économique | 141 |
| 1.2. <i>Un processus de modernisation</i> | 142 |
| c. De la modernisation à la raison économique..... | 142 |
| • Chine et modernité..... | 142 |
| • Logiques, idéologies et usages de la modernité (et de la tradition)..... | 144 |
| • Modernisation, économie et tourisme | 145 |
| d. Du tourisme aux discours sur la qualité (<i>suzhi</i> 素质)..... | 147 |
| • Civilisation et qualité dans une société harmonieuse de consommation | 147 |
| • Le discours sur la qualité, une biopolitique..... | 150 |
| 2. SEXUALITÉ..... | 152 |
| 2.1. <i>La construction d'un champ</i> | 152 |
| a. Critique radicale d'un objet sous représenté | 152 |
| b. Cultures sexuelles | 155 |
| 2.2. <i>Sexualités en Chine</i> | 159 |
| a. Une révolution sexuelle ?..... | 159 |
| b. Sur quelques transformations..... | 162 |
| • À propos du mariage et de la montée de la conjugalité..... | 162 |
| • Espaces sexuels et rôle de l'État | 166 |
| c. Sexualités minoritaires..... | 167 |
| 2.3. <i>Économie et sexualité</i> | 169 |
| a. Tourisme et sexualité | 169 |
| b. Des mondes hostiles ?..... | 171 |
| c. Des outils pour saisir les rapports sociaux de sexe et les logiques des économies de l'intimité | 173 |
| • De quelques outils conceptuels | 173 |
| • Les champs sexuels et le capital érotique..... | 176 |
| • Sociabilités sexuelles | 177 |
| 3. ORGANISATION SOCIALE ET SEXUALITÉ. BALISES THÉORIQUES POUR ÉTUDIER LE CHANGEMENT SOCIAL..... | 180 |
| 3.1. <i>Des « unités domestiques » à l'économie de marché</i> | 180 |
| a. Logiques domestiques..... | 180 |
| • Une échelle de lecture de la contingence de l'économique et de l'espace domestique | 180 |
| • Economie domestique et parenté | 183 |
| • Reproduction sociale et rapports sociaux de sexe | 186 |
| b. Des systèmes en tension | 188 |
| • L'oïkonomia | 188 |
| • Systèmes et économie-politique..... | 190 |
| • Échanges | 192 |
| 3.2. <i>Sociabilités na et sexualité</i> | 193 |
| a. Une sexualité institutionnalisée..... | 193 |
| b. Relations et socialité..... | 196 |
| c. Sujets anthropologiques, économies intimes et reproduction sociale..... | 200 |
| PRODUCTION ET REPRODUCTION DANS LES MAISONNÉES | 205 |
| Chapitre 4.- Des villages, des maisonnées et des personnes | 209 |
| DES VILLAGES ET DES ROUTES..... | 209 |
| 1. DES VILLAGES AU CARREFOUR DU TIBET ET DE LA CHINE..... | 214 |
| 1.1. <i>Géographies et processus historiques d'intégration</i> | 214 |
| a. Des marges à civiliser..... | 214 |
| b. Un carrefour ethnique à l'entre-deux du Tibet et de la Chine..... | 216 |
| c. Des villages et des <i>tusi</i> , premiers processus d'intégration | 219 |

| | |
|--|-----|
| 1.2. « Niaskou nazé nié ». Une même ethnicité pour des ethnonymes différents..... | 224 |
| a. Catégorisation ethnique, un bref historique..... | 224 |
| b. Des Na, des Mengguzu et des Mosuo..... | 227 |
| • Une distinction des Na entre Naxi et Mosuo..... | 227 |
| • Des Mengguzu et des Mosuoren..... | 232 |
| • Des Na devenus mongols..... | 233 |
| 1.3. Système de visite et maisonnée, un cas régional unique ?..... | 236 |
| a. Une « aire culturelle matrilineaire »..... | 236 |
| b. Terre ancestrale et organisation sociale..... | 239 |
| 2. DES VILLAGES ET DES MAISONNÉES..... | 242 |
| 2.1. Histoires de peuplement des villages..... | 242 |
| a. Lijiazui..... | 242 |
| b. Xiaoluoshui..... | 248 |
| 2.2. Images topographiques des relations entre proches..... | 252 |
| a. Topographies..... | 252 |
| b. Changements de représentations collectives..... | 256 |
| c. L'âtre comme lieu relationnel..... | 257 |
| 3. RELATIONS ENTRE PROCHES..... | 258 |
| 3.1. Portraits de maisonnées hôtes..... | 258 |
| a. La maisonnée des Cd. – Xiaoluoshui..... | 259 |
| b. La maisonnée des Gl, Lijiazui..... | 262 |
| 3.2. Balance genrée..... | 265 |
| a. Le manque de filles dans les maisonnées..... | 265 |
| b. Et s'il manque des hommes ?..... | 266 |
| 3.3. La nécessité de la reproduction sociale..... | 268 |
| a. De l'impossibilité d'avoir des enfants..... | 268 |
| b. Adoption et nouvelles stratégies..... | 269 |
| c. La procréation et la continuité des maisonnées..... | 271 |
| DES NA ET DES MAISONNÉES..... | 273 |
| Chapitre 5.- Situations touristiques..... | 277 |
| POUR UNE ANTHROPOLOGIE DYNAMIQUE DU TOURISME..... | 277 |
| 1. UNE APPROCHE SITUATIONNELLE DU TOURISME..... | 282 |
| 1.1. Contextualiser les transformations..... | 282 |
| a. Une situation touristique, proposition théorique pour appréhender le changement social..... | 282 |
| b. Politiques touristiques chinoises..... | 286 |
| 1.2. Mise en tourisme du lac Lugu..... | 292 |
| a. Développement et politiques touristiques à l'échelon local et régional..... | 292 |
| • Entre l'État, le gouvernement local et les administrations du tourisme..... | 292 |
| • Effets de polarisation du développement touristique..... | 295 |
| b. À propos de quelques villages du lac Lugu..... | 298 |
| 2. ENCHANTEMENT ET EXPÉRIENCES TOURISTIQUES..... | 300 |
| 2.1. L'expérience touristique..... | 301 |
| a. Le voyage de monsieur Wu..... | 301 |
| • Projections romantiques..... | 301 |
| • Et expérience authentique..... | 303 |
| b. Luohou (落后) vs xiandai ren (现代人), une relation touristique..... | 304 |
| 2.2. Les enchanteurs..... | 306 |
| a. Agences de voyage..... | 307 |
| • Images et imaginaires marchandés..... | 307 |
| • Agences Mosuo..... | 312 |
| b. Zhaxi daoyou (导游)..... | 314 |
| • « Vrais guides, faux guides »..... | 316 |
| • Un circuit avec un guide..... | 319 |
| 3. STRATÉGIES DES NA FACE AU TOURISME..... | 323 |
| 3.1. L'hospitalité, minzu can 民族餐..... | 324 |
| a. Accueillir des touristes..... | 324 |
| • Un rythme effréné..... | 324 |

| | |
|---|------------|
| • Enchantements | 328 |
| b. Hospitalités comparées | 329 |
| • Du partage et de la générosité | 329 |
| • Instrumentalisations | 331 |
| 3.2. <i>Des Na et des Mosuo. Développement du tourisme</i> | 333 |
| a. Location des terres et entrepreneuriat | 333 |
| • « Tout le monde fait ça au village et ils s'enrichissent » | 333 |
| • Petites tactiques de contournement | 337 |
| • Marché, inégalités et entrepreneuriat | 338 |
| a. « <i>Ki le dagong</i> 去了打工 » (partir travailler) | 342 |
| • Villages et inégalités | 343 |
| • De Lijiazui au lac, mobilités économiques | 344 |
| • Une question de qualité | 346 |
| « ENSEMBLES », « LIAISONS » ET « DÉCOUPAGES » | 349 |
| Chapitre 6. Réciprocité et concurrences | 353 |
| SYSTÈMES EN TENSIONS | 353 |
| 1. À PROPOS DE QUELQUES RITES ET DES ÉCHANGES NON-MARCHANDS | 357 |
| 1.1. <i>Cérémonies et échanges</i> | 358 |
| a. Des périodes de disettes | 358 |
| b. Le passage à l'âge adulte (<i>tage</i> et <i>likhruoge</i>) | 360 |
| c. Du mariage chez les Na | 363 |
| 1.2. <i>Compter le lien social</i> | 365 |
| a. Un carnet pour noter | 365 |
| b. Une matrice de la socialité | 366 |
| 2. DE LA MAISONNÉE ET DE L'ENTRAIDE | 368 |
| 2.1. <i>Pratiques et logiques économiques des maisonnées</i> | 369 |
| a. « <i>Awo zidu ji</i> », s'occuper de la maison | 369 |
| • « Yinba lesizé », les touristes arrivent | 369 |
| • « <i>Gragra zidu hy</i> », l'entraide dans le zidu et « <i>hinggra bizé</i> », aller aider les gens | 373 |
| b. Prospérités et logiques des maisonnées | 377 |
| • Prospérités | 377 |
| • Du nombre de personnes | 378 |
| • À propos du bétail | 380 |
| 2.2. <i>Entraide et réciprocité</i> | 381 |
| a. Coopérations agricoles. Travaux des champs et coupe du bois | 382 |
| • Aller tirer du bois (<i>silize</i>) | 384 |
| • « <i>Nia bu tchumi gra bizé</i> » | 386 |
| b. Construire une maisonnée | 388 |
| • « <i>Zikrua krua hing gra bizé</i> » | 388 |
| • Boundaries | 391 |
| • « On faisait pareil » | 393 |
| 3. UNE ÉCONOMIE MORALE NA | 396 |
| 3.1. <i>Sociabilité et entraide</i> | 396 |
| a. Sur la circulation des personnes | 396 |
| • Des <i>hrantchouba</i> dans l'entraide | 396 |
| • Implications théoriques | 398 |
| b. Des relations qui séparent : une lecture de la socialité de l'entraide | 401 |
| 3.2. <i>Logiques de la réciprocité</i> | 402 |
| a. Socialités et transferts non marchands | 402 |
| • La maisonnée et le mode de production domestique comme « espace entre les Hommes » | 402 |
| • Une socialité domestique | 403 |
| b. Réciprocité généralisée | 405 |
| c. Une économie sociologique politique | 406 |
| 3.3. <i>Au transfert marchand</i> | 407 |
| a. Liens sociaux différenciés | 407 |
| b. Transformations et poursuites d'intérêts | 409 |
| • Valeurs des échanges | 409 |
| • Nouveaux rapports entre partenaires sexuels | 411 |

| | |
|---|-----|
| 4. RECOMPOSITIONS..... | 412 |
| 4.1. <i>Exodes ruraux et nouveaux rapports économiques</i> | 413 |
| a. Les jeunes du village..... | 413 |
| • Sortir de la montagne et travailler à la ville | 413 |
| • « À la ville, pour aller aux toilettes aussi il faut de l'argent » | 415 |
| 4.2. <i>Nouvelles logiques économiques</i> | 417 |
| a. « Il n'y a pas de solidarité entre nous » | 417 |
| b. De l'entraide à la rémunération de l'aide | 419 |
| c. Des légumes et du poulet | 421 |
| DES LOGIQUES ÉCONOMIQUES TRANSFORMÉES | 422 |
| Chapitre 7. Les festivités | 425 |
| DANSER ET CHANTER N'EST PAS ANODIN..... | 425 |
| 1. D'UNE FÊTE À UNE AUTRE..... | 428 |
| 1.1. <i>De Lijiazui</i> | 428 |
| a. Éléments ethnographiques de la fête | 428 |
| b. Une fête pour le village..... | 435 |
| • Des jeux sérieux | 435 |
| • Nourrir les interactions | 437 |
| • Un lieu de rencontre..... | 439 |
| 1.2. <i>À Xiaoluoshui</i> | 441 |
| a. Ethnographie d'une fête destinée aux touristes | 441 |
| b. « Dire quelque chose » du groupe pour renverser le stigmate..... | 448 |
| • Injonction au folklore et mimesis..... | 448 |
| • Une arène politique et des chants pour renverser le stigmate..... | 452 |
| 1.3. <i>Du lien social aux logiques de la modernité</i> | 456 |
| a. Comparaison des logiques internes du lien social durant les festivités | 456 |
| b. Potentiel culturel et mise en ordre du monde minoritaire | 457 |
| c. Indigénisation ?..... | 461 |
| 2. LIEUX DE RENCONTRE..... | 465 |
| 2.1. <i>Festivités et « drague » (kruakrua)</i> | 465 |
| a. Prélude à la visite nocturne | 465 |
| b. L'injonction sexuelle du tourisme | 468 |
| 2.2. <i>Des espaces publics aux espaces privés, nouveaux rapports transactionnels</i> | 471 |
| a. Tourisme et fêtes privées | 471 |
| • Aux mariages | 471 |
| • Et aux funérailles | 473 |
| b. Connexions intimes et économies..... | 475 |
| UNE ARÈNE DE JEUX SÉRIEUX | 476 |
| Chapitre 8. Sociabilités sexuelles | 479 |
| EXOTISME, ÉROTISME ET INTIMITÉ..... | 479 |
| 1. MÉTAPHYSIQUE DE LA RELATION INTIME CHEZ LES NA | 482 |
| 1.1. <i>Reproduction et ordre social</i> | 482 |
| a. De la nécessité de bien s'entendre (<i>tchadze ninié</i>)..... | 483 |
| b. Des chants métaphoriques..... | 485 |
| • La relation intime | 485 |
| • La relation mère-enfant | 486 |
| c. Plus tard si tu n'as pas d'enfant ? | 488 |
| 1.2. <i>Ivresses, amusements et sociabilités sexuelles</i> | 489 |
| a. Scène privée et sociabilités Na..... | 489 |
| • La petite échoppe | 489 |
| • « Women chuqu wan'er » on sort s'amuser | 490 |
| b. Ce sont les hommes qui payent !..... | 492 |
| 2. ÉCONOMIES INTIMES | 494 |
| 2.1. <i>Possibilités de « zouhun » (走婚)</i> | 495 |
| a. Instrumentalisation des fantasmes..... | 495 |
| b. Les femmes touristes aussi courent après les jeunes hommes na | 498 |

| | |
|---|------------|
| 2.2. <i>Circuits économiques affectifs</i> | 500 |
| a. Stratégies féminines de reproduction et dettes de sexe | 500 |
| b. « C'est compliqué » : discours d'hommes | 504 |
| c. De la séduction à la relation intime entre hommes Na et femmes touristes. | 507 |
| 3. CE QUE LES SOCIABILITÉS SEXUELLES FONT AUX MAISONNÉES | 510 |
| 3.1. <i>Désirs d'ailleurs</i> | 511 |
| a. Logiques genrées des mobilités et des relations intimes | 511 |
| • Mobilités des filles de Lijiazui | 511 |
| • « Les filles ne veulent plus de nous » | 513 |
| • Mobilités et accroissement des mariages | 515 |
| b. La vie moderne | 517 |
| • Parcours intimes de filles de Xiaoluoshui | 517 |
| • Les garçons aussi veulent être modernes..... | 520 |
| 3.2. <i>Économies domestiques en balance</i> | 522 |
| a. Économie morale de la continuité des maisonnées | 522 |
| • Préoccupations autour de la continuité des maisonnées | 522 |
| • Zitu..... | 525 |
| b. De la maisonnée à la vie de couple. Des maisonnées transformées | 527 |
| • Nouvelles valeurs et logiques sociales de l'intimité..... | 527 |
| • Recomposition, pratiques..... | 531 |
| c. Changements sociaux des valeurs collectives | 533 |
| • Hiérarchie des sexes sociaux..... | 533 |
| • Transformations de la socialité na..... | 537 |
| DU COLLECTIF ET DU PARTICULIER DANS LE CHANGEMENT SOCIAL | 540 |
| Conclusion générale | 543 |
| 1. PORTÉES ET LIMITES DE LA RECHERCHE..... | 543 |
| 2. ARTICULATIONS DU CHEMINEMENT | 546 |
| 3. RETOUR SUR LA QUESTION DE RECHERCHE ET MISE EN PERSPECTIVE..... | 550 |
| 4. MISE EN PERSPECTIVE..... | 554 |
| 5. PROLONGEMENTS | 555 |
| Bibliographie | 556 |

Liste des cartes

Carte 1 : itinéraires entre Xiaoluoshui et Lijiazui (carte google maps)

Carte 2 : indication de Muli et du lac Lugu par rapport à la capitale tibétaine de Lhassa et la capitale chinoise de Beijing. On remarque également grâce au tracé des fleuves ces couloirs tibéto-yi.

Carte 3 : carte resserrée sur la région où vivent les Na. On retrouve des villages na entre Xichang et Muli, ainsi qu'entre Lijiang, et Yongning, Lijiang et Ninglang. Yading et Yongning, le lac Lugu et Yanyuan/Xichang.

Carte 4 : carte indiquant quatre des cinq suo historiques na.

Carte 5: carte du Tibet historique donnant un aperçu de l'étendue du territoire tibétain qui débordait sensiblement de ses frontières pour récolter des taxes.

Carte 6 : carte des fleuves du sud-ouest.

Liste des croquis

Croquis 1 : Maisonnée des Cd., Xiaoluoshui

Croquis 2 : maisonnée des G1, 1^{er} étage, Lijiazui

Croquis 3 : maisonnée des G1, 2^e étage, Lijiazui.

Liste des Photographies

Photo 1 : *duomi* féminin, Lijiazui, décembre 2013.

Photo 2 : *duomi* masculin Xiaoluoshui nov. 2012

Photo 3 : structure de bois (dizhi) représentant l'ensemble des habitants et des ancêtres de la maisonnée à gauche et panier en osier surmonté d'un chameau (namuyi) qui représente la grange et l'ensemble du bétail de la maisonnée. Lijiazui, décembre 2012.

Photo 4 : daba en train de confectionner des figurines représentant les entités surnaturelles, les animaux et les personnes de la maisonnée, Lijiazui, décembre 2012.

Photo 5 : slogan : « la civilisation relie toi, moi, lui. Faire la ville plus civilisée ». Kunming, juillet 2011

Photo 6 : cours d'eau de Yongning, juin 2012

Photo 7 : cours d'eau de Lijiazui, juin 2012

Photo 8 : Camionnette du chef de village faisant l'aller-retour à Yongning, matinée de février 2013

Photo 9 : Lijiazui partie nord, décembre 2012

Photo 10 : Lijiazui, partie sud, décembre 2012

Photo 11 : cérémonie de *xiao kushe* réunissant différentes maisonnées du même *sizi*, décembre 2012.

Photo 12 : Entrée payante du lac Lugu. Il est inscrit sur la structure en bois : Zone de paysage scénique de niveau national du Lac Lugu. 泸沽湖国家级 风景名胜区 *Lijiang guojia ji fengjing mingsheng qu*. 2011

Photo 13 : Billet d'entrée au lac Lugu coté Sichuan. On peut lire que c'est l'État qui met l'accent zhongdian 重点 sur un site labellisé AAAA, une zone de paysage célèbre (*mingsheng qu* 风景名胜区), dont l'eau nationale (*guojia shuili* 国家水利) en fait un paysage d'intérêt mais surtout un site touristique de niveau national (*guojia ji luyou fengqu* 国家级旅游景区). Juin 2012.

Photo 14 : travaux à l'entrée du lac Yunnan 2011

Photo 15 : route pendant travaux en 2011

Photo 16: Panneau publicitaire de l'agence Lijiang *jingdian luxian* (shuhe) (itinéraire et site pittoresque de Lijiang). On remarque différentes destinations dont le lac Lugu pour lequel sont présentées les activités possibles. 2011

Photo 17 : agence de voyage dans les rues de la nouvelle vieille ville de Lijiang Shuhe 束河. 2011

Photo 18 : Un touriste escalade la palissade sous les yeux du guide et des touristes. 2012

Photo 19 : arrêt à un point scénique. 2012

Photo 20 : Un guide en action durant le trajet. 2012

Photo 21 : 2011guide et Mosuo font embarquer les touristes 2012

Photo 22 : touristes embarqués 2012

Photo 23 : prise de photo, point scénique de Ligé

Photo 24 : prise de photo, point scénique de Ligé. 2012

Photo 25 : Explications du gérant sur la manière de travailler l'argent. Il montre notamment la différence entre les matériaux pour prouver que, contrairement à d'autres, il n'arnaque pas les touristes.

Photo 26 : entrée, dans la maisonnée, du guide suivi par des touristes

Photo 27 : touristes accueillis dans la salle de restauration. On les voit ici trinquer au moment où Pincuo Zhuoma finit de chanter. Xiaoluoshui Juillet 2011.

Photo 28 : invités accueillis autour du feu masculin avec Lijiazui 2012.

Photo 29 : accueil d'invités après les travaux des champs l'alcool. Lijiazui 2012

Photo 30 : Xiaoluoshui avant 2007. Photo satellite google. La photo date probablement de 2006. On voit le bâtiment du *youth hostel* déjà construit au bord du lac alors que le village se situe plus en amont vers la montagne.

Photo 31 : hôtels en construction en 2009

Photo 32 : Hôtels en 2011 (vus de devant)

Photo 33 : coupe de porc séché pour la redistribution aux maisonnées à l'occasion de la fête d'inauguration de la nouvelle maisonnée des M. janvier 2013, Lijiazui.

Photo 34 : Cérémonie de passage à l'âge adulte à Xiaoluoshui, février, 2013

Photo 35 : Cérémonie simple de passage à l'âge adulte sans porc séché et cérémonie officielle, Lijiazui, janvier 2014

Photo 36 : Haie d'honneur à l'entrée de la maisonnée de Dudji pour accueillir les invités avec un verre d'alcool, village de Zebo, janvier 2013.

Photo 37 : une Ama, transportant une échelle pour s'occuper du foin, Xiaoluoshui, juillet 2009

Photo 38 : *dabu* attendant pour acheter des légumes avec une ama revenant des champs Xiaoluoshui, juin 2009

Photo 39 : préparation de la viande avant l'arrivée de touristes, Xiaoluoshui, novembre 2012. Crédit photo Lihui Chen

Photo 40 : excursion à Caohai, comme les touristes, Caohai, Sichuan, juillet 2011

Photo 41 : visite du pont du *zouhun*, comme les touristes, caohai, Sihuan, juillet 2011

Photo 42 : une Ama en train de faire paître les cochons, Lijiazui, juin 2014

Photo 43 : bétail sur le chemin du retour, Lijiazui, février 2013

Photo 44 : *dabu* tissant une ceinture, Lijiazui, aout 2013

Photo 45 : sœur d'une *dabu* pilant de l'orge, Lijiazui, février 2013

Photo 46 : *dabu* filant de la laine à côté de sa mère, Lijiazui, décembre 2012

Photo 47 : une sœur en visite dans la maisonnée, Lijiazui, janvier 2014

Photo 48 : *dabu* servant un plat, Lijiazui, août 2013

Photo 49 : repas en préparation sur l'âtre masculin, Lijiazui, juin 2014

Photo 50 : *silize*, Lijiazui, janvier 2013

Photo 51 : devant le point de chute du bois, Lijiazui, janvier 2013

Photo 52 : repas dans le lit d'une rivière tarie, Lijiazui, janvier 2013

Photo 53 : De retour d'une exploitation forestière, Lijiazui, janvier 2013

Photo 54 : ramassage des bottes de gerbes d'orge, Lijiazui, juin 2014, Lijiazui

Photo 55 : *chuaché*, Lijiazui, juin 2014

- Photo 56 : un homme ramène les gerbes d'orges, Lijiazui, juin 2014, crédit E. Porry
- Photo 57 : Un charpentier prend des mesures, maisonnée M. Lijiazui, février 2013.
- Photo 58 : taille du bois, maisonnée M. Lijiazui, février 2013
- Photo 59 : Tasseurs de terre, maisonnée des Wz, Lijiazui, février 2013
- Photo 60 : Tasseurs ramasseurs de terre, maisonnée des Gp., Lijiazui, février 2013.
- Photo 61 : jeunes danseurs en habits traditionnels, Lijiazui, janvier 2013
- Photo 62 : jeunes gens de Lijiazui en fin de soirée, Lijiazui, janvier 2013
- Photo 63 : Hommes Na réunis autour de verres d'alcool dans une atmosphère emboucanée, Lijiazui, février 2013
- Photo 64 : Adolescentes na en costume traditionnel, Lijiazui, janvier 2013
- Photo 65 : Jeunes filles en tenue traditionnelle, Xiaoluoshui, juillet 2011
- Photo 66 : préparatifs, Xiaoluoshui, juillet 2011
- Photo 67 : cercle de danse avec les touristes, Xiaoluoshui, juillet 2009
- Photo 68 : cercle de danse na, Xiaoluoshui, juillet 2011
- Photo 69 : Touristes en demi-cercle pour la joute chantée, Xiaoluoshui, juillet 2011
- Photo 70 : Jeune homme au chant pour les touristes, Xiaoluoshui, juillet 2011
- Photo 71 : Femmes du village autour d'un touriste, Xiaoluoshui, juillet 2009
- Photo 72 : performance d'une chanson na en Rap, Xiaoluoshui, juillet 2011
- Photo 73 : cahier de compte d'entrée, Xiaoluoshui, juillet 2011
- Photo 74 : L'homme d'une maisonnée s'occupe du bois, Xiaoluoshui, septembre 2012
- Photo 75 : Fête privée de mariage
- Photo 76 : Invitées à la fête en compagnie de Na
- Photo 77 : scène de rencontre entre homme et femme na, Lac Lugu, Sichuan, juillet 2012.
- Photo 78 : Scène de rencontre entre homme et femmes na, Lac Lugu, Sichuan, février 2013.
- Photo 79 : karaoké de Zuosuo, février 2013.
- Photo 80 : affiche posée sur la devanture d'un magasin de Ligé. Dans la partie 16 : 00-00 : 00, on peut lire en seconde position : *Shundai zouhun* 顺带走婚, Ligé, juin 2011

Liste des schémas

Shéma 1 : l'atome de parenté chez les Na par Cai (1997)

Schéma 2 : répartitions des maisonnées et des rattachements en *sizi* à Lijiazui.

Schéma 3 : répartitions des maisonnées et des rattachements en *sizi* à Xiaoluoshui.

Liste des tableaux

Graphique 1 : évolution du nombre de déplacements touristiques intérieurs chinois entre 1985 et 2007 (Taunay 2009 : 91)

Tableau 1 : répartition en pourcentage des modes d'unions et/ou de résidence selon les auteurs.

Tableau 2 : répartition en pourcentage des filiations et résidences chez Yan (1982) et Yan et Song (1983).

Tableau 3 : distinction entre les modes de socialité mélanésiennes et occidentales Edward LiPuma (2001 : 132-133).

Tableau 4 : répartition des maisonnées de Lijiazui par nom.

Tableau 5 : répartition des maisonnées de Xiaoluoshui par nom

Tableau 6 : Calendrier luni-solaire Na

À la mémoire de ma grand-mère Alice.

致我的姐姐, 娜卡.

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à mes deux co-directeurs de thèse Lionel Obadia et Jean Michaud dont les conseils avisés m'ont permis d'évoluer dans ce début de parcours de recherche. La confiance témoignée par Lionel Obadia et nos échanges francs dès le master 1 ont été une source de motivation pour poursuivre mes recherches avec les Na. Merci infiniment à Jean Michaud pour avoir été un soutien toujours encourageant dans cette aventure qu'est la thèse et qui a su avec subtilité me donner les clefs pour construire une réflexion anthropologique qui m'est propre. Je remercie également les quatre membres du jury qui ont accepté de lire et de commenter ce travail, et qui m'ont fait l'honneur d'accepter d'en discuter le contenu.

Comme tout travail anthropologique, ce travail n'aurait pu aboutir sans les rencontres faites sur le terrain. J'aimerais remercier tous les acteurs, toutes les actrices de mon terrain qui m'ont permis de grandir humainement et intellectuellement. Mes remerciements ne pourront cependant jamais être équivalents à l'hospitalité dont les Na ont fait preuve envers moi et notamment celle des deux maisonnées dans lesquelles j'ai vécu. Le partage de la vie quotidienne, des moments de joie, des moments de tristesse, évoque à peine la manière dont ils m'ont accueilli. Leur générosité sans commune mesure donne tout son sens au mot partage. Dans leur langue, partager équitablement, *taniénié lebeubeu*, est une pratique qui reflète toute une vision de la cohésion sociale que j'essaye aujourd'hui de partager. Les chemins que l'on emprunte nous mènent parfois jusqu'aux rencontres les plus marquantes de nos vies et je leur suis reconnaissante d'avoir partagé du temps avec moi et de m'avoir raconté leurs vies, leurs histoires et leurs manières de voir le monde, m'enseignant ainsi en acte leur philosophie de vie.

Alors que l'enquête ethnographique peut être considérée comme une expérience individuelle, je souhaite remercier tout le travail de ma collaboratrice et traductrice Lihui Chen qui m'a accompagnée la moitié du temps que j'ai passé sur le terrain. Pendant près de six mois, elle a été plus qu'une aide à la traduction. Elle a été une confidente. Son travail à mes côtés que nous considérons comme une expérience partagée, une communication constante sur les manières que nous avons d'appréhender le monde social qui nous entourait fut une aide précieuse qui m'a permis de mettre en perspective mes propres manières de faire.

Parce que la dimension économique d'une recherche est le maillon essentiel à sa mise en œuvre, je remercie également l'université Laval pour son soutien financier et plus particulièrement Jean Michaud, pour m'avoir alloué des fonds de recherche. Ce soutien économique propre aux universités canadiennes trouverait toute mesure à un développement de qualité de la recherche française. Je souhaite également remercier le CREA, le LARHRA et l'ED483 pour avoir soutenu

financièrement la mobilité scientifique lors de mon cursus. Je remercie la fondation Barbier-Mueller qui m'a alloué une bourse de recherche. Le mécénat, s'il est une pratique qui se perd, semble aujourd'hui indispensable au soutien des jeunes chercheurs tant les fonds publics pour la recherche font défaut en France. Je n'aurais en effet jamais pu mener une thèse de doctorat sans ce soutien. Merci encore à Anne-Joëlle Nardin, Joan-Claire Mappus et Laurence Mattet qui font vivre cette fondation Barbier-Mueller avec beaucoup de cœur.

Il y a également mes « sœurs de thèse », Maureen Burnot et Vanessa Cholez. Nos relations franches et amicales ont été des soutiens dans ce long parcours que nous avons vécu simultanément. Les rencontres faites au cours de mon parcours universitaire avec d'autres doctorants furent une source féconde d'échanges intellectuels, de discussions, de controverses et de débats qui ont considérablement stimulé ma recherche, j'aimerais aussi remercier mes amis : Brice Angrand, Melissa Bohrer, Tringa Bytyqi, Timour Claquin-Chambugong, Marine Cordes, Candice Cornet, Nicolas Faynot, Paul Groud, Lucie Laplace, Olivia Legrip, Stéphane Marpot, Florian Mazzocut, Geoffrey Merle, Hadrien Munier, Paul Mvengou Cruz Merino, Meriem Mzoughi, Mathieu Poulin-Lamarre, Lorraine Wiss, Shanshan Zheng. Une spéciale dédicace au prince noir.

Je remercie particulièrement Nicolas Faynot, Paul Groud, Hadrien Munier, Olivia Legrip pour m'avoir fourni des conseils avisés pour cette thèse par leurs réflexions et leurs relectures. L'intérêt de Tringa Bytyqi pour ma recherche, ses relectures et ses conseils ont été le plus grand soutien dans cette écriture. Je remercie également Araceli et Marie-Claude pour leur enthousiasme et leur bienveillance dans la relecture de cette thèse, toutes les erreurs qui s'y trouvent encore sont de mon fait.

Merci à Émilie Porry et à Youxi Binma pour avoir été des compagnones de route. Nos expériences partagées sur le terrain et leur affabilité coutumière ont été le début d'une belle amitié. Émilie a su mettre des images sur les réalités vécues par les Na. Elle leur a donné la parole dans un documentaire *Erchema par delà les montagnes*. Un grand merci aussi à Binma qui m'a été d'une grande aide pour clarifier certains faits et certains éléments de langage. Merci également à Alexis Michaud, qui, malgré son statut de chercheur avancé, m'a fait sentir que mon travail, si jeune soit-il, participait entièrement de la connaissance que l'on a des Na.

Lorsque je cherchais des fonds pour pouvoir partir sur le terrain en 2012, mes amis et connaissances ont répondu à l'appel. C'est une joie d'avoir pu compter sur eux dans ce moment difficile. Je remercie particulièrement: Julien Gautran, Jenny Cholez, Kévin Behar, Karim Benchikh et Elise Bernert, Valérie et Nicolas Natalini, Marion Pestre, Marilyn Meunier, Nathalie Gogo Djaze, M. Dufetre, M. Schickel, Sylvie et Gilbert Guimard, Anthrony Rambeau, Cyril

Remerciements

Plasse, Nathanael Jouhet, Jessica Moreux, Elsa Morel, Chloé Minoc, Mélissa Neyral, Maud Penel-Garica et Florian, Mathilde Guichard, Marie-Christine Milan, Hadyiah Ouardiri, Laurence Mulheim, Priscilla Cholez, Jean-Claude et Irène Laffay, Sébastien, Estelle Garnier, Etienne Bourel, Elise Candusso, Benjamin Gosselin Cliche, Jordan Bel, Bénédicte Laffay, Jessica Fleuret, Jérem, Alexandre Sheldon et Jean-Philippe Lminault.

Mes remerciements vont enfin à mes sœurs, Laurence, Carole et Marie et à mes parents Raymonde et Xavier, dont le soutien sans faille a toujours été le plus grand des bonheurs Cette thèse n'aurait jamais pu être réalisée sans le soutien indéfectible de ma grand-mère, Alice, qui m'a consolée, comprise et aimée autant que jamais.

Avant propos

A propos des ethnonymes

Au contraire de Shih qui utilise le terme de Moso en raison d'une facilité de prononciation en langues occidentales¹, je me référerai au vocable Mosuo, officiellement utilisé en Chine pour désigner le groupe ethnique du lac Lugu. Il me semble en effet préférable d'utiliser une catégorie que le gouvernement et les locaux reconnaissent. Comme le suggère Christine Mathieu (Mathieu 2003), lorsqu'il s'agira de se référer au groupe post-1949 (soit post-catégorisation) j'utiliserai l'ethnonyme Moso ou Mosso. Les autres ethnonymes Moxie ou Mosha... seront utilisés en fonction des contextes d'énonciation du groupe par les auteurs mobilisés. Cette fois-ci en raison de leur caractère obsolète ils seront indiqués en italique. Pour me référer à l'ensemble du groupe historique, et afin de différencier les différentes branches Mosuo, j'utiliserai le même terme générique que Cai Hua, soit la racine de l'autonyme : Na. En langue na, c'est le nom couramment utilisé dans tous les villages pour désigner les personnes appartenant au groupe. Les variantes que l'on retrouve dans d'autres littératures seront utilisées en fonction de ce qu'elles désignent en langue na, c'est-à-dire le groupe *na zé*, les personnes na, *na hing*. Dans cet esprit, les ethnonymes officiels Na et Mosuo seront indiqués en caractère normal. Ils seront utilisés de manière à faire apparaître une ethnicité différenciée. Lorsque j'emploierai le terme de Mosuo, je ferai clairement référence à l'ethnicité façonnée en miroir du tourisme et qui leur donne une visibilité sur l'échiquier minoritaire chinois. Le terme Na sera employé de manière indifférenciée pour désigner les personnes appartenant au groupe quelle que soit leur provenance dans la région.

Notes sur la retranscription

Dans cette thèse le lecteur trouvera des termes chinois et des termes en langue na (*najua*). Ces termes seront indiqués en italiques sauf lorsqu'il s'agit de noms propres. Les termes chinois seront transcrits en sinogramme et dans un style romanisé officiel appelé pinyin. Dans ce système le « h » est un son très guttural proche du « r » français et le « r » se prononce comme un « j ». Les termes na seront transcrits selon un système qui m'est propre malgré la nécessité de poursuivre le travail entamé par Roselle Dobbs pour fournir une cohérence internationale au système de transcriptions de la langue.

¹Il me semble que cette affirmation est sans doute valable pour un non sinophone de langue anglaise, mais ne peut se généraliser étant donné la variété des langues occidentales et des facilités ou non de prononciation du Pinyin Mosuo

Le *najua* est une langue Sino-tibétaine tonale pour laquelle il n'existe pas d'écriture. Il est donc difficile de la retranscrire. Plusieurs chercheurs se sont cependant prêtés au jeu. Notons tout d'abord les travaux du linguiste Alexis Michaud. Ils permettent de retranscrire la langue dans le système phonétique international. Ce système est cependant difficile à lire pour un lecteur non averti. Cai Hua a proposé un système de transcription plus ou moins facile à lire pour les lecteurs français. Certaines consonnes ou voyelles me semblaient cependant mal retranscrire la puissance sonore de la langue, j'ai donc choisi de proposer une retranscription simplifiée et francisée.

Ainsi, sur le terrain, je notais les termes employés à partir d'une transcription phonétique utilisant les sons des lettres de l'alphabet français. Cependant certains termes ne pouvaient pas être écrits phonétiquement de la même manière. Le [hr] de *hra* est utilisé comme substitut au [ɣ] de l'alphabet phonétique international qui est une consonne fricative uvulaire voisée. Cela permet de mettre l'accent sur le fait que le [r] français ne suffirait pas à donner la justesse de la prononciation et que le [h] permet de mettre l'emphase sur la retenue d'air ensuite relâchée. Si le [u] est précédé d'un [g], il est à prononcer [ju], comme dans *gutch*. Le [g] permet ainsi de mettre en évidence le caractère saccadé de la prononciation. Le son [s] est doublé entre deux voyelles. Pour différencier de manière évidente j'utilise le [z]. Dans l'ensemble toutes les lettres se prononcent. Les différences mènent à écrire certains mots différents de Cai Hua. Il écrit *adhu* (ami) et j'écris *andu* pour faire ressortir le son nasillard que donne le « n ». Il écrit *sese* (coutume de visite) et j'écris *séssé*. Il écrit *hinshuba* (partenaire) et j'écris *hrantchouba*, etc.

Il s'agit toutefois d'une langue idioglossique, c'est-à-dire que les mots varient en diphtongues ou en phonèmes en fonction de leur place dans la phrase, voire en fonction des villages où elle est parlée, ils se nomment dans leur propre langue Na. Pour une prononciation selon l'alphabet phonétique international, voir les travaux d'Alexis Michaud (2008, 2015a, 2015b, 2018). Pour une idée de la prononciation, voir les enregistrements d'Alexis Michaud disponibles sur le site du Lacito : http://lacito.vjf.cnrs.fr/pangloss/corpus/list_rsc.php?lg=Na.

Introduction générale

« ... increased individual access to resources is associated with diminished importance of kinship group in organizing behavior, a shift away from matrilineal inheritance and erosion of the non-conjugal visiting system. (...) Respondents in tourist-impacted areas showed more deviation from matrilineal ideology in terms of household composition and preference for marriage, trends that seem to be associated more with wealth than with cultural assimilation. »

(Mattison, 2010 : 171)

La région du lac Lugu, située à la frontière du Yunnan et du Sichuan, fait l'objet depuis les années 1990 d'une touristification spectaculaire en raison de ses beaux paysages d'eau et de montagnes (*Shanshui* 山水) et de la présence du groupe minoritaire¹ Mosuo (摩梭人- *mosuoren*) également connu sous l'endonyme Na. Les Na sont particulièrement connus dans la littérature ethnologique comme un cas exemplaire des sociétés matrilineaires et matrilocales. Les trois domaines dont Mattison constate qu'ils ont été particulièrement soumis à des transformations, à savoir l'importance du groupe de parenté dans les comportements individuels, la succession matrilineaire et le système de visite, sont les trois éléments essentiels à la reproduction sociale matrilineaire et matrilocale du groupe.

L'institution de visite nocturne, qui prévoit la visite des hommes chez les femmes la nuit (*zouhun* – 走婚 – en mandarin et *séssé* en langue Na), s'en est trouvée réifiée comme un attribut central de l'identité culturelle na par le dispositif touristique, dans lequel ils se trouvent inscrits. La sexualité des Na est désormais fantasmée par les touristes comme légère, en raison des possibilités d'avoir de multiples partenaires. La propagation de ces représentations et de ces projections par les intermédiaires du tourisme a nourri la fantaisie sexuelle des touristes, et leurs désirs (Walsh 2005). Elles puisent leurs racines dans l'orientalisme interne à la Chine représentant les groupes minoritaires comme exotiques et érotiques (Gladney 1994, 2004, Schein 1997, 2000) :

This is a set of practices that occur within China, and that, (..) refers to the fascination of more cosmopolitan Chinese with “exotic” minority cultures in an array of polychromatic and titillating forms (...) structured by a class/gender asymmetry in which minorities were represented chiefly by rural women, while Han observers

¹ J'utilise l'expression de groupe minoritaire, car les Na de Chine sont considérés comme une branche du *minzu* Naxi. Se traduisant à la fois par « ethnique », « nationalité » ou « nation », le terme de *minzu* (民族) est la catégorie officielle désignant les groupes ethniques en Chine (Toraval, 1999). En raison de son affiliation au *minzu* Naxi, les Mosuo ne peuvent être désignés que sous la catégorie de *ren* et donc de 摩梭人- *mosuoren*, faisant signe d'une reconnaissance à l'échelon régionale de la singularité du groupe. Tout au long de la thèse, j'utiliserai indifféremment les termes de *minzu*, groupe minoritaire ou minorité pour qualifier les cinquante-cinq *minzu* minoritaires officiels et les groupes que le terme ethnique qualifierait en langue française.

appeared characteristically as male urban sophisticates.

(Schein 1997 : 70)

Cet orientalisme interne a participé à renommer le lac Lugu le pays des filles² – *nü'er guo* 女儿国 – en référence au royaume féminin évoqué dans le roman fantastique : *La pérégrination vers l'Ouest* (西游记) de Wu (Walsh 2005: 464-465). Ce sont les intermédiaires du tourisme qui ont utilisés ce label dans les années 1990 jusqu'à ce que les touristes séduits par ce nom en fassent « the brand name of this area » (Walsh 2005 : 464-465).

Depuis qu'a débuté la politique d'ouverture économique de la Chine (*gaige kaifang* – 改革开放), le tourisme est devenu un outil stratégique du gouvernement chinois pour « développer » les *minzu*, considérés comme « en manque » de civilisation (Lew et al 2002, Kolas 2008, Oakes 1998, Arlt 2006, Li et Sofield 1994, David 2006 : 145). L'État les a ainsi encouragés à valoriser des éléments saillants de leur culture pour développer le tourisme et entrer du même coup dans une économie de marché à la marge desquels ils étaient auparavant. Alors que ce sont d'abord des entrepreneurs souvent Han et extérieurs à la région qui ont développé l'industrie touristique en construisant des hôtels sur les terres que les Na leurs louaient, ces derniers se sont engagés petit à petit dans le développement d'activités et d'infrastructures d'accueil des touristes. Les fêtes folkloriques, le service de repas labélisés « repas minoritaires » (民族餐 – *minzu can*) dans les maisonnées, puis l'accueil en chambre d'hôtes ont été les premiers moyens par lesquels les Na se sont emparés du tourisme, pour ensuite développer eux-mêmes et sans apport extérieur des activités lucratives.

Les interactions directes avec les milliers de touristes chinois qui, chaque année, se rendent au lac Lugu avec le désir de rencontrer cette figure de l'altérité mosuo, ont été l'occasion pour les Na d'avoir une conscience plus aigüe de leurs conditions d'existence dans la Chine contemporaine. Désireux de transformer à la fois leurs conditions économiques et de renverser les stigmates d'« arriéré » (*luohou* 落后) et de « primitif » (*yuanshi* 原始) auxquels la catégorisation étatique et les représentations populaires les renvoient, les Na se sont également engagés dans une redéfinition de leur identité ethnique par l'entremise du tourisme (Walsh 2005 : 454). Les Na ont incorporé les discours produits à leur endroit au point de participer à leur propre développement économique et social. Les interactions qu'ils ont engagées avec les touristes se sont alors cristallisées autour de représentations et de discours hyper-sexualisés. Comme le suggère Adams (1996) dans le cas des Sherpas, les Na ont agi selon un principe de mimesis donnant ainsi à voir aux touristes ce qu'ils attendaient d'eux. Sur la scène touristique publique – *onstage* (Goffman

² Dans son usage courant. On peut également traduire ce terme par « pays féminin ».

1973 : 131, Walsh 2001b, 2005 : 480-481), les Na ont de fait performé une identité culturelle répondant aux désirs et aux projections de sexualité légère.

Ces projections sont particulièrement opératoires à l'époque contemporaine chinoise marquée par une forte « resexu[alis]ation du monde social » (Pettier 2010 :11). Les frontières sexuelles dessinées par l'orientalisme interne à la Chine soulignent que la sexualité est un « opérateur d'édification et d'idéalisation positive ou négative d'altérités » (Bazin et coll. 2000 : 4). La sexualité a de fait participé à redéfinir l'identité ethnique des Na. Cependant les interactions répétées avec les touristes ont participé à une réorganisation de la vie sexuelle que ce soit en instrumentalisant des sociabilités sexuelles avec les touristes afin de gagner en capital économique, ou en suscitant de nouveaux désirs individuels offrant la possibilité d'accroître le niveau de vie, répondant aux nouveaux idéaux de modernité. Les sociabilités sexuelles entre touristes et Na, qu'elles aient ou non pour finalité un acte sexuel, rendent ainsi lisibles des rapports de pouvoir qui naissent en creux de la situation touristique. Les projections et désirs des touristes nourrissent en effet les formes et modalités des rapports sociaux et plus particulièrement les rapports sociaux de sexe entre Na et touristes et participent d'un champ sexuel spécifique à la situation touristique du lac Lugu.

Cette thèse, en proposant de comparer les formes instituées de la sexualité et les nouvelles sociabilités sexuelles apparues avec le tourisme, cherche à comprendre les transformations en cours dans le monde social na. La vie sexuelle organisant de manière significative les rapports sociaux chez les Na, est historiquement liée aux maisonnées. La sexualité est « un lieu de construction des modèles sexués, un moyen de reproduction des groupes et de production des sujets » (Lacaze 2017 : 8). À ce titre, l'institution de visite est une configuration de valeurs et de normes qui donne à voir socialement des pratiques et des idées. Pour certains, elle serait même au centre des « valeurs culturelles » du groupe: « It is the pivot of Moso culture not only in that it provides the premise and foundation of the cultural values that lend meaning to life for the Moso, but also in that it is the ultimate ethnic mark that sets the Moso off from any other cultures » (Shih 2000: 701). Pratique la plus répandue chez les Na – bien que d'autres arrangements de partenariat existent – l'institution de visite participe de la reproduction sociale des maisonnées et du principe matrilineaire. « L'arraisonnement » des relations intimes au principe de matrilinearité fait de ce dernier la forme idéale de la reproduction des relations entre proches et de la maisonnée.

Si l'anthropologie des Na a particulièrement mis en avant la parenté comme champ d'intelligibilité du monde social, une revue de la littérature des travaux sur les Na fait toutefois apparaître, à des degrés divers, le caractère central de la maisonnée dans l'organisation sociale et la parenté (Guo 1996, 2008, Shih 1993, 2010, Weng 1993, 2007, Hsu 1998b). La notion de maisonnée renvoie alors à une conception de la parenté qui se nourrit d'une perspective flexible

et processuelle prenant en considération la mutualité d'existence forgée dans le quotidien (Carsten et Hugh-Jones 1995, Weber 2005, 2013). En considérant la maisonnée comme l'unité de base de la reproduction sociale (Weng 1993, 2007, Guo 1996, 2008, Hsu 1998b, Knödel 1998, Shih 1993, 2000, 2010, Zhou 2009), ce sont les relations entre proches (*relatedness*)³ et les relations que les maisonnées entretiennent entre elles qui se donnent ainsi à voir. Considérée comme une personne morale, comme le suggérait Lévi-Strauss (1984 : 190, Lamaison 1987), la maisonnée apparaît alors comme une forme empirique qui s'adapte aux contextes économiques et politiques de la vie sociale. Si le modèle de matrilinearité reste le principe idéal de la reproduction sociale des maisonnées et de la manière dont se déroulent les relations entre proches, des contraintes liées aux besoins économiques et politiques des maisonnées (manque de femmes ou d'hommes) peuvent mener à des réajustements de la composition des maisonnées par rapport à cet idéal. Les maisonnées peuvent en effet subvertir, au besoin, cette idéologie afin qu'elles puissent se reproduire et rester prospères.

L'idéologie matrilineaire, dès lors qu'il s'agit d'un principe qui ordonne le monde social, connaît comme toute idéologie des variations (Hamayon 1978 : 17). Différents chercheurs ont ainsi mis en avant que la composition des maisonnées⁴ na connaît des variations par rapport à l'idéal matrilineaire (Zhan et coll. 1980, Yan 1982, Yan et Song 1983, Shih 1993, 2010, Knödel 1998). Elles sont le résultat de stratégies visant à la continuité des maisonnées par des pratiques d'adoption ou d'intégration de partenaires sexuels : *tchumi ché* (prendre une femme⁵), *zoma ché* (prendre un genre). J'ai donc travaillé de manière à indiquer que si des variations par rapport à l'idéologie matrilineaire existent, c'est parce qu'elles répondent à une configuration spécifique de maisonnée dont la balance genrée ou numéraire est défavorable. Le mariage, la cohabitation et l'adoption deviennent alors des pratiques admises, contingentes à l'organisation sociale donnant une base de lecture des changements sociaux.

J'ai alors choisi de montrer que la maisonnée (*awo*) n'est pas seulement au cœur de l'organisation sociale mais la matrice d'une forme d'organisation intégrale, c'est-à-dire sociale, politique et économique au regard d'une littérature anthropologique économique et politique plus vaste (Polanyi [1944] 1983, [1957] 2017b, Strathern 1988, Meillassoux, [1975] 1980, Sahlins, [1976] 2011a, Gregory ([1982] 2015, Roseberry 1988, Labrecque 1997, 2005, Lem et Leach 2002, De l'Estoile 2014, 2016, 2017, Dufy et Weber 2007, Ortner 2011, 2016). Ceci m'a amené à

³ « Ce concept renvoie au verbe *to relate* qui signifie être lié à. Il figure déjà dans l'article de Carsten de 1995 consacré aux conceptions indigènes de la parenté chez les Malais de Langkawi. Il est repris dans le titre du « manifeste » des *new kinship studies* : voir Carsten (2002) » (Deschaux 2006 : 615).

⁴ Les données sont inégales tantôt parce qu'elles montrent des configurations de maisonnées ou des formes de relations intimes ou encore en termes d'analyses puisque certaines sont marquées du sceau politique chinois, mais toutes montrent que des variations à l'idéal matrilineaire sont possibles dans la composition des maisonnées.

⁵ Je traduis par prendre une femme car le terme épouse serait trop équivoque.

reconsidérer la parenté na à partir d'une perspective centrée sur un système à maison considérant les relations entre proches (Lévi-Strauss 1979b : 177, 1984 : 189-191, Lamaison 1987, Gillespie 2000b : 23, Hsu 1998b, Carsten et Hugh-Jones 1995, Carsten 1995a, 1995b, Weber 2005, 2013, Weng 2007, Pak 2007, Hamberger 2010).

S'intéresser plus particulièrement aux sociabilités sexuelles au regard de l'institution de visite nocturne – elle-même liée aux maisonnées – et aux interactions touristiques est ainsi une porte d'entrée permettant d'interroger la reproduction sociale du groupe na dans le contexte contemporain. Comme le souligne Rubin, les questions de sexualité sont à considérer sous l'angle d'un système total lié aux « arrangements économiques et politiques » (1998, 2010 : 79). Les personnes qui habitent les maisonnées, les relations qu'elles entretiennent entre elles et les liens que ces maisonnées entretiennent avec d'autres mettent ainsi en lumière le fait que le dispositif général de la sexualité est une forme encadrée, parmi d'autres, de relations sociales, économiques et politiques. J'ai donc cherché à comprendre dans cette thèse **de quelle manière les sociabilités sexuelles, dans leurs dimensions affectives, économiques et sociales, parce qu'elles sont contingentes aux configurations des maisonnées, révèlent leurs recompositions en situation touristique.**

Pour répondre à ce questionnement, il est cependant nécessaire d'examiner la dialectique entre les changements sociaux structurels dans la configuration des maisonnées et les économies de l'intimité. Explorer la reproduction et les transformations des conditions d'existence des maisonnées et des personnes est ainsi un préalable aux réponses qui peuvent être apportées au questionnement principal. Les maisonnées et les personnes qui l'habitent sont deux fils conducteurs permettant de comprendre comment le tourisme participe de la transformation des pratiques économiques, politiques et sociales des maisonnées et de la formation de nouveaux désirs. Ce sont deux échelles de lecture de la transformation des valeurs, des normes et des pratiques, interdépendantes d'une lecture des relations entre proches.

Les multiples terrains menés depuis 2007 et un terrain de recherche doctoral mené pendant une période cumulée de 11 mois et demi entre 2012 et 2014, ont montré la nécessité de complexifier les constats fait par Mattison (2010) et selon lesquels l'enrichissement des Na a provoqué des transformations telles que la diminution de l'importance du groupe de parenté et l'émergence de comportements plus individuels, la succession matrilineaire s'est également fragilisée dans le processus de reproduction des maisonnées ; le système de visite s'est évidemment trouvé désagrégé. Pour analyser le changement social, il est cependant nécessaire de montrer l'entrelacement des différentes dynamiques qui conduisent à ce constat. Différents domaines de la vie de tous les jours sont à même de révéler les nouveaux agencements des pratiques des maisonnées et des personnes. Les relations d'entraide et d'échange, les festivités et les sociabilités

sexuelles sont ainsi des cadres de lecture du changement qui s'opère dans l'organisation sociale, dans les relations entre proches et dans les économies intimes. En outre, il est nécessaire de montrer les variations à l'idéologie matrilineaire préexistantes au changement social dans la composition des maisonnées. Ces variations sont interdépendantes des configurations des maisonnées (le groupe de parenté) et trouvent résonance dans différentes formes de relations intimes. La lecture, de l'organisation sociale et des transformations, proposée tient de fait compte de l'enchevêtrement des variations par rapport à l'idéal matrilineaire de la maisonnée et des relations entre proches, des relations intimes, des actions des personnes, ainsi que des facteurs économiques et politiques qui régissent les relations chez les Na.

En préalable de l'analyse du changement social, l'objectif a été de m'éloigner des lieux communs et du sensationnalisme médiatique à propos des Na qui d'ailleurs, n'épargnent pas le regard anthropologique. J'ai donc opté pour l'analyse des conceptions indigènes (*emic*) qui font sens pour la compréhension de l'organisation sociale na. La maisonnée a alors fourni un point de départ et de vue⁶ à partir duquel penser l'organisation sociale. Ce qui indique le changement social ce ne sont alors pas les variations en tant que telles mais leur augmentation. C'est-à-dire que l'accroissement des mariages montre un intérêt nouveau pour la vie conjugal. D'un point de vue ethnographique ensuite, l'ambition a été de documenter à partir des logiques micro-sociales, et donc à partir d'une anthropologie du quotidien ou de l'*ordinaire*, les relations politiques, économiques et sociales qui configurent les maisonnées et les relations qu'elles entretiennent entre elles, afin de complexifier⁷ l'analyse du monde social dans lequel évoluent les Na. L'analyse du micro-social a nécessité de se pencher aussi sur le contexte national et les politiques de développement qui permettent la situation touristique, afin de mettre en lumière les processus de gouvernementalité qui participent des transformations. À l'échelle du terrain, la comparaison entre deux villages permet de témoigner de dynamiques contemporaines différenciées suivant qu'un village se situe dans la zone touristique ou non et que les Na identifient eux-mêmes à travers une dichotomie traditionnel/changement.

Dans le premier chapitre, j'expose la méthodologie de terrain centrée sur l'étude du quotidien et une ethnographie nourrie de l'intersubjectivité. L'objectif était de justifier une lecture singulière

⁶ En pensant la maisonnée et ses variations comme un point de vue, je me dégage d'une approche diachronique qui corroborerait les thèses de l'évolutionnisme social qui opèrent en Chine comme un argument de différenciation entre « primitif » et « civilisé ». Au contraire, je souhaite montrer une rupture dans la continuité sociale du groupe apparue avec la situation touristique par la comparaison de deux villages. J'aborderai la comparaison des deux villages au chapitre quatre.

⁷ J'utilise le terme en référence à son étymologie, « *complexus* : ce qui est tissé ensemble » et qui dans la pensée d'Edgar Morin montre un enchevêtrement d'entrelacements (plexus) (2012 : 316). Cette pensée puise dans l'idée que les phénomènes humains sont marqués par « l'incertitude, le désordre, la contradiction, la pluralité, la complication, etc. » (Morin, 1988 : 1, 2012).

des logiques que je qualifie d'historiques⁸ qui sous-tendent la singularité du groupe Na. J'explique également les manières utilisées de restituer le travail de terrain. Le chapitre vise ainsi à donner des clefs de compréhension de ma posture de chercheur pour donner au « *lector* » (Bourdieu 1997) la possibilité de s'« appareiller » (Chauvier 2011) aux savoirs que mon travail d'ethnologue propose.

Le deuxième chapitre examine dans un premier temps la littérature anthropologique concernant les Na. L'état d'insatisfaction de la connaissance à propos des Na né de l'expérience de terrain nécessitait de rendre compte des décalages déjà soulignés par d'autres anthropologues avec l'idée couramment admise qu'il s'agit d'une « société sans père ni mari » (Cai 1997). Cette revue de littérature vient alimenter les questionnements qui ont surgi au cours du terrain et nourrir un modèle épistémologique empirico-inductif permettant de rendre compte de l'organisation sociale na. J'ai ainsi pu dans un second temps préciser à partir d'une approche par les relations entre proches (*relatedness*) et la notion de personne, l'importance de la maisonnée pour comprendre l'organisation sociale et la parenté na.

Étant donné l'intrication de domaines économiques, politiques et sociaux, je propose dans le troisième chapitre des éléments théoriques et des outils conceptuels situés à l'intersection de différentes traditions théoriques. Un certain nombre de concepts et de notions visant à éclairer le contexte chinois du développement touristique sont ainsi issus d'une lignée de travaux reprenant la notion de gouvernementalité foucaldienne. À la suite d'une mise en perspective des travaux sur la sexualité, je propose une lecture de la sexualité en Chine à laquelle viennent s'ajouter des outils théoriques forgés dans le creuset de travaux féministes pour comprendre les rapports sociaux de sexes ou ce que Mathieu appelle « l'arraisonnement des femmes » ([1991] 2013). Enfin, j'emprunte à des analyses né-marxistes ou marxistes de l'économie-politique et aux domaines des relations entre proches, des outils pour expliquer le fonctionnement économique et politique des maisonnées (Polanyi 1983, 2017b, Meillassoux, [1975] 1980, Sahlins, [1976] 2011a, Weber 2005, 2013, De l'Estoile 2014, 2016, 2017)). Prise dans des processus plus larges, la perspective anthropologique de l'économie politique cherche à donner des pistes pour saisir les processus historiques de relations de production coopératifs, conflictuels ou exploitants (Roseberry 1988, 2002, Labrecque 1997, 2001, 2005, Narotzky et Besnier 2014).

À cette partie alimentée principalement par des propositions théoriques, viennent s'ajouter au chapitre quatre une présentation du terrain à partir des niveaux de lecture permettant de saisir le changement social : les villages, les maisonnées et les personnes. Par l'emboîtement successif des niveaux d'analyse j'en viens à faire le portrait des configurations des relations sociales entre

⁸ Je reprends ici une explication d'Ortner pour préciser cette appellation: « History is not simply something that happens to people, but something they make –within, of course, the very powerful constraints of the system within which they are operating. » (1984 : 159). L'approche permet également de voir les pratiques contemporaines des Na comme une manière de faire leur histoire.

proches que j'ai pu observer sur le terrain. Les maisonnées présentées m'amènent à une mise en relief des différentes stratégies économiques, politiques et sociales qui peuvent être déployées pour assurer leur continuité. Elles offrent en outre un fil conducteur des analyses proposées puisque tout au long de la thèse, les actions et les discours des personnes qui habitent ces maisonnées permettent de saisir les manières dont elles se reproduisent socialement.

Le chapitre cinq se concentre sur l'essor du tourisme au lac Lugu en proposant l'angle théorique de la situation touristique pour saisir le phénomène social. J'y déploie une analyse de situations représentatives des intérêts et des actions portés par les différents acteurs du tourisme (acteurs institutionnels nationaux et locaux, agences touristiques, guides, touristes et Na). La comparaison entre les deux villages permet de souligner combien les logiques économiques se sont différenciées en raison du tourisme et combien elles ont créé des différenciations ethniques chez les Na eux-mêmes. Cela permet également de s'apercevoir des continuités culturelles qui informent des processus d'indigénisation à l'œuvre.

Les actions économiques des Na en contexte touristique sont abordées dans le chapitre six avec une lecture des modes historiques de l'organisation na, en termes d'entraide et d'échange. Je montre en filigrane dans ce chapitre les logiques différenciées de la réciprocité avec celle de l'économie de marché. Cette approche permet de caractériser les recompositions et l'indigénisation des pratiques économiques tout en mettant en lumière la mise en concurrence progressive des maisonnées entre elles. Ces processus informent à l'échelle des relations entre proches des modalités de la reproduction sociale dans les deux contextes.

Le chapitre sept s'intéresse plus particulièrement aux festivités organisées par les Na que ce soit en contexte touristique ou non touristique. Alors que dans le village de Lijiazui elles mettent en lumière la manière dont se construit et se réactive le lien social, à Xiaoluoshui les festivités témoignent d'une injonction à produire des performances folkloriques, fruit du potentiel culturel des minorités et faisant signe vers une « marchandisation de l'ethnicité » servant les intérêts du tourisme (Grillot 2001, Swain 1989, 1990, 2011, Kolas 2008, Mullaney 2010). Elles permettent de comprendre dans les deux cas, à la fois la marge d'action des Na dans la construction d'une ethnicité sur la scène touristique et les formes de sociabilités villageoises et sexuelles qui s'y jouent. Si le chapitre offre une comparaison des enjeux socio-politiques et socio-économiques des festivités dans les deux villages, il rend également compte d'un processus d'indigénisation du tourisme à Xiaoluoshui. Il met enfin en lumière la mobilisation de tactiques autour de la mise en marché de l'identité culturelle promue par le tourisme et la mise en scène de celle-ci dans les festivités afin de montrer l'ethno-entreprenariat na servant des objectifs économiques et politiques locaux.

Enfin, le chapitre huit propose un examen détaillé des sociabilités sexuelles, afin de déceler la diversité des pratiques et des échanges qui ont cours dans les villages na. La transformation des pratiques et discours de l'intimité témoignent d'un répertoire d'action élargi au continuum

économico-sexuel qui fait signe vers une transformation de l'intimité. Je développe en dernière analyse l'importance des nouvelles sociabilités sexuelles dans la reconfiguration des maisonnées en considérant que les actions économiques des maisonnées et les sociabilités sexuelles caractérisent un changement social *dans* le groupe na et non pas une transformation *du* groupe.

Cette thèse cherche ainsi à questionner les relations entre le tourisme, le changement social et la sexualité en explorant l'économique, le politique, les relations entre proche, les maisonnées, l'intimité et l'organisation sociale. Je rappellerai tout au long du texte la nécessité de penser les processus de changement social à partir d'une approche dynamique prenant en compte les contradictions structurelles du système social na. Une approche dynamique en termes de force de rupture et de continuité permet de considérer les capacités d'agir des Na et leurs intérêts dans la situation touristique pour raconter comment le groupe se reproduit et comment les subjectivités se recomposent.

Chapitre 1. Orientations et choix méthodologiques

Situer un savoir partagé au quotidien

Mes premiers terrains de recherches effectués durant les trois années de Master (Milan 2008, 2009), centrés sur les processus de folklorisation des aspects saillants de la culture na et l'instrumentalisation qu'ils en faisaient pour forger une ethnicité Mosuo, ont mis en évidence que les conversations informelles auxquelles je prenais part avaient très souvent pour cœur les sociabilités sexuelles. La coutume sexuelle (appelée zouhun 走婚 en chinois ou sésé en langue na) était au centre des interactions entre touristes et Mosuo. Cependant, sur la scène privée (non-domestique), elle était discutée autrement et souvent de manière plus moralisée¹. Les actions des Na et leurs discours se donnaient à voir de manière différenciée dans les sphères privées et touristiques.

À vivre dans les maisonnées na, en observant et en participant à toutes les activités quotidiennes des maisonnées, j'ai alors pu profiter de ces moments pour discuter ou observer les relations concrètes entre proches et « les sociabilités sexuelles » dont ils ne cessaient de me parler. Ma participation aux travaux des champs, à la coupe du bois, au pâturage du bétail, aux rituels bouddhistes et daba, à l'aide à la préparation des repas, à l'accueil des visiteurs (touristes ou autres), etc., ont été autant d'événements ordinaires qui m'ont permis d'être proche des Na et de comprendre l'importance de ces deux modalités dans l'organisation sociale.

Avant de pouvoir partager au quotidien la vie des Na, j'ai cependant été confrontée au contexte touristique du lac Lugu et prise dans des situations labiles (Milan 2013). Je n'avais alors que très peu accès à la vie privée et devais me contenter de la vie publique particulièrement orientée par l'activité touristique. Toute une réflexivité opérée *in situ* m'a ainsi conduite à questionner les interactions du terrain afin de prendre un positionnement dans le groupe na me donnant accès à la vie privée. La séparation entre le public et le privé est un frein coutumier à l'ethnographie que l'ethnologue a du mal à résoudre (Althabe 1990 : 127). Afin de comprendre la vie sociale des Na, il m'est apparu nécessaire de m'approcher au plus près de cette scène privée afin de livrer une connaissance de l'intérieur (Althabe 1990 : 126). Les outils même que j'ai développés pour me dégager de la position de touriste, m'ont conduite à un ensemble de propositions susceptibles de formaliser le dispositif relationnel du terrain (Milan 2013a).

¹Notons que Cai (1997) montre bien qu'un certain nombre de règles participent de la moralisation de la pratique. Par ailleurs, de nos jours la stabilité de la relation est plus importante que par le passé (Walsh, 2001b)

Depuis plus de quarante ans, une littérature abondante s'est consacrée à analyser les obstacles que peut rencontrer l'anthropologue. Après la découverte posthume des carnets de terrains de Bronislaw Malinowski, une certaine désillusion méthodologique² a conduit nombre d'anthropologues à interroger la singularité du terrain (Copans 1998, Althabe 1990). Olivier de Sardan (1995a) a alors proposé une mise au point épistémologique de la méthode ethnographique qui oscillait jusque là entre théorie et recette de cuisine. Toutefois dès lors que l'anthropologue s'assigne pour tâche d'étudier les sociétés contemporaines, la nécessité de réfléchir aux conditions actuelles de l'enquête est évidente (Leservoisier et Vidal 2007, Bensa et Fassin 2008, Ghasarian 2002). La réalité labile d'un monde soumis aux dynamiques de la mondialisation conduit en effet à une remise en question continue des outils théoriques et méthodologiques classiques. La nature multiple des liens qui se tissent sur le terrain (Leservoisier 2005, Obadia 2003a) ne peut alors manquer de se prêter aux réflexions concernant les situations sociales de l'enquête (Ghasarian 1997, 2002). L'anthropologue est parfois totalement engagé dans les faits qu'il s'emploie à étudier (Favret-Saada 1977, Agier 1997). Il arrive même que l'anthropologue soit amené à déployer plus ou moins volontairement des stratégies subtiles, des ruses et des négociations pour accéder à la profondeur du tissu social étudié (Blanes 2006, Smith 2006). Cette littérature qui invite à questionner les conditions même de l'enquête et leurs incidences sur ce que tout anthropologue peut dire de son terrain de recherche, et à opérer un retour réflexif sur les questions méthodologiques, politiques et épistémologiques qui entourent l'expérience de terrain, permet alors d'explicitier le point de vue du chercheur et de situer le savoir qui en découle.

Pour nombre de chercheuses féministes, qui ont été soumises plus que toutes autres à la critique de l'objectivité du savoir (Abu-Lughold 1991, Scott 1991, Haraway 2007, Dorlin 2009 : 14), celui-ci ne peut prétendre à l'universalité, mais procède d'une objectivation de la position subjective du chercheur (Rose 1997 : 308). En 1986³, Donna Haraway a donc conceptualisé une épistémologie du point de vue - ou du positionnement - en proposant la formule de « savoirs situés » en vue de proposer une posture de connaissance davantage relationnelle (Haraway 2007). Largement influencée par ce qui devait devenir la pensée de l'intersectionnalité, elle a proposé de voir l'objectivité du chercheur comme quelque chose d'incarné (Haraway 2007), c'est-à-dire la prise de conscience d'une position structurée par le genre, la « race⁴ », la nation et la classe (Haraway 2007 : 122). Si de nombreuses chercheuses ont repris ce concept de « savoir situé »

² Les carnets de terrain de Malinowski publiés sous le titre journal d'ethnographe, ont révélé un décalage entre la trivialité de ses propos et les jugements qu'il portait sur les indigènes alors qu'il apparaissait dans ses écrits comme un fervent défenseur des indigènes. Les éclairages psychologiques et affectifs qu'apportent ces carnets sur son travail d'anthropologue permettent de penser le terrain comme un processus intégré à la construction du savoir.

³ D'abord publié en 1986 dans *feminism studies* sous la forme d'un article.

⁴ Etant donné les différences d'utilisations du terme race entre les États-Unis et la France, je me permets de mettre le terme entre guillemets.

(Dorlin 2009, Rose 1997), une anthropologue comme Jeanne Favret-Saada (1977) avait déjà proposé une réflexivité sur le sujet. Jeanne Favret-Saada (1977), comme d'autres (Althabe 1990, Afférgan 1999 : 7, Marcus 1997 : 98), avait ainsi bien mis en évidence comment l'objet/sujet d'étude s'élaborait *in situ* et comment une réflexivité sur la place de l'anthropologue était une source infiniment féconde pour comprendre l'ethnographie menée. Elle se nourrit d'ailleurs particulièrement de l'intersubjectivité (Goulet 2011, Fabian 2001 : 19 et 25).

Si cette réflexivité prend l'envergure d'un chapitre entier de la thèse, c'est parce qu'elle explique une autre manière de comprendre anthropologiquement le groupe *na*. Tout savoir doit nécessairement pouvoir être explicité à partir des méthodes mêmes de recueil de données. Les méthodes déployées sur le terrain et qui ont servi à la construction d'un savoir anthropologique doivent pouvoir permettre à tout lecteur d'imaginer leur point de départ et leur point d'arrivée. C'est autrement dit un éclairage sur le processus même d'élaboration de la connaissance. La position même de l'anthropologue conduit nécessairement à une certaine forme de savoir, fruit d'une expérience qui est déjà une interprétation et qui nécessite d'être interprétée (Scott 1991). Si la thèse procède d'une nomenclature rigide, au sens où elle est une mise en forme académique d'une expérience vécue et partagée avec les sujets de nos terrains, il doit pouvoir être possible pour tout un chacun de s'y « appareiller » (Chauvier 2011). Pour cela il faut évidemment fournir en amont des explications contextualisées sur ce qu'a été le terrain. Ces explications ne peuvent que varier autant de fois que des chercheurs s'en emparent.

Calbérac, géographe troublé par le travail de terrain⁵, résume vingt ans de production anthropologique en donnant les quatre processus fondamentaux qui font le terrain : l'espace en lui-même, les acteurs (le chercheur et la communauté à laquelle ils appartiennent), les pratiques (du terrain) et les savoirs (Calbérac 2010). Ce chapitre entend donc situer ces processus par la restitution des méthodologies et de leurs implications. Le travail que j'ai mené souhaite en effet répondre non pas à une exigence d'un produit livrable, mais à un désir de partager une connaissance acquise sur le terrain dans un temps partagé avec les acteurs. Et comme le second chapitre permettra de le démontrer, il s'agit de mettre en évidence en quoi l'attitude sur le terrain m'a permis d'esquisser un changement de point de vue sur la question *na*. Les implications des digressions de ce chapitre ont pour seul objectif de situer la recherche dans le champ des études sur les Na⁶.

⁵Calbérac ne pouvant consentir à un travail de terrain tant l'éloignement et les viscidités du terrain le marquèrent émotionnellement, a proposé une thèse explorant les tenants épistémologiques du terrain en géographie, en interrogeant les pratiques des chercheurs.

⁶Le second chapitre discute les savoirs sur les Na. Le présent chapitre entend donc montrer la méthodologie déployée *in situ* pour situer le savoir qu'il m'a été donné de mettre en évidence.

Pour ne pas prendre la relation d'enquête comme la culture même, Wagner (2014 : 22) s'impose l'idée de regarder comment l'ethnologue est pris dans des interactions (voir Ghassarian 1997). Je propose ici d'interroger la démarche ethnographique au regard des concepts de positionnalité et d'intersubjectivité pour présenter une lecture des interactions dans lesquelles j'ai pu être prise malgré moi (Ghasarian 1997 : 197). L'idée est de montrer que ma positionnalité ne peut prétendre fournir dans cette thèse un savoir totalisant à la vue des matériaux collectés. Je peux tout au plus articuler un regard, une expérience de terrain et analyser avec les outils de l'anthropologie ce que cela dit de leur réalité vécue.

1. Faire du terrain en Chine

1.1. Autorisations et démarches

a. *Chuanda*⁷ 川大

Si une enquête ethnographique est conditionnée par un ensemble de configurations sociales, culturelles qui conditionnent en retour la possibilité ou non de faire du terrain, d'autres configurations, cette fois-ci politiques, soumettent parfois les chercheurs à un certain nombre d'obligations dépendantes des contextes nationaux. Dans les pays socialistes d'Asie, la dimension politique de la recherche est incontournable (Thurston et Pasternak 1983, Pieke 2000, Heimer et Thøgersen 2006, Bamo et coll. 2007, Turner 2013). De 1950 au début des années 1980, les sciences sociales furent tant et si bien marquées du sceau politique que la recherche de terrain était sous contrôle (Baptandier 2001 : 19, Guldin 1994 : 5-19, Roulleau-Berger 2010 : 30). Les ethnologues chinois participaient à un dispositif national où enquêter (*caifang*, 采访) permettait de recueillir des matériaux utilisés comme « matière première [...] pour gouverner » (Baptandier 2001 : 14-15). Durant cette période un hiatus d'une dizaine d'années arrêta net la production scientifique au début de la révolution culturelle (Kaup 2000 : 111).

Si de nombreux missionnaires et quelques explorateurs effectuèrent des recherches ethnographiques avant 1949, les chercheurs occidentaux n'eurent globalement plus accès de manière équivalente à la Chine lorsque Mao arriva au pouvoir. Ce n'est qu'au sortir des années 1980 que des chercheurs – plus particulièrement américains – eurent de nouveau, accès à des terrains de recherche en Chine⁸. Depuis, Frank Pieke ne manque pas de souligner la facilité grandissante avec laquelle le terrain se fait en Chine (Pieke 2009 : 4). Toutefois, la recherche ethnologique est aujourd'hui encore sous contrôle (Roulleau-Berger 2010 : 34). Hansen notait à ce titre que tout chercheur marche, en Chine, dans les traces du parti communiste (2006 : 82).

⁷ Diminutif donné à l'université du Sichuan, Sichuan daxué 四川大学.

⁸ C'est dans ces années là que Christine Mathieu eu accès à la région du lac Lugu munie d'autorisations officielles (conversation personnelle, 4 mai 2017).

Une des préoccupations majeures des gouvernements des pays d'Asie concerne les questions relatives à la sécurité politique (Turner 2013). L'observation participante telle qu'elle a été pensée en Occident ne peut ainsi pas être pratiquée de la même manière en Chine, en raison notamment de restrictions politiques sur certains sujets, d'un accès limité aux données, de régions fermées ou encore du contrôle des mouvements des chercheurs (Hansen 2006, Roulleau-Berger 2010 : 34, Michaud 2013).

C'est dans ce contexte que les démarches officielles pour l'obtention d'un visa de recherche, d'autorisations, peuvent s'avérer problématiques. Après avoir mené deux terrains de recherche en 2007 et 2009 sous couvert de visas touristiques, pour ma recherche doctorale j'ai décidé de tenter d'obtenir un visa de recherche. J'avais ainsi contacté par l'intermédiaire d'un anthropologue américain, deux universitaires chinois de Chuanda (川大), afin de tenter d'obtenir une invitation de recherche de l'université. Après avoir écrit un projet de recherche en chinois qui mettait en avant la comparaison de villages na, officiellement classés mongols (*Mengguzu* 蒙古族) au Sichuan, j'avais essuyé un refus de l'université car ma recherche présentait, selon eux, un travail auprès d'une population tibétaine. Pour ne pas nuire à mes contacts officiels, j'avais expressément cessé toute démarche d'affiliation.

b. Une démarche officieuse

• *L'invitation au boire*

Face aux refus de l'université du Sichuan, en juin 2012 j'ai décidé de me rendre à Muli, ville dont dépendaient les regroupements de villages que j'avais identifiés comme possible terrain d'enquête. Xiangjiao *xiang* (项脚乡) ou Guabieka (瓜别卡⁹) étaient de petits regroupements de villages enclavés dans les montagnes autour de Muli, et semblaient constituer des terrains intéressants, comme j'avais pu le lire dans l'ouvrage de Harrell (2001) *Ways of being ethnic in southwest China*. La population était identifiée comme majoritairement na et le village était décrit comme patrilinéaire au contraire du lac Lugu où le mode de filiation est matrilineaire. Dès mon arrivée, accompagnée d'un chauffeur et d'une amie chinoise traductrice¹⁰ qui devait m'aider au cas où je ne comprendrais pas l'accent prononcé du Sichuan, j'ai été accueillie par le chef de la police locale et le référent local du Parti. Pendant l'après-midi, nous avons discuté autour de mes projets et très vite la réunion s'était transformée en une série de questionnements sur ma provenance. Durant

⁹ 四川凉山木里藏族自治县项脚乡. (*Sichuan liangshan muli zangzu zizhixian xiangjiao xiang*- Canton de Xiangjiao, district autonome tibétain de Muli, liangshan, Sichuan) et 四川凉山木里藏族自治县瓜别卡 (Sichuan liangshan muli zangzu zizhixian guabieka cun- Village de guabieka, district autonome tibétain de Muli, liangshan, Sichuan)

¹⁰Je reviendrai plus longuement sur les rapports que Lidy ma traductrice et moi avons entretenus et leur raison.

cette réunion le chef de la police a commencé à déboucher quelques bouteilles de bière. L'invitation au boire dans ces circonstances est une activité sociale particulièrement révélatrice de la manière dont la présence sur le terrain peut se négocier.

Boire, en tant qu'activité sociale, est une pratique incontournable et générique à l'aire culturelle chinoise, qui s'inscrit dans les arts de tables aussi appelés banquets (Yang 1994, Yan 1996, Kipnis 1997 : 39-57, Schein 2000 : 63-64, Farquhar 2002 : 146-151, Chau 2008 : 493-494, Harmon 2010, Mason 2013). Cette activité participe d'une réciprocité chinoise permettant la création ou la préservation de liens interpersonnels (*guanxi* 关系) parfois particulièrement forts¹¹ (*ganqing* 感情) qui mènent à une réelle culture du boire¹² (*jiu wenhua* 酒文化) (Yang 1994, Yan 1996, Kipnis 1997 : 39-57, Farquhar 2002 : 146-151, Chau 2008 : 493-494, Harmon 2010, Mason 2013, Fabinyi et Liu 2014 : 102). Yang qui a largement contribué aux *guanxixue* (关系学 les études sur les *guanxi*) définit l'étude des *guanxi* comme impliquant « The exchange of gifts, favors, and banquets ; the cultivation of personal relationships and networks of mutual dependence ; and the manufacturing of obligation and indebtedness » (Yang 1994 : 6). Connaître cette mécanique des *guanxi* n'est pas le seul fait des chinois, tout anthropologue travaillant en Chine est soumis à un moment ou à un autre à cette forme communicationnelle. Quelques chercheurs ont donc interrogé ces interactions alcoolisées en tant que rituels d'hospitalité (notamment les banquets), socialité obligée de la négociation de leur place et dont la portée heuristique peut permettre de comprendre les rouages du politique et des réseaux interpersonnels sur leurs terrains de recherche asiatique¹³ et chinois (Schein 2000, Farquhar 2002, Lacaze 2003, 2004, Fiskesjö 2010, Harmon 2010, Mason 2013, Petit 2013).

S'en était suivie une visite du village. Mes rudiments de langue Na (*najua*) m'ont permis de constater malgré la relative similarité du langage qu'une forte sinisation avait eu cours. Les trois grands-mères que j'avais rencontrées dans l'après-midi parlaient bien la langue et m'avaient qualifiée non sans rire de « *najua gunia* » (fille qui parle la langue na). L'une d'elles avait même

¹¹Si le terme de *ganqing* est également utilisé au sens de « coopération forte » dans le cadre politique, il fait plus particulièrement référence à la profondeur des sentiments qui s'établissent entre des personnes ou des groupes. Bien que ces types de relations soient souvent attribués aux hommes, les nouvelles configurations économico-politiques chinoises montrent que les femmes participent tout autant de ces ritualités entre collègues (*yingchou* 应酬), voir Mason (2013).

¹²Il est nécessaire de mettre en lumière que cette culture du boire qui participe des liens interpersonnels est devenue relativement courante aujourd'hui et participe d'une culture de l'individuation apparue avec le développement néolibéral (Mason 2013).

¹³Notons également l'analyse de la place de l'ethnologue de Sabine Kradolfer (2006) face au boire chez les Mapuche en Argentine. Elle montre à la fois comment l'alcool fait partie d'échanges-dons qui participent de la reconnaissance et de l'amitié tout en interrogeant les stratégies d'évitement possible endogène et exogène face à l'invitation.

lancé que je parlais mieux la langue que leurs propres enfants¹⁴. Le chef du village avec qui je m'entretenais pendant les visites a résumé ce phénomène en expliquant que le village lui semblait avoir subi beaucoup de changements et qu'il s'était sinisé (*hanhua* 汉化). Le chef de la police locale qui disait être Na, ou du moins en première instance *mengguzu* 蒙古族 (du *minzu* mongol), était quant à lui incapable de tenir une conversation en langue na. Malgré le fait qu'il paraissait décontenancé par ma capacité à parler sa langue maternelle qu'il ne maîtrisait plus vraiment, il a été ce soir-là, l'instigateur des autorisations possibles à ma recherche.

Le soir venu, le chef du parti, le chef de la police, le chef du village et quelques autres personnalités du village, tous de sexe masculin, nous ont conviés à un banquet improvisé dans une salle adjacente au bâtiment de la police. S'il s'agissait en apparence d'un simple repas, les dimensions culturelles de celui-ci ont dévoilé que la table est le lieu privilégié de toutes les négociations au point de devenir un outil communicationnel grâce à son organisation spatiale et sa capacité à joindre tous les sens (Yang 1994). Mes hôtes ont commencé, tour à tour, à trinquer avec moi et le chef local du parti introduisait à chaque toast les convives en précisant leur nom et leur statut. Chacun se félicitait alors de pouvoir accueillir à la table une étrangère. Pendant la soirée, nous avons pris des photos, échangé nos numéros de téléphone et nos identités virtuelles sur les réseaux sociaux (Weixin, QQ), puis le soir venu et l'ébriété avançant le chef de la police nous dirigea vers des locaux pour que nous y passions la nuit.

Comme le note Petit en contexte laotien, partager des repas alcoolisés est une manière de pouvoir créer des liens avec les autorités et négocier la possibilité de mener des recherches (Petit 2013 : 144 et 156). Toutefois, boire avec des officiels lors de banquets est une activité masculine pouvant être problématique pour une femme menant des recherches (Pierre 2013 : 156). Farquhar (2002) et Mason (2013), deux femmes ayant été confrontées aux banquets dans le cadre de recherches en Chine remarquaient qu'effectivement, ces pratiques engagent pour les femmes un nombre de questionnements non négligeables, tant il s'agit d'une pratique culturelle hautement genrée. Leurs recherches décrivent que beaucoup de femmes sont aujourd'hui contraintes de participer aux activités sociales du banquet, faute de quoi elles en subiraient une mise à l'écart, et ce, qu'elles soient présentes pour mener des recherches ou habituées de ces situations. Si beaucoup semblent avoir intériorisé ces règles de socialisation, d'autres mettent généralement en place des stratégies d'évitement qui, soit les placent en marge de ces rituels, soit participent de nouvelles pratiques visant à évacuer l'obligation de boire (Farquhar 2002 : 146-151, Mason 2013). J'avais moi-même utilisé de stratégies similaires pour rester lucide pendant le banquet durant lequel se jouait officieusement une autorisation de recherche. Jouant de représentations essentialisées, je versais

¹⁴Ces affirmations sont à vocations flatteuses et sont loin d'être représentatives de mon niveau de langue. L'exagération visait surtout à faire ressortir la sinisation qui avait eu raison de leur langue.

discrètement l'alcool dans la tasse de thé ou prétextait la faiblesse du genre féminin pour échapper aux obligations du boire.

Ce n'est que le lendemain que mes hôtes me donnèrent leur accord pour mener des recherches dans le village. Celui-ci semblait largement conditionné par la soirée que nous avons passée ensemble. L'autorisation devait toutefois être accordée par le chef du Parti Communiste de Muli. Nous avons donc pris la route pour retourner sur Muli en compagnie de nos hôtes pour rencontrer le chef qui nous attendait dans un restaurant tibétain de la ville. Après de nouvelles discussions et quelques nouveaux verres, l'autorisation de mener des recherches me fut officiellement accordée à condition de ne pas me rendre dans la région durant la période de mars durant laquelle de nombreuses festivités bouddhistes avaient lieu.

- *Une mise en scène du pouvoir*

Comme le soulève Turner (2013), il s'agit là de réflexivités que le chercheur déploie *in situ* et qui mènent à adopter une attitude interactionnelle qui peut considérablement modifier et aider l'immersion sur le terrain (Turner 2013). À l'évidence les pratiques sociales et les significations culturelles du boire avec les autorités en Chine, dévoilent une mise en scène du pouvoir associée à la négociation. Très souvent, seule une explication tautologique sur le contexte autoritaire chinois justifie dans le discours des chercheurs l'impossibilité d'obtenir des autorisations officielles pour leur terrain. Cette interprétation politique et idéologique sur la nature du pouvoir politique, ne peut expliquer à elle seule la diversité des situations, des interlocuteurs et des interactions qu'un chercheur est amené à rencontrer dans son périple. Tout d'abord parce que la nature du pouvoir n'est pas équivalente dans toutes les strates du gouvernement. Entre un gouvernement centralisé et les gouvernements provinciaux et locaux, l'exercice du pouvoir n'est pas identique. Les restrictions qui s'appliquent à l'échelle nationale peuvent ainsi être plus souples à un niveau local, en témoigne ma confrontation aux différentes autorités. S'il convient de rappeler que les plus petits échelons de gouvernance ont les moyens d'imposer des décisions, leurs préoccupations de tous les jours ne sont pas de l'ordre de la sécurité nationale. Ainsi lors de mes tribulations pour l'obtention d'un visa de recherche, dont ces anecdotes ne sont que des exemples parmi d'autres, j'ai rapidement remarqué qu'une certaine attitude interactionnelle me permettait d'arriver à mes fins.

Il s'agissait, entre autres de me défaire en partie d'un certain nombre de positions assignées, sinon d'en jouer. Ainsi les soirées passées avec des personnes représentantes de l'autorité, me menait à créer du lien à partir de l'image sociale que je leur renvoyais. Poser en photo avec moi, trinquer, me parler en anglais, attirer mon attention, tout faisait signe vers l'idée qu'être à mes côtés renvoyait en retour une certaine image d'eux, un certain prestige, un statut. On retrouve cette idée

dans la notion chinoise de « face » (面子 *mianzi*) qui, à la différence de *lian* (脸)¹⁵, représente le prestige ou la réputation reconnue au travers de l'ostentation. Si la notion recouvre l'idée d'un protocole social de présentation de soi, elle est aussi recouverte par l'idée que certains éléments symboliques participent de cette présentation.

J'ai ainsi parfois usé de représentations exotisantes à propos des femmes occidentales pour jouer au mieux ce qui est attendu des rôles féminins. J'avais très souvent remarqué comment les femmes na du lac Lugu utilisaient des stratégies similaires dans leurs interactions avec les hommes locaux ou touristes¹⁶. Lorsque l'on me proposait une soirée alcoolisée alors que je savais qu'il me faudrait jouer le jeu pour obtenir une position plus favorable, comme elles, je n'hésitais pas à trinquer et à blaguer avec mes hôtes. Ces attitudes répondaient à des situations d'interactions contingentes à la domination masculine et à l'exercice du pouvoir.

Muli étant un comté autonome tibétain très surveillé, j'avais cependant décidé, en plus du problème de sinisation, de mener des recherches plutôt dans l'aire géographique accessible depuis le lac Lugu¹⁷. Les liens que j'avais noués à Muli m'ont cependant été d'une aide précieuse pour négocier ma présence à Wujiao (屋脚乡屋脚村 *wujiao xiang wujiao cun*), lorsque j'ai accompagné les enfants de Lijiazui à l'école. Un poste de Police contrôlait les allées et venues de la même manière qu'à Muli. À plusieurs reprises, j'ai rencontré les cadres du parti local à Yongning (永宁乡 *yongning xiang*), puis à Wujiao qui n'avaient vu aucune objection au fait que je reste dans la région. Les situations d'interactions que j'ai eues avec ces personnes étaient similaires à celles que j'avais eues avec les cadres du parti de Muli... Mette Hansen avait remarqué que les chercheurs soumis aux autorisations et donc très souvent accompagnés de *gatekeeper*¹⁸ ne pouvaient pas résider parmi les gens avec qui ils travaillaient (Hansen 2006 : 81). Étant donné que cette posture oblige en d'autres termes à pratiquer l'enquête de terrain sous d'autres formes que l'observation participante (Hansen 2006 : 81), cet accès au terrain, à partir d'une position non officielle a cependant été un atout en ce qui concerne le travail d'enquête.

Une autre difficulté s'est rapidement présentée. Les Na avec qui je travaillais depuis 2007 parlaient un chinois approximatif fortement régionalisé. Bien que dès le début j'aie commencé un

¹⁵*Lian* 脸 et *mianzi* 面子 signifient tous deux l'idée de face. *Lian* se réfère cependant plus à la bonne réputation morale dans le groupe alors que *mianzi* est plus dépendant d'un environnement externe lié au succès ou l'ostentation.

¹⁶Les modalités de ces rencontres seront expliquées plus loin dans la thèse.

¹⁷J'y reviendrai dans le chapitre concernant les maisonnées.

¹⁸Sarah Turner reprend une définition de, Iain Hay et parle d'une personne qui contrôle « les opportunités d'interaction avec les autres dans le site de recherche choisi » (Turner 2013 : 9). Il s'agit très souvent de personnes mandatées par les institutions pour faire le lien avec les gouvernements locaux comme le montrent les contributions de Stéphane Gros (2013) et Candice Cornet (2013) dans le même volume.

processus d'apprentissage de la langue na (*najua*), je savais que pour mon long terrain de recherche, l'interlocution risquait d'être biaisée par mon niveau de langage et celui de mes interlocuteurs.

1.2. Contexte linguistique de l'interlocution.

a. Les langues du terrain.

- *Des mains au chinois*

« La première fois que tu es venue, on parlait avec les mains » c'est par cette phrase qu'Ama m'a rappelé en 2012 qu'un long chemin nous séparait de notre première rencontre. Elle racontait souvent cette histoire à ses amies qui venaient la visiter de temps en temps à la maison. De mon côté, non peu fière, je racontais à mes amis que la première fois que j'avais voyagé en Chine mon niveau de chinois était si exécrationnel qu'avec Ama je conversais avec les mains. Je leur rappelais souvent cette anecdote du jour où Ama et moi nous nous étions rendues au champ pour récolter des pommes de terre. Elle avait passé une heure à m'expliquer qui étaient les membres de sa famille, d'où elle venait, etc., en utilisant ses mains pour mimer l'accouchement. Elle m'avait mimé quatre fois le geste pour signifier qu'elle avait eu quatre enfants. Puis, elle les avait nommés un à un. Compétence pratique qu'Ama et moi avons su apprivoiser pour communiquer, le langage corporel est façonné d'expériences et d'expressions qui permettent d'appréhender les formes symboliques nouvelles que l'on découvre avec l'Autre et qu'il porte en lui comme une forme innervée de sa culture. Déchiffrer, décrypter, suivre les traces de ces gestes, de ces corps, propres au langage naturel, est alors propice à l'apprentissage. Ce type d'analogie procède par « raisonnement indiciaire », il est clairement le fruit de l'interlocution corporelle, c'est-à-dire de la « capacité de sentir et ressentir *in situ* », un monde de significations souvent invisible, mais toujours allant de soi dans le sens commun local (Cefaï 2008 : 7). Ce monde de significations nous est en partie étranger, mais, avec le temps de l'immersion et en opérant un recoupement, il devient saisissable. Cela conduit non pas à pouvoir tout saisir et tout interpréter, mais à « réduire l'incertitude de sens » qui naît de l'interaction et à vérifier que « l'on a bien affaire aux mêmes situations » (Cefaï 2008 : 16).

Très souvent Ama¹⁹ me prenait de court lorsqu'elle voulait me donner une explication. Une journée de 2013, alors que depuis quelques semaines je lui demandais qu'elle me raconte d'anciennes histoires (*aché hruajua*), elle s'est installée à côté de moi une après-midi pour me les raconter. J'étais assise sur le perron de la maison principale avec un carnet de notes dans lequel

¹⁹Ama est un nom générique donné à toutes les mères. Très souvent c'est un terme affectueux qui reconnaît une position hiérarchique d'ainée entre femmes. J'emploie ce terme pour chaque grand-mère avec qui j'ai pu discuter. Je préciserai donc chaque fois leur maisonnée d'appartenance.

j'inscrivais au petit matin ce que je n'avais pu exécuter la veille. Ce jour-là, j'aurais aimé enregistrer Ama, mais elle en avait décidé autrement. Lorsque je lui ai demandé d'attendre que j'aille chercher l'enregistreur, elle m'a dit que le carnet suffirait. J'avais pourtant parfois du mal à la comprendre. Ama avait un petit accent du Sichuan, même si elle s'efforçait de parler le *putonghua* (普通话). Elle m'avait affirmé que je comprenais très bien lorsque je lui avais dit que parfois je manquais des mots et des explications. De toute façon sa grammaire était imparfaite. Elle plaçait souvent les verbes à la fin de la phrase comme en langue na. Je m'y étais habituée. La plupart des villageois, passée la quarantaine, avait tout autant de mal à s'exprimer en chinois. Pincuo Zhuoma mon hôte, ne savait par exemple ni lire ni écrire. Dans les villages plus reculés comme à Lijiazui, il fallait redoubler d'effort car l'accent était plus fort et les analphabètes plus nombreux. Alors les gestes et les attitudes ont fait partie du langage.

Parler, est cependant un acte performatif qui dépend intimement de la personne que l'on a en face de soi. En fonction des contextes et des situations, je parlais soit le chinois, soit le na que j'ai appris depuis 2007, soit le français ou l'anglais. Cela paraît surprenant de pouvoir parler ces langues occidentales lorsque l'on sait que le niveau d'anglais en Chine est relativement bas. Certains de mes interlocuteurs avaient eu la chance d'aller à l'université et prenaient plaisir à converser avec moi en anglais ; quelques résidents locaux, du personnel administratif, des professeurs et quelques touristes. Pour le français, aussi surprenant que cela puisse paraître, je le chantais. Beaucoup de Na avec qui je passais des soirées voulaient m'entendre chanter une chanson française. Mon hôte a fini par apprendre « Cendrillon » du groupe Téléphone et se plaisait à la chanter avec moi de temps en temps. Quelques touristes me demandaient de chanter la chanson du générique d'« Hélène et les garçons », dont je ne connaissais que quelques paroles j'improvisais donc les suivantes²⁰. Certains Na connaissaient quelques mots que des amis ou moi-même leur avions appris. Et puis, bien évidemment, je rencontrais en Chine toute une communauté francophone ainsi que des touristes qui voulaient à tout prix converser avec moi.

- « *Tsé najua gunia nié* »²¹

Il en a été autrement de la langue na (*najua*)²². Dès mes premiers terrains de recherche en 2007, j'avais constaté que cette langue n'était utilisée qu'en situation d'interlocution entre membres du même groupe. Les Na ne parlaient le chinois qu'avec les étrangers à la région (touristes Han et occidentaux). Toutefois les interactions se différençaient en fonction de la provenance du locuteur. Avec moi, les Na parlaient la plupart du temps le chinois standard (*putonghua*). Lorsqu'ils

²⁰La série Hélène et les garçons a été diffusée dès l'année 1992. Aujourd'hui encore Hélène Rollès est une véritable star en Chine.

²¹ Littéralement, « c'est une fille de la langue na ». C'est une phrase souvent entendue par mes interlocuteurs pour signifier à leurs amis ou autres que je comprenais le langage Na.

²²Aussi écrit *narua* par le linguiste Alexis Michaud. Le « r » se prononce « j » en chinois.

rencontraient une personne en provenance du Sichuan, ils conversaient en dialecte du Sichuan. Avec les personnes du Yunnan ils parlaient avec un accent du Yunnan, le « f » remplaçant le « h » par exemple. Certains savaient parler la langue Yi, du Sichuan, qu'ils disaient avoir apprise à l'école avec leurs camarades Yi.

Ces premières observations m'ont imposé l'apprentissage de la langue na pour comprendre des différences. Mon hôte m'a rapidement appris quelques rudiments de la langue et les enfants se sont chargés de m'apprendre l'essentiel. C'est souvent au cours des repas qu'elle me reprenait sur mon langage pour que je puisse mieux converser. Avec le temps, tous les villageois se sont mis à m'apprendre des mots, puis des phrases. La traduction des chants a également pris de l'importance dans cet apprentissage. Au fur et à mesure du temps j'ai pu m'exprimer suffisamment bien en *najua* pour discuter avec des interlocuteurs qui parfois ne savaient pas s'exprimer dans une autre langue (cela concerne particulièrement les grand-mères de Lijiazui) jusqu'à provoquer l'étonnement de mes interlocuteurs.

Le *najua* est une langue Sino-tibétaine tonale qui s'est détachée avec les temps des autres langues régionales pour constituer une langue spécifique avec le Naxi (Lidz 2010, Jacques et Michaud A. 2011, Michaud A. 2008, 2017) et pour laquelle il n'existe pas d'écriture. Il est donc difficile de la retranscrire. Ainsi, au début, l'apprentissage n'a pas été une entreprise aisée. Plusieurs chercheurs se sont cependant prêtés au jeu de la retranscription. Les premières sources écrites traitant de la grammaire na ou proposant un glossaire²³ sont très récentes (Michaud A. 2008, 2015a, 2015b, 2017, Lidz 2010). Notons tout d'abord que Cai Hua a proposé un système de transcription plus ou moins facile à lire pour les lecteurs français. Il existe également des travaux effectués par les linguistes Alexis Michaud (2008, 2015a, 2015b, 2017) et Liberty Lidz (2010) qui retranscrivent la langue selon un système phonologique difficile à lire pour un lecteur non averti. Roselle Dobbs²⁴, une australienne vivant à Chengdu, s'est également intéressée à la langue et a entrepris, depuis quelques années déjà, de mettre en place un système de transcription en pinyin afin de permettre aux Na mais aussi aux Chinois et aux Occidentaux d'écrire cette langue.

Dans la démarche ethnographique qui a été la mienne, j'ai souvent été confrontée aux remarques de mes interlocuteurs sur la prononciation de la langue. Ils me racontaient que les Chinois et les locuteurs de langue anglaise n'arrivaient pas à prononcer correctement les sons. Tout au long de mon terrain, mes interlocuteurs ont été surpris par ma faculté à prononcer les sons de cette langue.

²³La langue na est idioglossique, c'est-à-dire que les mots varient en diphtongue ou en phonème en fonction de leur place dans la phrase, voire même en fonction des villages où elle est parlée. Pour une prononciation selon l'alphabet phonétique international voir également les travaux d'Alexis Michaud disponibles sur le site du Lacito : http://lacito.vjf.cnrs.fr/pangloss/corpus/list_rsc.php?lg=Na

²⁴ Quoique n'étant pas universitaire, Roselle Dobbs a publié un travail de recherche, et mis en ligne son système de romanisation, réalisé « dans les règles de l'art ». <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01956606>. Voir Dobbs et La (2016).

Dans les quelques chansons françaises qu'ils me demandaient de chanter, certains croyaient ainsi reconnaître des similarités. Pour certains Na, le français était devenu au fil de l'enquête une langue comparable au *najua*. Ainsi, sur le terrain, je notais les termes employés à partir d'une transcription phonétique inspirée de Cai Hua, utilisant les sons des lettres de l'alphabet français.

Ma rencontre avec le linguiste Alexis Michaud dont le fin travail mené à Yongning entre 2006 et 2008 témoigne de la richesse de la langue na, fut décisive pour la continuité de cet apprentissage²⁵. Alexis Michaud m'avait prévenue que la langue na était idioglossique. Très vite, j'ai dû redoubler d'efforts car les mots étaient infléchis par des formes féminisées, plurielles, négatives ou en fonction de leur place dans la phrase suivant les villages²⁶. Par exemple à Xiaoluoshui pour dire Que fais-tu ? Les Na emploient la phrase, « *No azu djiu* », à Lijiazui ils emploient la phrase, « *No assiy djiu* ». Confrontée régulièrement aux deux parlers durant l'année 2012 puis l'année 2013, je me suis habituée aux structures de phrases et je comprenais parfois mieux certaines tournures que les Na qui pouvaient m'accompagner. Le *najua* nécessite en outre un décentrement pour un non-locuteur. La force même des figures de style opérées dans la langue (métaphore ou euphémisme) dévoile à elle seule l'univers moral qui sous-tend les manières de faire locales. Par exemple le terme de sésé qui signifie littéralement « aller marcher », sous-entend « rendre visite à sa compagne »²⁷.

Dans l'interaction des Na avec les touristes, je me suis rapidement rendu compte que les échanges étaient cloisonnés. Ainsi sur la scène publique, le discours comme la langue étaient standardisés, mais les échanges entre Na sur la scène privée, étaient d'une nature différente et venaient contredire le discours officiel en mandarin. Les Na qui ont fait l'objet de projections imaginaires dévalorisantes, se méfient aujourd'hui des gens « de l'extérieur ». Ils utilisaient donc la langue na pour que personne ne puisse comprendre la teneur de ces échanges. De ce fait, elle peut être considérée comme une forme de résistance, c'est à dire un système infra-politique inaccessible aux non-Na, qui leur permet de dire ce qui serait jugé inopportun sur la scène publique (mécontentement, injures, etc.). Ils peuvent par exemple exprimer l'animosité qu'ils éprouvent parfois à l'égard d'une culture dominante de plus en plus pressante²⁸. Ces discours cachés de la sphère privée sont pour Scott (2006, 2008) des textes cachés particulièrement critiques vis-à-vis de la norme dominante. Sur la scène publique les textes simulent ainsi une complicité avec la norme (Scott 2006, 2008).

²⁵Alexis Michaud a consigné certaines histoires orales na sur le site du Lacito dans le cadre du projet Pangloss

²⁶Par exemple la négation peut se dire : mo, ma, me, dépendamment de la consonance du mot qui lui succède

²⁷Cette figure de style sera expliquée plus loin dans la thèse et plus en profondeur dans son contexte d'utilisation.

²⁸Je reviendrai plus tard sur la question

Un jour de janvier 2012, alors que j'aidais au service pour une cérémonie du *gutch*²⁹ de parents proches de ma maisonnée hôte, j'ai pu m'exercer à converser avec d'autres Na que je ne connaissais pas. Je devais servir la soupe aux convives qui venaient manger par groupe de cinq à dix personnes³⁰. Mon apparence générait inéluctablement beaucoup de commérages pour les Na qui n'avaient pas entendu parler de moi. Il faut dire aussi que beaucoup de Na que je ne connaissais pas, me reconnaissaient dans la rue, m'abordant parfois par mon prénom na (Binmalamu 瑛妈拉姆), lorsque je me rendais au marché ou dans d'autres villages, quand bien même je ne les connaissais pas. Une des tables s'est mise à converser sur moi alors même que je les servais. Un homme d'une cinquantaine d'années, a demandé aux autres convives : « *tsé boshe ninié* ? (C'est qui cette chair blanche) », ce à quoi j'ai répondu : « *nia boshe monié, nia najua gunia nié*. (Je ne suis pas une chair blanche, je suis une fille de la langue na) ». Comme nous étions plusieurs à servir, une de mes « parentes » proches s'est écriée : « *tsé nia bu amu nié* ! (C'est ma « grande sœur » - équivalent de cousine-) ». Les convives interloqués se sont mis à rire en me posant plein de questions. La maîtrise progressive de la langue, comme le signale cette anecdote qui se répétait quasiment de la même manière, dans d'autres contextes, me permettait d'entrer en communication très rapidement avec les Na. C'est un des éléments essentiels qui, dès 2009, m'a permis d'élargir mon travail de terrain puisque beaucoup de Na, m'ont alors invitée chez eux pour me présenter à leur famille. J'en profitais pour me présenter formellement et converser à propos de mes recherches anthropologiques. C'est ainsi que, de la même manière, par une conversation anodine en Na, j'ai rencontré les autorités locales. Ce jour-là, bien heureusement, ils devaient déjeuner avec Cai Hua que j'avais déjà rencontré à Lyon et m'ont demandé de les accompagner.

b. La traductrice et le travail de terrain une ethnographie partagée.

L'utilisation de différentes langues sur le terrain a parfois été un obstacle à la bonne communication avec mes interlocuteurs. À Lijiazui, comme peu d'adultes sont allés à l'école, j'ai parfois eu du mal à converser avec les habitants. Certains ne parlaient que la langue na, d'autres parlaient tout au plus le dialecte du Sichuan. En 2012 je me suis enfin résolue à prendre une traductrice pour mener à bien des entretiens plus approfondis. Cette possibilité a largement été conditionnée par les fonds que mon directeur canadien m'a alloués. Lidy, ma traductrice, était déjà familière du lac Lugu. Elle est originaire d'une petite ville du Guangdong, mais avait travaillé dans une auberge de jeunesse de Ligé pendant toute une année et éprouvait de l'intérêt pour les coutumes Mosuo. Je l'avais rencontrée à Chengdu dans un bar pour occidentaux. Après avoir

²⁹Forme d'union par banquet qui s'apparente au mariage. Les Na emploient le mot chinois de *hunli* (婚礼) pour parler de cet événement qui se traduit en français par mariage. Très souvent il s'agit de l'union d'un Na avec une personne d'un autre groupe ethnique.

³⁰Durant les mariages, les parents proches et éloignés, les amis, les connaissances sont invités à manger et amènent en échanges, denrées, cigarettes ou tout autre produit consommable et très souvent de l'argent.

discuté un peu plus longuement, elle m'avait dit vouloir faire, un jour, une thèse d'anthropologie³¹. Nous avons alors conclu un accord. Si elle m'accompagnait durant quelques mois sur le terrain, je lui apprendrais quelques ficelles du travail de terrain en échange de son travail de traduction³². J'ai bien entendu rémunéré Lidy pour ce travail avec un salaire plus élevé que celui qu'elle avait perçu dans ce bar. J'ai aussi défrayé ses déplacements.

Lidy était très curieuse et me questionnait beaucoup sur ce que je savais des Mosuo. Elle était cependant Han de la province du Guangzhou et certains de mes interlocuteurs au lac Lugu éprouvaient de l'inimitié pour elle en raison de son origine ethnique. Cela a été sans réelle conséquence puisque j'étais suffisamment insérée sur le terrain pour remédier à ce problème. Elle m'a cependant été indispensable à Lijiazui pour les raisons évoquées précédemment. Si le temps de l'enquête a été fortement conditionné par les activités quotidiennes des Na, j'avais cependant un programme quotidien précis. À moins qu'une tâche particulière soit organisée dans la maisonnée qui nous accueillait, je me rendais chaque jour avec Lidy dans des maisonnées pour discuter. Elle me traduisait ce que je ne comprenais pas, mais, la plupart du temps, je la laissais libre de ses interactions avec nos interlocuteurs. Parfois je revenais sur des propos ou des attitudes qu'elle avait eus pour lui signifier certains désaccords. Le soir, nous faisons le point sur ce qui s'était passé la journée et je lui demandais à chaque fois son point de vue. Ces échanges ont été féconds et m'ont amenée à réfléchir sur ma propre démarche ethnographique. Lorsque se produisait un événement d'importance, par exemple lorsque nous avons assisté à des rituels de propitiation ou lors de conversations qui semblaient éclaircir des points ethnographiques, je lui demandais un compte rendu. Je pouvais alors croiser mes données avec les siennes pour mieux saisir ce qui s'était passé.

Les notes prises dans ces moments sont ainsi le produit de multiples interactions. Les questions, leurs traductions ainsi que les réponses et leurs traductions, ont été le fruit d'un processus multilinguistique. Parlant le chinois, j'ai pu m'exprimer dans cette langue sans trop de difficulté, et j'ai réceptionné les réponses sur un mode de compréhension renvoyant directement au français. Mes propres catégories d'analyses « occidentales » qui apparaissent en creux de la confrontation de deux cultures, me renvoyaient à une certaine compréhension que ma traductrice mettait en perspective autrement, étant donné qu'elle était bien plus familière de la « culture chinoise ». Ma compréhension se trouvait complexifiée lorsque mise en tension, à travers le point de vue de Lidy, avec les cadres de la société et de l'imaginaire chinois. Cela a été très utile pour comprendre les subtilités de langages qui renvoyaient à un univers de sens chinois que je ne maîtrisais que dans

³¹Lidy a reçu une réponse positive en mai 2016 pour intégrer un master d'anthropologie à l'université chinoise de Hong-Kong.

³²Son intégration en un master à l'université chinoise de Hong-Kong CUHK, a été possible après une bataille opiniâtre contre ses parents qui la voyait mariée, mais aussi grâce à ce travail de traductrice.

ses grandes lignes. Il me semble avoir pris acte de la dimension collaborative née de notre travail sur le terrain et à n'en pas douter cette thèse n'aurait pas pu être possible sans son apport.

La labilité des interactions que l'on rencontre souvent durant les terrains d'enquête en situation touristique (Obadia 2003b, Docquet 2007) a, de plus, imposé une réflexion *in situ* sur ma positionnalité de chercheur.

2. Approche réflexive et politique du terrain.

2.1. Un terrain touristique

a. Scène privée/ scène publique

- *Un contexte touristique*

Comme je l'ai déjà évoqué, mes premiers terrains de recherche ont été l'occasion de mettre en lumière deux scènes, l'une publique, l'autre privée, plus ou moins hermétiques l'une à l'autre. J'ai rapidement pu constater les rôles sociaux changeants adoptés par les Na en fonction de ces scènes. Les interactions entre Na et touristes étaient radicalement différentes de celles vécues au quotidien entre Na. Conceptualisées par la sociologie interactionnelle par les notions d'« onstage » et « backstage » (Goffman 1973 : 131), les interactions des Na avec les touristes procédaient de stratégies qui compartimentent la visibilité sociale et culturelle (Adams 1996, Walsh 2001b, 2005 : 480-481). Les Na, en tant qu'acteurs étaient impliqués dans les deux scènes, mais pour Goffman, dans ce genre de situation, chacun en vient à « maîtriser soigneusement cette double implication sous peine de discréditer les projections officielles. » (1973 : 163). Cette logique de séparation spatiale, sépare également les discours, autrement appelés par Scott (2006, 2008) des *hidden transcript* (textes cachés) ou des *public transcript* (textes publics). Son analyse de la vie des paysans de Malaisie sous l'angle de la « résistance infra-politique » met en évidence que les discours cachés de la sphère privée sont particulièrement critiques vis-à-vis de la norme dominante et que les discours publics simulent une complicité avec la norme dominante (Scott 2006, 2008).

Lors de mon premier terrain en 2007, je me suis rapidement rendu compte que les outils méthodologiques étudiés sur les bancs de l'université, n'étaient pas opératoires dans le contexte social na. La rencontre ethnologique était difficile tant l'apparition du tourisme rendait les interactions entre locaux et touristes/étrangers sporadiques. Les Na se contentaient d'interactions très spatialisées (les fêtes, les restaurants/barbecues, les embarcations, les estafettes). Comme dans le cas du tourisme chez les Sherpas, étudié par Obadia (2010), les Na entretenaient des relations formelles et conventionnalisées avec les touristes. Après une quinzaine de jours passés dans le premier village, l'observation des interactions entre touristes et Mosuo, a mis en évidence

que l'usage de l'appareil photo était une barrière symbolique entre soi et l'autre. Les touristes chinois l'utilisaient de manière exagérée pour rapporter l'image précieuse d'une femme locale, symbole par excellence d'une possible conquête (Guyader 2009 : 73). Ils photographiaient tout, jusqu'à s'immiscer dans l'intimité des personnes, les obligeant parfois à prendre la pose, capturant discrètement des instants sans demander quoi que ce soit aux locaux. La plupart du temps c'était juste des gestes, des mouvements qui contraignaient les Na à participer.

Évitant au plus possible le regard des touristes, les femmes na faisaient sentir à qui était assez familier, leur dégoût de ces comportements en grimaçant et exprimaient par ailleurs leur aversion pour ces façons de faire dans leur propre langue. Durant les soirées destinées aux touristes, les jeunes filles, étaient prises à partie par ceux-ci qui leur proposaient de passer une nuit avec eux. Elles marmonnaient régulièrement dans leurs langues le terme de *makrajua*, en réaction à ces interactions, terme dont j'appris la signification bien plus tard. Littéralement le terme signifie « mauvaise parole ». C'est plus singulièrement un terme injurieux, équivalent à l'injonction argotique française utilisée pour faire taire les personnes. L'appareil photo, objet symbolique du touriste, trouvait une autre fonction lorsque, à leur demande, je le laissais aux enfants na. Friands de l'utilisation de cet objet moderne, ils éprouvaient un certain sentiment de sympathie envers moi lorsque je le leur prêtais. Au vu de la situation, interroger ma place d'ethnologue n'était pas négligeable.

Comme tous les touristes, ma première arrivée au lac Lugu en 2007 s'est faite dans les villages aux infrastructures d'accueil développées. En raison de mon apparence, le chauffeur du bus avec lequel je voyageais, a supposé qu'il me fallait résider dans une *guesthouse* luxueuse et confortable. Il m'a donc dirigée vers la plus onéreuse des *guest house* du village dont le propriétaire parlait couramment anglais. La conclusion hâtive du conducteur de bus augurait les déterminants économiques par lesquels j'ai été perçue par la suite et qui émanaient sans nul doute de mon apparence physique. Au début de mon séjour, malgré mes tentatives pour nouer des relations avec la population locale, je demeurais cantonnée dans la catégorie de touriste. À deux ou trois reprises j'ai été invitée à participer à des barbecues et je passais du statut d'invitée à celui d'invitant. Une fois ces quiproquos résolus et parce que devenue plus familière des lieux et des personnes, je pouvais, dans le meilleur des cas, servir d'interprète entre des touristes occidentaux de passages (deux à trois jours) et les Na ou entrepreneurs locaux avec qui j'avais réussi à me lier petit à petit. Certains me demandaient explicitement de rabattre de potentiels touristes occidentaux dans leur échoppe. Parfois je servais de guide à la demande des Mosuo pour les touristes occidentaux éprouvant des difficultés à se faire comprendre et voulant toutefois faire une rencontre « culturelle ». Je les dirigeais alors vers mes contacts, ce qui m'a valu d'être en partie au cœur des

rouages du tourisme. Dès lors, j'ai pu, à ma guise, passer converser dans la journée avec ces Mosuo.

- *Pincuo Zhuoma*³³

Après les quinze premiers jours de mon séjour en 2007, Liang, le gérant de la *guesthouse* où je résidais m'a proposé une visite guidée. Il servait régulièrement de guide pour les touristes qui résidaient dans sa *guesthouse*. Liang avait alors trente-six ans, il était taïwanais, mais avait résidé toute son enfance à Vancouver au Canada. Il parlait donc couramment anglais. Cela faisait presque dix ans qu'il était revenu en Chine pour essayer de faire fortune. Après une longue conversation sur la raison de ma venue, il a conclu qu'il allait me servir de guide pour rencontrer des locaux. Son meilleur ami devenu « frère de cœur ³⁴» puisqu'ils passaient le plus clair de leur temps ensemble, était Na et c'est chez lui qu'il m'a emmenée. Cette journée de mai 2007, il m'a emmenée comme tous les autres touristes visiter les alentours du lac. Nous avons pris le repas dans la maisonnée de Pincuo Zhuoma qui devait devenir mon hôte pour la suite de mes séjours. Après ce séjour en 2007, je n'ai jamais revu Liang qui avait fini par déléguer la gestion de la *guesthouse*.

Lors de cette première rencontre, Pincuo Zhuoma a eu des attentions plus délicates à mon égard que pour la plupart des touristes présents. Elle semblait curieuse. La répétition de mes visites avec des groupes de touristes m'avait valu de pouvoir rester quelques jours d'affilés chez elle, jusqu'à ce qu'elle me propose de m'installer définitivement dans sa maisonnée pour les deux mois qui restaient. Parfois je retournais dans l'autre village pour continuer mon terrain d'enquête. Je menais alors une comparaison entre les deux villages pour comprendre les rouages du tourisme. Le jour de mon anniversaire, Pincuo Zhuoma avait scellé notre amitié en m'offrant la bague qu'elle portait et son bracelet qu'elle croyait être faite en dent. J'ai d'abord refusé, prétextant que je ne pouvais accepter des bijoux qu'elle disait avoir reçus de sa mère, puis, sur son insistance j'ai fini par accepter. À partir de ce jour-là, elle m'a demandé de l'appeler grande sœur (*Amu*) et m'a dit que, désormais, elle m'appellerait petite sœur (*Gumi*). Je ne devais apprendre que des années plus tard que j'étais la première « blanche » qu'elle rencontrait vraiment. La première fois qu'elle avait vu des occidentaux, elle disait avoir couru dans la montagne. Ce moment l'avait tellement surprise qu'elle était restée presque une heure à se cacher de peur de les recroiser. C'est cette non rencontre qui avait créé une interrogation qui devait me valoir d'être traitée avec égard lorsque je l'ai rencontrée pour la première fois en mai 2007.

³³ J'ai changé les prénoms de mes interlocuteurs et indiqué le nom des maisonnées sous la forme d'une abréviation afin de préserver l'anonymat de mes informateurs mais aussi de rendre la lecture fluide. Certaines situations ont été anonymisées en changeant les dates et les lieux afin que mes interlocuteurs ne puissent pas être reconnus.

³⁴ Il employa le terme anglais de « heart brother »

À chaque fois que je me rendais chez Pincuo Zhuoma, je me déplaçais à pied. En passant par les sentiers de montagnes, j'ai régulièrement rencontré des Na en plein travail. Certains cultivaient les champs, d'autres ramassaient du bois. J'ai souvent pu échanger longuement avec ceux que je croisais et, à plusieurs reprises, j'ai été invitée à leur table. Parfois, des véhicules s'arrêtaient sur la route pour me demander si je souhaitais être transportée. S'il fallait payer, je refusais systématiquement. Certains qui me reconnaissaient ou qui avaient entendu parler de moi, me proposaient de m'emmener gratuitement vers le point où ils se rendaient. Tout un réseau de personnes s'est alors ouvert à moi, ce qui m'a parfois permis d'entrer dans les maisonnées na de ces chauffeurs. Ces attitudes ont considérablement modifié le regard que l'on me portait. L'expérience touristique au lac Lugu se mesure en effet dans un temps court et rapide, très différent de celui de la vie quotidienne dans la mesure où un champ balisé conduit et même ritualise les interactions avec des touristes. Ceux-ci se font généralement transporter par des chauffeurs locaux pour quelques dizaines de yuans et voyagent en des points précis et toujours identiques du lac. Une temporalité et une spatialité distinctes de celles touristes m'ont ainsi permis de changer partiellement de statut.

Le fait d'être accueillie par Pincuo Zhuoma a été un élément décisif pour me défaire de la catégorie, touriste, et intégrer la scène privée. Cette intégration n'est toutefois pas chose aisée. Gérard Althabe explique ainsi :

Nos interlocuteurs sont pris dans le mouvement de production du privé familial qui, dans notre société, se fait à travers la construction d'une séparation d'avec le public, d'une frontière qui refoule systématiquement l'ethnologue en dehors de cette sphère. Il en résulte qu'à partir d'une situation (le terrain d'enquête), l'ethnologue ne peut édifier une connaissance de l'intérieur, ni des autres situations auxquelles les sujets appartiennent, ni du privé familial dont il reste écarté.

(Althabe 1990 : 127)

Le problème que soulève Althabe me semblait être plus une question de méthode que d'intégration, car chez les Na le domaine public est une extension de l'espace domestique (Weng 2007). Mes premières tentatives pour mener des recherches, en proposant des entretiens, avaient en effet toutes été infructueuses. Se placer en tant que chercheuse et imposer une temporalité propre, ne coïncidait pas avec les intérêts des Na pris dans les sphères privées familiales ou les sphères publiques touristiques. Ils n'avaient ni le temps ni le goût de s'intéresser aux questions d'une ethnologue dont les intérêts de recherches semblaient par ailleurs assez vagues pour eux.

Pour contourner la séparation entre la scène publique du tourisme et la scène privée de la vie quotidienne, il m'est apparu opportun de déployer plus ou moins volontairement des stratégies subtiles, des ruses et des négociations en fonction de ma positionnalité pour accéder à la profondeur du tissu social étudié.

b. La place de l'ethnologue

• *Positionnalité*

Le contexte touristique auquel j'étais confrontée rendait cependant les situations de la rencontre ethnographique labile au point que je me heurtais à l'impossibilité d'énoncer concrètement ma position de chercheur. J'étais confrontée à une situation où mes interlocuteurs émettaient des « représentations essentialisantes » à mon égard (Obadia 2003b). Ma présence prolongée est cependant devenue à ce point curieuse que les Na et autres locaux ont commencé à m'interroger sur ma présence. La circulation des images et des personnes que permet la globalisation me faisait cependant être identifiée à de grandes catégories (femme occidentale, touriste, étudiante, française). Je correspondais du fait de ma couleur de peau et mes yeux clairs aux images publicitaires vantant la beauté de la peau blanche. S'ajoutait à ces conceptions un cliché romantique dès que je me présentais comme française. Les touristes comme les Mosuo associaient inévitablement la France au vocable « romantique » (烂漫 *langman*), ce à quoi s'ajoutait un fantasme sexuel tenace qui me valait d'être associée à des mœurs sexuelles libres. Quoique j'entrepris pour donner à mes interlocuteurs une idée de mon « identité », j'étais perçue par ces représentations que les Na émettaient à mon égard. Elles renvoyaient avant tout à des imaginaires sur les inégalités sociales, culturelles et économiques, sorte de « géographie morale » qui m'assignait une position.

Les clichés auxquels j'étais confrontée m'assignaient à une position sous-tendue par des images essentialisantes qui circulent via internet, la télévision ou le tourisme. J'essayais alors tant bien que mal de me défaire de ces identités sociales. La notion de positionnalité conceptualisée par les géographes (Rose 1997, Madge 1993, Sultana 2007, Anthias 2001), a été particulièrement utile pour comprendre cette situation. Mobilisée par les *Halfies*³⁵ ou les féministes pour justifier de la manière dont la place du chercheur sur le terrain se justifie, la notion renvoie à la position qui est assignée et au positionnement que le chercheur cherche à prendre. Jusque dans les années 2000 les féministes ou les *Halfies* semblaient devoir se justifier plus que d'autres de leur position et de leur positionnement vis-à-vis de l'objet étudié (Abu-Lughold 1991, Scott 1991, Haraway 2007, Dorlin 2009 : 14). Les géographes féministes ont théorisé le fait que la positionnalité permet une lecture réflexive du soi (des multiples soi) (Rose 1997, Madge 1993, Sultana 2007). Ainsi, la « race » (j'emploie le mot race au sens anglais), l'ethnicité, la nationalité, l'âge, le genre, le statut économique et social, la sexualité, le niveau d'éducation, ou encore les habilités de langage et le réseau social, sont autant de signes distinctifs que le chercheur se doit d'interroger pour comprendre le regard porté sur lui (Madge 1993, Sultana 2007). Autrement dit, la notion de positionnalité rend compte d'un processus visant à négocier les représentations et trouver sa place,

³⁵Ceux et celles qui appartiennent « à moitié » à la société étudiée parce que métissés.

soit la *position* sociale réelle ou imaginée et le *positionnement* social entendu comme un ensemble de pratiques, d'actions et de significations (Anthias 2001 : 634).

Cette notion de positionnalité m'apparaît être un outil indispensable à la réflexivité, au sens où elle permet d'identifier deux mouvements à propos de la place de l'ethnologue sur le terrain. Le premier, centripète, est fait d'images essentialisantes et réifiantes d'un imaginaire souvent partagé culturellement. Ainsi en Chine, les Français et Françaises sont souvent perçus comme romantiques. Les femmes occidentales, pour peu qu'elles aient la peau blanche, sont souvent érotisées à travers des images clichées. La provenance d'un pays d'occident et la mobilité vers un pays d'Asie, présage d'une position économique forte. Le second, centrifuge et processuel, témoigne des stratégies pour négocier une place. Il procède à des ajustements face aux catégories locales et contextualisées. Les deux, enfin, aboutissent à l'analyse que les obstacles ne sont pas que des stéréotypes, mais permettent d'identifier une manière de voir le monde à laquelle le chercheur doit s'acclimater pour être au plus près des sujets qu'il s'est donné à étudier. Ces ajustements qui ne se réalisent que, *in situ* dans l'échange ordinaire (Althabe 1990 : 126), dévoilent clairement que la notion de positionnalité va donc au-delà de l'identification avec un récit d'appartenance — cette identification est vécue, dans la réalité de chacune et de chacun —, elle est mise en pratique (performée) par l'intermédiaire de multiples processus sociaux dans les domaines expérientiels, intersubjectifs, organisationnels et « représentationnels » (Anthias 2001). Ces récits participent d'une histoire locale qui tisse « les places et rôles successifs attribués à l'observateur, celle aussi des stratégies rhétoriques des informateurs. » (Bensa 2006 : 34) et enracine le savoir « dans une expérience individuelle marquée, surtout dans le monde contemporain, par des appartenances complexes à des identités multiples et ambiguës. » (Piron 1997 : 109).

Si le travail anthropologique suit sa propre logique, c'est un truisme de rappeler que la place de l'ethnologue se négocie avec les catégories locales qu'on lui prête. Dans ce processus j'ai dû mettre en place des stratégies qui m'ont permis de négocier mon positionnement d'anthropologue.

- *L'anthropologie « azu nié » ?*

Devant la ténacité des déterminants auxquels mon identité était renvoyée, a, alors, débuté pour moi la possibilité de changer la manière dont j'étais perçue et d'essayer d'inverser le processus d'identification des locaux pour prendre un positionnement. J'ai d'abord clairement entrepris d'expliquer que j'étais là pour faire des recherches en anthropologie (*renleixue*, 人类学). Je fus très vite confrontée à une incompréhension qui émane d'une tradition ethnologique propre à la Chine. Ce que l'on appelle communément ethnologie en France est tributaire en Chine d'un sceau

politique datant des années 1950 (Smart 2006 :2). Littéralement il s'agit de l'étude des *minzu*³⁶ (*Minzuxue*, 民族学). Le but premier de cette science vu de Chine est l'étude descriptive des non-Han et de leurs cultures. Ce n'est que très récemment que l'Anthropologie (*renleixue*) a fait son apparition, littéralement : l'étude de l'humanité. Si d'apparence ces deux disciplines relèvent d'un projet initial commun en Occident, bien des différences existent dans le contexte chinois. Les multiples emprunts des *minzuxue* à la discipline occidentale, à l'*ethnografia* russe ou encore aux concepts japonais ont fait advenir en Chine une discipline singulière (Smart 2006). Les concepts ont en effet été remodelés d'après les théories d'Engels sur la famille ou le monde social pour correspondre aux idées politiques nationales : évolutionnisme social, grand partage entre les minoritaires crus et cuits (remodulation des théories Levi-Straussienne...).

Les fonctionnaires recueillaient et enquêtaient à propos de tout ce qui concernait la localité pour servir la plupart du temps les fins politiques du gouvernement (Baptandier 2001 : 14). Trebinjac a très bien montré par exemple dans le cas de la musique ouïghour que le travail de ces ethnologues consistait à enregistrer les chants pour qu'ensuite ils soient réécrits de manière à satisfaire l'idéologie du parti (1995). Les « recueils étaient des instruments de censure, de contrôle culturel et social que les gens savaient identifier et dont ils se méfiaient » (Baptandier 2001 : 14). Cai avait remarqué combien les Na étaient suspicieux à l'égard de l'enquêteur qui incarne alors la figure du pouvoir (1997 : 21). Le travail conjoint des ethnologues chinois (*minzuxuejia* 民族学家) à ces collectes ont en effet rendu possible un « grand partage » qui visait à identifier officiellement cinquante-cinq minorités ethniques (*shaoshu minzu* 少数民族) (Baptandier 2001 : 22, Frangville 2007 : 54, Wang 2002 : 156 et 161). Dans le cas des Na, la production standardisée au service de l'État (Harrell 2001 : 45, Wang 2002) les a ainsi relégués aux premiers stades de l'évolution humaines.

Dans ces conditions, le champ de l'ethnologie chinoise prenait des configurations politiques qu'il me fallait contourner. Mes interlocuteurs n'ayant, de plus, jamais été confrontés au vocable anthropologue, j'ai éprouvé quelques difficultés à faire valoir mon positionnement. Malgré l'expérience de terrain acquise, une grand-mère de Lijiazui avec qui je conversais en 2012 me rappelait que ce terme n'était toujours pas adéquat pour présenter ce que je faisais au village. Elle m'avait répondu étonnée, lorsque je lui disais être anthropologue : *renleixue azu nié ?* (Qu'est ce que c'est l'anthropologie). Lorsque je notais des informations essentielles et que les regards se posaient sur moi, je devenais une écrivaine et les vieilles dames analphabètes me demandaient parfois de leur lire des documents ou des notices. Nous engageons alors des conversations qui pouvaient durer des heures. Lorsque mes explications d'étudiante prenaient, on me renvoyait à

³⁶Minzu signifie à la fois nation, nationalité et ethnique.

une certaine intelligence ; mes hôtes me demandaient parfois de leur donner la bonne mesure des médicaments qu'on leur avait prescrits et se confiaient à moi. Pendant un temps, beaucoup de personnes âgées sont même venues me demander si je n'avais pas un médicament à leur fournir pour de petits maux. Malgré mes essais pour expliquer que je n'étais pas médecin, je distribuais antiseptiques, eau salée et arnica sur l'insistance de certains. Cela a fini par devenir si courant qu'à chacune de mes venues en Chine, j'apportais ce type de médicaments que ma tante ou des amis pharmaciens me fournissaient via un réseau de solidarité.

Des représentations « intelligible[s] localement » (Obadia 2003b), donnaient aux Na la possibilité de « m'inventer » (Wagner 2014 : 43). Dans le meilleur des cas, j'étais ainsi une étudiante d'une discipline axée sur l'étude de la vie des personnes et des cultures. Si au premier abord la situation paraissait inconfortable, la réflexivité déployée *in situ* sur ces positions qui m'étaient assignées m'a permis de mettre en place des stratégies nécessaires aux besoins de l'enquête, pour modifier et parfois jouer de celles-ci. Le corps a été le premier instrument de mon adaptation au terrain.

2.2. Le corps instrument de l'ethnologue

a. Stratégies autour du genre

Accéder à la scène privée demande de prendre en compte l'idée que le corps est le « premier instrument » de l'ethnologue (Mauss 1934). Le corps tout entier s'engage en effet dans le terrain (Conquergood 1991). Wacquant suivant les pugilistes lors de son enquête sociologique sur la boxe à Chicago (1989, 2002), avait par exemple, mis son corps de « sociologue en scène » à travers « une modification corporelle aussi anodine qu'une coupe de cheveux » (2002 : 173). Parmi ces mises en scènes du corps, les catégories de genre sont des premières. Si dans le contexte asiatique, être une femme anthropologue peut être un avantage non négligeable, comme Turner l'explique également (2010 : 126), les hommes éprouvent souvent plus de difficultés à intégrer la dimension féminine des sociétés étudiées. Pour les femmes fréquentant des cercles masculins, le positionnement semble moins problématique. D'une certaine manière l'ethnologue femme étrangère peut être perçue comme « asexuée » (Trebinjac 1995, Smith 2006). Trebinjac raconte ainsi qu'elle différait « par trop des clichés pour ne pas être placée hors catégorie » (1995 : 6). Sur son terrain chez les Ouighours, Smith (2006) explique qu'elle a trouvé sa place en usant de manière stratégique des comportements que l'on attendait d'elle. Elle a dû jouer « the epitome of female modesty avec les femmes et hommes ruraux », pour ne pas être vue comme une concurrente par les femmes (Smith 2006 : 143).

Être une « femme seule et venue d'ailleurs », pour reprendre les termes de Trebinjac, étaient les éléments d'une « intrusion atypique », parce que mes comportements différaient des femmes locales. Je parvenais ainsi sans trop de difficultés à intégrer les sphères masculines du groupe na,

comme l'échoppe, où se constituent des sociabilités masculines autour de l'alcool le soir venu. Boire est de manière générale une activité sociale hautement révélatrice de l'organisation sociale des villages qui peut être révélatrice des dynamiques de socialité et d'ethnicité (Fiskesjö 2013 : 111). Confronté à des questionnements éthiques autour du boire avec les Wa de Chine, Fiskesjö (2013) plaide pour « intoxication participante » car cela permet de mettre en évidence le monde tel qu'il est et tel qu'il devrait être :

The culturally distinct modes of sharing also place an imperative on outsiders to choose whether to accept WA social norms. (...) The home-grown rice beer the simultaneously nurturing and intoxicating home-grown means of producing society through joint drinking from a single cup, the movements of which trace the forging of ideal social relations

(Fiskesjö 2010 : 111 et 115).

L'observation participante ainsi conceptualisée acquiert une capacité heuristique pour comprendre les sociabilités. Boire m'a donné accès aux sociabilités masculines (et parfois féminines³⁷) qui dépassaient largement la simple action festive. Cela me permettait entre autres de comprendre la réciprocité villageoise effective autour des conduites d'alcoolisation et en partie l'organisation sociale des villages. Que ce soit dans les échoppes, les banquets, les soirées, les rituels daba, les protocoles d'hospitalités, les festivités ; ces moments concentraient la socialité propre au Na, c'est-à-dire, comme l'indique Fiskesjö dans le cas des Wa, boire ensemble « is the embodiment of [Na] social relations, eclipsing both the more restricted family commensality » (2010 : 115).

L'apparente oisiveté de l'ethnologue dont la fonction professionnelle, peu intelligible, le fait être assimilé à un touriste (Obadia 2003b) était cependant parfois problématique étant donné que je suis une femme. Mon âge et le fait que je n'avais pas encore d'enfant étaient également deux paramètres qui me valaient d'être considérée comme infertile pour les femmes na, ce qui n'arrangeait rien aux positions que l'on me conférait. Il me semblait donc important de correspondre le plus possible aux catégories locales du genre féminin. Un travail stratégique m'a donc, par mimesis, amenée à devenir une femme, au sens local et à participer aux tâches ordinaires du quotidien, au point d'être engagée dans un terrain, non pas uniquement comme chercheuse, mais également comme membre de la maisonnée par l'adaptation aux réalités ordinaires³⁸.

³⁷Durant les festivités, boire n'est en général pas une activité autant genrée. Généralement, les femmes participent de ces événements et boivent également. De manière générale, l'échoppe est cependant un lieu de sociabilité masculine.

³⁸Bien que cette attitude semble banale pour les anthropologues, ceux ayant travaillé avec les Na et avec qui j'ai pu échanger ont été particulièrement surpris du fait que j'ai pu habiter avec des Na et être considérée comme un membre. Cai Hua et Chuan-Kang Shih qui ont aussi habité avec des Na, ne semblaient pas participer à la vie quotidienne en termes de labeur. D'autres comme Siobhan Mattison, Tami Blumenfield ou Eileen Walsh vivaient dans des logements qui leurs avaient été spécialement alloués (par le pouvoir politique sans doute) ou résidaient à l'hôtel.

L'expérience de Smith chez les Ouighours de Chine s'avère encore éclairante. Désapprouvée par les femmes Ouighours quant à son attitude qui renvoyait à un genre masculin, ses dreadlocks, et d'autres appareils vestimentaires, elle a décidé d'effectuer quelques changements pour ressembler aux femmes rurales (Smith 2006 : 145). De la même manière, j'ai très vite choisi de me défaire des objets ostentatoires de richesse que je pouvais avoir, afin de paraître le plus simple possible. J'ai choisi de porter des sandales plutôt que des chaussures de montagne, puisque la plupart des Na arpentent les chemins dans ces conditions. Je me suis adaptée aux temporalités locales en matière d'hygiène, j'ai fait fi des conventions occidentales relatives à la propreté. En ce qui concerne la nourriture, je mettais de côté mon aversion pour certains plats et j'avalais, autant que possible, tout ce que mes hôtes mangeaient.

b. Engagements et participations sur le terrain

À Xiaoluoshui je pouvais ainsi autant servir les touristes que mon hôte accueillait chez elle, que cuisiner pour l'ensemble de la maisonnée, participer aux tâches de nettoyage, travailler aux champs, représenter la maisonnée lors des travaux collectifs comme le ramassage des ordures, aider au service lors d'une occasion particulière d'une autre maisonnée comme les mariages, les fêtes de naissance, le service du repas et des collations lors de la construction d'une maison. Je participais également aux diverses fêtes comme si j'étais un membre d'une maisonnée. À vrai dire ces activités ont été possibles grâce à l'appui incontesté de mon hôte qui se vantait auprès des autres villageois de mon attitude. Sa mère Ama, aimait raconter aux femmes de sa génération comment je m'impliquais dans la vie quotidienne. Ces dernières souvent surprises lui disaient que c'était assez extraordinaire et elle me rapportait ces propos avec fierté. Mon hôte qui s'occupait seule de l'accueil des touristes, embauchait parfois des voisines pour l'aider dans l'activité. Elle les rémunérait pour cela et ma présence lui permettait de ne pas avoir à embaucher d'autres femmes.

Je participais également à une activité pour le moins curieuse lorsqu'associée à l'activité de recherche. Quand la maisonnée recevait des touristes, je les servais et participais du folklore local en leur chantant des chansons na. Comme mon hôte devait cuisiner tout en accueillant les touristes, elle me proposait souvent de les divertir en attendant qu'elle vienne chanter des chants sur les Na en langue chinoise. Contrairement à elle, je n'avais pas des qualités vocales de chanteuse, mais les guides touristiques pour qui j'étais un sujet de folklore local – l'anthropologue qui vivait avec les Na –, insistaient souvent pour que je chante régulièrement aux touristes. Je proposais ainsi de chanter en langue locale et proposait ensuite une traduction non littérale. Parfois les touristes enthousiasmés par la performance, me demandaient de leur chanter des chants français. Très souvent, il m'était demandé de chanter le générique du, *sitcom* Hélène et les garçons de Hélène Rollès, une actrice particulièrement appréciée.

À Lijiazui, comme j'étais présente pour seulement quelques mois, la négociation de ma place était légèrement différente. Alors que j'avais en tête l'idée de participer à leurs activités quotidiennes pour intégrer au mieux l'espace privé, mes hôtes argumentaient souvent la pénibilité des travaux. Ils me considéraient comme une *yinba*³⁹ et j'ai donc dû leur prouver ma capacité à les aider. J'avais ainsi, la première fois, accompagné les membres de la maisonnée lors des travaux de coupe du bois (*sikrua*). Chaque maisonnée possède une parcelle dans la montagne, allouée par le gouvernement local de Wujiao qui reconnaît aux maisonnées du village la possibilité de couper du bois à des fins domestiques (construction ou réfection de maisons, mais aussi feu). Les Na coupent ainsi du bois pendant de longues journées dans les montagnes environnantes. Ils le coupent puis le tirent à l'aide de cordes de chanvre (*sa*). Ils le jettent ensuite vers un point en aval d'où ils pourront le remorquer jusqu'au village à l'aide d'un tracteur. Nous avons donc avec Lidy participé à ces activités pour le moins laborieuses. Ces participations avaient mis en évidence un système d'entraide qui non seulement faisait participer les membres de la maisonnée mais aussi des cousins ou cousines utérins, ou encore les partenaires sexuels des femmes. J'avais réussi ainsi à me défaire d'une position de *yinba*, en insistant sur le fait qu'à Xiaoluoshui je participais à toutes les activités de la maisonnée qui m'accueillait. Lors d'un de mes retours vers le lac, à la ville de Yongning lieu du marché, deux des membres de la maisonnée de Lijiazui ont d'ailleurs rencontré mon hôte de Xiaoluoshui ce qui a donné l'occasion d'un repas commun où nous avons discuté de ma venue dans la région et de mon implication dans la vie quotidienne.

Je pouvais par la suite tout autant donner un coup de main aux travaux agricoles, qu'à la coupe du bois et à la construction des maisonnées, car mes hôtes avaient reconnu mon utilité. Nous avons alors pu participer à la construction des maisons (*zhikroakroa*). La cadence avec laquelle les Na frappaient la terre (*zhibouti*) pour édifier les murs tout en calant leurs gestes sur le rythme d'une chanson m'avait fait comprendre qu'être à l'unisson des autres travailleurs et accomplir mes tâches en cadence, gage de davantage de rapidité et de précision, m'avait valu d'être considérée comme un « bon élément ». Les villageois comme à Xiaoluoshui appréciaient cette participation plutôt étonnante de la part d'une occidentale. Par la suite, toutes les maisonnées en construction nous ont sollicités, ce qui nous permettait d'entrer dans le jeu des réciprocités du système d'entraide. Ce positionnement me permettait de participer à un certain nombre d'activités sans sentir tout le poids d'être prise dans les interactions, tel que je l'étais à Xiaoluoshui.

Ces éléments ramènent avec force que la négociation de ma place s'est faite au prisme d'une « attitude » (Fabian 2001) radicale qui consiste à vivre au quotidien parmi les Na⁴⁰. Ce n'est pas un truisme que d'insister sur cette dimension puisqu'elle priorise de vivre dans la temporalité

³⁹Visiteur, hôte ou dans le contexte du lac Lugu, un touriste.

⁴⁰Si cette proposition est de l'ordre du truisme, elle n'est pas redondante au regard des attitudes possibles sur le terrain.

locale, afin de ne pas imposer le travail ethnographique aux interlocuteurs, mais plutôt de partager un temps pour le restituer au plus près dans l'écriture. Mon travail a cependant consisté à focaliser sur les sociabilités sexuelles des Na et aborde, par conséquent, le champ de la sexualité d'un point de vue anthropologique, ce qui du point de vue méthodologique nécessitait également de réfléchir à mon approche.

c. La sexualité comme objet d'étude particulier

Sébastien Roux a déjà mis en évidence que La positionnalité du chercheur, éminemment liée aux aspects visuels et incarnés de son identité, peut parfois être problématique sur des terrains saturés d'imaginaires sexualisés. Homme blanc occidental travaillant sur le tourisme sexuel à Patpong, Roux (2010, 2011b) avait éprouvé des difficultés à faire valoir un statut de chercheur. Il décida donc d'endosser le rôle d'un professeur d'anglais dans une ONG pour rendre sa recherche plus réalisable (Roux 2010). Les positions de femmes blanches occidentales auxquelles on m'assignait, m'associait généralement, de mon côté, à une sexualité débridée. Cela m'a valu bien des fois d'être courtisée ou d'être prise à partie par les touristes dans leurs plaisanteries. Les situations, parfois burlesques, dans lesquelles j'étais prise pouvaient toutefois être une riche source de connaissance. J'apprenais par exemple que le succès du tourisme culturel local est avant tout rattaché à l'exotisation et l'érotisation des Mosuo. Quelques Mosuo s'aventuraient à me courtiser, mais toujours dans un jeu ambivalent entre clichés à mon égard et discours public destiné aux touristes. Au début, lorsque j'abordais clairement le sujet des relations de la coutume du sésé, qui consiste en la visite nocturne des hommes chez les femmes la nuit venue, des stratégies discursives de fuite leur permettaient d'échapper aux questions trop intrusives qui sortaient du discours public. Afin de récuser cette catégorie de touriste, il me fallait donc me dissocier le plus possible du genre féminin occidental afin d'avoir accès à la scène privée du tourisme et comprendre pleinement la situation locale. Si cette stratégie devait porter quelques fruits sur le court terme, malgré de solides images émises à mon égard, les séjours répétés au lac et un plus long terrain de recherche réparti en deux temps durant plus d'une année, m'ont permis de faire évoluer totalement le regard que l'on me portait.

C'est là qu'a surgit ce qui m'intéresse le plus, les confidences, l'intimité des personnes, le quotidien, le banal, le non-dit, etc. Pour les appréhender, toute une série d'attitudes ont été nécessaires, car à l'évidence entendues comme sphère de l'intimité⁴¹, des difficultés se sont posées pour aborder ces thématiques. Je n'ai jamais abordé frontalement la question des rapports que chacun de mes interlocuteurs avaient face à la coutume sexuelle. En revanche, j'ai essayé de réunir les conditions nécessaires pour en parler. Par exemple, j'ai déjà souligné, plus haut, que mes

⁴¹Dans le cadre du tourisme, la notion d'extimité serait à l'usage pour décrire son caractère public et mis en scène.

interlocuteurs étaient avides de connaissances à mon sujet. Lorsque l'on me posait des questions sur ma vie familiale ou sentimentale, je sautais sur l'occasion pour retourner la question à mes interlocuteurs. Une autre stratégie consistait à parler du regard touristique à propos de la coutume pour connaître l'avis de mon ou mes interlocuteurs. Dans ces cas, deux registres d'énonciation se donnaient à voir. Lorsque la discussion se faisait en présence de touristes et que la discussion s'adressait à eux, mes interlocuteurs na tenaient un discours public qui consistait à dire ce que ces derniers souhaitaient entendre⁴². Lorsque les touristes n'étaient pas présents, la discussion tournait autour d'expériences vécues qui venaient souvent contredire le discours monolithique et permanent sur la coutume. Encore une fois, c'est à l'entre-deux de ces registres d'énonciation qu'il était possible de comprendre la relation touristique et la complexité sociale na.

Lors des sorties pendant lesquelles nous buvions de l'alcool, mes interlocuteurs agissaient de telle manière qu'ils se sentaient obligés de justifier leurs actes, en ce qui concerne les interactions homme-femme. Ceux dont je connaissais la vie intime se comportaient parfois de telle manière qu'ils entraient en contradiction avec leurs discours. Cela me permettait de nuancer leurs discours, mais surtout de prendre acte de la force interactionnelle dans *la mise en scène de soi*. Souvent, connaissant mon sujet de thèse, certains venaient justifier leurs actes. Il est arrivé que dans ces situations, ils essaient de me cacher leurs intentions en évitant l'explication. J'ai alors pris soin d'expliquer à mes interlocuteurs que les rudiments de *najua* que j'avais me permettaient de comprendre la situation et ce qui s'y jouait. Je me suis par exemple retrouvée un après-midi, confrontée à des jeux de séduction que mes interlocuteurs essayaient de me cacher. À table, étaient présents les femmes avec qui je passais tout l'après-midi et des hommes venus les rejoindre. Parmi eux, il y avait un homme qui faisait partie du réseau de « maisonnées » dans lequel j'étais intégrée. Il était marié et ne pouvait avouer vis-à-vis de moi la situation de drague dans laquelle il était pris. J'ai alors feint d'ignorer ce qui se jouait pour ne pas mettre mes interlocuteurs mal à l'aise, puis j'ai expliqué à la personne que j'accompagnais que j'avais compris la situation et que je me tairais à ce sujet. En cela, étudier les choses et les discours de l'intime nécessite un laisser-aller méthodologique maîtrisé.

Ces réflexions sur la positionnalité ont une implication claire sur le travail de terrain et m'ont permis d'acquérir une vision différente des autres anthropologues ayant travaillé avec les Na. Entre les lectures effectuées en amont de ma recherche doctorale et mes terrains de recherche, s'est dessiné un questionnement sur le décalage que je percevais entre la connaissance que l'on a des Na et l'ethnographie menée.

⁴²C'est grosso modo l'idée de mimesis que Vincanne Adams a mise en avant dans le cas des Sherpas (1996).

3. Implications méthodologiques

3.1. Faire du terrain auprès des Na et sortir des généralités admises

a. Des énoncés (trop) généraux

Au cours des lectures faites en amont de mes premiers terrains de recherche, la littérature anthropologique et de voyage à propos des Na énonçait un certain nombre de traits culturels qui dressaient un portrait général du groupe que l'on retrouve sous la formule synthétique de l'ouvrage de Cai Hua : *Une société sans père ni mari* (1997). Les énoncés généraux sur les Na formulés en conclusion de l'ouvrage : « il n'y a pas de mariage », « il n'y a pas d'échange des femmes » ou encore « il n'y a pas de père ni de mari » sont généralement repris en seconde main dans les différentes littératures comme des invariants anthropologiques donnant ainsi à voir une société socialement et culturellement homogène. Les travaux universitaires reprenant des données ethnographiques (Godelier 2004, Barry 2008, Laurent 2010), la littérature de voyage ou journalistique (Bertini et Jeanningros 2013, Coler 2012, Reffet 2006, Rosati Freeman 2015) sont très vite apparus problématiques, au sens où les données ethnographiques autorisaient un discours simplificateur et totalisant sur les Na. Je m'interrogeais donc sur la réception faite du travail de Cai, bien plus mis en avant que les autres travaux de Shih (1993 2010), Weng (1993), Guo (1996), Knödel (1998) ou encore Mathieu (2003). La littérature de voyage révélait particulièrement bien comment le monde na était perçu sous la lunette d'un ethnocentrisme qui surgit en creux de leur position (occidentale) et au prisme d'un discours sur l'Autre souvent exotisant. Ces auteurs qui ne maîtrisent le plus souvent pas les codes na pour des raisons de temps passé sur le terrain, de langue ou encore d'attitude, restituaient le monde social na avec un discours culturaliste et totalisant.

La première immersion dans la vie des Na avait cependant fait apparaître que ces énoncés étaient particulièrement réducteurs de la diversité des pratiques et des positions sociales de l'organisation sociale et de la parenté singulière aux Na⁴³. J'avais par exemple remarqué qu'il existait des termes pour définir les positions sociales traduites par Cai par les termes de mari et de père. L'analogie faisait apparaître une sorte d'invariant universel au profit de la notion de père familial telle qu'on la connaît en Occident. J'avais cependant remarqué que le terme *hrantchouba* désignait le partenaire sexuel de la femme et le terme d'*ave* celui de père social (soit le *hrantchouba* de la mère et pas nécessairement le père biologique et celui d'oncle). Le système à visite présenté comme dominant faisait également disparaître l'organisation sociale en maisonnée⁴⁴. Au quotidien, les Na employaient toutefois le terme d'*awo* pour faire référence à la maisonnée comme

⁴³ Quelques exemples sont livrés ici, mais le lecteur pourra trouver une mise en perspective approfondie de ces termes en chapitre deux.

⁴⁴ Je reviendrai longuement sur ce sujet au chapitre deux et démontrerai la place que la maisonnée a prise dans des travaux anthropologiques sur les Na et combien c'est une manière de comprendre l'organisation sociale et la parenté plus adéquate.

structure primaire du monde sociale na. Cet usage faisait apparaître que les notions de *sizi* (lignée) ou de *yidu* (nom savant employé principalement par les daba pour signifier la maisonnée), relevait d'un usage peu courant de la parenté qui collait cependant parfaitement avec une conceptualisation structurale de la parenté, mais ne reflétait pas la manière dont les Na pensaient les relations entre proches.

En définitive, le travail de Cai Hua faisait apparaître une volonté de placer le groupe na en contre-exemple des structures élémentaires de la parenté dans laquelle est postulée l'universalité de l'échange des femmes (Lévi-Strauss 1967, voir la critique de Walsh 2001b : 33). Ce que Cai disait sur les Na me paraissait largement ancré dans un univers de sens qui lissait dans ses conclusions la complexité sociale na⁴⁵ et ne rendait pas compte de leurs perspectives sur le monde, telles qu'ils les vivent. Les actes sont cependant singuliers au sujet anthropologique et ne peuvent conduire à la totalisation monographique d'une communauté, mais plutôt à énoncer la multiplicité des acteurs et donc des multiples possibles.

Restituer le temps intersubjectif de l'enquête est alors apparu comme une condition *sine qua non* à la production d'un savoir rendant possible une rupture interprétative avec les travaux de Cai (1997, 2008). Le point de vue, radicalement différent de celui de Cai, que j'ai adopté a permis de montrer la manière dont les Na pensent le monde social.

b. Savoirs et Intersubjectivité

La notion même d'intersubjectivité prend place dans tout un courant réflexif né de la crise de la représentation entre le début des années 1970 et la fin des années 1990. Johannes Fabian ([1983] 2006) s'est livré à la critique de la construction d'une altérité immuable, voir éternelle dans les textes ethnographiques classiques par une double mise à distance spatiale et temporelle. Il a qualifié cette mise à distance d'« allochronie » ou de « déni d'intersubjectivité » voir de « déni de coterporalité » (Fabian 2006 : 62). Ces qualifications donnent pour objectif même de penser les conditions de production du savoir ethnologique dans un temps partagé, un « temps intersubjectif », se produisant, autrement dit, en contexte (Fabian 2001 et 2006). En provenance de la phénoménologie⁴⁶, le terme d'intersubjectivité a été proposé comme un appel à pratiquer une « ethnographie comme communication » ou comme dialogue (Kilani 1994, Goulet 1998, 2011, Goulet et Miller 2007, Obadia 2003a, Fabian 2006 et 2014, Bensa 2012, Agier 2015, voir Althabe 1990).

⁴⁵Je démontrerai plus longuement dans le deuxième chapitre cette complexité sociale en croisant les sources anthropologiques sur les na et les manières possibles d'appréhender la parenté na au regard de perspectives théoriques proposée par Carsten et Hugh-Jones (1995) sur les sociétés à maison.

⁴⁶Pour une contextualisation historique rapide de la notion, voir l'article synthétique de Johannes Fabian paru dans HAU en 2014. Faire la philologie de la notion n'est pas l'objectif visé ici.

L'intersubjectivité renvoie ainsi à une histoire locale qui tisse « les places et rôles successifs attribués à l'observateur » (Bensa 2012 : 34) et participe d'une écriture qui ne nie pas la relation de terrain. Expliciter les liens relationnels noués, les situations d'interactions comme source première d'information, souscrits à l'assise d'une relation « politique au terrain », largement admise aujourd'hui comme une méthode clef de l'anthropologie (Ghasarian 1997 : 190, Bensa et Fassin 2008). Le chercheur ne domine alors pas son objet, car « l'observation ethnographique n'est pas qu'un regard extérieur posé sur un objet inanimé et figé, elle est expérience intersubjective, désorientation au cœur des modulations sensibles et de l'intelligible » (Saillant 2009 : 17). L'enquête a ainsi vu ses potentialités se démultiplier dès lors que j'ai pris en compte ma positionnalité dans les relations sociales que j'ai nouées sur le terrain, dès lors que j'ai pris conscience du/des statut(s) qui m'étaient assigné(s). J'ai alors été engagée dans un réseau social et j'ai pris part aux conversations de femmes, aux conversations entre amis, aux ruses touristiques employées par les locaux. Généralement, cette attitude sur le terrain est résumée sous le terme d'observation participante, mais l'implication personnelle que nécessitent ces interactions ne laisse pas indemne. L'enquête de terrain est par nécessité une communication qui se passe dans un temps partagé où l'affect en est sa condition *sine qua non*.

Dans un article de 2003, Tillmann-Healy envisageait « l'amitié » comme une méthode à part entière. Pour elle:

Researching with the practices of friendship, first, means that although we employ traditional forms of data gathering (e.g., participant observation, systematic note-taking, and informal and formal interviewing), our primary procedures are those we use to build and sustain friendship: conversation, everyday involvement, compassion, generosity, and vulnerability.

(Tillman-Healy 2003 : 735).

La proximité relationnelle et émotionnelle qui s'était développée avec mes interlocuteurs a été une source féconde pour observer et écouter ce qu'ils disaient de la coutume et des économies intimes. Il faut dire que j'ai passé en tout plus de deux ans dans une des maisonnées de Xiaoluoshui et noué des liens d'amitiés fortes avec ses cinq membres, ainsi qu'avec leurs parents d'autres maisonnées. J'ai également noué des liens d'amitié avec de nombreux autres Na avec lesquels les conversations banales de la vie quotidienne, étaient porteuses d'une profondeur sociale parce qu'émanant d'une parole plus lâche et moins structurée.

Lorsqu'on considère que nos interlocuteurs sont tout aussi avides d'apprendre de nous que nous d'eux, il y a partage et échange. Je répondais donc aux questions que l'on me posait sur ma vie, ma famille, mes amis. Être l'aînée de quatre filles me valait beaucoup d'intérêt. J'appris ainsi l'importance du féminin dans la cosmogonie na et la nécessité sociétale d'avoir des filles dans la maisonnée. Mon hôte et les personnes que je fréquentais me posaient également des questions sur

mes relations amoureuses, ce qui me permettait de leur retourner ces questions et donc d'apprendre les modalités de fonctionnement du système de visite nocturne local en dehors du discours servi aux touristes.

Les moments les plus improbables de la vie sont tout autant propices à des rapprochements affectifs. Résidant au lac Lugu pendant le tremblement de terre de magnitude cinq, six qui a secoué la région en juin 2012, comme tout le monde j'ai éprouvé une peur intense. Pendant une semaine nous avons dormi mes hôtes et moi dans la pièce principale, alors que jusque-là j'avais eu une chambre pour moi seule. Ils ont pris grand soin de moi, pensant que cet événement avait pu me secouer psychiquement. Tous les Na du village se réunissaient alors régulièrement comme à l'accoutumée pour discuter des questions concernant le village. Le chef donnait des explications aux vieilles femmes qui croyaient à la fureur de la déesse reine *Gemu* (*sige Gemu*). Nous discutons tous des conséquences possibles et on me demandait mon avis comme si j'étais autant concernée qu'eux. Dans le cadre exceptionnel des réunions de partage de l'argent des fêtes destiné aux touristes, parce qu'il s'agit d'une réunion visant à régler également des questions d'ordre politique et internes au village, j'avais la possibilité d'assister à la réunion, mais je ne pouvais être qu'une simple observatrice.

Très vite, avec cette posture, l'« illusion de la séparation entre le personnel et le professionnel » n'a plus existé (Ghasarian 2002 : 11). J'ai fait le choix anthropologique de l'expérience la plus grande possible des réalités sociales na quitte à me laisser « la possibilité d'entrer ou de croire dans le monde des gens [rencontrés] sur le terrain » (Goulet 2011 : 117-120). Comme Jean Guy Goulet le souligne, j'ai dansé, chanté et joué avec mes hôtes, j'ai partagé leur quotidien. Ce que l'ethnographie menée a gagné, c'est d'avoir eu un accès étendu au discours tenu sur la scène privée (Scott 2008 : 13).

Différents modes narratifs employés par mes interlocuteurs se sont alors dégagés. Les vieilles femmes me parlaient souvent en termes de récit de vie ; les plus jeunes filles me racontaient leurs histoires amoureuses et souvent en termes de dilemme sous un mode presque confidentiel. Les hommes âgés me racontaient plutôt leurs savoirs sur le groupe na et les hommes plus jeunes me racontaient aussi leurs histoires sur un mode confidentiel comme l'histoire de Zhaxi, vue précédemment. Il m'est également arrivé de vivre des situations de drague. À plusieurs reprises j'ai ainsi été visitée par de jeunes hommes et d'autres moins jeunes. Les plus jeunes sont venus à six. Très curieux de ma présence, ils m'avaient proposé de choisir l'un d'eux pour passer la nuit avec lui. C'était compréhensible que je sois visitée tant j'avais passé du temps sur place. J'avais dû trouver des subterfuges pour refuser les avances de ces visiteurs, mais ces événements étaient

néanmoins une riche source d'information puisqu'ils m'ont appris nombres des modalités de la visite, mais également leur manière de voir le monde⁴⁷.

L'intersubjectivité peut être ainsi vue sous l'angle d'un « empirisme raisonné » qui prend pour principe que vivre auprès des gens que l'on étudie, leur parler, les écouter, réintroduit la nécessité de privilégier le recueil de *paroles* pour donner à voir des actes de *parole* en contexte (Fabian 2001, Bensa 2012, Agier 2015). L'intersubjectivité permet alors de relever les « stratégies rhétoriques des informateurs. » (Bensa 2012 : 34). J'ai ainsi autant que possible réintroduit dans le corps de la thèse les interlocutions qui m'ont permis de comprendre le tissu social na. Ces conversations informelles étaient devenues nécessaires, car les outils méthodologiques acquis sur les bancs de l'université, comme les entretiens, n'allaient pas de soi.

3.2. Une approche de terrain

a. Différences anthropologiques et épistémologiques

- *L'observation flottante et la sérendipité*

La démarche que j'ai entreprise se voulait donc inductive au sens où il me fallait revenir à l'ethnographie et aux faits empiriques pour ne pas me laisser submerger par ce qu'il était devenu commun d'énoncer sur les Na et qui transparaissait curieusement dans le discours touristique. À l'évidence, le travail anthropologique se fonde également sur divers procédés dont le carnet de note, la synthèse mentale ou écrite, la publication d'articles, des communications, qui s'appuient sur un univers de sens qui modifie et transforme le travail ethnographique pour le faire correspondre à d'autres catégories de pensée que celle des « ethnologisés ». Passeur de sens, il participe au projet intellectuel scientifique de cumul du savoir, qu'il déconstruise ou non d'un point de vue épistémologique les effets positivistes de la *raison graphique* telle qu'elle s'est construite en occident. De fait il me semblait évident que pour proposer un changement de perspective sur les Na, il me fallait expliquer les différents *logos* par lesquels les Na ont été présentés dans la littérature anthropologique (chapitre 2), mais qu'il me fallait surtout clarifier la posture par laquelle je m'étais donné d'appréhender le groupe et qui explique une autre appréhension des faits sociaux.

J'avais choisi dans mes travaux préalables obligatoires à la définition du projet de thèse à l'Université Laval et à la recherche de terrain (synthèses I et II), de déblayer la littérature amenant à concevoir la dimension touristique chinoise et la singularité du groupe na. La synthèse I

⁴⁷Je reviendrai sur cette anecdote dans le corps de la thèse afin de contextualiser certaines conversations. Cette situation d'enquête n'est pas anodine puisqu'elle a eu des conséquences positives en termes ethnographique. Beaucoup de femmes m'ont ainsi expliqué leurs points de vue sur la question puisque ces visites étaient fréquentes et gênaient en partie le sommeil de mes hôtes.

interrogeait les caractéristiques chinoises du tourisme pour mettre en lumière en quoi il participe de la modernisation, du « *progrès universel de la nation vers le socialisme* » (McKahn 1995 : 44) et d'une politique étatique s'adressant spécifiquement à la question des *shaoshu minzu* (少数民族). J'avais ensuite traité dans la synthèse II, la question de l'agencement dans l'espace et la durée des dynamiques sociales et politiques qui font des Mosuo un groupe singulier avec plus ou moins une unité culturelle, pour pouvoir penser leur réagencement depuis la mise en tourisme du lac Lugu. Ces démarches visaient à déblayer deux questions centrales de ma thèse : le tourisme et la singularité des Na, pour éclairer le terrain sans l'enfermer dans un cadre préétabli. Le projet de thèse qui s'en est suivi a ainsi pris pour angle d'approche la nécessité de ne pas émettre d'hypothèses à priori, à partir de la littérature centrale sur les Na, car elle me semblait problématique sous plusieurs aspects. En proposant un cadre aux dimensions de ma recherche (le tourisme, la sexualité, les processus de modernisation), j'avais pour but d'affirmer comment dans le cas des Na, une posture d'enquête radicalement inductive pouvait permettre de se laisser surprendre par la manière dont ils appréhendent leur monde social.

Le travail de Colette Pétonnet (1982) me paraissait fournir une proposition théorique intéressante sur la démarche ethnographique. Elle avait pensé les processus de l'enquête et de l'écriture d'une manière qui s'opposait aux démarches objectivistes de la sociologie urbaine des années 1960. Conceptualisée sous la formule d'« observation flottante », sa démarche donne pour nécessité de se rendre disponible à ce qui peut surgir du terrain (Pétonnet 1982). Selon elle, cette méthode « consiste à rester en toute circonstance vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis, mais à la laisser “flotter” afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans *a priori*, jusqu'à ce que des points de repère, des convergences apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes » (Pétonnet 1982 : 39). Si cette démarche prenait pour base de se laisser guider c'est parce que Pétonnet n'avait pas défini de problématique précise, en raison du caractère nouveau de l'objet étudié. L'idée d'utiliser cette méthode émanait cependant d'une volonté de prêter attention dans son étude du cimetière du Père-Lachaise, « aux lieux connus par habitude » ou à ceux dont « on ne pense pas qu'ils puissent révéler autre chose que ce qui a déjà été écrit. » (Pétonnet 1982 : 39).

À bien des égards cette attitude me semblait offrir la possibilité de ne pas s'enfermer dans une problématique de recherche, dont les hypothèses auraient défini par avance ce qu'il fallait trouver. L'état d'insatisfaction de la connaissance que l'on a des Na en était la raison. L'observation flottante porte en elle cette interrogation permanente, celle de se laisser surprendre par le regard, les conversations ou les idées venues de nos interlocuteurs, autrement formulé par Merton et Barber (2006) comme le principe de sérendipité. Cette notion entre en résonance avec la méthode de Colette Pétonnet. Merton avait constaté « l'influence de la théorie sur la recherche, c'est-à-dire

(sur) le rôle de la théorie dans l'idée initiale, le plan et l'exécution de l'enquête », « Or à son avis, il était tout autant impératif de penser l'apport de la recherche empirique dans le développement de la théorie et de prendre par le fait même en compte tout ce qui se passe « dans l'ombre » et en pratique au cours d'une enquête » (Namian et Grimard 2013 :4). Il avait ainsi formulé la notion de « serendipity pattern » comme « the fairly common experience of observing an unanticipated anomalous, and strategic datum which becomes the occasion for developing a new theory or for extending an existing theory » (Merton 1968: 158). La notion telle que proposée a cela d'intéressant qu'elle confronte la surprise de découvrir des faits censés être anormaux avec la théorie existante ou les faits établis (Merton 1968 : 158).

Pour Frank Pieke, il ne s'agit pas seulement de faire des découvertes heureuses et inattendues par accident, mais également d'appréhender ce qui peut surgir de la rencontre par la création d'opportunités (Pieke 2000 : 145-147). Il défend en effet l'idée que la sérendipité doit être pensée en termes méthodologiques comme une stratégie de recherche d'espaces, de discours, d'événements ou de rencontres. Il avait ainsi changé son sujet de thèse, lorsque confronté aux événements de la place Tian an men (天安门), il ne pouvait passer à côté des préoccupations immédiates des Chinois. Dans les deux cas, elle rend compte d'un processus d'enquête par tâtonnement au sens où elle remet en question l'idée que le travail fini de la thèse aurait procédé d'une rationalité qui aurait « permis de mettre à jour un ensemble de réponses logiques à un questionnement tout autant logique » en tant que travail de justification d'une « reconstruction a posteriori de la trame méthodologique suivie pour parvenir » aux résultats (Namian et Grimard 2013 : 2).

Ces deux notions, qui ont été des démarches de terrain à part entière, m'ont permis de me laisser surprendre plutôt que de raisonner à partir de ce qui était couramment admis des Na. Dans cette disposition, le décalage entre scène privée et scène publique avait joué. Si ma problématique était plus ou moins cernée -je voulais étudier les transformations du groupe na depuis son entrée dans le tourisme, en posant d'emblée l'idée que ces transformations concernaient la coutume de visite nocturne-, l'observation flottante et la sérendipité me paraissaient être deux attitudes pouvant offrir la possibilité de me laisser guider par les Na et ainsi de problématiser ma recherche à partir du point de vue de ce qui faisait sens pour eux. C'était une manière de ne pas écarter la faculté de mes interlocuteurs à dire quelque chose sur ce qu'ils sont et font. Il y a ainsi l'idée dans cette démarche que « much of our ethnographic research is carried out best while we are "out of our minds," that is, while we relax our inner controls, forget our purposes, let ourselves go. »⁴⁸ (Fabian 2001 : 31).

⁴⁸Ma propre traduction de : « much of our ethnographic research is carried out best while we are « out of our mind » that is, while we relax our inner controls, forget our purposes, let ourselves go »

Le corps de la thèse est ainsi dirigé par la nécessité de partir des acteurs, de ce qu'ils disent et font afin de voir avec eux le monde dans lequel ils vivent, d'en tirer leur explication des rapports de pouvoir et leur manière d'appréhender les règles qu'ils se sont données, les règles qu'on leur impose, pour les mettre en relations. Restituer la manière dont ils appréhendent leur histoire et leur tissu social singulier ; regarder avec eux ce qu'ils considèrent comme le plus important à travers leur rhétorique, leurs choix de vie, *c'est un acte de mise en relation* (Mauss). Cette posture épistémologique inductive, au cœur de nombreuses autres démarches anthropologiques, a une portée heuristique telle, qu'elle permet d'explorer l'univers de référence, d'affects et de réalités morales, convoqués dans le quotidien. Le texte de Pétonnet (1982) donne d'ailleurs des repères pour une écriture empathique de la description ethnographique. En plus de ses descriptions, dans son texte, « les gens » parlent et leur parole donne une justesse à la fois de la situation d'enquête et du sens qu'ils donnent aux déambulations, aux tombes, aux histoires qui vont avec.

L'agencement même de la thèse répond à l'exigence intellectuelle et politique de penser simultanément épistémologie, théorie et empirie. Le balisage théorique de cette thèse n'est ainsi qu'un cadrage en tant qu'il tranche les domaines à analyser. La ligne conductrice que je me suis proposée réside en partie dans la restitution de cette force interactionnelle qui pèse sur la situation dialogique de l'enquête. Ainsi la portée heuristique du terrain situé, participe à la restitution d'un savoir qui n'émerge que par l'interaction et donc l'intersubjectivité. L'enjeu est de reconnaître que les savoirs sur le monde, acquis et véhiculés par les agents sociaux, qu'ils soient anthropologues ou non, et les discours qui en découlent, sont liés à une pluralité du monde (Arendt 1995) et des points de vue (Haraway 2007) qui participent du savoir anthropologique. Cela permet de considérer qu'un travail anthropologique ne peut prétendre ni à l'universalité ni à une théorisation excessive. Cette posture a cependant contribué à redoubler d'efforts pour mener le travail ethnographique puisqu'elle a fait émerger la dimension informelle du terrain comme une condition *sine qua non*.

- *Une nécessité de terrain : l'informel*

En juin 2012, revenant de Lijiazui avec Lidy, nous nous sommes arrêtées à Ligé, le second village des bords du lac à avoir été transformé par le tourisme. Je voulais passer un peu de temps avec Pincuo Zhuoma⁴⁹ une amie qui, depuis le début de mes recherches en 2007, était d'une aide précieuse. Chaque fois que je me rendais chez elle, elle m'offrait l'hospitalité. À table je lui avais demandé si nous pouvions faire une interview enregistrée afin d'avoir son avis sur la situation du lac Lugu et sur les nouveaux comportements que le tourisme avait amenés au lac. Elle avait

⁴⁹J'ai remplacé tous les noms de mes interlocuteurs par des noms courants locaux. Cette amie de Ligé porte de manière fortuite le même nom que mon hôte de Xiaoluoshui ce qui malheureusement prête à confusion dans ce chapitre.

accepté. Nous nous sommes assises avec Lidy à l'extérieur du petit hôtel dont elle était propriétaire. Quand nous nous étions rencontrées pour la première fois, Pincuo Zhuoma n'était que la gérante de cet hôtel. J'avais voulu l'interviewer parce qu'elle était une de ces petits entrepreneurs Mosuo qui avaient changé leur condition sociale grâce au tourisme. Elle avait également été chef du village pendant deux ans. C'était une chose assez rare pour une femme. Son franc parler, m'avait permis d'apprendre beaucoup de la vie sociale na et de l'essor touristique. J'avais donc souhaité aborder avec elle la situation touristique et je souhaitais la questionner sur la différence entre les pratiques et les discours dans les interactions touristiques ou quotidiennes (hors tourisme).

La conversation enregistrée que nous avons eue a été particulièrement instructive, mais toutefois décevante. Alors que nous étions assez proches et que Pincuo Zhuoma ne mâchait pas ses mots avec moi, lors de l'interview, elle a adopté une tout autre attitude. Elle a régurgité le texte public à propos de la mise en tourisme, de la coutume sexuelle, etc. L'interview a été parsemée de moments intéressants sur son point de vue sur le mariage par exemple, mais dans l'ensemble rien n'évoquait ce discours privé sur la « situation touristique » que j'avais à maintes fois entendu de sa bouche. Le discours policé de Pincuo Zhuoma restituait en creux la tension entre le privé et le public qui témoigne des rapports de pouvoir s'exerçant en situation touristique. J'ai alors compris que l'enregistreur y était pour quelque chose. Lorsque je m'essayais à m'entretenir avec les personnes avec qui je travaillais (en enregistrant nos entretiens), je me trouvais à chaque fois confrontée à cette situation vécue avec Pincuo Zhuoma. Il était question d'un discours public que j'avais maintes fois entendu. Malgré que mes interlocuteurs soient des personnes avec qui j'avais noué de forts liens interpersonnels, le cadre structuré que donnait l'enregistreur leur paraissait souvent suspicieux. Ils n'avaient aucun intérêt à ce que ces différences soient dévoilées. Il était peu judicieux pour les Mosuo de tenir formellement un discours qui exprimerait explicitement leurs marges de manœuvres ou leurs résistances en réponse au tourisme. L'informel permet en ce sens de rassembler les fragments de ce que Scott nomme le discours subalterne (2006, 2008). Ma stratégie a donc consisté à mener une ethnographie du quotidien considérant la profondeur des relations nouées sur le terrain comme heuristique.

Le contexte dans lequel je pouvais récolter des données intéressantes était cependant parfois tout à fait inadéquat au travail de prise de note. Avec Zhaxi, c'est au cours d'une balade sur les rives du lac, alors que nous marchions tous les deux en attendant nos autres compagnons de l'après-midi, qu'il a décidé de me raconter son histoire sentimentale. Je ne pouvais alors noter quoi que ce soit au risque que le moment perde toute sa spontanéité. Erche Latcuo, une jeune fille de Lijiazui venue travailler au lac où elle avait fini par s'établir, m'a raconté son histoire au cours d'un trajet autour du lac, dans une estafette remplie de membres de sa maisonnée. J'avais été invitée à visiter, à l'occasion de son mariage, avec les membres les plus proches de sa maisonnée,

le lac et les attractions touristiques (je l'ai fait maintes fois, mais le faire avec des personnes de Lijiazui présentait un intérêt certain). Nous étions toutes les deux assises au fond du véhicule de sept places. Le pot d'échappement était si proche qu'il nous fallait nous regarder constamment pour saisir tout ce que nous échangeions. Elle a commencé à me parler après avoir jeté par la fenêtre un emballage de chewing-gum. À la suite de ce geste elle a affirmé qu'elle avait des qualités basses (*suzhi di*, 素质鄙). Je lui ai alors demandé pourquoi elle disait une telle chose et elle a justifié son geste par son récit de vie. Dans ces conditions, je n'ai eu d'autre choix que de noter dans ma mémoire ce qu'elle me racontait pour le retranscrire une heure plus tard sur papier.

b. Restituer le terrain

• *Discours situés et quotidiens*

Une thèse d'anthropologie est en quelque sorte le résultat d'un franchissement, celui de deux espaces, de « deux mondes qui fonctionnent l'un pour l'autre comme des hétérotopies radicales en dépit de quelques homologues (Foucault 1984) » (Caldérac 2010 : 13-14). D'un côté le terrain, où le temps entre l'ethnologue et les « ethnologisés » est partagé et vécu, où l'interlocution est à la base même de la relation ethnographique, de ce que l'on dit à l'ethnologue et de l'autre des pages reliées entre elles par des mots et de la colle qui tentent de traduire, d'interpréter ou de comprendre. Cette vision, certes réductrice, a longtemps été prégnante dans les sciences sociales, surtout lorsqu'elles tentaient de se doter des outils épistémologiques du positivisme. Puisque le terrain est un « temps intersubjectif », l'écriture anthropologique appelle à ne pas figer nos interlocuteurs dans un éternel présent (Fabian [1983] 2006). En ce sens une écriture considérant la « co-temporalité » durant l'enquête invite à ne pas « exercer sur eux une domination de principe » (Chauvier 2011 : 53 et 55).

L'idée est d'inscrire cette recherche dans la file des critiques de la « représentation » qu'Agier nomme le tournant contemporain (2013). Apparue dans la période des années 1970-1990 ces critiques ont interrogé la triangulation propre à l'anthropologie entre terrain, données et écriture. Une certaine crise de la représentation avait mené Clifford Geertz (1996, 1998) à discuter l'écriture ethnographique « comme une fiction, qui émane d'un « auteur » et d'une relation de domination qui nie le « dialogisme » inhérent à l'enquête » (Agier 2013 : 81). Cette critique de l'autorité ethnographique a montré qu'il était nécessaire de se prémunir de réduire le savoir anthropologique, le dialogue, à l'unique voix du chercheur (Marcus 1997 : 92). La mise en lumière du caractère interprétatif de l'ethnographie (Geertz 1996, 1998), a certes permis d'inclure dans le processus de construction du savoir les formes prélogiques de compréhension naissant en creux du terrain et de l'interlocution. Toutefois, si l'approche radicale et hyper-textualiste a été le symbole de la construction (poétique) de l'ethnographie pour en restituer la co-temporalité, elle s'est paradoxalement inspirée de l'herméneutique en suivant les voies de l'interprétation.

Proposer une anthropologie du quotidien (Balandier 1983, Chauvier 2011) a permis de radicaliser la situation sociale d'enquête comme l'épicentre de la production de connaissance, au sens où le terrain n'est pas un « épisode annexe » qui peut conduire à la lecture du monde social comme un texte (Althabe 1990 : 131). Balandier explique ainsi qu'une sociologie (ou anthropologie) du quotidien se caractérise par :

Une localisation, une dimension (la « petite communauté », le champ de la vie quotidienne) qui permettent une observation directe et/ou participante en raison même de l'échelle du phénomène ; une *présence* des acteurs sociaux qui peuvent être identifiés à partir de leurs représentations, de leurs stratégies et de leurs pratiques- donc une appréhension immédiate du sujet en acte et en situation, une prise sur le social en mouvement ; un ensemble de faits qui expriment une *expérience totale*, dans le sens où les acteurs sont en principes observables dans la plupart de leurs pratiques, depuis les plus individualisées jusqu'à celles qui sont les plus soumises à la contrainte des grands dispositifs sociaux.

(Balandier 1983 :8)

Les termes mis en italique par Balandier lui-même, localisation, dimension, présence, expérience totale, viennent souscrire à une démarche non plus seulement d'observation participante, mais faisant de l'*expérience totale* un moyen de regard sur les pratiques des acteurs.

Pour restituer cette co-temporalité et une anthropologie du quotidien, j'ai choisi de restituer de manière circonstanciée les actions et les discours des Na et des touristes. Le récit que Erche Latcuo m'a fait sur la banquette arrière d'une estafette témoigne par exemple d'une situation d'enquête, qui doit être restituée par un régime discursif qui ne soit pas allochronique, afin de donner à voir son point de vue sur sa propre vie et les procédures par lesquelles elle mettait en mots sa vie. L'objectif est de penser les personnes dans leurs singularités et donc de mettre en lumière celles-ci comme des actrices et non pas des agents. Je propose donc de restituer les conversations, entendues comme un discours de l'enquêté sur le monde, restituées comme telles, sans autres modifications que celle de les verser au compte de la thèse de manière contextualisée et dans toute leur profondeur dialogique. L'avantage est de donner la voix à ceux laissés du côté d'une altérité irréductible par l'exotique anthropologique. Il s'agit là d'une « condition politique de la connaissance de l'Autre » (Bensa 2012 : 15). Restituer les conditions d'énonciation, leurs dates, leurs circonstances est pour Bensa, une « option micro sociale » qu'il utilise dans le cadre de l'histoire kanak, afin de ne pas se laisser aller à une généralisation excessive qui procéderait d'une mise « en série des altérités sous la bannière de la pensée sauvage, [et qui] dresse une barrière entre le monde de la raison maîtrisée, et celui du mythe », soit un « anthropologisme » (2012 : 14-15). Les dates, les circonstances d'élocution, feront donc partie intégrante de la restitution ethnographique.

Lors du terrain, j'étais prise dans la temporalité quotidienne des locaux, je me suis adaptée à celle-ci. J'ai ainsi collecté mes principales informations lorsque les Na prenaient le temps de me parler

aux champs, dans nos trajets, au moment des repas, pendant les visites de maisonnées, etc. Si l'on considère que le processus d'écriture sépare au lieu d'expliquer et cristallise les points de vue du terrain en arguments (Bensa 2006 : 206), il est nécessaire de se donner la possibilité de ne pas transformer la réalité empirique de l'Autre en absence théorique (Fabian 2006 : 18). C'est pourquoi ma réflexion émet la nécessité de restituer l'ethnographie telle qu'elle s'est déroulée, en contexte et en situation pour ne pas inverser la situation dialogique de l'enquête. Je n'utiliserai donc pas de présent ethnographique, car cette écriture fixe le terrain dans un éternel présent (Bensa 2006 : 213). Toutes les dimensions intersubjectives du terrain seront écrites au passé afin de ne pas rompre avec l'idée que ma connaissance anthropologique de la vie sociale na s'est faite sur le terrain. L'enjeu est de ne pas réactiver la dualité de la légitimité du savoir anthropologique (Bensa et Fassin 2008).

Ce quotidien partagé met en évidence des situations sur lesquelles les acteurs peuvent discourir et fournir une interprétation. En restituant ces situations et les dialogues qui s'y sont déroulés, je cherche à souligner que les explications fournies par mes interlocuteurs ont une portée heuristique.

- *Et situations*

Ces questions épistémiques sur l'écriture visent à ne pas réactiver « l'illusion méthodologique » qui consiste à prendre la dichotomie sujet/objet (l'objet prêt à être étudié par un observateur neutre) comme allant de soi », et qui ne fait qu'inverser la relation originelle au terrain (Ghasarian 2002 : 10). À la suite de Georges Devereux, de nombreux chercheurs ont posé le constat raffiné que le principe méthodologique classique de l'objectivation est non seulement une entreprise vaine, mais aussi contreproductive (Fabian 2001, 2006, 2014, Devereux 1980, Goulet 1998, 2007, Goulet et Miller 2007, Viveiros de Castro 2009 : 25). L'objectivation considérée comme un processus de rationalité littéralement issu de l'épistémologie des sciences dites dures et contredit par le principe d'incertitude d'Heisenberg d'un observateur perturbant l'observation microphysique, crée une dissension entre le terrain et la connaissance qui n'a d'autre but que de participer à l'entreprise positiviste de cumulation du savoir. Le supposé regard surplombant de l'anthropologue est en réalité soumis à une intersubjectivité qui pose la relation de sujet à sujet comme heuristique. Il ne peut porter un regard sur les situations sociales comme s'il s'agissait d'objets purement matériels.

Le contexte de changement social né plus particulièrement avec la mise en tourisme du lac Lugu, nécessite d'articuler le tourisme avec les rapports au terrain. L'approche situationnelle (Agiar 2013, 2015) s'est avérée un outil précieux pour restituer l'ethnographie du changement social car elle permet :

de saisir des situations sociales ou politiques marquées par l'imprévision ou par un certain caractère extraordinaire, voir d'exception, où pouvait s'étudier le changement. (...) elle permet de fonder la critique du cloisonnement monographique,

et l'attention aux changements sociaux comme à la variabilité des contextes – en tant qu'ils sont le setting qui s'incarne et s'observe dans la situation (Mitchell 1987)

(Agier 2013 : 85).

Cette approche situationnelle⁵⁰ est issue de tout un courant français (l'anthropologie dynamique) et britannique (l'école de Manchester), qui étudie le phénomène colonial dans sa totalité pour ne pas se laisser aller à un culturalisme qui figerait les groupes ethniques dans une éternité immuable en dehors de son contexte (Agier 2013, voir Balandier 1951, Gluckman [1940] traduit dans Tholoniat et de L'Estoile 2008, Mitchell 1957). Agier définit cette approche comme l'articulation « de ce qui est en train d'arriver dans le moment et la situation de l'enquête. (...) qui combine la réflexivité ethnographique et l'analyse contextuelle » (2013 : 86). Elle offre ainsi l'occasion de :

Construire l'anthropologie à partir d'une réflexion de la situation sur elle-même. Elle repose donc sur les relations et les communications nouées entre l'observateur et les sujets de son enquête, dont le véritable enjeu n'est pas d'interpréter l'inventaire culturel des autres, figés dans un portrait/fiction, mais de comprendre la logique de l'action selon le point de vue pragmatiste, ici et maintenant, de qui s'y trouve impliqué

(Agier 2013 : 85).

Comme pour Fabian (2006), la situation même de l'enquête est un objet de réflexivité qui se module dans l'intersubjectivité et qui dépasse la simple explicitation du terrain (Agier 2015). Elle est un entre-deux, antithèse de l'analyse structurale (Agier 2013).

Mode de connaissance d'une ethnographie située.

Ce retour réflexif sur les questions méthodologiques, politiques et épistémologiques qui entourent l'expérience de terrain dépasse considérablement de simples considérations narcissiques. Les actions et les positionnements du chercheur sur le terrain permettent de restituer une dimension interlocutoire faite de stratégies et d'affects dans une temporalité et un contexte marqués à la fois par les rapports sociaux entre le chercheur et l'enquêté, et un contexte politique et historique particulier à la Chine et au groupe minoritaire lui-même. Le positionnement de recherche que j'ai restitué s'inscrit nécessairement dans un contexte traversé par des rapports de forces à différentes échelles qui découlent elles-mêmes des effets recherchés (autorisations, négociation avec les acteurs, temps partagé, contexte minoritaire chinois, etc.). C'est une manière de penser que les rapports ordinaires de la vie sociale ont une portée politique qui délimitent ce qui est faisable ou non sur le terrain. En ce sens le travail ethnographique est de manière apodictique intersubjectif. Interroger les conditions de l'enquête revient donc à l'idée d'affirmer comment les situations de

⁵⁰ J'approfondirai ce que cette méthode peut apporter théoriquement à l'analyse dans le chapitre trois en proposant de cadrer la situation touristique.

l'enquête informent de la teneur du savoir anthropologique qui émerge en retour, car l'approche du terrain comme celle des enquêtés, a un impact considérable sur le savoir que l'anthropologue peut ensuite restituer.

S'il est impossible de saisir les intériorités des personnes avec lesquelles on dialogue, en revanche, il est possible de considérer leurs perspectives sur le monde social à partir des interactions qui se jouent entre l'anthropologue et les enquêtés. En somme la situation d'enquête est une situation sociale dans laquelle chacun déploie une réflexivité. La situation sociale observée est intelligible à l'enquêteur parce que les enquêtés lui en disent quelque chose. Cette perception en partage d'une situation sociale, n'empêche en rien des images différentes de la situation sociale, qui parlent à chacun. Elle fait ainsi sens pour les enquêtés et leur donne à ressentir le monde d'une certaine manière, alors que pour un ethnologue elle est un monde qu'il ou elle ignore et cherche à connaître.

Ne pas se reposer sur une méthodologie générale, mais plutôt saisir chaque situation, chaque problème avec une méthode qui s'imprègne de l'interaction est donc la condition d'une posture qui cherche à annuler une relation surplombante au terrain pour entendre les perspectives des enquêtés. Le quotidien, les discussions informelles, le langage ordinaire, le banal, les interactions, les mises en scène et aussi les interlocutions comme moyen d'énonciation de soi, sont, ainsi, autant d'entrées possibles pour donner à voir la situation d'enquête⁵¹ et la situation sociale (Balandier 1983 : 8) dans laquelle enquêtés et enquêteurs se trouvent pris. Dans cette logique, le village permet d'observer un groupe. Les membres de ce groupe sont en mesure de décrire les situations qui s'y jouent à partir de la conscience qu'ils ont du village et donc à partir de leurs catégories d'entendement de ce qui s'y passe. Il y a dans cette perspective un aspect pragmatique qui parle autant à l'enquêteur qu'aux enquêtés. Le sens de l'enquête émerge ainsi du sens qu'ils donnent à leurs activités. L'anthropologie dialogique contextualise ainsi tout travail de mise en texte des actions et des pratiques langagières des locuteurs (observées, entendues en situation) dans le cadre de l'échange discursif qui est propre à la démarche ethnographique ce qui participe d'un espace narratif où les paroles entendues *in situ* sont contextualisées mais surtout entendues des lecteurs.

⁵¹Balandier ajoute que cette anthropologie du quotidien implique un intérêt particulier pour le centre de cette quotidienneté qui s'intéresse plus aux relations proches ; assimilables parfois à un milieu clos (1983 : 9). D'une certaine manière il est exact que cette thèse s'intéresse bien plus aux Na, aux communautés villageoises aux réseaux de maisonnées, aux maisonnées, qu'aux touristes qui pourraient être considérés comme la périphérie de ce quotidien. Mais puisque le tourisme fait partie du quotidien, je m'intéresse à la situation touristique à partir du quotidien principalement vécu par les Na. Quelques mises en perspectives du point de vue des touristes, des guides et des agences permettront au chapitre cinq de comprendre cette situation touristique.

Un tel rapport au terrain souscrit la reconnaissance d'un statut équivalent pour les ethnologisés ou du moins des voix aux statuts équivalents, au titre qu'ils produisent eux-aussi de la connaissance à notre égard à partir de leurs catégories d'entendement et de l'interaction avec l'ethnographe. S'inscrire dans cette posture ethnographique qui réintroduit épistémologiquement l'ethnologisé dans la relation ethnologique (Fabian 2001, Goulet 1998, 2011, Goulet et Miller 2007), c'est alors penser à prioriser le savoir avec lequel ces derniers vivent leurs vies et non pas le savoir que les intellectuels occidentaux véhiculent à leur sujet (Jackson 1996 : 4). C'est aussi comme l'a souligné à de multiples reprises Ortner, « looking at and listening to real people doing real things in a given historical moment, past or present, and trying to figure out how what they are doing or have done will or will not reconfigure the world they live in » (1996: 2).

La méthodologie employée *in situ* a été l'occasion d'un questionnement qui s'est prolongé dans ce chapitre afin de situer cette thèse. Pour entrer en cohérence avec le dialogue qui se joue lors de la rencontre ethnographique, et le savoir anthropologique à propos des Na qui en ressort, le chapitre suivant est consacré à une ré-interrogation de la littérature sur les Na, à la lumière de données de terrain. Les théories élaborées par ceux-ci au sujet des Na sont des savoirs situés. Une mise en comparaison de ces savoirs aide à comprendre les points de vue différenciés qui ont construit les visions courantes sur le groupe. Pour opérer un changement de perspectives sur le regard porté sur le groupe na, je propose également en deuxième partie de confronter cette ethnologie des Na aux données de terrains et à une perspective longtemps jugée critique sur le domaine de la parenté.

Chapitre 2. De l'exceptionnalité anthropologique au quotidien vécu. Discours et controverses à propos des Na

The moral state of the Hli-khin¹ population is certainly a peculiar one. The word father is unknown, and it is next to an insult to inquire of a Hli-khin boy as to the whereabouts of his father. They all says they have no father. The all possess an A-gv (maternal uncle)

(Rock 1947: 391)

Sexual intercourse takes place between casual, opportunistic lovers, who develop no broader, more enduring relations to one another. The man "visits," usually furtively, the woman at her home in the middle of the night as impulse and opportunity appear, which they do with great regularity. Almost everyone of either sex has multiple partners, serially or simultaneously; simultaneously usually two or three, serially as many as a hundred or two. There are no nuclear families, no in-laws, no stepchildren.

(Geertz 2001)

Exemplarité et définition anthropologiques, le problème na.

Le discours anthropologique qui se déploie dans ces deux citations, l'un fondé sur une observation coloniale du groupe na et l'autre comme reprise interprétative des descriptions de Cai (1997), illustre toute une logique discursive sensationnelle sur les Na. Dépouillés de leurs diversités par l'emploi de termes généralisant, les Na sont présentés comme pratiquant tous la visite nocturne (*séssé*) en multi-partenariat. Ils sont aussi connus dans le paysage ethnologique comme : « une société sans père ni mari » (Cai 1997). Ces métadiscours sur le cas ethnologique singulier qu'ils représentent proviennent de l'interprétation que Cai Hua donne du tissu social dans son ouvrage, considéré comme un texte majeur, sinon celui auquel se réfèrent systématiquement les anthropologues. S'il est le premier livre destiné à une audience occidentale, il n'est pas le premier matériau disponible sur les Na.

Une vaste littérature s'est attachée à décrire depuis plus d'un siècle la complexité sociale et historique du groupe. Parmi ces écrits les plus significatifs, on retrouve ceux de Chuan-Kang Shih, *Quest for Harmony : The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life* (2010) ; Suzann Knödel « *Yongning Moso Kinship and Chinese State Power* » (1998); Christine Mathieu, *A*

¹*Hli-khin* est un ethnonyme utilisé par Joseph Rock (1947) pour désigner les Na de Yongning. En langage Na *Hli-hing* désigne les « personnes de Yongning ». Yongning se dit *Hli di* en langue Na.

History and Anthropological Study of the Ancient kingdoms of Southwest China: Naxi and Mosuo (2003); Ruxian Zhan et Zhaolin Song, *永宁纳西族的母系制* (1983); Eileen Walsh, *The Mosuo -- Beyond the Myths of Matriarchy: Gender Transformation and Economic Development* (2001); Siobhan Mattison, « *Economic Impacts of Tourism and Erosion of the Visiting System Among the Mosuo of Lugu Lake* » (2010); Tami Blumenfield, *Scenes from Yongning: Media Creation in China's Na Villages* (2010); Xiaolin Guo, *State and Ethnicity in China's Southwest* (2008); Naiqun Weng, *The Mother House : The Symbolism and Practice of Gender among the Naze in Southwest China* (1993); Zhou Huashan, *重女不轻男的母系摩梭：无父无夫的国度*³ ([2001] 2009), pour les plus connus. C'est dire que les études sur les Na/Mosuo⁴ regorgent d'ethnographies ou d'anthologies ayant produit un champ de connaissances diverses.

Parler des Na, c'est entrer, selon la formule de Harrell, dans un débat engageant non seulement l'histoire locale, mais aussi l'histoire de la nation chinoise et de l'humanité en général (Harrell 2001 : 216). Harrell a identifié, à travers sa lecture de différents écrits à propos des Na, que des pôles divergents d'argumentation ont mené la plupart des auteurs à se servir des Na pour argumenter des intérêts idéologiques divers (2001 : 216). Par-là, s'est alors organisée la construction d'une altérité réifiée à ses attributs les plus spectaculaires : une coutume sexuelle où les hommes visitent les femmes la nuit ; une organisation des relations entre proches où le rôle de l'oncle maternel remplace celui du père biologique, une transmission des biens et de la filiation par les femmes, etc., jusqu'à ce que le tourisme s'empare de ces thèmes et ramène fantasmes et élucubrations à propos du groupe na.

Au cours de mes lectures de la littérature académique, mais aussi de la littérature de voyage/romans à propos des Na qui s'est déployée sur un temps long au cours duquel j'avais parfois déjà « fait du terrain », j'ai été frappée par des décalages entre ce que l'ethnographie que je menais me permettait de voir et ce que j'avais pu lire. Ce décalage résulte sans doute du processus d'écriture qui fait de la forme monographique, un construit, une fabrication « (...) dans la mesure où [l'ethnologie] est contrainte d'inventer, par le jeu de l'écriture et de la textualisation, non seulement les formes d'une culture, mais sans doute aussi ses différentes couches sémantiques,

²Yongning Naxizu de Muxi zhi, (le système matrilineaire des Naxi de Yongning)

³Ma traduction : *Zhong nu bu qing nan de muxi mosuo: Wu fu wu fu de guodu* (Les Mosuo matrilineaires valorisent les femmes et ne dévalorisent pas les hommes: na société sans père ni mari ?). Zhou Huashan est également connu sous le nom de Chou Wah-Shan (selon la transcription phonétique du cantonnais de Hong-kong).

⁴J'utilise indifféremment les termes de Na et Mosuo pour parler du groupe ethnique de manière générale. Le terme Na est cependant d'une connotation plus globale puisqu'il est le terme vernaculaire par lequel ils s'auto-désignent, alors que le terme Mosuo est particulièrement utilisé au lac Lugu et fait figure de label ethnique dans la situation touristique. Pour une remarquable synthèse de la littérature traitant de l'histoire des Na et des groupes apparentés, voir Michaud A. (2017 : 487-516).

par l'effet répété des interprétations » (Affergan 1999 : 15). L'utilisation récurrente des formules telles que : « il n'y a pas de mariage », « il n'y a pas d'échange des femmes » ou encore « il n'y a pas de père ni de mari » paraît ainsi désindexer les pratiques de leurs variations contingentes et historiques.

L'immersion par laquelle j'ai pu mener mon ethnographie et la manière dont mes hôtes m'ont intégrée à leur maisonnée⁵ m'a permis d'observer différentes formes d'organisation de celles-ci : mariage, cohabitation, néolocalité, adoption ou encore « prendre beau-fils ou épouse⁶ » (*Zomaché ; tchumiché*). J'ai également assisté à des cérémonies de présentation de l'enfant par le géniteur (*djetiaché*), aux proches (du lignage, du village ou à des amis). Dans tous ces moments de la vie qui se sont déroulés sous mes yeux, les phénomènes cités – mis à la marge dans presque toutes les autres ethnographies – me paraissaient pratiqués dans des proportions telles qu'ils ne pouvaient être considérés comme des exceptions.

À presque chaque énoncé général, l'ethnographie menée m'a donc permis d'associer un exemple de terrain qui venait contredire l'aspect idéal-typique par lequel le groupe Na est trop souvent présenté. Il s'agissait de « co-occurrences » et non de simples exceptions (Passeron, [1991] 2006). Pour Passeron le raisonnement sociologique réside dans sa capacité à mettre en avant les « co-occurrences » (2006 : 595). Il est ni plus ni moins que des sciences historiques et empiriques de la co-occurrence (Passeron 2006 : 595). C'est ainsi qu'il m'est apparu nécessaire de mettre en lumière « par quels truchements les savoirs scientifiques produisent-ils des effets » et de mettre au jour la façon dont l'activité scientifique « ne produit-elle pas, [...] des savoirs qui transcendent les conditions locales et les circonstances particulières de leur production » (Callon 1999 : 68 et 73). Il en va donc d'une réflexion épistémologique sur la construction des savoirs anthropologiques à propos des Na.

Cette confrontation à la réalité vécue des relations entre proches (*relatedness*) dans la vie quotidienne échappait à l'œuvre de connaissance scientifique de la plupart des anthropologues que j'avais pu lire. Si bien, que j'ai eu des difficultés à me défaire des représentations classiques de la parenté classificatoire ou structurale lorsque je tentais de comprendre les situations que j'observais sur le terrain. L'apprentissage de la langue et des mots quotidiens employés pour parler des relations entre proches ont alors imposé la nécessité de changer de perspective sur la

⁵Je me réfère ici à l'approche qu'en donne Carsten et Hugh-Jones (1995) ainsi qu'à l'approche de Gillespie (2000a et 2000b) et Hamberger (2010), c'est-à-dire une définition plus large que le concept forgé par Lévi-Strauss et qui subsume les notions de filiation et de résidence en prenant en compte l'architecture et les relations entre proches qui se tissent en pratique dans le quotidien et dans la perspective de stratégies et non de règles.

⁶Les Na utilisent les expressions *tchumi ché* (prendre une « épouse » -le terme « épouse » reste caricatural comme je l'ai déjà montré) ou *zoma ché* (prendre un garçon Na) pour expliquer la venue d'une femme ou d'un homme non consanguin dans la maisonnée.

manière de parler de la parenté na. Il me fallait donc de mettre en lumière les stratégies politiques (Bourdieu 1972) de l'organisation sociale na visibles au quotidien. Par politique, j'entends ramener l'idée nécessaire à toute anthropologie des relations entre proches, que les logiques pratiques rabattent la structure à un idéal.

Parmi les analyses produites par les nombreux chercheurs qui se sont intéressés aux Na, certaines peuvent éclairer la tension qui existe entre les conceptions locales et théoriques de la parenté. Quelques notions de ce domaine (*person, house, relatedness*) peuvent ainsi aider à (re)construire une autre image de ces relations. L'idée est de substituer à une vision lisse et linéaire, une vision plus complexe à partir des conceptions indigènes de la parenté et des pratiques quotidiennes, car « à faire parler les choses et les gens au-delà de ce qui se montre et se dit, on rabat les réponses sur des questions sans faire œuvre de connaissance » (Bensa 2006 : 11). Ce chapitre propose donc *in fine* un questionnement sur l'opération de définition scientifique.

Pour mettre en perspective ces travaux, j'ai choisi de chercher des exclusions implicites, afin de mettre en évidence les exceptions à la règle ; de restituer certaines voies/voix pour opposer à la généralisation excessive la singularité ; de regarder les silences dans un raisonnement et opposer à la structure, les pratiques réelles et ordinaires. Pour comprendre ces productions, j'ai opéré un découpage qui prend en compte les interfaces discursives créées par les différentes « traditions » anthropologiques des spécialistes du groupe. Étant donné le foisonnement d'enquêtes disponibles à propos des Na, qu'elles soient Chinoises, Occidentales ou transculturelles, toute ethnologie des Na concernant le groupe devrait nécessairement confronter ces sources afin d'en faire ressortir les contradictions et les logiques ; plus encore, les postures paradigmatiques, philosophiques ou théoriques qui les informent.

Ce chapitre vise à mettre en perspective les travaux qui ont participé de leurs visibilité, afin de saisir à travers les *logos* et les *graphies* les différents schèmes et modèles qui ont accompagné la connaissance du groupe. La méthode ainsi que la théorie sont pensées à cet égard comme deux facettes épistémologiques d'un même problème à angles multiples : comment sont conceptualisés les Na ? Conjointement au cheminement ethnographique expliqué au chapitre 1, il permettra à la fois de situer mon travail et de rapporter l'état de la connaissance que l'on a des Na. Ces grammaires de connaissances ne se situent pas tant dans le domaine des idées et des valeurs idéologiques, mais plutôt dans les énoncées et les descriptions. Les choix et l'élaboration des objets de recherche opérés par mes prédécesseurs, leurs conceptualisations théoriques et les modèles théoriques qui accompagnent leur raisonnement, sont sous-jacents à ces grammaires.

Trois travaux accompagneront mon propos :

Cai Hua, *Une société sans père ni mari, les Na de Chine*, paru en 1997 issue d'une thèse de doctorat soutenue en 1995 ;

Chuan-Kang Shih, *Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union & Family Life*, paru en 2010, ainsi qu'une série d'articles parus en amont ainsi que sa thèse soutenue en 1993 : *The Yongning Moso: sexual union, household organization, gender and ethnicity in a matrilineal duolocal society in Southwest China* ;

Zhou Huashan, *Les Mosuo matrilineaires valorisent les femmes et ne dévalorisent pas les hommes : une société sans père ni mari ?*⁷, paru en 2001.

Ces travaux, que j'identifie comme les plus importants, seront le fil conducteur de ce chapitre, car ils cristallisent trois modes de voir différents. La critique⁸ à laquelle je souhaite d'abord soumettre ces écrits, pensée comme processus de connaissance et non comme réquisitoire, dépasse le simple constat de la différence sociale, culturelle ou idioglossique entre villages que l'on peut constater à la fois dans les écrits et sur le terrain.

Dans un premier temps, une mise en perspective diachronique des travaux existants permettra de dégager et de discuter, dans un second temps, les modèles de connaissances que l'on a des Na. Je proposerai une lecture croisée des écrits les plus importants et des matériaux ethnographiques collectés au cours de ma recherche concernant la parenté na. L'approche consiste à discuter de la pertinence de l'opposition, entre pratique et théorie, pour saisir les écarts à la généralisation. Une telle lecture permettra de dégager quelques notions, mises en évidence par certains anthropologues ayant travaillé avec les Na, significatives de la complexité de l'organisation sociale. Je discuterai ensuite des conceptions plus affinées sur la parenté, portées par différents auteurs (Carsten et Hugh-Jones 1995, Strathern 1988, 1992a, Gillespie 2000a, 2000b, entre autres), pour démêler les nœuds anthropologiques qui entourent le groupe minoritaire na.

1. À propos des recherches concernant les Na

De nombreux anthropologues ont largement abordés les Na à partir des sources chinoises pour faire l'ethnogénèse du groupe (Shih 1993 2010, Mathieu 2003, Cai, 1997, Michaud A. 2017 : 487-516). Cai trouve des traces des Na dans une description de Fan Ye (398-445) relatant la supériorité des femmes et le matrilignage dans la région des ethnies du Sud-Ouest sous la

⁷ 重女不轻男的母亲系摩梭：无父无夫的国度？

⁸Beaucoup de termes de la parenté na, comme du langage na en général sont des termes idioglossiques, c'est à dire qu'ils varient phonétiquement d'un village à l'autre mais surtout dans l'élocution même de la langue (Michaud A., 2017)

dynastie des Han orientaux (Dong Han, 東漢 ; 25-220) (Cai 1997 : 14). Mathieu, auteure d'une étude historique et anthropologique des relations Naxi-Mosuo a recensé la première apparition des Na sous l'ethnonyme *Mo-sha* en 225 après J.C. dans les annales chinoises qui décrivent les habitants de la région de Yanyuan⁹ (Mathieu 2003 : xxi et 2). Cai a également trouvé des traces du groupe dans un précis monographique du Yunnan de Li Jing un auteur de la Dynastie Yuan (元- 1279-1368) (Cai 1997 : 15). Les possibilités de comprendre la migration ou l'histoire du groupe na sont nombreuses (Michaud A. 2017 : 487-501) et en générale les questions autour de leur migration sont encore plus nombreuses que les réponses (Gros 2015 : 64)

Cette vaste littérature, si elle puise dans des sources éparses, qui évoquent des traces d'un groupe aux mœurs singulières sous la variante *Mo-so*, *Mo-xie*, *Mo-so zhao*, *Mo* ou *Mo-sha*¹⁰, - s'est vu enrichie par les regards et les points de vue des missionnaires, scientifiques et explorateurs d'Europe et d'Amérique du Nord, qui s'est intensifiée à compter de la première moitié du XXe siècle. Les premières grandes enquêtes chinoises débutées dans les années 1960, publiées vingt ans plus tard, ont ensuite marqué l'introduction des Na sur la scène académique chinoise. Leurs particularités sociétales ont alors suscité l'intérêt d'un grand nombre d'ethnographes formés en Chine ou à l'étranger.

Une présentation classique de la littérature anthropologique des Na consisterait, comme la plupart des anthropologues l'ont proposé, à découper, à partir de la parenté, les différents points de vue de ces ethnographes¹¹. Une lecture proposant de séparer, à partir de différentes traditions anthropologiques (nord-américaine, européenne, chinoise) et considérant l'évolution des discours à propos des Na, me paraît cependant plus pertinente pour parcourir les différences de focales existantes entre ethnologues chinois, étrangers et chinois formés à l'étranger. Le choix d'un découpage spatio-temporel permettant de « rendre visible et interrogeable la *situation* de qui produit des connaissances sur qui » (Molinier 2008 : 46) est une stratégie visant à décortiquer les dispositifs par lesquels les Na ont été perçus, soit tout ce qui a « d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de

⁹Yanyuan est un xian situé à l'Est du lac Lugu dans la province du Sichuan dans le comté autonome Yi de Liangshan 凉山彝族自治州盐源县.

¹⁰Christine Mathieu (2003) discute admirablement l'origine probable des Mosuo dans *History and anthropological study of the ancient kingdom of the sino-tibetan borderland: Naxi and Mosuo*, au chapitre 9. Elizabeth Hsu reprend d'autres sources dans son introduction à l'ouvrage *Naxi and Moso ethnography* (1998a). Stéphane Gros (2015) résume également avec une certaine acuité les principales sources chinoises qui traitent de l'ethnogenèse du groupe dans « devenirs identitaires dans les confins sino-tibétains : contextes et transformations » paru dans les CEA. Par ailleurs il met en évidence que le caractère - « *xie* » 些 de *moxie*, doit dans ce cas se lire *so* [*suo*] (Gros 2015, note p.70 ; Hsu, 1998a : 9). Je renvoie également à la remarquable synthèse des hypothèses et explications sur l'histoire des Na faite par Michaud A. (2017 : 487-501).

¹¹ Une très bonne lecture de ces travaux, prenant pour entrée la parenté a déjà été proposée par le linguiste Alexis Michaud (2017).

contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants » (Agamben 2007 : 31). Le découpage que je suggère permet ainsi de porter à l'attention des lecteurs, les situations politiques économiques, idéologiques et épistémologiques de l'enquête ethnographique qu'il convient d'interroger dans le cadre de travaux chinois (Wang 2002 : 151). Tout savoir anthropologique procède d'un dispositif dont la variabilité est l'occasion de mettre en évidence les désaccords et les tensions qui traversent les débats sur les Na.

1.1. Missionnaires et *minzuxuéjia* 民族学家

a. Perceptions coloniales : une géographie humaine des marches sino-tibétaines.

• *Des missionnaires aux explorateurs*

La présence des premiers jésuites en Chine, attestée dès l'arrivée des Portugais en 1513 (Dutell 1994 : 8) ou les premières missions *Padroado* entre 1552-1686 qui se sont terminées avec le renvoi des jésuites aux alentours de 1773¹² (Dehergne 2016), fut une première source de documentation sur la Chine, qualifiée aujourd'hui de début de la sinologie européenne. Quelques recueils de lettres de jésuites en mission en Chine témoignent ainsi dès 1702 des curiosités chinoises (Le Clerc 1741). La présence de Jésuites au Sichuan est établie entre 1642-1647 (Dutell 1994 : 183). Si elle a reposé sur des tentatives peu réussies de christianisation (Dutell 1994 : 184), elle a été suivie par la création, en 1658, des Missions étrangères de Paris¹³ par M^{gr} Pallu et M^{gr} Lambert de La Motte (Klein 2009) et du premier vicariat des MEP à Chengdu. Aux alentours de 1700, la Mission étrangère de Paris (MEP) confie aux pères Jean Basset (1662-1707) et Jean-François Martin de La Baluère (1668-1715) la ville de Chengdu et la partie occidentale du Sichuan (Dutell 1994 : 184). Étant donné le nombre de données recueillies sur les groupes du sud-ouest par les missionnaires, on aurait pu s'attendre à ce que ces premières missions soient prolixes quant aux données sur les Na, mais malgré les nombreuses sources qui traitent de la présence des jésuites et des premiers vicaires du MEP en Chine, qui d'ailleurs traitent principalement de la mosaïque complexe de ces missionnaires (jésuites portugais et français, puis missionnaires des MEP), peu

¹² Date à laquelle la compagnie de Jésus fut dissoute. « À la suite d'une longue querelle, une condamnation des « rites chinois » a été formulée par le Pape Clément XI. L'empereur Kangxi a répondu par la fin de l'autorisation des missions occidentales en Chine. L'empereur suivant, Yongzheng (1723-1735), a interdit le christianisme. Beaucoup de missionnaires ont été expulsés, sauf une poignée à Canton et à Pékin. Certains Jésuites restaient à la cour impériale pour différentes fonctions. Cependant, les activités chrétiennes ont eu beaucoup plus de mal à avancer à Pékin, par rapport à l'époque de Kangxi. Les empereurs suivants ont suivi les mêmes politiques d'oppression envers le christianisme : arrêter les missionnaires, confisquer les églises, limiter leurs activités [Lequiller, 1974 : 72]. » (Chang 2014 : 246)

¹³ Fondée en 1658 par Mgr François Pallu, vicaire apostolique du Tonkin et Mgr Pierre Lambert de La Motte, vicaire apostolique de Cochinchine, afin de remplacer les jésuites en Asie, à qui fut confié le Tibet par le Saint-Siège en 1846 (Klein 2009 : 2, Gros, 1996 : 149). Pour une brève présentation de la mission Tibet et de la « situation politique » de ces marges à partir de ces sources, voir plus spécifiquement Gros (1996).

de sources traitent des populations autochtones. Seules les notes du père chinois, André Li, initié au latin constituent un premier matériau sur les conditions de l'évangélisation catholique de l'Ouest du Sichuan. Il est probable que quelques-unes de ces lettres et de ces notes puissent fournir quelques éléments sur ces groupes, elles n'ont cependant jamais été exploitées en tant que telles.

Alors que les missionnaires de la mission étrangère de Paris ont pris petit à petit la place des jésuites, l'avancée impérialiste de l'Occident en Chine par le sud-ouest dès la fin du XIX^e siècle, s'est intensifiée pour amener explorateurs, commerçants, officiers et nouveaux missionnaires à parcourir les régions les plus reculées jusque-là très peu arpentées par les mandarins chinois. Entre les années 1880-1950¹⁴, de la fin de l'empire à la république, cette présence étrangère a permis de documenter avec abondance une géographie humaine des marches sino-tibétaine du Nord Yunnan et Sud Sichuan, jusque-là assez méconnues des Chinois eux-mêmes (Gros 1996 : 148, 2014b : 71). Leur rôle était d'importance dans la manière dont devaient se constituer les connaissances scientifiques chinoises de ces marges. L'essai sur les marches sino-tibétaines du père Francis Goré est, par exemple, traduit en 1949 par Li Zhesheng sous le titre de *Kang Zang minzu za xie* (康藏民族雜寫)¹⁵. Parmi ces contributions quelques-unes ont retenu mon attention en ce sens qu'elles traitent de près ou de loin des Mosuo¹⁶ :

Jacques Bacot, *Les Mo-so – Ethnographie des Mo-so, leurs religions, leur langue et leur écriture* (1913) (géographe orientaliste)

Édouard Chavannes, « *Documents historiques et géographiques relatifs à Li-Kiang* » (1912) (linguiste)

Francis Goré, « *Notes sur les marches tibétaines du Sseu-Tch'ouan et du Yun-Nan* » (1923) (père missionnaire)

Henri Cordier, « *Les Mo-sos. Mo-sié 麼些* » (1908) (orientaliste)

Joseph Rock, *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China* (1947) (botaniste)

Eric Teichman, *Travels of a consular officer in eastern Tibet: together with a history of the relations between China, Tibet and India* (1922) (officier consulaire)

¹⁴Je reprends ces dates arbitraires à l'ouvrage éponyme édité par Denise M. Glover, Stevan Harrell, Charles F. McKhann, et Margaret Byrne Swain, *Explorers and Scientists in China's Borderlands, 1880–1950* (2011). J'aurais également pu utiliser la date de 1949, année où le botaniste Joseph Rock a dû quitter la Chine précipitamment à la suite de l'arrivée au pouvoir de Mao. Les Missionnaires de divers ordres (anglicans, protestants et catholiques) ont été présents dans le sud-ouest aux environs des années 1850 (Michaud 2006: 164-167). En 1843, Le Saint-Siège a confié aux missions étrangères de Paris le Yunnan 1843 (Michaud 2006 : 166) il lui confiera le Tibet en 1846 (Klein 2009 : 2).

¹⁵Goré, F., "Kang Zang minzu za xie 康藏民族雜寫 [Notes sur les Marches tibétaines du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan]," Li Zhesheng 李哲生, *Kang Zang yanjiu yuekan 康藏研究月刊*, 28-29 合刊 ([1923] 1949).

¹⁶Les Naxi et les Mosuo étaient à cette époque indifféremment nommés *Mosso*.

Le père Francis Goré, envoyé par les missions étrangères de Paris dans la région, rend compte de « la situation politique de ces confins » (Gros 1996). Il montre que *Mosso*¹⁷, Tibétains, Mongols, Chinois et Lissous, sont autant de populations qui occupent, à cette époque, les territoires des marches entre le fleuve bleu (Lancangjiang 澜沧江 ou Mékong), Lijiang et les comtés de Batang et Litang au Sichuan (Goré 1923, 2012) :

Les Mossos, les Mongols, les Tibétains et les Chinois furent tour à tour maîtres du pays. Il serait difficile de dire exactement à quelles dates et par suite de quelles circonstances eurent lieu ces changements. Des ruines, tant à Batang que dans les vallées du Mékhong, de Dzungung, de Dzungtsa et de Pésong, sont les seules traces de l'occupation mosso. [...] Dans les premières années du XVII^e siècle, les Mossos envahirent à leur tour la vallée du Mékhong, se fixèrent à Wei-si (Balong), Khampou, Ye-tche, Atentseu et s'emparèrent des bourgs de Kitsong, Lapou et Pondzéra dans la vallée du fleuve Bleu. Ils portèrent même leurs armes vers le Nord. Dans les territoires de Kiangkha, de Batang et de Litang, nombreux sont les vestiges de l'occupation mosso ; les historiens tibétains ont relaté les luttes qui dévastèrent toute cette région.

(Goré 1923 : 353 et 360)

Si les écrits des missionnaires, comme ceux des explorateurs, de Marco Polo à Alexandra David-Neel, valorisent un Tibet oriental « mystérieux » et « mythique » (Taylor 1985, Bishop 1989), ces documents apportent un certain nombre de connaissances à propos des relations inter-ethniques du Kham du sud comme des perceptions alors en vogue sur ce groupe disparate. Ils abondent également d'anecdotes ethnographiques sur les populations minoritaires qui le peuplent.

- *Une zone de vassalité*

Souvent pensé à travers une dichotomie centre-périphérie, le Sud-ouest chinois était cependant une région bouillonnante. Les brigands y étaient nombreux (Aris et coll. 1992) et les allégeances diverses. Situé à l'entre-deux de la Chine et du Tibet, il a longtemps constitué une zone dominée par une foisonnante diversité ethnique tissée autour des groupes minoritaires Naxi, Mongols, Nu, Yi, Lisu, Han, Pumi, Na et Tibétains entre autres. Les dynamiques économiques et politiques de ce carrefour conflictuel entre le Tibet et la Chine étaient faites d'emprunts, de différenciations, de guerres et de mélanges (Gros 1996 : 151). On y découvre l'étendue du territoire *Mosso*¹⁸ (voir Rees : 29-30, McKhann 1995 : 48-49). Depuis la capitale de Likiang (Lijiang), ces anecdotes mettent en lumière un réseau de vassalité mouvant et stratégique qui soumettait le nord-ouest du

¹⁷(Sic), il s'agit d'après la fouille minutieuse des textes chinois de Stéphane Gros de la population Naxhi (Naxi) (Gros, 1996). Cette appellation montre cependant bien l'imbroglio ethnonymique qui s'est joué autour du vaste groupe Naxi/Mosuo. Les données recueillies par le père Goré (1923) pourraient cependant permettre de spéculer sur la répartition spatiale du groupe et sur les liens avec les populations du lac Lugu, même s'il n'en parle pas directement.

¹⁸ Ethnonyme qui se référait alors indifféremment aux Naxi de Yongning ou de Lijiang et même d'un territoire encore plus étendu allant jusqu'au Nujiang (怒江).

Yunnan jusqu'au sud-ouest du Sichuan, tantôt aux chefs *Mosso* sous l'autorité chinoise, tantôt aux Tibétains (Goré 1923, 2012, Cordier 1908, Teichman 1922, Bacot 1913, Gros 1996, 2015).

Dès la fondation du royaume du sud (南诏国 *Nanzhao guo*, 730), une sphère d'autorité Naxi (il faut comprendre ici les *Mosso*), entre le Tibet et la Chine, avait fait valoir une expansion continue jusque sous la dynastie mongole des Yuan (1206-1367) par le biais des rois Naxi (Chavannes 1912, Goré 1923, 2012 Gros 1996 : 151, 1997, 2005, 2011, Mathieu 2003). Dès lors, des relations d'allégeance expliquent la sujétion partielle du royaume *Mosso* à l'Empire chinois, grâce au système des chefs indigènes locaux : les *tusi* (土司) (Bacot 1913, Gros 1996 : 152-153, 2005 : 66, Mathieu 2003). Les seigneurs féodaux de Lijiang étaient les premiers relais du pouvoir central et c'est par l'intermédiaire des taxes et corvées – comme moyen par lequel l'empereur et ses sujets étaient historiquement reliés (Lemoine 1998 : 233, 1996, Gros 2005 : 61-62, 2012b : 120 et 128, 2012a) – que les Naxi ont participé à l'expansion Han. Sous la dynastie des Ming, le clan Naxi des Mu, nommés *Mushi tusi* (木氏土司), est devenu vassal de l'Empire et a systématisé des relations tributaires à l'ensemble de la région sur laquelle il régnait (Gros 1996, 1997).

Les *Mosso* sembleraient avoir tenu une grande partie de la région nord-ouest du Yunnan, dépassant les frontières jusqu'aux marches sud-ouest du Sichuan. Ils sont d'ailleurs rapportés comme des exploiters d'autres minorités comme les « *Lissous* » qu'ils auraient réduits en esclavage (Goré 1923 : 361). Le père Francis Goré a ainsi remarqué l'instabilité politique à laquelle la région était soumise :

Les annales chinoises rapportent que les Tibétains, au XVe siècle de notre ère, faisaient de fréquentes incursions jusque dans la région de Li-kiang (Sadang des Tibétains). Les rois mossos de Li-kiang réussirent à les éloigner, comme en fait foi le tambour de pierre de Dongarong, qui relate en deux chants les victoires de 1548 et 1561. Dans les premières années du XVIIe siècle, les Mossos envahirent à leur tour la vallée du Mékhong, se fixèrent à Wei-si (Balong), Khampou, Ye-tche, Atentseu et s'emparèrent des bourgs de Kitsong, Lapou et Pondzéra dans la vallée du fleuve Bleu. Ils portèrent même leurs armes vers le Nord. Dans les territoires de Kiangkha, de Batang et de Litang, nombreux sont les vestiges de l'occupation mosso ; les historiens tibétains ont relaté les luttes qui dévastèrent toute cette région.

(Goré 1923 : 360)

Les contacts particulièrement belliqueux entre les groupes (Teichman 1922, Rock 1947, Aris et coll. 1992, Wellens 2010) suggèrent que « chefs de clan, princes locaux et prélats monastiques étaient tous au centre de leur territoire. Leurs relations extérieures les impliquaient autant les uns avec les autres qu'avec les lointaines puissances de Lhassa et Pékin » (Aris et coll. 1992 : 5). Sous la dynastie Ming (1368–1644), alors que le clan des Mu devait gagner du terrain sur les Tibétains, certaines indications suggèrent que les Na du lac Lugu et de Lijiazui échappaient en

partie au contrôle de ces seigneurs, et se trouvaient plutôt dans l'aire d'influence culturelle du Tibet (McKhann 1995, 1998, Guo 1996, Gros 1996, Mueggler 2001).

• *Un modèle de connaissance coloniale*

Les travaux monographiques pionniers de ces explorateurs, missionnaires et scientifiques des frontières de la Chine ont participé à diffuser un modèle de connaissance coloniale des marches sino-tibétaines (Harrell 2011). Les données qu'ils fournissent concernant la diversité géographique et culturelle de la région sont inégales. Certains de ces écrits dévoilent particulièrement bien la nature des représentations véhiculées sur les *Mosso*. Le géographe Jacques Bacot raconte ainsi – à partir d'une grande recension de sources traitant des *Mosso* (1913) ou dans la description d'un *Tibet révolté* contre les exactions du général Zhao Erfeng alors à la recherche d'une reprise d'autorité sur le Tibet (1912) – un Tibet orientalisé. Perçu essentiellement à travers une focale paysagère très significative du courant orientaliste, de nombreux jugements moraux sur les *Mosso* parsèment ces écrits :

Le débonnaire historien chinois du Nan-tchao Ye-che leur concède « un naturel droit et simple », et la géographie chinoise, « un naturel franc, mais sans culture ». L'abbé Desgodins, au contraire, les trouve fourbes, processifs et ladres. Le proverbe chinois n'est pas plus indulgent, mais à coup sûr plus admiratif : « Pour tromper un Tibétain, il faut trois Chinois et pour tromper un Mo-so il faut trois Tibétains ». Il faudrait donc neuf Chinois pour tromper un Mo-so. Et quand on pense que les Européens sont trop petite unité de mesure pour exprimer la ruse d'un Chinois, on reste confondu de la réputation des Mo-so.

(Bacot 1913 : 11 et 12)

Les jugements émis dans cette citation se retrouvent dans bien d'autres écrits. Le sinologue Henri Cordier en a relaté de nombreux dans la première revue internationale de sinologie *T'oung Pao*¹⁹ (chinois : 通報, Tongbao), fondée en 1890. Si le système de parenté singulier des Na n'est pas vraiment évoqué, en revanche la « primitivité » du groupe et les mœurs jugées rétrogrades le sont particulièrement. On retrouve ainsi dans les notes ethnographiques de l'Abbé Desgodins et ses correspondances que Cordier met à jour, ceci : « Les thibétains méprisent les Mosso. Appeler quelqu'un Guiong-god (tête de Mosso), est une insulte assez fréquente. [...] Il faut avouer que les Mosso incorporés au Thibet, et très probablement métissés, sont loin d'être honorables. » (Desgodins *in* Cordier 1908 : 670). Au-delà de cette axiologie du jugement, tributaire d'une vision coloniale, l'ouvrage monographique de Joseph Rock (1947) ou les écrits de Bacot (1912) fournissent quelques connaissances ethnologiques, sans pour autant utiliser un langage proprement ethnologique.

¹⁹ Son titre original était *T'oung Pao* ou Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie orientale

Dans le volume qu'il publie de ses explorations, Rock (1947) consacre le chapitre IV du second volume à la région de *Yung-ning* (Yongning), ville centrale du lac Lugu. La géographie qui s'y déploie, fruit d'une pensée expérimentée dans la marche et les rencontres avec la population et les paysages, se focalise sur l'ethnicité et les frontières ethno-politiques des populations habitant la région du lac Lugu. Il est cependant le premier à noter l'absence du père dans le groupe. Bacot écrit quant à lui sur les références qui parlent de la « facilité des femmes » *Mosso* (Bacot 1912 : 309) :

M. Bonin, dans une note sur les Mo-so qu'il communiqua au congrès des orientalistes de 1897 rappelle aussi Marco Polo et il rapporte que Li-kiang est « célèbre dans tout le Tun-nan pour l'hospitalité que les femmes du pays se plaisent à offrir aux voyageurs ». « Les autorités chinoises, dit-il, soucieuses de la vertu de « leurs administrés, ont tenté, mais en vain, d'y mettre ordre » lors de mon passage, deux arrêtés étaient placardés à la porte du préfet chinois administrant la ville, l'un rendant passibles de 25 coups de bâton ceux qui sortiraient après le couvre-feu pour courir les aventures, et l'autre frappant du double de la même peine les pères de famille qui n'auraient pas pourvu leurs filles arrivées à « la majorité, d'un époux légitime » Marco Polo recommande chaudement ce pays : « car bien y devraient aller les jeunes bacheliers pour avoir de ces pucelles à leur vouloir tant comme ils demanderaient ».

(Bacot 1913 : 11)

De l'Abbé Desgodins, l'un des premiers à mentionner des Mosuo, jusqu'à Joseph Rock, un florilège de publications relate les expéditions d'exploration du Tibet et en prolongement, la découverte de peuples « indigènes ». Dès ces premières évocations aux Occidentaux des Mosuo se dessine un imaginaire fantasmé que les ethnologues chinois perçoivent également dans une rhétorique plus ethnologique.

b. Les premiers travaux ethnologiques chinois : le « développement social ».

• *L'ethnologie chinoise*

Comme toutes les anthropologies développées dans les creusets nationaux, l'ethnologie chinoise (*minzuxue* 民族学) s'est déployée en miroir d'un contexte politique et historique singulier (Guldin 1994, Wang 2002, Smart 2006, Baptandier 2001). Dès les années 1920, le premier cours de cette discipline est dispensé à l'Université de Nankai de Tianjin (1923) et le premier département d'ethnologie et d'anthropologie est créé au sein de l'Academia Sinica à Pékin (1928) (Smart 2006 : 2). Les *Minzuxue*²⁰, introduites par Cai Yuan Pei, n'auront de cesse alors de s'employer à l'étude des peuples, des ethnies ou des nationalités à l'intérieur des frontières, encore imprécises, de la Chine :

[Cai Yuan Pei], avait organisé quatre sections au sein de l'Institut des sciences

²⁰Études sur les minzu

sociales (*Shehui kexue yanjiusuo*) attaché à l'Academia Sinica. En qualité de directeur de la branche ethnologique, il proposait six thèmes de recherche bien significatifs de l'esprit de l'époque : enquêtes parmi les Yao ; enquête chez les autochtones de Taiwan ; enquête chez les Hezhen ; études des systèmes d'écritures primitives des nations du monde ; traduction des noms des nations étrangères ; collecte de matériaux d'étude des ethnies non-han de la Chine du Sud.

(Baptandier 2001 : 18)

À cette première période, pré-1949 et marquée par les apports théoriques nés en Occident, Guldin (1994) et Smart (2006) en distinguent trois suivantes. Entre 1940 et la fin des années 1950, les rapports scientifiques avec la Russie et l'influence du cadre conceptuel qu'offre alors l'*ethnografia* soviétique devenue dogmatique à travers les travaux de Morgan ([1877] 1971) et les théories stalinienne de la nation, influencent l'ethnologie chinoise (Frangville 2007 : 54, Wang 2002 : 156 et 161). Dès 1949, l'établissement du projet communiste de l'unité nationale et du développement social (Harrell 2001), au travers de la distinction minoritaire (*minzu shibie* 民族识别) qui classe les groupes minoritaires chinois en cinquante-cinq catégories minoritaires et une majoritaire, les Han (Baptandier 2001 : 22), affecte durablement les sciences sociales. La dimension politique marque considérablement ces productions (MacKerras 1994 : 7, Baptandier 2001 : 14-15, Wang 2002) et les fluctuations idéologiques sont importantes (Guldin 1994, Smart 2006). Intégrer, assimiler (Mackerras 1994, Guo 1996, 2008 : 7, Unger 1997, Harrell 2001²¹), coloniser (Gros 1996) par un projet civilisateur (Harrell 1995) sont donc les maîtres mots du dessein épistémique de l'idéologie de l'altérité chinoise. Puis, la période post-1978 est marquée par un renouveau des sciences sociales et une expansion des disciplines académiques.

Le regard de ces premiers ethnologues chinois sur les Na met en lumière une approche culturaliste propre au paradigme ambiant de l'étude des *minzu*. Cette approche privilégie un essentialisme supposant une stabilité qui modèlerait les individus et la société et figerait les identités culturelles. Servant l'entreprise de catégorisation des groupes minoritaires, ce regard a permis d'identifier les Na comme un sous-groupe du *minzu* Naxi. Les Na n'ont été reconnus que dans les années 1980 comme un groupe à part des Naxi et se sont vu reconnaître le statut de personne par le gouvernement du Yunnan (*Mosuoren* 摩梭人) et non de *minzu*.

L'approche culturaliste se retrouve dans les approches plus modernistes qui présentent comme inéluctable la trajectoire historique et sociale universelle de la Chine et par conséquent le chemin vers la « modernisation », « le progrès », que ce soit pour les minorités comme pour les Han. Cette approche « moderniste » (Rocca 2010) reprend la notion de « modernisation » (*xiandaihua*, 现代化) comme une variante sémantique du terme « réforme » (*gaige*, 改革) (Pieke 2009 : 5). Elle

²¹Notons que Colin MacKerras est politologue de formation et Jonathan Unger journaliste.

témoigne de l'orientation prise par la Chine à la fin des années 1980. Elle correspond au champ d'étude émergent : le développement rural (Smart 2006 : 76, 78).

La connaissance produite par ces deux approches participe de la cohérence scientifique nationale de la marche vers le « progrès », du moment que cela reste descriptif (Harrell 2001, Smart 2006 : 75, Wang 2002 : 160). Les deux corroborent l'orientation politique qui encore très récemment filait la métaphore évolutionniste pour classer les *minzu* du moins civilisé au plus civilisé (Harrell 1995, McKhann 1998, Thoraval 2003, Friedman 2004). Le but ayant longtemps été de les « aider » à franchir ce pas déterminant [...] vers l'état ultime de l'accès au socialisme et à la modernité » (Baptandier 2001 : 22).

• *Données sur les Na*

Les lectures réalisées par les ethnologues²² des pratiques sociales et culturelles na, leur a ainsi permis d'évaluer le stade d'évolution du groupe : si le groupe est resté à un stade de communisme primitif, s'il était parti d'un système esclavagiste ou de type féodal (Du 1997, Yan et Song 1983, Yan 1982, 1989, Zhan, Li, Wang et Longchu 1980). Le système de *tusi* en vigueur jusqu'à l'arrivée des troupes maoïstes et le supposé matriarcat du groupe permettaient par exemple à Yan de le dépeindre comme « a colorful historical museum of the evolution families » analysant les « development » ou les « retrogressions » de la structure familiale (Yan 1982 : 61, 67 et 68). Ces schémas d'évolution simplifiés (Baptandier 2001, Harrell 1995 : 7, McKhann 1998 : 25, Thoraval 2003), jouaient le rôle d'argument fort pour prouver l'évolution sociale de la famille et donc des sociétés. Si un certain discours moral – propre aux politiques chinoises à propos des minorités en général et des Mosuo en particulier – caractérise ces écrits (Knödel 1998 : 51-52), leur importance et leur accessibilité font cependant de ces sources, des matériaux de seconde main de choix pour mettre en perspective la manière dont les Na ont été dépeints²³.

Distinguer ethnographe et ethnologue permet cependant de détacher l'interprétation chinoise des données ethnographiques variées et intéressantes quant aux pratiques internes de parenté mises en évidence dans ces écrits. Si la socio-anthropologie des groupes minoritaires a été durablement

²² N'ayant pu avoir accès à certaines ressources faites par des ethnologues na je ne traiterai pas du regard de Latami Dashi ou de Lamu Gatusa sur leur propre société : Lātāmī, Dáshí 拉他咪·达石. 2006. Mósuō shèhuì wénhuà yánjiū lùnwénjí 摩梭 社会文化研究论文集 (1960-2005) (Collected papers about Mosuo society and culture, 1960-2005). 2 volumes. Kunming: Yunnan University Press 云南大学出版社; Lāmù, Gātūsà 拉木·嘎吐萨. 1998. Zǒu jìn Nǚ'érguó 走进女儿国 (Entering the kingdom of women). Kunming: Yunnan Fine Arts Press 云南美术出版社. Lāmù, Gātūsà 拉木·嘎吐萨. 2007. Nàxīxué lùnjí 纳西学论集 (A collection of articles about the Naxi). Beijing : The Ethnic Publishing House 民族出版社) (voir Michaud 2017).

²³ Non pas que d'autres travaux ne soient pas intéressants, mais les anthropologues ont largement traité la question des sources (que ce soit au niveau des annales chinoises ou des écrits des ethnologues chinois). Voir, entre autres, les travaux de Shih (1993, 2010), Mathieu (2003), Cai (1997), Walsh, (2001b).

marquée par une préférence au quantitatif, « affichant l'idée d'un certain positivisme instrumental²⁴ (Merle 2008) » - les données qualitatives n'avaient pas la même rigueur selon les Chinois- (Rouilleau-Berger 2010 : 31-32), les données statistiques attestent d'un éventail de situations sociales quant aux configurations des relations entre proches.

Au début des années 1960, quatre volumes d'investigations sociologiques à large échelle sur les Na sont publiés de manière interne entre 1963 et 1978, sous le nom de « *Ninglang county Naxi investigation report* ». Ces écrits sociologiques sont ensuite publiés par les presses du peuple du Yunnan en 1986 sous la forme de trois volumes intitulés « *Ninglang county Naxi family and marriage investigations* »²⁵ (Liu 2008 : 318, Michaud A. 2017 : 506), puis ils sont ensuite publiés par les chercheurs ayant eux-mêmes participé au projet : 詹承绪 (Zhan Chengxu et coll. 1980) ; 严汝娴 et 宋兆麟 (Yan Ruxian et Song Zhaolin, 1983). Zhan et son équipe, ont publié aux presses de Shanghai en 1980 un ouvrage intitulé *Le mariage azhu et la famille matrilineaire des Naxi de Yongning*²⁶. Yan considérée comme l'une des plus grandes contributrices à l'ethnologie des Na, publie en 1982 puis en 1983, dans *Social Sciences in China* "A Living Fossil of the Family - a Study of the Family Structure of the Naxi Nationality in the Lugu Lake Region"²⁷ et en co-auteure avec Song Xiaolin : *le système matrilineaire des Naxi de Yongning*²⁸.

Communiquées d'abord en interne des administrations, ces investigations, sont à ce jour des études des plus détaillées. Elles fournissent des données sur la structure des maisonnées na de chaque village du bassin de Yongning et du lac (Yunnan). En appliquant une grille de lecture évolutionniste inspirée des théories d'Engels sur la famille ([1884] 1976) sur l'organisation sociale et la parenté des Na, ces ethnologues ont cherché à remplir une case du système historique hérité d'Engels (Harrell 1995, 2001 : 243, McKhann 1995, Knödel 1998 : 52-53). Les statistiques et les descriptions étayent cependant des configurations sociales de maisonnées dont les micro-variations à l'idéologie matrilineaires les complexifient au regard des relations intimes permettant leur reproduction (Wellens 2003 : 147).

²⁴Frank Pieke soutient aussi cet argumentaire d'un retour en force du qualitatif à valeur instrumentale (Pieke 2009 : 1)

²⁵国家民委民族社会历史调查云南省编辑组

²⁶Zhan, Chengxu, Li, Jinchun, Wang, Chengquan et Longchu, Liu, 1980, Yongning Naxizu de Azhu Hunyin he Muxi jiating, 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭 (Le mariage azhu et la famille matrilineaire des Naxi de Yongning). Shanghai : Shanghai renmin chubanshe

²⁷L'article est disponible en anglais. Yan, Ruxian, 1982, "A Living Fossil of the Family - a Study of the Family Structure of the Naxi Nationality in the Lugu Lake Region." *Social Sciences in China*, Vol. 3, n°4:60-83

²⁸Yan, Ruxian et Song, Zhaolin, 1983, Yongning Naxizu de Muxi zhi, 永宁纳西族的母系制 (le système matrilineaire des Naxi de Yongning). Kunming, Yunnan renmin chubanshe.

Lorsque Yan revient au lac Lugu dans les années 1980, après avoir mené une première enquête en 1963, elle s'intéresse au système de la famille « matriarcale »²⁹ dans les bourgs de Qiansuo-Yanhai et Wujiao (village à quelques encablures de Lijiazui) au Sichuan. Elle montre dans l'ensemble que 58,5 % des quatre cent onze familles interrogées (52,5 % de la population totale de ces deux endroits) auraient préservé un système « matriarcal » (Yan 1982 : 60). Elle divise cependant les compositions « familiales » en quatre catégories : « claniques », « matriarcales », « coexistantes » et « patriarcales »³⁰ (Yan 1982, Yan et Song 1983 : 292) :

- Les familles dites claniques décrivent les familles de descendance exclusivement féminine (35,5 % des familles interrogées (146/411).
- Les familles dites matriarcales sont celles qui acceptent des hommes non-consanguins dans la perpétuation de la maisonnée, soit 15,3 % des familles (63/411).
- Les familles dites coexistantes sont des familles qui alterneraient entre des principes de filiation par consanguinité féminine et par mariage avec un homme (37,7 % des familles (155/411).
- Les familles dites patriarcales décrivent les familles, souvent aristocrates, à descendance masculine et dont le ratio serait de 11,5 % (47/411).

Si ces catégorisations lui ont servi de socle pour définir les « progrès sociaux » na en matière de famille, la description correspond à quatre types de configurations de maisonnées que l'on retrouve encore aujourd'hui chez les Na. Les chiffres qu'elle a fournis ne dépeignent à priori aucunement une évolution sociale des pratiques, mais la variété de celles-ci. Elle a, comme d'autres ethnologues chinois, identifié des termes pour parler de père. Il s'agit de termes que Yan et Song ou Zhan et coll. ont souvent qualifiés d'exogènes, car, disent-ils, empruntés à la langue Yi ou Naxi : *ada* ou *abe*. Ces termes ont la particularité selon Yan et Song d'être des termes issus du langage de la parenté sur les affins toutefois opératoires en premier dans la consanguinité (Zhan et coll. 1980 : 222, Yan et Song 1983 : 231-232).

Dans l'ouvrage de Zhan, Li, Wang et Liu (1980) situent le groupe na à l'inverse du stade ultime de la monogamie décrite par Engels et livrent que l'on a pu dénombrer parfois plus de cent partenaires par personne à cette époque (Zhan et coll. 1980 : 74-75). La coutume sexuelle est présentée comme un « mariage azhu » (*azhu hunyi*, 阿注婚姻). S'ils utilisent le terme de *hunyin* (婚姻 - mariage), Yan et Song (1983: 1) le terme de *zoufang hun* (走访婚) qui est abrégé

²⁹Notons que l'article traduit en anglais le terme Muxi 母系 par matriarcal et non matrilineaire, ce qui impose une forme logique différente. Muxi est un terme traduit plus volontiers aujourd'hui par le terme, matrilineaire.

³⁰ Voir le tableau 2, p.123.

aujourd'hui par *zouhun* (走婚). La littérature anthropologique a traduit ces termes par « *walking marriage* » ou « mariage ambulant » (Shih 1993, Cai 1997)³¹.

Leurs assertions les ont menés à parler en général de « mariage primitif » (Zhan et coll. 1980 : 2). Le mariage est ainsi traité dans un langage évolutionniste, ce qui implicitement met en rapport le groupe na avec l'un des premiers stades de l'évolution du mariage : la *promiscuité sexuelle*³². En définitive, ces écrits dépeignent les Na comme un « fossile vivant » (*huo huashi* 活化石) qui remplit, selon la vulgate, une case du système historique hérité d'Engels (Harrell 1995, 2001 : 243, McKhann 1995, Knödel 1998 : 52-53). Ils supposent toutefois que les différences d'unions sexuelles perceptibles viendraient des contacts plus ou moins forts avec les autres groupes à la périphérie de l'aire d'influence des Na (Zhan et coll. 1980 : 194-195).

Plusieurs anthropologues, auxquels je me joins, ont vu deux problèmes quant aux termes employés. D'abord ces termes ne désignent pas des réalités sociales observables (Shih 2000, Zhou 2009). Le mot « *azhu* », emprunté à la langue du groupe minoritaire Pumi et qui veut dire ami (en langue na le terme ami se dit *andu*), implique, comme l'a très bien montré Chuan-Kang Shih, que tous les amis sont potentiellement des partenaires sexuels (Shih 2000 : 699, 2010 : 73-74, voir Guo 1996 : 178). C'est cependant une erreur pseudo-culturaliste qui a permis de décrire les Na comme libres de mœurs. L'explication n'est pas anecdotique puisque le terme est aujourd'hui sur-employé par l'industrie touristique. Ensuite, l'utilisation du terme mariage met en évidence l'aporie conceptuelle pour désigner à cette époque en Chine une pratique qui ne peut relever du mariage³³.

On pourrait longuement interroger le rôle de ces écrits dans la complexification du paysage minoritaire chinois. Ils reflètent toutefois la volonté politique de cerner ce que Mullaney appelle le « potentiel ethnique » des minoritaires de Chine (Mullaney 2010 : 80), pour les classer et définir la possibilité ou non de les intégrer pleinement à l'échelle sociale chinoise en tant que *minzu*. Cette échelle s'est transformée aujourd'hui en un discours sur le développement et la modernisation.

³¹Pour une discussion sur le terme de *zouhun* voir Shih, 1993 : 47-51.

³²Les autres stades étant : mariage de groupe, monogamie

³³La question du mariage sera abordée plus loin.

c. Études chinoises contemporaines : développement économique

L'approche moderniste est particulièrement utilisée ces dernières années dans les travaux chinois³⁴ à propos des Na. Cette littérature traite des politiques de développement menées ces dernières années au lac Lugu, qu'ils soient environnementaux ou économiques. Le tourisme, rapidement devenu un synonyme de bénéfices économiques et de développement régional (Arlt 2006 : 84). « Trois décennies de libéralisation économique et sociale » (Attané 2010 : 39, Angeloff 2010) ont ainsi participé à soumettre les marges et transformer les minoritaires en contributeurs du PIB ce qui n'est qu'une autre manière, en définitive, de réduire l'écart de « civilisation » entre le groupe majoritaire (Han) et les groupes minoritaires (*minzu*). Le tourisme est ainsi devenu un outil stratégique de développement³⁵, « une ressource de l'action politique » (Lew et coll. 2003, Zhang et Lew, 2003, Kolas 2008, Oakes 1998, Arlt 2006, Li et Sofield 1994, David 2006 : 145) qui se conjugue aux politiques gouvernementales de l'ethnicité définissant la nation chinoise moderne (Oakes 1998, Gladney 2004, Nyíri 2006, David 2007),

Les travaux chinois qui abordent la thématique mettent principalement en lumière l'efficacité du développement, tout en s'intéressant aux effets de la « modernisation » ou de la monétarisation (He 2001, Xiong et coll. 2008, Zhao et Jia 2008). Essentiellement descriptives, ces recherches répondent à une logique politique promulguée par l'État chinois. En 2008, la revue *International journal of sustainable development and world ecology* consacre un numéro à la question du développement au lac Lugu avec pour nœud gordien, la biodiversité locale (Zhao et Jia 2008).

Ils s'appuient sur la vision culturaliste et la vision moderniste (Rocca 2010 : 3-6), pour lire « développement ». Le traitement social et historique des minoritaires présente ainsi sans critique la vulgate que les ethnologues chinois ont développée :

The Mosuo, a branch of the Naxi nationality with a population of about 16,000, are the main ethnic group and are found in scattered lakeside villages. The Mosuo people are matriarchal and have their own ways and customs. Girls and their visiting lovers still practice Axia marriage, in which men and women are not bound by common marriage practices, and continue to live in their respective mother's home. Hence, the Lugu Lake region is also known as the Oriental Girls' Land or as a Living Fossil of Human History.

(Zhao et Jia 2008)

³⁴La revue de littérature que je propose s'appuie sur les recherches effectuées par des Chinois et publiées en Anglais. Un tournant linguistique s'est opéré en Chine ces dernières années sous l'impulsion des migrations scientifiques (des Chinois partis se former à l'étranger). Ce tournant a permis d'accéder à un grand nombre de recherches jusque-là uniquement publiées en Chinois. Cette revue de littérature a cependant une limite. N'étant pas sinologue de formation et possédant un chinois bien meilleur à l'oral qu'à l'écrit et qui plus est, très largement influencé par l'accent régional du lac Lugu, je n'ai pas fait de recherches sur cette littérature en langue chinoise. La littérature chinoise aurait sans doute révélé des positions plus évolutionnistes sur le développement.

³⁵Ce point sera abordé en détail dans le quatrième chapitre.

Cet énoncé fruit d'une « proto-ethnologie » chinoise qui « continue de peser aujourd'hui encore sur les recherches » (Baptandier 2001), caricature la société à dessein. Les mots employés : *matriarcal*, *axia marriage*, *oriental girls'land*, *living fossil of Human history*, rappellent avec force l'évolutionnisme social qui a servi de socle à l'ethnologie des minzu, afin d'analyser la « modernisation » et le développement.

Le terme de « développement » utilisé dans ces approches évoque un rapport de pouvoir utilisé dans d'autres aires culturelles qui maintient en général active la dichotomie développé/sous-développé (Escobar 1995 : 10). Apparue avec l'ouverture de la Chine dans les années 1980, la dichotomie développé/sous-développé, s'est construite autour de la dichotomie civilisé/non-civilisé³⁶. Le développement est ainsi considéré comme « un processus *graduel, expérimental* et *simultané* d'industrialisation, de marchéisation et de mondialisation sous la direction de l'État, un processus de libéralisation économique sans libéralisation politique. » (Chen 2010 : 463). Il n'est donc pas étonnant de voir dans ces nouveaux travaux axés sur le développement et les progrès économiques au lac Lugu, une nouvelle logique évolutionniste qui place encore une fois les minoritaires sur un axe du progrès. Récemment, Gang Chen s'est toutefois posé la question de la nécessité d'offrir un point de vue critique pour questionner le changement éco-culturel (Gang 2011) au lac Lugu. La littérature contemporaine sur les Na se démarque de ces visions culturalistes ou modernistes. Une partie de celle-ci émane de chercheurs chinois formés à l'étranger (et revenus au pays ou non) ou marqués par l'internationalisation des sciences sociales. Cette littérature a été qualifiée de « *third eyes anthropology* » (Wang 2002).

1.2. Recherches contemporaines

a. « Le troisième regard »

Le renouveau des sciences sociales, à la fin des années 1980 (Guldin 1994, Smart 2006, Wang 2002) devaient servir de socle à un troisième regard rendu possible par la formation de beaucoup de chercheurs chinois dans les institutions occidentales (Wang 2002). Ce « moment charnière » a fait se rencontrer l'Histoire chinoise, telle qu'elle apparaît dans les annales avec le terrain tel qu'il se pratique actuellement et tel qu'il a pu se faire avant 1949 (Baptandier 2001 : 24). Cela a permis de réaliser un nouveau découpage des réalités sociales et culturelles qui a nourri des perspectives transculturelles ou ce que Harrell qualifie d'ethnologie : « chinoise-occidentale hybride » (2001 : 37).

Cai Hua, Shih Chuan-Kang, Weng et Guo Xiaolin, sont quatre anthropologues formés à l'étranger et ayant porté un regard sur les Na affranchi de la rhétorique marxiste. Le premier a été formé en

³⁶Ou, civilisé/à civiliser.

France, le second et le troisième aux États-Unis, et le quatrième au Canada. Si le premier, Cai, reste le plus connu au lectorat français, il n'est pas le premier à avoir effectué des terrains chez les Na. À la même époque, dans les années 1990, Shih, formé à l'anthropologie à l'Université de Stanford, Weng formé à l'Université de Rochester et Guo, formés à l'anthropologie à l'Université British Columbia à Vancouver³⁷, ont mené des enquêtes de terrain.

De nombreux autres chercheurs chinois formés en Occident ont également produit de remarquables études à propos des Na : Chen Jin, formé à l'anthropologie à l'EHESS a écrit une thèse à propos du « dualisme Na » dans la religion *daba*³⁸ ; Luo Chia-Ling formé aux *development studies* à l'ISS de La Hague a travaillé sur les effets de la « modernisation ». J'ai par ailleurs choisi d'introduire également ici le travail de Zhou Huashan, bien qu'il ait été formé à l'université de Hong-kong, car il propose un contre-point de vue au travail de Cai Hua.

Plutôt qu'une simple revue de littérature, je propose d'exposer que ces travaux se sont déroulés dans un temps concurrentiel sinon dans une certaine continuité temporelle³⁹. Leurs différentes perspectives me sont apparues à même de mettre en lumière les problèmes posés par le recours excessif à une seule perspective sur les Na. En revanche, parce que la mise en comparaison critique de ces travaux nécessite des discussions, je me contenterai ici de faire ressortir les grandes différences entre ces travaux et les grandes critiques qui peuvent y être apportées.

Si la parenté et la coutume de visite nocturne (*séssé*) sont au centre des travaux de trois de ces chercheurs (Cai 1997, Shih 1993, 2010, Weng 1995), l'angle par lequel ils abordent chacun ces thématiques éclaire sur différents points. En fournissant un travail historique d'importance, Shih Chuan-Kang met en perspective le groupe à travers le temps. En montrant la particularité historique des Na, Shih rejette cependant en bloc les hypothèses d'autres chercheurs par exemple celles de Jackson (1979), considérées comme diffusionnistes, qui présentent les Na et les Naxi comme un groupe aux ancêtres communs et dont l'évolution se serait différenciée en raison des contacts prolongés des Naxi avec l'idéologie confucéenne Han. Il a également complètement occulté le travail de Christine Mathieu sur l'histoire des royaumes Naxi et Mosuo paru en 2003. Une perspective transculturelle (Wang 2002) avec les travaux menés en Occident est certes intéressante, mais ne peut évacuer la nécessité de mettre en perspective les travaux d'une même aire culturelle. Le travail de Chuan-Kang Shih est essentiellement porté sur la question de l'union sexuelle des Na, ce qui lui a permis de réaliser une analyse fine de l'idéologie matrilineaire.

³⁷On peut remarquer que Cai Hua soutient sa thèse en 1995 alors que Shih Chuan-Kang, la soutient en 1993, comme Weng. Guo Xiaolin soutient sa thèse en 1996. De fait il est surprenant que ces trois autres auteurs n'aient pas la même notoriété que Cai Hua alors que leurs thèses traitent de la même société.

³⁸Nom donné aux prêtres animistes locaux et à la religion locale.

³⁹Il me semble que la méconnaissance de ces travaux en France, tient principalement au fait qu'ils ont été écrits en anglais.

Discutant le mariage, sa critique porte essentiellement sur la nécessité d'élargir les théories de la parenté pour inclure ce cas. Il dénombre d'ailleurs une importante proportion de mariages dans le groupe na sans pour autant que cela constitue une forme idéale participant de la parenté (Shih 2000). Chuan-Kang Shih estime toutefois que la notion de parenté restreint la compréhension théorique que l'on peut avoir de l'organisation sociale Na. Presque vingt ans après sa thèse de doctorat, Shih réaffirme que la notion de *Maisonnée* (*household*-pour lui) est plus à même de restituer dans le cas na les pratiques de parenté⁴⁰ (2010 : 20, 151-152). Shih questionne la question du genre dans ses travaux, mais c'est la contribution de Naiqun Weng (1993 2007) qui installe clairement la dimension relationnelle du genre et des personnes comme nécessaire à l'étude des faits de parenté et de l'idéologie matrilineaire.

Naiqun Weng identifie la relation mère-fils et sœur-frère comme le nœud gordien de la vie en société (2007). Ses conclusions mettent en perspective la domination masculine dans une démarche transculturelle que l'anthropologue Wang Mingming (2002) appelle de ses vœux en 1995 (Weng 1995 : 229-233 et 249). Son analyse reste cependant fidèle à une analyse structurelle Lévi-Straussienne. Enfin, Cai Hua prend pour angle d'approche des faits de parenté afin de démontrer que le groupe na — selon sa terminologie — est un cas unique au monde, d'absence conjointe de mariage et de paternité⁴¹. Cette démonstration lui a, entre autres, servi à remettre en question les théories Lévi-straussiennes ([1949] 1967, voir aussi une discussion avec Walsh 2001b :33) de l'échange des femmes et de l'alliance ainsi que celle de Radcliffe-Brown (1972) sur la théorie du groupe d'unifiliation (Cai 2008).

Le dernier auteur, Guo Xiaolin (1996), axe sa thèse, intitulée *Rice ears and cattle tails : a comparative study of rural economy and society in Yunnan, Southwest China*, sur un tout autre registre que ses prédécesseurs. Partant du champ d'étude de l'économie, il a voulu mettre en évidence la manière dont les valeurs culturelles de la société participent d'un système de production spécifique tout en discutant les effets de la décollectivisation sur l'économie locale. Un point intéressant en ressort : Guo Xiaolin soutient que les Na ont orienté leur production sur le bétail, signe « traditionnel », c'est-à-dire formé en continuité, de prospérité, au détriment de la production de riz comme le font leurs voisins Han de Lijiang, alors que la riziculture était peut-être plus intéressante d'un point de vue économique (1996). En interrogeant la manière dont l'économie paysanne s'organise pour mettre en évidence « the political, cultural and ecological forces that exist and put constraint on peasant economics choices » (Guo 1996 : 6), Guo met en évidence les mutualités d'existences dans les maisonnées. Bien qu'il s'intéresse aux réformes foncières et économiques, son analyse ne relève pas les niveaux d'organisations à l'échelle des

⁴⁰La notion de maisonnée me paraît également être au cœur de la compréhension du tissu social na, ce que j'argumenterai plus loin dans ce chapitre.

⁴¹ Je reviendrai longuement sur la contribution de Cai Hua au fil de ce chapitre.

villages. Dans sa logique il souhaitait rapporter une différence d'organisation entre les Han patrilinéaire de Jinguan et les Na matrilineaire. Ainsi la matrilinearité est selon lui la cause d'une organisation économique centrée sur la maisonnée.

Quelques années plus tard, une première critique visant essentiellement à clarifier un certain nombre de malentendus à propos des Na arrive dans le monde sinophone (Zhou [2001] 2009). Zhou (2009) signale qu'une rhétorique du jugement s'est immiscée dans la manière dont a été dépeint le groupe na, au point que de solides fantasmes sexuels sont nés en miroir d'un centre d'autorité Han/moderne. Créé après l'ouverture au tourisme et la « modernisation », ce langage parle des coutumes na sous la forme du « Mariage *axia* ou *azhu* » et participe de comparaisons impossibles entre la société Han et Mosuo (Zhou 2009). Le terme de mariage (*hunli* 婚礼) provient pour l'essentiel d'une société Han orientée sur la monogamie « un mari une femme »⁴² qui ne peut permettre une comparaison d'univers sociaux aussi différents (Zhou 2009). Quoiqu'il en soit, ces représentations nourries des précédentes ethnographies ne peuvent justifier la négation de la paternité. Zhou affirme en effet que même le caractère féminisé du langage na ne peut évacuer le père du monde social. Zhou a donc clairement interrogé dans le titre de son propre ouvrage s'il s'agit réellement d'une société sans père ni mari, en référence explicite à l'ouvrage de Cai. Dans une recension du travail de Cai paru en 2003, Zhou formule ainsi sa stupéfaction quant aux affirmations éponymiques de Cai Hua et avance que tout chercheur resté au moins un mois sur le terrain, aurait pu entendre des termes comme *ada* ou *abo* (ou *Ave*⁴³) désignant le père. Prenant appui sur une enquête auprès de personnes de plus de soixante ans, Zhou va même jusqu'à dire que ces termes ne sont pas des inventions modernes et remontent au moins à cent cinquante ans en arrière (2003 : 197).

La démarche de Cai Hua, présentant les Na comme une société unique au monde sans mariage ni père, devait servir de formes idéales-typiques et de socle à l'argumentation d'autres anthropologues. Mis à part Shih pour qui la variation est un argument à la mise en avant de l'idéologie matrilineaire, Weng, Cai et Guo se rabattent sur des généralités pour résumer ce qu'est le groupe na. Weng affirme ainsi comme Cai Hua qu'« aucun homme n'y a le statut de père ni de mari, et aucune femme celui d'épouse » (2007 : 419). Pourtant, les statistiques qu'il met au jour dans une enquête menée à « Hli jia ze » (lire Lijiazui), indiquent que sur soixante-sept mères en vie lors de son étude, cinquante-cinq pratiquaient le système de visite nocturne, douze s'étant

⁴² Première loi de 1950 sur le mariage, qui affirmait notamment l'obligation de la monogamie, l'union par consentement mutuel et l'égalité entre les époux au sein de la famille. 一夫一妻 (monogamie) (voir Yan 2003 :62-63, Davis 2014 : 552)

⁴³Le terme *ave* est principalement utilisé. Du côté Sichuan c'est le terme *ada* qui qualifie le géniteur et à Zebo, c'est le terme *abo*.

mariées⁴⁴. Ces statistiques, bien que représentatives de l'idéologie matrilineaire, occultent donc des variations dont l'importance ne peut pas être réduite à de simples exceptions. Ces assertions généralisantes ont pour but de d'attester de la centralité de l'idéologie matrilineaire⁴⁵ par rapport à la conjugalité (Weng 1995 : 225-228). Cela constitue une continuité à l'exceptionnalité du cas na et vise toujours à la critique de l'universalité de l'échange des femmes. Guo (1996) s'est servi quant à lui de la question de l'alliance pour établir des différences entre les Han et les Na au sujet de leurs formes de production économique. Il affirme ainsi que le mode d'alliance (présent chez les Han patrilinéaires) permet un changement de statut des femmes, de « sœur » à « épouse » et de « fille de » vers « belle-sœur » (*sister in law*), tandis qu'aucun changement de statut n'interviendrait dans le cadre matrilineaire des Na : « there is no new social relations created » (1996 : 179). En réalité des changements de statut s'opèrent aussi en contexte matrilineaire. Les femmes Na peuvent par exemple devenir « mère de » et les hommes être reconnus en tant que « *hrantchouba* », c'est-à-dire en relation ostensible avec une femme qui devient alors « *tchumi* ». L'alliance serait donc selon lui un facteur permettant de comparer l'économie Han de ce petit village de Jinguan (à côté de Lijiang) avec l'économie Na. L'économie Han lui apparaît comme plus productive que celle des Na de villages autour de Yongning. La question de la productivité est ici saisie au sens d'une économie formaliste, or l'ethnographie menée à Lijiazui m'a permis de mettre au jour la complexité d'une économie domestique ancrée dans des relations de réciprocité⁴⁶ (entraide et échange). Celles-ci s'accompagnent de nouvelles relations de réciprocité nées des relations de visite nocturne (*séssé*) qui nécessitent de comprendre l'économie na en dehors de perspectives productivistes.

Reste de cette littérature, une visibilité particulière de l'ouvrage de Cai Hua paru en français (1997) puis en anglais (2001). Ce travail a pourtant fait l'objet de nombreuses critiques. Une première critique vise la forme de son travail qui n'a d'ailleurs jamais été traduit en chinois. Brainzhou, Liu et Wellens lui ont reproché d'avoir plagié ses prédécesseurs chinois en utilisant, comme l'a montré de manière très précise Wellens, leurs ethnographies (Brainzhou 2002, Liu 2008, Wellens 2003 : 148). Sur le fond, Wellens relève également que « in setting out to make certain points, Cai picks his un-referred cases rather selectively and ignores the cases which do not fit his argument »

⁴⁴Weng, ne précise pas les modalités de résidence de ces mariages, ni s'il s'agit de cérémonies du *gutch* (forme de mariage local) ou de certificat de mariage. Il est donc difficile de savoir de quoi, dans les faits, il retourne exactement. Pour mes informateurs, être marié par certificat de mariage ne signifie pas vivre sous le même toit. Par ailleurs il faut souligner qu'ils différencient le mariage de la cohabitation même si dans les deux cas il peut y avoir un certificat de mariage. Il peut être noté que le certificat de mariage est une pratique actuelle courante et obligatoire pour enregistrer les enfants pour les na du Sichuan. Des partenaires de *séssé* peuvent ainsi très bien avoir un certificat de mariage.

⁴⁵Shih et Weng, comme d'autres prennent la matrilinearité pour une idéologie totalement opérante. Je montrerai dans le chapitre quatre des variations à cet idéal matrilineaire. Cela impose de dissocier l'idéal de la praxis en termes de conceptualisation de la société.

⁴⁶Ces données seront expliquées dans le chapitre six.

(2003: 147). L'attention portée à cette dernière critique permettra d'étayer plus loin dans ce chapitre les problèmes que pose la généralisation sur les Na. Outre cette littérature « hybride », il existe également nombres de recherches menées par des Occidentaux.

b. Ouverture du terrain aux étrangers et premières études occidentales

L'arrivée au pouvoir de Deng Xiaoping en 1978 est essentiellement marquée par l'ouverture de la Chine sur l'étranger, la modernisation du pays, ainsi qu'une série de réformes importantes mises en place (politique nommée : *gaige kaifang* 改革开放). Cette période a marqué un renouveau des sciences sociales en Chine et une réouverture du terrain aux étrangers. Néanmoins, toute la région de Lijiang au lac Lugu était soumise à des restrictions d'accès jusqu'au début des années 1990, à de rares exceptions près (Harrell 2001 : 245)⁴⁷. C'est ainsi que Christine Mathieu et Susanne Knödel accèdent à Labei et Yongning à la fin des années 1980⁴⁸. L'intérêt d'Anthony Jackson pour l'étude de la religion *Dongba* dès les années 1960 est couronné d'un terrain de recherche à Lijiang pour une durée de trois mois en 1987 (Oppitz et Hsu 1998 : 343). Ces trois chercheurs étaient particulièrement intéressés par l'étude ethno-historique du groupe Naxi et Mosuo, participant ainsi aux nombreux débats chinois⁴⁹ sur l'origine de ces deux groupes (Jackson 1979 : 9-34, Mathieu 2003, ch.9, Knödel 1998). Tous trois mettent en lumière la question de la matrilinearité du groupe pour tenter de démêler l'imbroglio ethnique apparu lors de la classification officielle des Mosuo et des Naxi.

Anthony Jackson tente de résoudre la différenciation des deux groupes par l'explication de la sinisation (confucéenne) des Naxi à la date péremptoire de 1723 qui, pour lui, marque la vassalité du clan royal Mu de Lijiang à l'Empire chinois. L'hypothèse d'un passage de la matrilinearité à une patrilinearité essentiellement juridique, aussi controversée soit-elle, a l'avantage de mettre en lumière l'emprunt, à d'autres groupes minoritaires, des termes de parenté désignant la famille. À l'instar de Chuan-Kang Shih qui élabore une trame historique de leur différenciation, Christine Mathieu (2003) et Susanne Knödel (1998) contestent cette hypothèse. Christine Mathieu propose une discussion des idées généralement convoquées par les anthropologues sur l'origine des Naxi et des Mosuo. Pour elle il est nécessaire de mettre en relief l'historique de la diversité ethnique des migrations régionales. L'impossibilité de simplifier les migrations de ces deux groupes (qui

⁴⁷Conversation personnelle avec Alexis Michaud.

⁴⁸Mathieu a accédé pour la première fois à la région en compagnie de touristes après avoir demandé chaque semaine pendant plusieurs mois aux autorités de Lijiang, une autorisation d'accéder à la région. Elle y est parvenue en 1988 (Conversation personnelle, 4 mai 2017).

⁴⁹Stéphane Gros a recensé l'abondante littérature chinoise qui a discuté des relations ethniques entre Naxi et Mosuo comme des relations de ces deux groupes avec les Tibétains, afin de faire valoir l'incertitude des origines possibles (Gros 2015 : 84-86). Voir également Knödel (1998) et sa thèse de doctorat (1995) malheureusement seulement disponible en allemand.

n'auraient migré ni en même temps ni de la même région), lui permet de conclure que le label ethnique Qiang⁵⁰ généralement convoqué pour associer les Na et les Naxi au même *minzu* ne rend pas justice aux données historiques, comme celles concernant l'unification des différentes tribus du Nord Yunnan sous la dynastie des Tang et qui a probablement permis l'émergence de différents groupes ethniques sur l'étendue du territoire où vivent actuellement les Na (Mathieu 2003 : 364-419).

Susanne Knödel (1998) expose, quant à elle, que le système *tusi* imposé par l'Empire chinois a amené un modèle de patrification dès le milieu du XIV^e siècle. Ce passage de la matrification à la patrification a été présenté dans le contexte de la noblesse de Yongning comme un processus de « civilisation » dans les régimes d'historicité officiels chinois. Si la dynastie des Qing, imposa à la charge héréditaire de *tusi* une descendance par la patrification, en pratique cela ne remettait pas en cause le principe matrilineaire, selon elle. Partant des conceptions locales des généalogies nobles, elle démontre à l'inverse du processus de civilisation que décrivent les ethnologues chinois (le passage de la matrilinearité à la patrilinearité) comment ce principe matrilineaire s'est fermement établi depuis le XIX^e siècle (Knödel 1998 : 53). Cette attention pour l'étude ethno-historique revient sur la différenciation nécessaire des régimes d'historicité et met en lumière le caractère toujours central de la parenté dans l'étude du groupe. L'ouverture de la Chine sur l'étranger devait cependant amener des problématiques nouvelles. Le tourisme fut ainsi rapidement un objet d'étude pour l'étude des groupes minoritaires.

1.3. Recherche et littérature sur le tourisme.

a. Anthropologie et tourisme.

Quoique le tourisme ne soit pas un phénomène nouveau en Chine, en témoignent les formes pré-touristiques qui se sont développées dès la dynastie des Ming (1368-1644), celui-ci est devenu un phénomène d'importance dès les années 1980 (Nyíri 2006, Leicester 2008, Taunay 2009). Le regain d'intérêt pour les minorités nationales, apparu dans les années 1980 à la suite de la célébration culturelle des ethnies peuplant la Chine (Walsh 2005 : 449, Michaud 2009 : 34), a alors suscité l'intérêt de nombreux chercheurs dits occidentaux pour qui le tourisme amène la possibilité d'interroger à nouveau la problématique ethnique (Swain 1989, 1990, 2011, Cornet

⁵⁰Les Na comme les Naxi sont le plus souvent considérés comme les descendants des anciennes tribus Qiang (*gu qianzu* 故羌族 (Rock 1947 : 358, McKhann 1998 :28-30, 2003, 2012 : 280, Michaud A. 2017 : 487). Cette « théorie devenue orthodoxie s'inscrit dans une pensée généalogique — présente dans le discours académique comme dans les représentations locales — qui peine à prendre en compte la mixité et les transformations identitaires » (Gros 2015 : 65). Il serait plus aisé de lire la catégorie Qiang comme un « terme générique définissant des frontières culturelles et politiques » qui par opposition aux Huaxia désigne l'altérité pendant presque trois siècles (Gros 2015 : 69).

2010, Kolas 2008, McKhann 2001a, 2001b, Notar 2006, Oakes 1998, Li et Sofield 1994, Walsh 2001, 2004, 2005).

Dans le cas des Na⁵¹, le développement économique de la région à la suite de l'ouverture du lac Lugu dans les années 1990, a été l'objet de différents travaux (Walsh 2001a, 2001b, 2005, Blumenfield 2003, Morais et coll. 2005, Mattison 2010). En dépit du caractère toujours central du champ de la parenté - telle qu'elle s'est vulgarisée - pour expliquer l'organisation sociale na, Walsh analyse les effets des politiques, du tourisme, des migrations contemporaines et du changement économique sur les constructions identitaires et le genre chez les Na (2001b). Elle démontre notamment que les rapports sociaux de sexe se sont largement transformés entre les villages touristiques et non-touristiques (Walsh 2001b). Walsh constate dans son travail ethnographique une implication plus grande des hommes dans la relation comme dans l'intérêt qu'ils portent aux enfants, ce qui au dire des villageois serait une « modernisation » ou « a step toward being more civilized » (Walsh 2001b : 308-309). Pour Walsh ce royaume des femmes (*Nü guo* 女国) s'est peu à peu transformé sous l'impulsion de stratégies de marketing et de représentations idéalisées par et pour le tourisme en royaume des filles (*nü'er guo* 女儿国) (Walsh 2005). Contrairement aux représentations véhiculées sur l'amour libre, le matriarcat, etc., elle affirme ainsi que :

Mosuo society is not one in which “women choose their lovers and men have no say in the matter” (Litke, 2002), in which women completely rule household and control property, and in which there is no conflict. Nor is Mosuo society peopled primarily with young beautiful women, forever willing to love you (for a night), never jealous, and never asking for anything in return.

(Walsh 2005: 480).

Ces représentations révèlent bien plus des touristes que des Na eux-même et participent de la construction de l'altérité sur laquelle jouent les Na. Si des changements se sont fait sentir dans les rapports sociaux de sexe, ce n'est en revanche pas pour elle des changements dans l'idéologie matrilineaire et la pratique institutionnalisée de la visite nocturne (séssé) qui n'ont d'ailleurs pas été cassées par les politiques maoïstes d'obligation au mariage (2001b). Knödel (1998), affirme d'ailleurs que les politiques de développement ont renforcé la stabilité de la coutume. Deux affirmations que je critique dans cette thèse en montrant la transformation des économies de l'initimité. Le développement de l'économie a cependant supplanté pour elle le discours de la civilisation par un discours sur la qualité des Na (Walsh 2001b : 99).

⁵¹Je me contente de présenter ici les auteurs ayant travaillé plus spécifiquement avec les Na. Je reviendrai sur la problématique touristique dans la section 3 du chapitre trois et dans le chapitre cinq.

Inspirés par les travaux d'Eileen Walsh, tout comme l'est cette thèse, deux articles récents rendent statistiquement compte des changements à court terme survenus au lac Lugu :

Siobhàn Mattison, *Economic impacts of tourism and erosion of the visiting system among the Mosuo of Lugu lake* (2010)

Siobhàn Mattison, Brook Scelza et Tami Blumenfield, *Paternal Investment and the Positive Effects of Fathers among the Matrilineal Mosuo of Southwest China* (2014).

Dans le premier article⁵², Mattison (2010) rend compte d'effets plus négatifs que ceux d'Eileen Walsh en ce qui concerne l'organisation sociale. Eileen Walsh brosse un tableau principalement centré sur la capacité d'agir des locaux qui l'amène plus ou moins à voir le renforcement des singularités sociales et culturelles des Na par le tourisme. Mattison (2010), dont la problématique se centre, en particulier, sur les effets économiques et culturels du tourisme sur le système de visite (sésé), le comportement individuel par rapport au groupe de parenté et l'idéologie matriliénaire, dévoile des changements structurels majeurs dans la composition des maisonnées. Si dans les zones non touristiques le principe matriliénaire était encore au centre des maisonnées, elle constate un changement vers une descendance bilatérale au lac Lugu. De même, le schéma du mariage deviendrait de plus en plus courant.

Dans le second article, Mattison, Scelza et Blumenfield, reviennent sur le problème des énoncés généraux à propos des Na. Tout comme Susanne Knödel l'avait déjà remarqué, elles constatent l'idéalisation des pratiques na et par conséquent un décalage entre les pratiques réelles et normatives en ce qui concerne la paternité. Si Eileen Walsh porte à l'attention que le tourisme a renforcé la présence des pères, elles mettent en lumière statistiquement, à partir d'une étude démographique et comportementale, l'investissement paternel contemporain. Leurs conclusions révèlent cependant très clairement que l'accumulation de la richesse est un facteur important de changement, inconsistant avec l'idéal matriliénaire.

Au-delà des études académiques sur le tourisme, une vaste littérature de voyage s'est développée autour des Na, ramenant fantasmes et fantaisies en tout genre à leur propos.

⁵²J'ai pris connaissance de cet article lors d'un terrain de recherche exploratoire en 2011 alors que je commençais ma thèse. Cet article résume les changements que j'ai pu constater depuis 2007 et a conforté ma position de recherche. Néanmoins il m'est apparu essentiel de documenter ces situations par une ethnographie soucieuse de restituer la parole à mes interlocuteurs pour montrer les contradictions entre pratiques et discours qui sont à même de faire gagner en profondeur l'étude du changement social qu'ils vivent.

b. Essentialisme et écueils des représentations dans les littératures de voyage

Récits de voyage, documentaires, essais anthropologiques et autobiographies ont rapidement révélé l'ampleur des poncifs exotiques produits à partir du discours anthropologique sur le groupe na. Les discours portés par les voyageurs⁵³ participaient ainsi à esthétiser une altérité désormais non réservée aux seuls anthropologues à partir de projections émises à partir de l'imagination d'hommes débordant de désirs pour un lieu fantasmé ; de féministes particulièrement portées à croire à la supériorité des femmes chez les Na ; ou encore d'un discours politique chinois civilisateur à l'encontre des minorités, etc (Harrell 2001 : 216). La description de leurs réalités sociales et culturelles à travers ce type de littérature reprend généralement les traits présentés par les acteurs du tourisme et les Na, de manière instrumentalisée, pour bénéficier des retombées du tourisme.

En 1961, déjà, la réédition en Chine de l'épopée chinoise des pérégrinations vers l'Ouest (*youxiji* 西游记), mettant en scène un singe et ses compagnons de route, a réactivé un lien fantasmatique entre le territoire Mosuo du lac Lugu et le mythique⁵⁴ royaume féminin (*nu'er guo* 女儿国) (Harrell 2001 : 251). D'autres, comme le livre de Bai Hua, *The remote country of women*⁵⁵, — mettant en scène un amour impossible entre un Han et une Mosuo — ont montré que ce type de littérature participe d'un découpage du monde entre *nature* et *culture* (Harrell 2001 : 251). Les Mosuo seraient ainsi à un état *naturel* (pureté des sentiments et innocence) ce que les Han seraient à un état *culturel* (calculateur et jaloux) (Harrell 2001 : 251). Ces images hyper-positivistes relèvent d'une dichotomie qui a pour seul but de critiquer les Han par un effet de mise en miroir. La littérature grise chinoise a particulièrement repris le vocabulaire utilisé pour le Tibet et selon lequel la région où vivent les Na serait mystérieuse ou bien serait un jardin matriarcal (Chen 1999, Ding 2002, Liu X.2006). D'un autre côté, la littérature à propos des Na en Occident a principalement repris la vulgate chinoise à propos d'un matriarcat qui aurait survécu aux siècles (Gottner-Abendroth 1999, Reffet 2006, Coler 2012, Rosati Freeman 2015). L'organisation sociale (matrilocale et matrilineaire) et la coutume sexuelle sont deux éléments qui, pour ces littératures, ont intronisé le « matriarcat » comme une vérité ontologique dans la majeure partie de ces productions. Le « mythe du matriarcat » largement réactualisé ces dernières années est toujours

⁵³ Je montrerai au chapitre cinq la chaîne d'acteurs du tourisme qui participent de ces imaginaires.

⁵⁴La littérature de voyage reprend souvent les traces d'un royaume féminin apparue depuis Marco Polo aux annales chinoises pour mystifier un royaume féminin. Cette mystification a été également reprise dans la mise en tourisme d'un autre groupe ethnique du Sichuan, les Gyarong (Tenzin 2013). Stéphane Gros et Chen Bo sont également deux anthropologues ayant soulevé des cas similaires de société à système de visite dans la région du Sichuan (Gros 2016 ; Bo 2016). Ils ont notamment fait le constat qu'il existe d'autres sociétés à tendance matrifocale (Gros 2016) et critiqué les explications de la parenté en terme structuraux (Bo 2016) qui seraient associés au royaume féminin de l'ouest Dongnu guo 东女国).

⁵⁵(Yuanfang you yi ge nü'er guo 远方有一个女儿国) traduit en anglais en 1994.

employé par les ethnologues russes et chinois (Mathieu 2004, 2007, 2014 ch.4, Walsh 2001b : 37-40). Il n'est pas que l'objet de spéculations de voyageurs et de touristes à l'imagination débordante, mais constitue un solide et persistant discours propre aux régimes coloniaux (Pak 2007 : 299) mis en avant par Bachofen ([1961] 1996, voir Gottner-Abendroth 1999.).

Beaucoup de Na se servent aujourd'hui du matriarcat comme d'un marqueur ethnique qu'ils instrumentalisent. Il est devenu « un puissant marqueur idéologique qui sert de multiples causes » (Mathieu 2007 : 9) et leur donne notamment la possibilité de négocier leur identité ethnique face au pouvoir central et à leur marginalisation sur l'échiquier minoritaire. Il est utilisé à travers le tourisme pour profiter des retombées monétaires qui permettent aux Na d'accéder à différentes commodités : l'éducation, le confort de l'eau et de l'électricité, les soins de santé, mais également les biens fantasmés de la modernité (Milan 2012). Au centre de ces affirmations se situent une question centrale sur le « pouvoir » respectif des hommes et des femmes. La matrilinearité et la matrilocalité sont les composantes principales de ces spéculations, pour autant, comme l'invite à le faire Nicole-Claude Mathieu :

(...) il ne suffit pas de rendre compte de l'importance réelle des acteurs femmes dans une société, il faut aussi détecter les aspects de pouvoir strictement masculin qui peuvent être internes mais sont aussi généralement liés comme ici, au rapport privilégié des hommes avec l'extérieur, au sens mythique, spatial, social et politique.

(Mathieu 2007 : 12-13).

À ce titre, Eileen Walsh met particulièrement en avant le mythe du matriarcat comme une interprétation de la réalité ou, pour le dire autrement, une ontologie faible (Walsh 2001a, 2001b, 2005). Zhou met quant à lui en avant qu'il s'agit plutôt d'une société qui valorise les femmes sans diminuer les hommes (重女不轻男) (2007).

À l'instar du cinéma chinois sur les minoritaires (Gladney 1994, Schein 1997, 2000, Unger 1997, Frangville 2007), la plupart des documentaires réalisés à propos des Mosuo sont des espaces d'occupation symbolique du corps visant à produire un discours fondamental et essentialisant sur les réalités sociales et culturelles qu'ils vivent (voir Blumenfield 2010 : 311-324). La plupart du temps, les documentaires réalisés comme ceux de Dukal Flender et Zou (2005), Profit (2007), Fan (2008), Kingdom of Women (2008), Champion (2011), Bertini et Jeanningros (2013), Rosati Freeman et D'Emilia (2014), produisent un discours romantique sur l'identité Mosuo et utilisent des termes tendancieux pour décrire l'organisation sociale ou le système de visite. Par exemple, dans le web documentaire de Bertini et Jeanningros (2013), ce sont les termes de « libertinage pudique » qui viennent décrire le système de visite. Dans deux de ces documentaires la mise en scène des personnages est intéressante à regarder pour révéler combien le dispositif filmique et le montage s'inscrivent en faux de la réalité sociale. Dans l'un des documentaires, deux des personnages que je connais très bien jouent un couple. À la demande des réalisateurs, ils ont mis

en scène la visite nocturne alors que la femme est mariée et que l'homme pratique la visite nocturne, mais chacun de leur côté. Dans un autre de ces documentaires, une des protagonistes révèle un certain nombre de sentiments positifs sur les Na et tient un discours sur ses relations de visite nocturne. Ayant assisté au tournage de celui-ci, j'ai pu constater que devant les questions incongrues des réalisateurs, la protagoniste a omis de parler des côtés négatifs, qu'elle m'avait pourtant contés la veille. Il s'agissait, pour elle, de peindre une image méliorative de la société. Les questions posées par les réalisateurs, les ont amenés à mettre en lumière l'idée qu'ils s'étaient faits d'une société dépourvue de conflits et de jalousie. C'était justement ces deux aspects de la relation qui s'établit par la visite nocturne (*séssé*) qu'elle m'avait confié avoir sciemment occultés pour donner une bonne image du groupe na⁵⁶.

Les documentaires aboutissent généralement au présupposé d'une vie harmonieuse, en réalité nivelée par les projections des réalisateurs. Mes interlocuteurs présents dans ces films ont réagi, selon leur dire, aux attentes de ces derniers. Dans un tout autre contexte, au Népal, Vincanne Adams (1996) conceptualise ce phénomène stratégique comme de la mimesis, c'est-à-dire une identité « virtuelle » produite à partir du regard fixe (*gaze*) occidental et par les Sherpas, objets de ce regard, eux-mêmes (Adams 1996 : 223). Les Na ne maîtrisant pas les instruments de production de ces images et de ces discours sont soumis aux catégories de perceptions de journalistes ou réalisateurs qui opèrent une sélection et une construction de discours nivelant. Pour nombre de spectateurs, ce type de documentaire, parce qu'il est censé incarner le réel, sacre un retour sur des réalités immédiates qui ne sont finalement que des constructions culturelles, si le seul moyen que l'on se donne pour connaître l'Autre est l'image.

Ce sont ces images projetées à l'égard du groupe Na que Tami Blumenfield (2010) a choisi d'interroger dans le cadre de son travail de thèse. Elle propose ainsi une analyse des imaginaires et des productions médiatiques autour des Na pour soulever, dans la première partie, leurs fondements idéologiques, esthétiques, philosophiques et politiques qui ont une incidence sur l'ethnicité na (2010 : 30-230). Le système touristique entretient un rapport étroit avec ces productions et les imaginaires qui l'alimentent, le modèlent et l'orientent, c'est pourquoi les éléments saillants de l'organisation sociale des Na (tel que la coutume sexuelle), sont devenus selon elle des « produits culturels » créés par et pour le tourisme que les journalistes, la littérature sur les Na ou encore l'audiovisuel ont tôt fait de mettre en avant (2010 : 228-229). Si d'autres points de vue (académiques) permettent de présenter des angles différents à celui du tourisme, le travail de Tami Blumenfield met en avant la nécessité désirée par les Na de reprendre une marge de manœuvre (2010 : 381). Elle propose ainsi dans une deuxième partie d'interroger les

⁵⁶La jalousie est un sentiment présent chez les Na. On dit généralement : envier quelqu'un (*hing mugu ji*) qui est l'équivalent de « faire une crise de jalousie. Cai (1997) a déjà montré ce phénomène.

représentations alternatives, parfois indigènes autour d'un projet communautaire médiatique. Dans le cadre de sa thèse Tami Blumenfield a en effet mis en valeur une recherche participative autour d'une classe d'apprentissage à l'usage de la caméra et de la production d'images ainsi que d'un festival du film Mosuo. Elle visait à interroger la notion d'« *empowerment* », qu'elle juge finalement réductrice. Cela masque souvent des rapports de genre inégaux (Blumenfield 2010 : 251-257) ou un rapport unilatéral voir néo-colonisateur sur les Na qui nécessite d'être revisité à la lumière d'un « *true partnership* » (Blumenfield 2010 : 282). Analysant le tournage d'un film sur la religion daba, Blumenfield remarque que ces images produites sur les Mosuo, plongent le public dans un « monde étrange », sorte « d'hyper-réalité » (2010 : 260). Les productions sur les Na, si elles sont symptomatiques d'un monde de l'image, ont tout de même permis l'émergence d'une identité ethnique forte quasi égale à la catégorie officielle de *minzu*.

De cette vaste littérature sur les Na, on ne retient donc généralement que des traits culturels réifiés réduits au titre éponyme de l'ouvrage de Cai. L'identité minoritaire Mosuo s'est ainsi reflétée dans un certain sensationnalisme qui a particulièrement caricaturé la complexité du groupe na en le réduisant à certains idéaux-types : une société sans mariage, sans père et sans mari, voire un matriarcat. Ces éléments sont ressortis sans doute parce que le groupe na a souvent été étudié à travers la parenté. Cette deuxième partie vise justement à interroger le champ de la parenté pour articuler, les points de vue de différents chercheurs, à mon expérience de terrain, afin de mettre en lumière la singularité de l'organisation sociale na à travers une autre focale, celle vécue au quotidien par les Na.

2. Perspectives théoriques et pratiques des études à propos des Na

Pour les nombreux chercheurs ayant travaillé avec les Na, la parenté s'est constituée comme un moyen privilégié pour comprendre l'organisation particulière des sociétés. Plusieurs raisons participent à cet état de fait dont la première, la parenté, s'est, dès les prémises de l'anthropologie, constituée comme un des champs principaux de la discipline pouvant expliquer l'agencement de l'ordre social (Morgan, [1877] 1971). Toute une littérature, dont la plus abondante est celle de Claude Lévi-Strauss, a ainsi pris pour champ la parenté. C'est dans cette perspective que l'ouvrage de Cai Hua (2008) a mis en évidence que l'unifiliation, l'alliance et donc l'échange des femmes ne pouvaient plus prétendre à l'universalité :

En tant que société sans mariage, l'exemple des Na témoigne que la parenté binaire (qui égale consanguinité plus affinité) n'est pas universelle ni logiquement ni historiquement. Marquant immédiatement les limites des "deux théories dominantes" de la parenté : celle des groupes d'unifiliation et celle de l'alliance de mariage.

(Cai 2008 : 32)

Il a prolongé son travail chez les Na par une comparaison des systèmes de filiation entre han, occidentaux et Na (2008). Cai se demande ainsi « comment peut-on prendre automatiquement le « sang » physique ou la « consanguinité » biologique pour axiématique, lors de l'étude d'un sujet anthropologique » (Cai 2008 : 126). Dans son ouvrage : *l'homme pensé par l'homme, du statut scientifique des sciences sociales* (2008), il différencie ainsi deux types de parenté. L'une, représentée dans toute société à mariage y est qualifiée de parenté binaire, ce qui comprend la « consanguinité plus affinité » (Cai 2008 : 126). L'autre est une parenté unaire pratiquée par les Na (Mosuo) et qui comprend une « consanguinité sociale » (Cai 2008 : 126).

Sur l'ouvrage *une société sans père ni mari*, D'onofrio explique ainsi que Cai Hua a évacué de son raisonnement les concepts de mariage, d'affinité, d'alliance ou de famille pour que ne restent seulement que la consanguinité sociale et la prohibition de l'inceste :

[...] une lignée na « peut subsister sans avoir recours aux non-consanguins » et comme il s'agit d'une société sans mariage qu'elle « est nécessairement aussi sans famille », Hua (1997 : 354-355) en déduit que certains concepts ne peuvent plus être considérés comme des universaux et que les deux grandes théories de la structure sociale fondées sur les relations entre les membres de la famille deviennent par la suite réfutables : celle de Radcliffe-Brown qui privilégie la filiation comme celle de Claude Lévi-Strauss qui privilégie l'alliance.

(D'onofrio 2004 : 1-30)

Si cela permet à Cai Hua d'opposer à Lévi-Strauss la question de l'échange des femmes sous fond de miroir conceptuel qu'est l'alliance, sont également évacuées du raisonnement différentes configurations sociales qui expriment des conceptions plus indigènes de la parenté (voir la critique de Wellens 2003).

Nombreux sont les chercheurs à s'être interrogés sur le cas na, sans avoir pourtant mené de recherches de terrain. Certains ont pris le cas comme contre-argument de thèses nouvelles sur le mariage, tel Laurent qui cherchait à comprendre « la domestication sociale de la beauté » à partir « d'une relation inversement proportionnelle entre la beauté et le mariage » (2007 : 183, 2010). D'autres tels que Chantal Collard (2000, 2001) et Françoise Héritier (2000) suivies par D'Onofrio (2004) et Maurice Godelier (2004) ont discuté de la question de l'échange des femmes, de la consanguinité et de la singularité du cas. De ces écrits découle un écueil central à l'ethnologie des Na. Il consiste à voir dans le cas na la possibilité de repenser des problèmes anthropologiques ou philosophiques en évacuant les contextes, les temporalités et les échelles de lectures et par conséquent à prendre les idéaux-types pour la pratique. Si le cas na a fait couler beaucoup d'encre, très peu d'auteurs se sont en effet intéressés aux autres hypothèses que celles de Cai pouvant expliquer la parenté na et qui auraient permis de nuancer ces idéaux-types.

Hsu (1998b), Knödel (1998) et Shih (2010), ont pourtant tous les trois apporté une argumentation solide afin de mettre en évidence que la maisonnée est au cœur des relations de parenté et de l'organisation sociale na. Outre l'importante critique sur l'intégrité du travail de Cai (Wellens 2003, Zhou [Chou] 2003, 2009, Brainzhou 2002, Liu 2008), l'évidente contradiction entre la variété des pratiques de parenté mises à jour par ces ethnographies oblige — pour quiconque entend parler des Na — à revisiter la perspective de la parenté généralement admise. Non pas que les assertions générales que l'on connaît des Na soient fausses. Néanmoins, celles-ci réduisent la variété des configurations observables à des généralités qui n'informent en rien de la complexité sociale.

L'objectif de l'étude du changement social nécessite de mettre en débat ces théorisations pour identifier ce qui dans les pratiques — reléguées à l'exception — est significatif du fonctionnement de la société. L'entreprise, même si elle paraît de taille, porte toutefois moins sur la critique des connaissances proposée par le champ de la parenté formelle et classique, que sur la démarche générale de ce domaine. L'idée n'est pas de créer ici un cadrage conceptuel pour la thèse, mais de se servir des concepts existants pour parler autrement des Na. La question ne se pose alors pas sous la forme d'une définition possible de ce qu'est l'organisation ou la parenté na. Cette sous-partie vise à établir un point d'intelligibilité. Un mode de compréhension à partir duquel l'historicisation des changements prendrait sens. Un point représentatif et non un point zéro.

Cette compréhension autre de la parenté qu'il m'a été également donné de voir, se caractérise par un angle d'approche que d'autres ont défini comme des relations entre proches (*relatedness*) (Carsten 1995b, 2000a, 2000b). Partager la vie d'une « famille » na au quotidien, a imposé la nécessité d'opérer un retour sur la manière dont était conceptualisée par les Na eux-mêmes la parenté. Le travail de terrain impliquait une proximité sans commune mesure. J'ai souvent passé de longues heures en compagnie de ma mère d'adoption ou de ma sœur d'adoption dans la maison dans laquelle j'ai résidé et dans celle des proches parents de la maison. Être proche implique la participation à de nombreux événements quotidiens : préparer le repas pour l'ensemble des personnes lorsque la cheffe de la maisonnée (*dabu*) est absente ; servir les repas lors des grandes fêtes ainsi que pour les touristes ; travailler aux champs ou représenter la maison lors des travaux collectifs comme la collecte des ordures ; préparer le thé aux visiteurs ; participer aux rituels bouddhistes ou *daba* extérieurs comme domestiques, etc. J'étais, en réalité, considérée comme un membre de la maison, non seulement parce que mes hôtes ont tiré l'avantage d'une main-d'œuvre supplémentaire (que ce soit à Xiaoluoshui ou à Lijiazui), mais également parce que ma présence a répondu à l'idéal de prospérité numérique des maisons, en particulier à Xiaoluoshui puisque celle-ci était seulement constituée de cinq membres. Le partage de ces moments implique d'être le témoin privilégié des papotages et des affects, mais également des désapprobations qui naissent

dans le creuset des relations entre proches. C'est ainsi que l'importance de la maison et des relations qui s'y jouent pouvaient se donner à voir comme centrale à la vie sociale (Milan 2016). Ce retour, frappant au quotidien, a mis en évidence « la permanence de l'ethnographie », une perspective qui s'inspire de Wittgenstein (...) comme une source inépuisable pour les concepts anthropologiques » (Remotti 2012 : 57). Cela a pourtant été un long processus que de comprendre que la maison, les personnes qui y habitent et l'idéologie matrilineaire sont, en réalité, des éléments indissociables de la compréhension du tissu social.

Afin de déconstruire les modèles de connaissance fournis par la parenté et largement répandus sur les Na, il est d'abord nécessaire d'effectuer une première incursion dans le champ de la parenté. Je propose ainsi de mettre en avant certaines approches de ce champ qui permettront dans un second temps de restituer des conceptualisations (personne, relation entre proches) plus à même de problématiser la parenté autour des conceptions « indigènes ». Une deuxième partie ramènera dans le débat des formes linguistiques na relatives aux conceptions indigènes pour proposer une critique de l'évidence ethnologique d'une société sans père ni mari⁵⁷. Dans un troisième temps, la mise en perspective de la maisonnée et de la matrilinearité (filiation) servira de socle pour mettre en évidence les variations complexifiant l'organisation sociale à partir d'une parenté vécue. L'intérêt de ces nœuds est surtout, à dessein, en ce qu'ils établissent des liens avec les systèmes classificatoires classiques et les théories Lévi-straussienne de la parenté, et qu'ils conduisent à infirmer une situation extrême de matrilinearité consanguine et idéale. Je conduirai cette démonstration en utilisant principalement la monographie méritoire de Cai Hua, pour illustrer les principaux problèmes des conceptions que la plupart des anthropologues ont sur la société.

2.1. Orientations et développements significatifs de la parenté

a. Critiques autour de la parenté classique et structuraliste

Parmi les objets de l'anthropologie, la parenté figure au rang des champs les plus prolixes. Malgré sa mort annoncée (Godelier 2004 : 32), les travaux visant à des explications générales de ces logiques en font, depuis Henri Lewis Morgan ([1877] 1971) en passant par Claude Lévi-Strauss ([1949] 1967) et jusqu'à des développements généraux théoriques plus récents (Strathern 1992a, 1992b, 2014, Carsten et Hugh-Jones 1995, Carsten 2000b, 2004, 2013, Franklin et McKinnon 2001, Godelier 2004, Barry 2008, Porqueres i Gené 2009, Weber 2005, 2013), un champ majeur

⁵⁷ Cette perspective me semble répondre, à une échelle partielle et modeste, à la critique formulée par Michaud à propos du manque de termes linguistiques dans les données anthropologiques et pouvant conduire à des simplifications : « casts the shadow of a doubt on their anthropological conclusions, linguists run a risk of missing linguistic insights by taking a simplistic view of social phenomena, and paying insufficient attention to the social nature of language » (2017 : 510).

de l'anthropologie⁵⁸. La parenté est une sorte de principe premier de l'anthropologie (Gayle 1998, 2010 : 37), qui dès la moitié du XX^e siècle, est alors considérée comme jouant un rôle fondamental dans les structures sociales. Ses développements se sont cependant complexifiés, usant d'un langage « technique » et des concepts « statiques » et « rigides » (Stone, [1990] 2006 : 19). Une rapide mise au point des orientations théoriques, pouvant renouveler les questions qui se posent autour de la parenté na, permettra de mieux se saisir des polémiques qui ont entouré les études sur la parenté en générale. D'importantes critiques ont en effet donné lieu à différentes ruptures épistémologiques (Franklin et McKinnon 2001 : 3). Ce sont ces différentes ruptures, structuralistes, culturalistes, féministes et post-modernes, que je souhaite exposer, pour en dégager les éléments pouvant mener à une meilleure compréhension de l'organisation sociale na.

• *Lévi-Strauss*

Le structuralisme a opéré une première disjonction avec les théories de la filiation, à partir d'une réflexion théorique sur l'alliance (Lévi-Strauss [1949] 1967). Lévi-Strauss s'est ainsi attaché à comprendre l'ensemble des systèmes matrimoniaux à partir de l'universalité de la prohibition de l'inceste et a expliqué à partir de ce point l'échange des femmes. Cette théorie a ainsi pour Lévi-Strauss une portée universelle, pour laquelle le cas na, porté entre autres par la voix de Cai Hua, offrirait un contre-exemple d'importance.

Partant du principe que la famille nucléaire est un élément de base, Lévi-Strauss a formulé l'idée⁵⁹ que :

(...) la condition absolument nécessaire pour la création d'une famille est l'existence préalable de deux autres familles, l'une prête à fournir un homme, l'autre une femme, qui, par leur mariage, en feront naître une troisième, et ainsi de suite indéfiniment.

(Lévi-Strauss, 1979a : 119)

Trois relations époux-épouse (alliance), parents-enfants (filiation) et frère-sœur (consanguinité) sont caractéristiques de ce modèle familial dit nucléaire. L'échange repose quant à lui sur quatre termes : frère, sœur, beau-frère et oncle maternel. L'échange permettant l'alliance serait la condition sociale et culturelle à une reproduction d'ordre naturel. La famille est ainsi considérée comme secondaire à l'alliance pour Lévi-Strauss. Apportant une critique aux théories de la parenté qui entretiennent de longue date « un rapport ambigu et difficile avec la famille », Porqueres i Gené parle de la nécessité d'une vigilance épistémologique envers les termes utilisés en parenté et plus particulièrement envers « la supposition d'une entité familiale qui exporterait

⁵⁸ Le lecteur comprendra que ces contributions ne représentent qu'une partie infinitésimale de la littérature, mais qui a été particulièrement utile pour débayer les nœuds auxquels j'ai été confrontée vis-à-vis des Na.

⁵⁹L'idée est formulée en 1956 dans un article sur la famille extrait de *man, culture, and society* édité par Harry L. Shapiro.

ses catégories au reste des composantes du système de parenté y compris lorsqu'elle ne figure pas explicitement dans les discours locaux » (2009 : 17).

En prenant en compte le cas des Nayar d'Inde, Lévi-Strauss est cependant revenu sur l'universalité de la famille conjugale pressentant que ce cas témoigne « d'une tendance plus fréquente dans les sociétés humaines qu'on ne le croit » (1983 : 67). Si le cas Nayar a offert la première possibilité de remettre en question ce modèle, Shih a remarquablement démontré que le cas na est encore plus extrême d'un point de vue du mariage et de la conception de l'unité de parenté de base (2000 : 708, 2001 : 385-386). Bien que pour Lévi-Strauss les processus classificatoires et relationnels de la parenté dérivent d'une réalité empirique, il a formulé à diverses reprises, dans des entretiens et des ouvrages (Lévi-Strauss 1962, 1963, 2004, Godelier et coll. 1975) ses propres critiques :

Il aurait fallu distinguer entre l'échange, tel qu'il s'exprime spontanément et impérieusement dans la praxis des groupes, et les règles conscientes et préméditées par le moyen desquelles ces mêmes groupes — ou leurs philosophes — s'emploient à le modifier et à le contrôler.

(Lévi-Strauss 1962 : 333)

La différence, exprimée ici, entre la praxis et la règle dans l'échange, est une des critiques que Bourdieu lui a adressées (1972).

Bourdieu refusait de concevoir la parenté comme une ossature indépendante. Pour substituer à l'illusion de systèmes de parenté déterminés et déterminants qui définiraient un ordre duquel découleraient les pratiques, Bourdieu a pris le parti d'analyser des pratiques socialement et historiquement situées, par exemple les stratégies matrimoniales du mariage arabe avec la cousine parallèle (1972, voir aussi Chelhod 1965, Barry 1998, Bensa 2003). Il a ainsi argumenté en faveur de la mise en évidence des stratégies et des variations déployées dans ce système, pour mettre « en commun de faire intervenir des fonctions que la théorie structuraliste ignore ou met entre parenthèses », refusant ainsi de partir des généalogies ou des terminologies (1972, §4). Bourdieu a ainsi estimé que « le mariage avec la cousine parallèle ne peut s'expliquer dans la logique pure des échanges matrimoniaux et renvoie nécessairement à des fonctions externes, économiques ou politiques » (Bourdieu 1972, §4).

Son ethnographie, inhabituelle — si elle n'a pas réellement engagé de discussion de la part des anthropologues en France — accentue l'idée que la parenté est un domaine de l'anthropologie politique et qu'en cela on peut la considérer comme un outil pour l'étude des pratiques et non comme une structure qui réglerait les pratiques. La règle structurale de l'alliance, fait d'institution, confrontée à la praxis qui prend un sens stratégique dans le langage bourdieusien est révélatrice de deux postures distinctes pour appréhender le monde social.

En 1963, Lévi-Strauss a cependant déjà nuancé la pensée structurale face au décalage général entre pratique et théorie qui lui été reproché :

Dans les Structures élémentaires de la parenté, j'avais donc choisi un domaine qui pouvait, au premier abord, se signaler par son caractère incohérent et contingent, et dont j'ai essayé de montrer qu'il était possible de le réduire à un très petit nombre de propositions signifiantes. Pourtant, cette première expérience était insuffisante parce que, dans le domaine de la parenté, les contraintes ne sont pas d'ordre purement interne. Je veux dire qu'il n'est pas certain qu'elles tirent exclusivement leur origine de la structure de l'esprit : elles peuvent résulter des exigences de la vie sociale, et de la manière dont celle-ci impose ses contraintes propres à l'exercice de la pensée.

(Lévi-Strauss 1963)

La recherche des structures de l'esprit ne peut pas contenir à elle seule l'idée d'un ordre symbolique irréductible à l'ordre du réel. Bensa disait quant à lui que « l'« objectivisme structuraliste » non seulement masque la polysémie et [l'] ambiguïté des réalités sociales mais aussi manque leurs significations » (Bensa 2003 : 23). De manière plus générale, Dosse (2012) historicise ainsi les limites du structuralisme dans l'époque qui l'a vu triompher : les trente glorieuses et le contexte historiographique n'ont pu mener pour certains, qu'à la construction d'une cosmologie (Stoczkowski 2009).

Le champ de la parenté a été traversé par de nombreuses autres critiques envers ses versions classiques ou structurales.

- *De la critique culturaliste aux renouvellements de la parenté*

Dès les années 1960, la parenthèse culturaliste a amorcé une controverse scientifique sur « la définition anthropologique de la parenté et la nécessité ou non de se référer à la dimension biologique de cette dernière » (Déchaux 2006 : 593). La critique de Schneider est un dernier ressort à la réévaluation culturaliste de la parenté ([1968] 1980, 1984). En marquant la parenté du sceau ethnocentrique schneider s'est opposé à ce que les théories de la parenté définissent les relations généalogiques comme universelles et que le sang soit systématiquement aux prémices de la parenté ou de la généalogie (Schneider 1984 : 174). Cherchant à se défaire des notions de filiation et d'alliance, il a proposé que la parenté soit pensée comme un système symbolique autour de la consanguinité et de l'affinité fondée sur un ensemble de représentations culturelles. Cette perspective l'a amené à ne pas considérer comme heuristique la séparation entre le biologique et le social, sur laquelle se base la définition anthropologique de la parenté⁶⁰. Pour certains, Schneider visait à décentrer la place de la parenté dans la discipline anthropologique

⁶⁰ Rubin ([1975] 1998) et Mathieu ([1991] 2013) ont montré le biologisme latent des modèles structuro-fonctionnalistes et structuralistes. Weber soutient cependant que dans le cas de la parenté européenne il est nécessaire de prendre la dimension juridique en compte dans la filiation et non pas seulement la question du sang (2013 : 13).

(Carsten 2004 : 19). Si des critiques ont été formulées à Schneider (voir Déchaux 2006), il a eu le mérite de relancer les études sur la parenté en leur impulsant un « tournant culturel » (Sahlins 2013 : 15).

La réévaluation de la notion de parenté a entraîné, dans les années 1970-2000, la prise en compte de ses limites en tant que système symbolique explicatif et universel. Cette période est marquée par l'affaiblissement des enseignements à propos de la parenté (Stone, [1990] 2006 : xiii). En conséquence, les recherches (Anglo-saxonnes notamment) s'orientent alors vers « le genre, la sexualité, les images du corps, la conception de la personne » (Déchaux 2006 : 592, Stone 2006).

Ce nouveau contexte épistémologique invite à se défaire d'une perspective, éclatée, du social afin d'aborder la parenté de concert avec le milieu culturel et social dans lequel elle est vécue et conceptualisée. Les perspectives féministes (Collier et Yanagisako [1987] cité in Stone 2006 : 21, Franklin et McKinnon 2001), marxistes (Meillassoux 2001), bourdieusienne (1972) ou des *New Kinship Studies* (Strathern 1992a, 1992b, 2014, Carsten 2000b, 2004, 2013), objectent à Lévi-Strauss l'inadéquation du concept anthropologique (pris au sens d'un modèle explicatif) avec le monde vécu⁶¹. Les perspectives que ces auteurs développent sont cependant sensiblement différentes et ne nient pas la parenté comme objet. Pour Franklin et McKinnon, les critiques adressées à la parenté ont cependant fait d'elle un champ plus flexible, mobile et précis permettant d'adresser « a much wider range of contexts in a more complex and multidimensional way that is, at the same time, more rigorous as a result of being more reflexive » (2001 : 6).

Les développements des conceptions de la personne et des relations entre proches sont des plus pertinentes pour aborder la question na.

b. La notion de personne et le tournant relationnel

L'arrivée des nouvelles technologies reproductives et de nouveaux contextes familiaux (notamment l'adoption ou l'homoparentalité) a permis de procéder à un renouvellement dans la manière de conceptualiser les liens de parenté. Figures des *New Kinship studies*, Strathern (Strathern 1992a, 1992b 2014) et Carsten (1995b, 2000b, 2004) constatent une technicité abusive du langage de la parenté au détriment des relations ordinaires vécues (voir la synthèse de Déchaux 2006). Au centre de leurs travaux se trouvent deux notions, la notion de personne (*personhood*) que d'autres anthropologues ont largement contribué à mettre en avant (Mauss, 1938, voir Porqueres i Gené 2014) et la notion de *relatedness*. Carsten et Strathern ont développé ces notions bien avant le tournant des *new kinship studies* autour des années 2000, dans des travaux prenant

⁶¹Je ne développerai pas ici la critique de Meillassoux (1977, 1980) qui, s'intéressant aux rapports de production, pose au fondement des développements l'alliance matrimoniale et donc la sexualité en tant que moyen de contrôle sur la descendance et donc pour lui, sur la force de travail.

en compte la socialité comme point d'ancrage des relations de parenté et de la constitution des personnes vis-à-vis du groupe (Starthern 1988, Carsten 1995a, 1995b). Avant de revenir sur les conceptions na de la parenté et les pratiques du groupe, il est nécessaire de faire un point théorique sur ces conceptions pour comprendre leur portée analytique dans le cas na.

- *Le concept de personne*

Porqueres i Gené a mis en évidence que la notion de personne est un concept oublié de la parenté, pourtant largement présent dans les travaux de Smith, Durkheim, Hocart ou de Needham, et qui « redéfinit les contours de l'objet de l'anthropologie de la parenté » (2014 : 39). Schneider a quant à lui donné à la notion une dimension relationnelle : « A person as a cultural unit is a composite, a compound of a variety of different elements from different symbolic subsystems or domain » (1980 : 59). C'est cette définition qui nourrit vraisemblablement la posture de Strathern lorsqu'en 1988, elle pose une critique de la parenté. Elle conteste la conception du genre comme sexe social de l'individu tel que postulé dans la sociologie et l'anthropologie anglo-saxonnes depuis le milieu des années 1970. Partant du constat que « there is no indigenous supposition of a society that lies over or above or is inclusive of individual acts and unique events » (Strathern 1988 : 102), les notions de société et d'individu deviennent, selon Strathern, problématiques (Strathern 1988 : 10). Pour elle, cela participe d'une conception de la personne, qu'elle qualifie d'occidentale, comme un tout clos sur lui-même, qui ne permet pas de rendre compte des actions et des relations qui nourrissent leurs positions dans les réseaux de consanguinité et d'affin. Bonnemère résume l'approche de la personne selon Strathern ainsi :

[les personnes] seraient le site composite des relations qui les ont produites. En conséquence, ce sont ces relations dans lesquelles sont inscrits les individus, plutôt que la société considérée comme un tout ou que l'individu autonome, qui sont au cœur de l'action sociale. Les éléments qui constituent les mondes sociaux mélanésien sont des relations et non des choses ou des personnes, celles-ci n'étant que des indices, des cryptages de relations, qui sont ontologiquement premières (Gell 1999 : 35).

(Bonnemère 2014)

Strathern développe dans cette perspective la notion de « dividual » (*partible person*) pour relater que les personnes sont multiples créatrices et à l'origine de leurs positions au sein de leurs réseaux de parenté. Elle pose ainsi les prémisses de la nature distincte de ce qu'elle nomme la *socialité* mélanésienne en opposition au terme de société (Strathern 1988 : 10). Cette socialité permet, selon elle de lire l'aspect relationnel (*relatedness*) de la matrice qui se déploie entre les personnes et également le sexe social comme un « attribut intrinsèque des personnes » (Strathern 1988, 2014).

Déchaux (2006) souligne cependant la posture post-moderne de Carsten et Strathern qui consiste à effacer les catégories analytiques de la parenté avec la conceptualisation de la relation (*relatedness*) au point de ne plus permettre la comparaison. C'est pourtant pour différencier les perspectives offertes par les sociétés dites occidentales et non occidentales qu'elle développe cette idée, visant à questionner l'objectivité des connaissances anthropologiques (Strathern 1988). Son idée est de développer une connaissance de la parenté indigène à la lumière de leurs propres conceptualisations qu'elle entend contextualiser : « What has to be analyzed are precisely 'their' contexts for social action » (Strathern 1988 : 9). Elle propose alors de concevoir les sociétés mélanésiennes à partir d'une conception de la personne individuelle. Cette conception met l'emphase sur le groupe et questionne la socialité comme le tenant primordial dans la manière dont se jouent les conceptions de la personne et de la parenté.

Dans *After nature* (1992 a), elle pousse alors la réflexion jusqu'à discuter la non-pertinence de la séparation traditionnelle de la parenté entre sociétés occidentales et non-occidentales. À l'aune des nouvelles technologies reproductives, elle s'empare d'une analyse des discours et propose ainsi un tournant méthodologique. Il ne s'agit non plus d'ethnographie à proprement parler, mais d'une analyse d'entretiens et d'une mise en lumière des conceptions ordinaires de la parenté (Strathern 1992a, 1992b). Sahlins qui reprend les analyses de Strathern voit toutefois un problème dans l'idée de centrer la réflexion sur la notion de individuel en passant par la question de la partabilité lorsque l'on parle de parenté. Pour lui le individu implique aussi de penser son sens participatif dans la parenté : « partibility thus describes a larger class of persons than « individuality », which is a differentiated subclass consisting of partibility plus co-presence » (Sahlins 2013 : 28). Cela implique d'élargir la notion de personne dans la parenté à ce que la « mutualité d'existence » fait advenir (Sahlins 2013) et qui implique de poser la question des relations entre proches (*relatedness*).

- *Les relations entre proches*

Ce concept de *relatedness*, s'est ensuite propagé rapidement lorsque Carsten en systématisa l'usage (1995a, 1995b, 2000b, Déchaux 2006 : 615). Carsten (1995b, 2000b), suivant les travaux de Strathern, a proposé de repenser la parenté à la lumière de conceptualisations indigènes des relations entre proches. Elle considérait que le concept de parenté est trop chargé théoriquement pour expliquer le monde vécu. Les relations entre proches avaient alors l'avantage de la « neutralité » car « il ne se rattache à aucun concept de l'anthropologie classique : ni à la consanguinité, à la filiation, à l'alliance ou à la parenté spirituelle ou fictive ni même finalement au seul domaine de la parenté » (Barry 2012 : 129). Cette conceptualisation présente également une « vision extensive » de la parenté permettant de sortir des conceptions centrées sur la famille

nucléaire ou la relation parent-enfant (Barry 2012 : 130). Barry⁶² y voit néanmoins un problème en raison de sa plasticité « dans la mesure où les auteurs qui l'emploient s'intéressent souvent plus aux effets d'externalisation de la parenté – aux relations d'homologies qu'elle entretient avec d'autres types de liens (d'interdépendance économique ou politique... » (2012 : 130). C'est justement ce déplacement épistémologique qui paraissait alors à Carsten heuristique et qui permet dans le cas des Na de sortir d'interprétations forgées en miroir de l'occident⁶³.

Dès 1995, Carsten affirme ainsi à travers l'exemple malais de Langwaki que les personnes ne sont pas nées une fois pour toutes dans des positions de parenté définies. Celles-ci émergent des actes domestiques féminins, notamment dans l'acte de donner et de recevoir de la nourriture. C'est en ce sens que la parenté prend l'allure d'une arène de flexibilité et de négociation, pour être envisagée comme un ensemble de relations (*relatedness*), ce qui en souligne l'aspect construit :

[...] I have also used “relatedness” in a more specific way in order to suspend a particular set of assumptions about what is entailed by the terms social and biological. I use “relatedness” to convey, however unsatisfactorily, a move away from a pre-given analytic opposition between the biological and the social on which much anthropological study of kinship has rested.

(Carsten 2000a : 4)

Tout au long de son travail, Carsten porte une attention privilégiée à cette notion de *relatedness*, au prisme des dimensions affectives ou au regard du partage alimentaire dans les maisons (*the house*), des conceptions genrées du corps, de la personne, des substances corporelles ou des technologies reproductives, qui sont autant de tropes selon elle pour proposer un autre angle d'approche à la parenté classique (Carsten 1995b, 2000b et 2004, Carsten et Hugh-Jones 1995). Le travail de Carsten, entre en résonance avec la spécificité du cas pour mettre en lumière des conceptualisations indigènes na (section 3).

Sans pour autant s'en réclamer, leurs travaux s'inscrivent dans la lignée de la critique culturaliste de Schneider, selon laquelle l'axiome par lequel est pensée la parenté en Occident réside dans l'homologie entre les liens du sang et la nature (Schneider, [1968] 1980 : 26), ce qui pour Carsten interroge la séparation classique occidentale entre « nature » et « culture » (2004 : 6). Carsten

⁶²Notons que Barry a toutefois été un fervent défenseur de la parenté classique en tant que champ d'étude. J'entends par classique, les débats de la parenté qui se sont focalisés sur la question de l'alliance, de la consanguinité ou de la filiation et qu'il considère aujourd'hui comme des sous-champs peu représentatifs de tout ce que la parenté peut être (Barry 2012 : 127, voir aussi Bonte, Porqueres i Gené et Wilgaux 2011). Il disait donc en 2000 : « lorsqu'on ne parvient à percer aucune contre-proposition plausible à une théorie jugée trop exclusive (...) il se trouve toujours quelqu'un pour *interpréter les signes* et pour soutenir (...) que la faute en incombe à la définition même de l'objet sur lequel elle porte » (Barry 2000 : 9).

⁶³Parler de société sans père ni mari ou de société sans mariage, est problématique tant elle interroge par le manque et la négation. D'un point de vu langagier parler de manque (« sans ») indique une difficulté à concevoir autrement la parenté, c'est-à-dire par les conceptions indigènes, comme je le montrerai plus tard.

s'appuie sur la proposition consensuelle de Sahlins pour définir ce qu'est la parenté et souligne alors: « kin “participate intrinsically in each other's existence,” that they share “a mutuality of being,” and are “members of one another” (Sahlins 2013: ix) is intuitively graspable—not as an analytic abstraction, as many definitions of kinship seem to be, but in a way that palpably makes sense of a whole range of human experience as described in the ethnographic record, and also our own. » (Carsten 2013 : 245). Filant la perspective, Sahlins a pensé la parenté telle une mutualité d'existence (*mutuality of existence/being*) pour rendre compte à la fois des contextes, de la construction sociale et/ou de la procréation (Sahlins 2011b : 2, 2013).

Les deux auteures fondent donc les questions de parenté sur des processus constructivistes et relationnels qui mettent en lumière une constante interaction des personnes dans des actes banals du quotidien. Ce tournant relationnel, pour reprendre une tournure chère aux Américains, sera repris en France autour de la notion de personne par l'idée du « corps relationnel » (Porqueres i Gené 2009, 2014).

Comme je l'ai déjà évoqué, Claude Lévi-Strauss n'était pas sourd à ces critiques qui ont d'ailleurs alimenté de nombreux débats (Affergan 1997, Bensa 2010, Cai 2008, Meillassoux 2001, Porqueres i Gené 2000, 2009, 2014, Strathern 2014, Weber 2005, 2013). Il explique, lui-même, dans un entretien triangulaire entre lui, Maurice Godelier et Marc Augé, que le principe organisateur de sa méthodologie scientifique se situe dans : « la génération à laquelle [il] appartient [qui] fut essentiellement préoccupée d'introduire un peu plus de rigueur dans [sa] discipline ; [il] s'est donc efforcé, chaque fois qu' [il] étudiait des phénomènes, de limiter le nombre de variables qu'il fallait considérer. C'est à dire, en étudiant la parenté, se limiter aux règles de mariage et aux nomenclatures » (Godelier et coll. 1975 : 185).

Au regard des notions que j'ai esquissées, revenir sur les termes de parenté na est une première étape nécessaire à la compréhension des rapports qu'entretiennent les personnes entre elles.

2.2. Questions de langage, de l'universalité et du particulier.

a. Conceptions indigènes de la parenté

• *Penser à partir d'une logique des relations entre proches*

Durant mes recherches de terrain, les longues heures que j'ai passées dans la maison ou aux champs en compagnie de mes hôtes m'ont donné l'occasion d'observer minutieusement la vie qui s'y déroulait. Avec le temps, les relations qu'entretenaient les maisonnées entre elles m'ont permis de multiplier les visites dans d'autres maisonnées où je pouvais également mener un travail ethnographique. Cette ethnographie, centrée sur le quotidien, m'a amenée — à l'instar de Carsten (1995a, 1995b, 2006) — à considérer l'importance de la maisonnée (*awo*), des relations qui s'y

jouent et des termes décrivant les relations qu'entretiennent les personnes entre-elles. Cela m'a par exemple permis de me rendre compte que les enfants et les habitants des maisonnées donnaient des noms aux partenaires sexuels des femmes et aux géniteurs des enfants. Autrement dit, c'est une manière de chercher la « subjectivité socialement construite » en « écout[ant] les mots » en « obser[vant] les pratiques » (Weber 2013 :21), autant les mots et les pratiques d'adresses que ceux de « l'expérience » (Weber 2013 : 15).

En apprenant le Na et en considérant les contextes d'énonciation des manières indigènes de conceptualiser, les relations qui se jouent dans la matrice des consanguins et des affines⁶⁴ sont apparues. Cai a cependant formulé l'inexistence des pères et des maris⁶⁵ :

Au sein de la lignée, l'homme n'a pas de « fils » ni de « fille », et symétriquement que les enfants n'ont pas de père, ni en terminologie de parenté, ni en droit, ni en fait » et que « les femmes n'ont pas de mari et les hommes n'ont pas d'épouse.

(Cai 1997 : 351).

J'avais cependant remarqué différents termes employés au quotidien ou lors de rites qui ne pouvaient laisser entendre que ces positions n'existent pas.

Certains termes définissent les positions sociales de « père » et de « mari ». Le terme *hrantchouba* (il note tout de même le terme de *hrantchouba* comme le terme désignant le partenaire sexuel de la femme) désignait le partenaire sexuel de la femme et le terme d'*ave* celui de père social (soit le *hrantchouba* de la mère et pas nécessairement le père biologique,). Au quotidien, le terme d'*ave* est de plus largement utilisé par les enfants lorsqu'ils souhaitent interpeller leur « père ». Le plus intéressant reste sans doute qu'il existe une fête de présentation de l'enfant. C'est une cérémonie appelée « *djetiaché* » durant laquelle le *hrantchouba* d'une femme vient dans sa maisonnée, en amenant des victuailles pour inviter l'ensemble du village, des parents et des amis, et montrer qu'il est le *ave* de l'enfant. La veille de cette fête et à la naissance d'un enfant, les femmes du village sont invitées à boire du *tchuapi*, boisson d'alcool de riz mélangée à du sucre et de l'œuf. Lors de ce rite appelé du nom de la boisson *tchuapiché*, il est d'usage de demander, lorsqu'un enfant naît, à qui l'enfant ressemble : « *te ni pa dia* », afin de connaître le nom du père.

Les positions sociales (mère, fille, sœur, frère etc.) étaient pensées dans le quotidien de manière relationnelle, c'est à dire fils de, mère de, sœur de (voir Weng 2007). Lorsque les hommes sont « frères de » ou « fils de » (voir Weng 2007), ils peuvent acquérir différents statuts en fonction

⁶⁴J'emploie le terme d'affin puisqu'il y a bien des relations affinitaires dans le groupe na comme je l'expliquerai plus bas. J'emploie le mot consanguin au sens d'une consanguinité culturelle qui se transmet chez les Na de manière matrilineaire par les os.

⁶⁵ Bien qu'il emploie les termes désignant la position relationnelle des partenaires sexuels (*hrantchouba* et *tchumi*) il formule ces positions comme inexistantes.

des relations genrées de la maisonnée et exercent une certaine forme de pouvoir dépendamment de leur place dans la hiérarchie des âges. Lorsqu'ils sont dans une relation intime avec une femme, les statuts diffèrent en fonction d'un certain nombre de paramètres internes et externes à leur propre maisonnée et à la présence ou non d'enfants à la suite de la relation. La question du rééquilibrage de la balance genrée des maisonnées⁶⁶, lorsque celle-ci manque d'hommes ou de femmes atteste d'autres mouvements significatifs (Shih 2010 : 174). Un homme, *hrantchouba*, peut par exemple intégrer la maisonnée de sa partenaire si celle-ci le lui demande. Cette pratique se nomme *zomaché*, ce qui littéralement signifie « prendre un beau-fils » et vise à observer une balance genrée que l'on retrouve dans les structures architecturales des maisonnées – par exemple deux poteaux (*duomi*) symbolisent le masculin et le féminin – et dans les chants rituels *daba* (Chen 2012). La pratique inverse, c'est-à-dire prendre une épouse, se nomme *tchumi ché*⁶⁷. Être frère, fils, oncle, compagnon intime ou père n'indique alors pas une position universellement compréhensible, mais uniquement contextuellement intelligible. Leur mise en perspective relationnelle comme Carsten et Strathern l'entendent, permet ainsi de mettre en évidence un statut pratique et non une appellation théorique, relation qui indique le statut et non pas l'appellation.

Les critiques adressées par différents anthropologues à Cai ont affirmé que tout anthropologue ayant travaillé avec les Na a nécessairement repéré les positions relatives des personnes qui circulent dans les espaces domestiques ou des pratiques permettant d'établir des liens de paternité (Zhou 2003 : 197, Wellens 2003, Zhou 2009, Shih 2000 : 707, 2010 : 139, 146). Les hommes peuvent ainsi apporter des cadeaux en guise de reconnaissance de paternité (Shih 2000 : 707, 2010 : 180-181, Wu et coll. 2013). Une enquête statistique et ethnographique menée par Siobhan Mattisson, Brooke Scelza et Tami Blumenfield (2014), a même démontré récemment le rôle sociologique de l'investissement des pères dans l'éducation des enfants.

Cai aurait ainsi selon ces critiques sélectionné des faits servant l'argumentation (Wellens 2003 : 147). Cette sélection a principalement servi à s'inscrire dans une anthropologie en réaction aux théories structuraliste de l'échange généralisé des femmes⁶⁸ à l'aide d'un discours général sur les Na, qui faute d'explicitier les variations, a permis d'exprimer des idéaux types autour de la

⁶⁶ Blumenfield a remarqué l'importance de la balance genrée dans les maisonnées: « depending on which extended household needs additional members of one gender or the other to balance its composition. » (Blumenfield 2010 : 297).

⁶⁷ Sur ces pratiques voir également Shih (2010 : 141). Il décrit les positions des femmes et hommes intégrant les maisonnées comme étant respectivement *muman* et *zoman*.

⁶⁸ Partant du principe que la famille nucléaire est un élément de base, il formule l'idée que « la condition absolument nécessaire pour la création d'une famille est l'existence préalable de deux autres familles, l'une prête à fournir un homme, l'autre une femme, qui, par leur mariage, en feront naître une troisième, et ainsi de suite indéfiniment. » (Lévi-Strauss, [1956] 1979 : 119). Trois relations : époux-épouse (alliance), parents-enfants (filiation) et frère-sœur (consanguinité) sont caractéristiques de ce modèle familial dit nucléaire. (L'idée de l'échange généralisé des femmes est formulée en 1956 dans un article sur la famille extrait de *man, culture, and society* édité par Harry L. Shapiro)

coutume sexuelle et de l'argument matrilineaire. En proposant une lecture du système de parenté na en miroir du paradigme structural, cela a déterminé, comme tout paradigme, « la légitimité des problèmes et aussi des solutions proposées » (Kuhn 1970 : 155). Cette problématisation de la parenté na et les enjeux terminologiques⁶⁹ qu'elle soulève, s'inscrivent donc dans une économie⁷⁰ de la connaissance (Daston 2014) ou une géopolitique de la connaissance particulière qui est celle du structuralisme.

- *Prendre les concepts indigènes plutôt que de traduire par ressemblance*

Insister sur le fait qu'il s'agit d'une société « sans mari et sans père », deux figures du rôle masculin de la parenté, au détriment d'un énoncé qui aurait pu mettre l'importance sur l'importance du féminin et de la mère, tel que les na peuvent l'exprimer, rend la lecture de l'organisation sociale ambiguë. C'est la position généalogique qui est prise comme moyen de comparaison (voir Collard et Zonabend 2015: 9): « The second assumption is that these genealogically defined categories, in their primary meaning, are comparable regardless of the wider context of each culture in which each is set » (Schneider 1984: 119-120). On pourrait ainsi dans cet ordre d'idée plutôt expliquer que les positions sociales de père et de mari existent mais qu'elles ne sont pas comparables. Il est plutôt nécessaire de contextualiser l'usage des termes sans projeter des valeurs autres : « the task is not to imagine one can replace exogenous concepts by indigenous counterparts; rather the task is to convey the complexity of the indigenous concepts in reference to the particular context in which they are produced » (Strathern 1988 : 8). Revenir aux conceptions indigènes impose alors de sortir d'une mise en correspondance des termes qui ne désignent pas les mêmes réalités sociales du fait de contextes socio-culturels différenciés.

En utilisant le structuralisme comme système de référence se pose effectivement la question de l'analogie et de la communication entre des systèmes symboliques différents (Zhou 2003 : 198). Les conventions culturelles entre le groupe na et les sociétés chinoises ou occidentales ne peuvent pas être comparées, sauf à faire de ces énoncés aussi généraux, non pas œuvre de connaissance, mais un discours sans condition d'usage. Les termes de père ou de mari employés montrent que Cai a opéré par ressemblance à partir d'un champ sémantique qui est le nôtre (l'Occident ou le Chinois. Sauf à prendre « la cohérence du système des appellations [de la parenté] pour la logique pratique des dispositions et des pratiques » (Bourdieu : 1972 : 131), on s'expose à conférer une autorité logique à des dénominations dont les significations sont traduites par ressemblance alors qu'elles varient avec les contextes et leurs usages (Strathern 1988, Eideliman 2007 : 71). Il faut passer sous silence l'usage en langue na (*najua*) de ces mots et leurs dissemblances de

⁶⁹Au sens nominal du terme.

⁷⁰« Économie », au sens où l'on identifie des régularités, un système organisé et « moral », car le processus même de la recherche est empreint de valeurs et d'affects.

significations avec ce qui par ressemblance a été traduit par père, mari ou épouse, pour supposer « que le système des noms de parenté, langage utilisé pour nommer et classer les agents et leurs relations, commande réellement les pratiques ou, en d'autres termes, exprime les structures et les mécanismes structuraux capables de les commander effectivement » (Bourdieu 1972 : 77). L'emploi des termes en français ou en anglais (*father*, *husband*, dans la traduction anglaise du livre) opère par recouvrement plutôt que par désignation et produit derechef une confusion entre le mot et la chose.

En utilisant les termes indigènes apparaît ainsi une logique des pratiques différentes :

Ave désigne pour un enfant, celui qui partage les nuits de sa mère et qui est son géniteur, dans notre conception biologique de la parenté. Il est celui qui prend soin des enfants mais n'a pas autant d'autorité que les membres de la génération supérieure de la maisonnée de la mère. Ce terme mis à jour lors de l'ethnographie se retrouve sous la forme de, *abo* dans les écrits chinois (Zhou 2003, 2009). *Abo* est le terme utilisé dans le village de Zebo. Du côté Sichuan du lac, c'est le terme de, *ada* qui est utilisé

Hrantchouba est le terme qui désigne l'homme qui entretient une relation avec une femme, terme qui d'ordinaire apparaît lorsque la relation est ostensible. Il peut ou non être le, *ave* des enfants

Tchumi est l'équivalent féminin de *hrantchouba*. Elle a cependant autorité sur l'enfant tout comme ses sœurs ou frères. Elle peut ou non donner une place à l'*ave* dans l'éducation des enfants.

La formule heureuse de Cai Hua « une société sans père ni mari » dévoile finalement quelques problèmes anthropologiques d'envergure. Francis Affergan pose la question en termes de compréhension de « la vie des cultures dans leur diversité, leur pluralité et leur relativité » (1997 : 27). Il pose la question en termes de mère mais l'inverse est dans le cas na tout autant valable : « si un *père* est de partout un *père*, comment un modèle de parenté pourrait-il efficacement et pertinemment fonctionner dès l'instant où il ne nous ferait gagner aucune connaissance supplémentaire de la réalité humaine particulière ou singulière ? » (1997 : 27).

C'est en somme la question de l'universel et du particulier, non pas en termes relativiste, mais en termes de conceptualisation et de rapports de pouvoir autour de la communicabilité des conceptions indigènes dont il s'agit. Il y a en effet, dans l'idée de trouver des concepts universaux transposables à toutes les sociétés, l'idée que les catégories de pensées occidentales seraient les plus proches du degré de scientificité⁷¹, niant de fait ce que Francis Affergan (1997) appelle *la pluralité des mondes* et la force heuristique de la démarche ethnographique. Ces problèmes

⁷¹Cette assertion prend pour principe qu'il existe des centres hégémoniques de production du savoir anthropologique (Daveluy et Dorais 2009, Boskovic 2008, Restrepo et Escobar 2005, Ribeiro et Escobar 2006, Escobar et Restrepo 2009, Saillant, Kilani et Graezer-Bideau 2011)

dévoient *in fine* une conception de la parenté na en miroir du structuralisme et de la famille qui s'est étendue à une axiologie du jugement.

b. Sur la question de la famille et du mariage

• Comparer le *séssé* au mariage par l'emploi de termes exogènes

Le système à visite pour lesquels sont connus les Na, organise le partenariat sexuel de manière à ce que l'homme visite la femme le soir venu et vive le reste du temps dans la maison de sa mère ou de sa sœur. Connu sous le nom de *séssé* ou *tiséssé*, en langue na, ce même partenariat sexuel, est nommé *hrgala* à Lijiazui⁷². Quel que soit le nom qui lui est donné la visite des hommes chez les femmes la nuit est considérée comme une institution qui règle les rapports sexuels entre non-consanguins. Elle est ainsi décrite comme non-contractuelle, non-obligatoire et non-exclusive (Shih 1993 : 225, 2000, Cai 1997).

Dans la littérature de voyage, touristique et parfois anthropologique, la coutume du *séssé* est présentée par le truchement de l'introduction d'un nouveau vocabulaire issu du mandarin. Le mariage *hunli* (婚礼), la traduction de la coutume par un terme impliquant le verbe « se marier » : *zouhun* (走婚⁷³), ou les termes empruntés au Pumi : mariage « *axia* » ou « *azhu* »⁷⁴, sont utilisés pour décrire les relations sexuelles chez les Na (Zhou (2009 Shih 2000).

La projection sur les Na de ces termes montre une nomenclature qui pose, de facto, les Han comme le centre moderne et dominant à partir duquel toute interprétation de la parenté est possible (Zhou 2009). La question sexuelle n'est ainsi abordée, comme le constatait déjà Jeffreys Weeks, que par « le biais de catégories parfaitement neutres et sans risques (les plus courantes étant « le mariage », la « famille », et « la morale ») » (Weeks, [1986] 2014 : 26). Malgré qu'il ait montré les formes de parler de sexualité, Cai (1997) parle d'absence de mariage ; Zhan et ses collaborateurs (1980) parlent de « mariage *azhu* » ; Yan (1982), parle de famille ; et la littérature des missionnaires et des premiers explorateurs occidentaux utilise un lexique moralisateur. Les ethnologues chinois sont même allés jusqu'à classer le stade d'évolution de la coutume : un stade initial du mariage apparié (Zhan 1980) ou un stade intermédiaire entre le mariage de groupe et le mariage apparié (Yan 1983). C'est en réalité l'impossibilité de concevoir un modèle autre à la

⁷² Sur ce terme aucune traduction ne m'a été donnée. On pourrait cependant émettre l'hypothèse que le sens du terme tourne autour de la contraction entre le terme de dieux, *gala* et du terme *hra* qui signifie manger. J'émetts cette hypothèse en tenant compte qu'aucun autre mot en langue na, ne se prononce comme le terme dieu, hormis celui de *hrgala*. Verdier note que dans de nombreuses sociétés manger ou avoir faim (...) signifie aussi avoir des rapports sexuels (1969 :52).

⁷³ Terme abrégé de *zoufang hun* (走访婚), littéralement rendre visite à (走访) et se marier (婚).

⁷⁴ Comme si tous les amis ou amies étaient potentiellement des partenaires sexuels.

société Han «un mari une femme» pour le mariage⁷⁵ qui porte l'attention sur la question du mariage plutôt que sur les pratiques réelles.

En comparant le mariage et le système à visite, le partenariat sexuel est très vite devenu l'objet de fantasmes à l'heure touristique. Le chinois utilise le terme de «*zouhun* 走婚⁷⁶» qui laisse croire une grande liberté sexuelle, alors qu'il existe des règles strictes (Zhou 2009). Ainsi nombreux sont les touristes, les aventuriers romanciers ou même les anthropologues à supposer que chez les Na, les filles sont susceptibles d'avoir des relations sexuelles avec leur géniteur étant donné qu'elles ne le connaissent pas. Cette assertion est doublement fautive. D'abord parce que le terme d'*ave* désigne à la fois le géniteur et l'oncle maternel, ce qui nécessite de questionner d'un point de vue terminologique les implications théoriques de cette donnée⁷⁷ et surtout de ne pas généraliser une telle possibilité qui ne prend pas en compte les pratiques et les contextes dans lesquels la paternité se donne à voir. Ensuite parce que les géniteurs sont connus des femmes na. Je développerai en outre dans le chapitre six que la notion de maisonnée permet de considérer la circulation des hommes pour l'entraide ou la visite, ce qui les rend plus que visibles sur la scène sociale.

Shih a ainsi cherché à clarifier les différences en proposant une définition :

As a basic social institution, tise se defies any useful definition of marriage that anthropology has attempted (see, for example, Maine [1861] 1864; Morgan [1877] 1963; Malinowski 1930; Evans-Pritchard 1951; RAIGBI 1951; Leach 1955; Gough 1959; Goodenough 1970; Dillingham and Isaac 1975; and Harris 1983), basically because it does not entail any rights and duties, such as claims to shared property, exclusive sexual access, birth status of children born to the union, or any other social, financial, or ritual obligations to either partner. (...) If, alternatively, a definition like the one proposed by Gough (1959) is made even more inclusive, the new definition will inevitably lose analytical utility altogether. It will simply be unable to set what is referred to as "marriage" off from many other possible types of human relationships, sexual or nonsexual, reproductive or nonreproductive.

(Shih 2001 : 385-386)

L'analyse de Shih (2010) porte particulièrement sur la coutume sexuelle, ce qui le mène à réaffirmer que dans le cas du sésé il n'y a pas de mariage rituel scellant l'union (Shih 2001 : 385). Cela appelle donc à considérer cette pratique comme un mode alternatif d'institutionnalisation de l'union sexuelle :

⁷⁵ Première loi de 1950 sur le mariage, qui affirmait notamment l'obligation de la monogamie, l'union par consentement mutuel et l'égalité entre les époux au sein de la famille. 一夫一妻 (monogamie)

⁷⁶ Terme abrégé de *zoufang hun* (走访婚), littéralement rendre visite à (走访) et se marier (婚).

⁷⁷ Cela implique d'interroger à nouveaux frais les commentaires relevant de la question de l'inceste chez les Na qui prennent à priori le père pour un « étranger » (Cai 1997, 2008, D'Onofrio 2004 :22-29). Par ailleurs si l'on suit la logique du système iroquois pour qui le père et tous les frères sont désignés par le même terme, il faudrait proposer une analyse des terminologies classificatoire du terme *ave*. C'est toutefois, selon moi un angle d'approche qui n'entre pas dans le travail effectué dans cette thèse. Je me contente donc de signaler le problème des terminologies pour la parenté na.

The Moso case decisively reveals to us that the traditional approach to the definition of marriage leads us to nowhere. We should no longer attempt to mend and refine the definition and hope in so doing someday we can make it really all-embracing. But rather, we should change the cultural connotation that we assigned to the term, which is beyond any wording and phrasing of the definition.... We have to admit the honorability and authenticity of alternative patterns of institutionalized sexual union other than marriage (1994:225-226).

(Harrell 2001 : 247)

Alexis Michaud a ainsi proposé une formule chinoise plus adéquate pour parler du partenariat sexuel chez les Na :

If one wishes to formulate the key observations by contrast with Chinese marriage customs, a more adequate description is bù qǐ bú jià 不娶不嫁 : men do not take a wife into their family (qǐ 娶), and women do not leave their family to join their partner's (jià 嫁).

(Michaud A. 2017 : 508).

Ces considérations rejoignent comme l'a formulé Shih (2000) les critiques que Gough, avec le cas Nayar, a formulées sur la famille (1959) sur la famille. Elle a souligné en partant du mariage nayar qu'il n'y a pas d'unité économique entre mari et femmes, qu'il n'y a pas de résidence conjointe que la transmission est matrilineaire et que les liens entre femmes et hommes restent à leur discrétion. Chez les Na il en est de même, mais faut-il rajouter qu'il n'y a pas de mariage scellant l'union⁷⁸.

- *Approximations sur la famille*

En employant les termes de mariage, mais aussi de père et de mari, c'est en réalité une conception concensuelle de la famille dont il est question. Cai a eu pour ambition anthropologique d'opposer à Lévi-Strauss un impensé du paradigme structuraliste à l'aide d'un discours général sur les Na qui, faute d'explicitier les variations, a permis d'exprimer un idéaltype. La valeur fiduciaire de cet idéaltype anthropologique permettant d'introniser les Na en contre-exemple dans tout discours anthropologique critique de la parenté telle que Lévi-Strauss l'a formulée et pour laquelle la famille est considérée comme secondaire à l'alliance : « (...) la condition absolument nécessaire pour la création d'une famille est l'existence préalable de deux autres familles, l'une prête à fournir un homme, l'autre une femme, qui, par leur mariage, en feront naître une troisième, et ainsi de suite indéfiniment » (Lévi-Strauss, 1979a : 119). À ce schéma, Cai en a proposé un autre qui définit l'atome de parenté à travers la relation frère-sœur.

⁷⁸ Du point de vue de la relation de sésé. Je montrerai que du point de vue de la maisonnée il peut y en avoir.

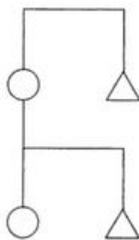


Schéma : l'atome de parenté chez les Na par Cai (1997 : 355).

L'atome de parenté tel que défini par Cai implique qu'un référent masculin est toujours présent dans « l'atome de parenté », or de nombreux cas attestent du contraire. Il se peut par exemple que les configurations des maisonnées se fassent dans une exclusivité féminine puisque le principe matrilineaire prévaut. Prendre un homme et une femme en relation de germanité comme atome de parenté ne met pas en valeur le fait qu'une mère seule peut être la figure première de cet atome. Cela ne rend pas non plus compte du nombre important de personnes pouvant vivre dans une maisonnée⁷⁹.

C'est sans doute parce que pour Lévi-Strauss, le référent masculin est l'oncle maternel, que Cai Hua met en évidence ce schéma en conclusion. C'est également parce que Lévi-Strauss postule que les Na présentent donc tout « simplement une image symétrique et inversée de la nôtre », insistant sur le fait que « ce sont tout bonnement des sociétés qui n'accordent pas, ou plus, à la parenté et au mariage une valeur régulatrice pour assurer leur fonctionnement et s'en remettent à d'autres mécanismes » (Lévi-Strauss 2004 : 39). S'il peut toutefois être entendu que les Na voient l'oncle maternel comme une figure importante puisque selon un proverbe na : « As the Eagle is greatest of all that fly in the sky, so the Uncle is greatest of all that walk the earth. » (Michaud A. 2017: 503), les conclusions visant à voir les Na en miroir de la famille nucléaire comme un cas singulier mais pas unique, mènent à considérer qu'il doit donc forcément y avoir dans le groupe na des hommes jouant un rôle d'importance dans leur système de parenté⁸⁰. Se calquant ainsi sur d'autres sociétés où l'oncle maternel joue le rôle du père (au Népal, chez les Nayar d'Inde et en Afrique) (Schneider et Gough, ([1961] 1974), les Na dans ce type d'explication, ne seraient qu'un cas parmi d'autres.

Confrontée pendant mon terrain à des manières de faire et de dire éloignées de ce que la pensée structurale permet de comprendre, je me suis attachée à regarder au plus près les rouages de l'organisation sociale qui, malgré l'insistance du point de vue apporté par Cai, a été à de nombreuses reprises mis en évidence par le biais de l'organisation en maison par certains

⁷⁹ Je développerai ce point en section 3.1a et 3.1c.

⁸⁰ Comme je le montrerai dans les portraits de maisonnées proposés au chapitre quatre, il existe des maisonnées sans homme. Cela implique, comme je le propose ensuite, de déplacer l'angle de problématisation de la parenté na.

anthropologues (Weng 1993 2007, Hsu 1998b, Knödel 1998, Shih 2000, 2010, Zhou 2009). Les problématisations indigènes de la parenté et ces ethnographies se distinguent nettement des débats théoriques amenés par Cai ; il me semble nécessaire d'apporter une autre image de ces relations à partir de principes qui font sens dans le quotidien et permettent de voir un faisceau de relations (Remotti 2012 : 57).

3. La maisonnée, une unité historique, flexible, économique, politique et religieuse

3.1. Affinement théorique. Sur les sociétés à maisons et les Na de Chine

a. La notion de « house⁸¹ »

• Des sociétés à maisons

Très conscient du caractère problématique de la parenté structurale, Lévi-Strauss a lui-même proposé la notion de « société à maison⁸² » (en auto-critique) pour se référer à des institutions qui ne correspondent pas aux modèles classiques de la parenté. (1979b : 177, 1984 : 189-191). Dans son langage, les maisons apparaissent définir uniquement un type de parenté, précis inspiré d'une comparaison entre les maisons d'Europe médiévale et Kwakiutl, puis Indonésienne, de Papouasie Nouvelle-Guinée, etc. (1979b : 177, 1984 : 189-220, Lamaison 1987, voir Gillespie 2000b : 23, Hsu 1998b : 67, Carsten et Hugh-Jones 1995, Hamberger 2010). Il a également affirmé qu'il faut considérer la maison comme une « personne morale » :

(...) détentrice d'un domaine composé de biens matériels et immatériels, et qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la condition que cette continuité puisse se traduire dans le langage de la parenté ou de l'alliance⁸³, ou le plus souvent, les deux ensembles.

(Lévi-Strauss 1979b :177, 1984 : 190, Lamaison 1987).

Ce nouveau modèle lui a permis d'indiquer la possibilité de combinaison de principes généralement exclusifs au niveau des théories de la parenté dans les sociétés où la maison joue un rôle de premier plan : endogamie/exogamie, patrilinéarité/matrilinéarité, filiation/résidence

⁸¹ Je m'intéresse ici à l'apport de la notion de maison dans la manière de comprendre autrement la parenté. J'aurais pu mettre en lumière de nombreux travaux qui traitaient de la question de la maison. De Lewis Henry Morgan ([1877] 1971) à Bourdieu (1972) en passant par Chiva (1987), nombreux sont les anthropologues à s'être intéressés à la question. Cet objet si banal du monde social a, cependant, peu été un objet d'étude systématique dans la parenté jusqu'à ce que le travail de Carsten et Hugh-Jones vienne mettre à jour son rôle central dans celle-ci.

⁸² Dans son langage, les maisons apparaissent définir uniquement un type de parenté, précis inspiré d'une comparaison entre les maisons d'Europe médiévale et Kwakiutl, puis Indonésienne, de Papouasie Nouvelle-Guinée, etc. (Lévi-Strauss 1979b ; Lamaison 1987,

⁸³C'est là où le cas na est intéressant on retrouve dans la conception na de la maison ces principes sauf celui de l'alliance.

(Carsten et Hugh-Jones 1998 : 8, Hsu 1998b : 68, Gillespie 2000a, 2000b, Hamberger 2010 : 9). Historiquement parlant, les maisonnées telles que décrites par Lévi-Strauss se retrouvent dans les sociétés hiérarchisées. Ce qui fait dire à Hsu, que le groupe na, qui était une société à rang peut entrer dans le modèle (Hsu 1998b : 68). Cela en ferait des unités hybrides, des formes transitionnelles entre les sociétés fondées sur la parenté et la classe (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 10).

Plusieurs chercheurs se sont donc attachés à affiner le concept de société à maison (Carsten et Hugh-Jones 1995, Hsu 1998b : 67, Gillespie 2000a, 2000b : 23, Hamberger 2010), pour notamment dépasser la notion, de manière à conceptualiser la maison (*the house*), sans l'ambition systématique et statique du structuralisme (Carsten et Hugh-Jones 1995). Pour nombre d'entre eux l'idée a été de rapporter une perspective processuelle centrée sur les pratiques et le quotidien, autrement dit de voir la maisonnée comme un lieu spatialisé de l'identité sociale et de l'interaction (Carsten 1995a : 124, Gillespie 2000a : 1, voir Bourdieu 1972). L'une des possibilités qu'offre cette manière de penser les relations entre proches consiste à voir que là où les maisonnées sont concernées, l'économie, la parenté, le politique, les interactions sociales larges et les rituels sont entremêlées (Carsten et Hugh-Jones 1995: 5) :

Authors such as Cuisenier (1991), Gudeman and Rivera (1990), Kuper (1982a; 1993) and Sabeau (1990) all give weight to the house as a crucial practical and conceptual unit in the economies, kinship systems and political organization of widely different society. (...) where houses are concerned, economy, wider social interaction and ritual are not always easily disenglanted.

(Carsten et Hugh-Jones 1995 : 5)

Cette manière de présenter la maisonnée rejoint l'idée d'un enchâssement⁸⁴ de l'économique, du politique et du social, une perspective que d'autres anthropologues ont portée pour décrire les pratiques économiques de sociétés non-capitalistes à travers des notions telles que : La « communauté domestique » (Meillasoux, [1975] 1980), la « vie domestique » (Polanyi 2017b) ou encore le « mode de production domestique » (MPD) (Sahlins 2011a : 116-185).

La discussion de la notion de société à maison à l'avantage de mettre en évidence un nouveau point de départ, dépassant les contraintes classiques du champ de la parenté qui consistent à voir principalement le social à travers le langage de la parenté ou de l'économie (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 2, Weber 2005 : 22). Ces auteurs constatent que dans certaines sociétés d'Amérique du Sud ou d'Asie du Sud-est et même de France, le langage de la parenté ne permet pas de rendre compte des interrelations qui se jouent dans et entre les maisons (Carsten et Hugh-Jones 1995 :

⁸⁴Je montrerai dans le chapitre trois comment l'unité domestique relève l'enchâssement du social et de l'économique proposé par Polanyi 1983, 2017b)

21). Dans cet ordre d'idée, Weber a fait de la maisonnée, une des trois dimensions de la parenté pratique⁸⁵ avec la lignée et la parentèle élective (2005, 2013 : 8, voir Gillespie 2000a), afin de comprendre les relations ordinaires de la vie quotidienne qui font famille (Weber 2005 :15, 2013). Guo (1996, 2008) Shih (1993 2010), Weng (1993 2007) et Hsu (1998b), ayant tous les quatre travaillé avec les Na, ont relevé à des degrés divers le caractère central de la maisonnée dans l'organisation sociale et la parenté na. Elle est un moyen de penser les différentes relations et les pratiques réelles tout comme le contexte moral qu'elles génèrent.

• « *Une image topographique de nos êtres intimes* »...

Les liens entre l'architecture des maisonnées et le monde des idées qui sous-tendent sa construction, font de la maisonnée une « construction sociale » (Douglas 2005 : 52). Elle est en ce sens, un microcosme qui donne sens au monde pratique dans lequel ils vivent, en témoigne le monde renversé de la maison berbère (Bourdieu 1972). La perspective de l'habitation (*dwelling perspective*) amenée par Ingold montre que les êtres humains modèlent la maisonnée par rapport à leur manière d'être au monde : « Human being (...) are the authors of their own designs, constructed through a self-conscious decision process- an intentional selection of ideas » (Ingold 2006 : 175). La manière dont les Na se pensent au monde et font leurs maisons est en interaction avec une cosmologie, elle-même plan de représentation mentale de leur monde, dans laquelle les animaux font par exemple partie intégrante de celle-ci (voir Chen : 2012). On pourrait ainsi lire cette perspective de l'habitation (*dwelling perspective*) selon la double analyse proposée par la nouvelle écologie⁸⁶ de Ingold (2006). Il y a ainsi d'une part les relations entre personnes qui sont autant d'intentionnalités humaines constituées dans l'intersubjectivité soit : « a social domain of interpersonal relations » (2006 : 172) ; et d'autre part l'être humain pensé comme un organisme en relation à son environnement, soit une manière de penser la vie humaine comme « an ecological domain of inter-organismic relations » ce qui permet de penser les réciprocitys entre les êtres vivants (Ingold 2006 : 172).

⁸⁵ Florence Weber appelle à parler de « *parenté pratique* » (2005) pour gommer l'idée que l'une des parentés serait moins légitime.

⁸⁶ Ingold propose une perspective qui défie les conceptions cartésiennes de la manière de penser le monde et propose une approche phénoménologique qui consiste « [to] reverse the normal order of priority- normal, that is, in the history of Western thought- of form of process. Life, in this perspective, is not the revelation of pre-existent form but the very process wherein form is generated and held in place. Secondly, the three approaches adopt as their common point of departure the agent-in-its-environment, or what phenomenology calls 'being in the world', as opposed to the self-contained individual confronting a world out there. In short, they maintain that it is through being inhabited, rather than through its assimilation to a formal design specification, that the world becomes a meaningful environment for people. » (2006: 173). Cette manière de penser le monde entre en cohérence avec la cosmologie na récitée lors des chants daba qui mêlent l'environnement, les être vivants et les êtres humains de manière à définir par des prescriptions les conduites humaines (voir Chen 2012).

Pour Ingold⁸⁷ construire et habiter sont ainsi deux activités séparables mais complémentaires (2006 : 185). Suivant la pensée de von Uexküll, il conçoit ainsi que les êtres humains « do not construct the world in a certain way by virtue of what they are, but by virtue of their own conceptions of the possibilities of being. And the possibilities are limited only by power of the imagination » (Ingold 2006: 176). Ce qui s'y passe et qui y vit a donc son importance, mais c'est surtout parce que la maisonnée est un lieu architectural hautement symbolique (Carsten et Hugh-Jones 1995, Hamberger 2010) que ce qui s'y joue a son importance.

C'est ce que résumant Carsten et Hugh-Jones (1995) lorsqu'ils voient la maisonnée comme un processus dynamique qui doit prendre en compte le foyer et l'architecture. La maisonnée est ainsi une « image topographique de nos êtres intimes » (Bachelard, cité dans Carsten et Hugh-Jones 1995 : 3, voir aussi Douglas 2005) modelée à l'image des êtres : « both body and house constitute the most intimate everyday environment and often serve as analogy for each other, it may sometimes seem unclear which is serving as metaphor for which -house for body or body for house » (Carsten et Hugh Jones 1995 : 43). À l'image de ceux qui l'habitent, la maisonnée est un agent principal de la socialisation (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 2). Carsten a expliqué comment l'espace du *dapur*, le foyer (*hearth space*)⁸⁸, permet d'envisager la parenté de manière processuelle, à travers les expériences quotidiennes vécues (1995a). Elle a ainsi expliqué que la maisonnée *dapur* est constituée d'un groupe de frères et sœurs qui partagent une même substance et une consommation indivise (1995b : 120). Elle a particulièrement mis en avant l'opérationnalité de l'aspect dualiste des rapports sociaux de sexe.

De même, chez les Na, l'architecture de la maison est symbolique des rapports sociaux de sexes. Harrell (2001) et Hsu, (1998b) ont souligné que l'architecture des maisonnées na est construite autour de poteaux centraux de la maisonnée (*duomi*), l'un féminin et l'autre masculin, ainsi que de deux âtres disposés à l'opposé. Pour reprendre l'analyse d'Hamberger à propos du symbolisme générée dans les maisonnées :

Si l'axe fondamental de la transformation de perspectives oppose donc le point de vue masculin au point de vue féminin, ce n'est pas en tant qu'opposition abstraite entre les genres, mais sous la forme concrète de la relation conjugale, relation qui constitue la maison à l'intérieur, en même temps qu'elle la lie à l'extérieur.

(Hamberger 2010 : 10)

⁸⁷ Il puise l'essentiel de cette affirmation dans la pensée de Heidegger « building dwelling thinking » (1971 : 145-161 cité dans Ingold 2006 : 185)

⁸⁸ Carsten montre que le foyer est le lieu de reproduction des relations de parenté pour les Malais de Langwaki (1995b). Elle considère ainsi les relations affectives nées dans le creuset des actes domestiques féminins comme le noyau de la matrice sociale.

L'espace de la maisonnée na met en évidence une autre manière de présenter les rapports sociaux de sexe qui se centre sur les relations de germanité⁸⁹ entre frère et sœur (*mwame nimi*)⁹⁰. Le terme de *house*, correspond ainsi à une structure architecturale relationnelle (Hamberger 2010 : 10) qui témoigne des relations de germanité et des relations de commensalité. Elle offre ainsi l'avantage de ne pas se limiter à une lecture par la filiation (Carsten et Hugh-Jones 1995, Hsu 1998b, Hamberger 2010) qui ne permet pas de voir les variations contextuelles aux strictes descendances matrilineaire (Knödel 1998 : 50, Hsu 1998b : 76-77, Shih 2010 : 174).



Photo 1 : *duomi* féminin, Lijiazui, décembre 2013.



Photo 2 : *duomi* masculin Xiaoluoshui, novembre 2012

Carsten et Hugh-Jones ont donc opéré un déplacement du terme anglais de *house* vers une conception plus lâche que le simple bâtiment. La notion de « sociétés à maison », proposée par Lévi-Strauss, a eu l'avantage pour eux de mettre en évidence un nouveau point de départ, dépassant les contraintes classiques, du champ de la parenté, qui consistent à voir principalement le social à travers le langage de la parenté ou de l'économie (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 2). Leur définition de la maison met l'emphase sur les conceptualisations indigènes de la parenté qui n'évacuent cependant pas les dimensions économiques et politiques.

- *House, household et économie*

Dans la littérature économique anglophone, si c'est généralement le terme de *household* qui est considéré comme le référent logique aux affaires qui concernent la maison (Ellis [1988] 1993, Narotzky 1997), pour Carsten et Hugh-Jones, il existe une différence notable avec la notion de *house* :

⁸⁹ Non pas issus de l'alliance mais de la consanguinité matrilineaire.

⁹⁰ Le cas na permet de dépasser l'approche de la maisonnée et de l'alliance proposée par Hamberger tout en gardant les principes théoriques de son approche. Il ne s'agit cependant pas d'échange mais de circulation (des amants) lorsque comparé à la question de l'échange, différence qui rejoint la proposition de dissocier *kula* et *potlach* dans la question du don (voir Collard 2001).

the house economy, aimed more at balance and survival than at increase and profit, is opposed physically and conceptually to the corporation, modelled on the body and the domain to which neoclassical theory applies.

(Carsten et Hugh-Jones 1995 : 5).

Ainsi pour ces deux auteurs, la notion de *house* dépasse le terme de *household* qu'elle contient (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 21), ce qui permet une prise en compte de la parenté et des affects qui participent de celle-ci, et un retour vers une conception plus « indigène » de l'économie⁹¹. Les deux termes rendent particulièrement compte des liens intimes qui se tissent dans la spatialité du lieu faisant référence à la fois au ménage, à la famille et ses habitants. Pourtant ces deux termes de l'unité domestique de production et de consommation se distinguent par la finalité des pratiques économiques.

Dans le cas chinois, le « corporate model » (Johnson 1993, Harrell 1993, Davis et Harrell 1993), c'est-à-dire un modèle qui met l'emphasis sur les « collective action » (Yan 2003 : 6), essentiellement pensées du point de vue de l'intérêt économique du groupe domestique en tant que « corporate entreprise » (Yan 2003 :4) a été utilisé pour analyser les liens entre économie et organisation sociale (Johnson 1993, Harrell 1993, Davis et Harrell 1993). Yan (2003) a cependant opéré un déplacement vers une analyse prenant justement en compte les affects pour comprendre les nouvelles configurations des familles. Dans cet ordre d'idée et comme Weber l'a proposé, la maisonnée est le lieu tangible de solidarités et de mutualisation des ressources au quotidien – ce qui déplace pour elle la question de la lignée vers une affiliation symbolique. La maisonnée est « une unité de comptes domestiques » (Weber 2005 :15, 2013 :33).

De l'Estoile, avec une approche politique de la maisonnée, suggère quant à lui que le terme de *house* est plus adéquat car il permet de regarder plus largement que les simples faits économiques :

(...) considérer la maison non pas comme un ensemble fermé, comme le faisaient les notions de ménage ou household (Laslett 1971 ; cf. Rosental 2002), ou les dispositifs publics de fiscalité et de statistique, mais dans sa dimension relationnelle, comme appartenant à une « configuration de maisons » (Marcelin 1999) ; les maisons sont traversées par des flux de relations, de personnes, de choses, de services, entre les maisons (Motta 2014), que celles-ci soient géographiquement proches ou dans des configurations migratoires.

(De l'Estoile 2016)

Il prend de fait la dimension relationnelle de la maisonnée comme constitutive de configurations politiquement situées. Autrement dit, bien que le terme de ménage puisse traduire le terme anglais

⁹¹ Ce point est important dans la manière dont je conceptualiserai les questions de production et de consommation des maisonnées dans le chapitre trois. Je cherche en outre à me défaire d'une vision qui consisterait à prêter aux maisonnées un passé pré-capitaliste régulièrement utilisé dans l'analyse de la petite production marchande pour décrire les éléments fondamentaux de l'économie familiale moderne (voir Roseberry 1986).

de *household*, le terme de maisonnée prend une connotation politique et affective qui permet de comprendre, chez les Na, l'ensemble des relations entre vivants et non vivants donc des ancêtres, du bétail, des terres, pensés dans la cosmologie na comme des entités opérantes dans le monde spirituel et social. Une telle approche permet également de mettre l'emphase sur les relations sociales constitutives de la vie entre proches, et des relations centripètes des personnes membres et centrifuges avec d'autres maisonnées.

Pour Carsten et Hugh-Jones la conception économique de la maisonnée se rapproche de la question de la « production segmentaire⁹² » proposée par Sahlins ([1976] 2011a). Carsten a notamment montré que la communauté villageoise est un prolongement de la maisonnée ou qu'elle peut être vue « as modelled on the house » (Carsten 1995 : 118). Les liens entre maisonnées se déploient ainsi autour de « communal feast » ou de « various system of labour exchange » qui sont autant de réciprocity directes ou à court-terme (Carsten 1995 : 118). Les relations entre maisonnées sont ainsi fondées sur des rapports d'échanges qui conçoivent celles-ci de manière égale dans une réciprocity balancée (Carsten 1995 : 120). À travers la notion de maisonnée se donne à voir une organisation qui dépasse l'unité sociale et permet de concevoir les relations entre maisonnées. Dans le cas des Na ces relations entre maisonnées prennent aussi consistance dans des systèmes de coopération agricole et de réciprocity dans les rituels et les rites (Shih 2010 : 176-181, 252-254, Wu et coll. 2013). L'entraide et la commensalité synthétisent alors l'enchâssement des relations sociales, économiques, politiques et religieuses entre les maisonnées⁹³.

La notion de maisonnée permet en outre de dépasser une lecture qui reprendrait la question de la famille, qui, parce qu'elle implique une conception nucléaire basée sur l'alliance, n'est pas opératoire chez les Na. Les Na utilisent plutôt la formule « gens de la maison » (*awo hing*). L'expression utilisée pour dénombrer les habitants d'une maison : « *nia awo hing* (un nombre) *djiu* », les relie intimement à la structure physique. Par extension, tout ce qui touche de près à la maison et notamment sa structure, les gens qui l'habitent, est relatif dans le langage na au terme d'*awo*. Pour faire référence à la fois à la construction de bois dans laquelle ils vivent (*awo zhimi*) et à l'ensemble des personnes (*awo hing*) faisant partie de la maison, on utilise donc le terme d'*awo* suivi du nom de la maisonnée. Chez les Na, le yidu ou zidu est également une manière de

⁹²Il est nécessaire de préciser la ressemblance de l'organisation politique (de l'économique) des villages na, avec l'organisation des sociétés segmentaires. Il existe cependant chez les Na des chefs de villages et historiquement des relations de pouvoirs entre « gens du commun » (*zeka*), « esclaves » (*we*) et « chef indigène » (*tusi*). Les Na étant qualifiés avant les années 1950 de société à rang (Hsu, 1998b). Cela n'exclut pas en outre de l'échange avec des groupes voisins. Il faut également noter que le système économique na n'est pas clos sur lui-même et peut plus justement être qualifié de mixte. J'aborderai plus longuement ces questions dans les chapitres trois et six.

⁹³Cette partie sera amplement développée dans le chapitre six.

caractériser les relations entre proches. Il est donc nécessaire de questionner les différences entre les deux termes.

b. Relation entre proches dans la maisonnée

• *Discussion autour des termes de « yidu/zidu » et « awo »*

Si Weng (1993 2007) et Guo (1996, 2008) parlent de maisonnée c'est sans pour autant la conceptualiser de manière aussi centrale que Hsu (1998a) et Shih (2010). Shih, par exemple, explique que « the notion of household harmony »⁹⁴ is regarded as the « supreme value of the [Mosuo] culture » (2010: 20). Selon lui, l'organisation sociale na est donc « household oriented » (Shih 1993, 2000, 2010), faisant ainsi du *yidu*, aussi appelé *zidu*, l'unité domestique de base: « in the sense that household was the primary unit based on which all social economic, and political life was organized » (Shih 2010: 135). Pour Shih le terme de *yidu* fait ainsi référence à la matrilinearité (*descent*) et la maisonnée (*household*). Les Na emploient cependant le terme en référence à ce qu'ils traduisent par famille (*jiating* 家庭). Mes propres données ethnographiques tendent cependant à apporter une nuance. Le *yidu* ferait ainsi référence à la lignée et à la capacité de vivre ensemble dans une unité domestique. Selon l'idée de prospérité des Na, l'ensemble du *yidu* doit participer à la richesse de la maisonnée (Shih 2010 : 175) : « *gragra zidu hy* » (expression dont le sens littéral exprime l'idée de « faire (*hy*) l'entraide (*gragra*) dans la famille (*zidu*)). La prospérité est en ce sens plus qu'économique, c'est une politique du quotidien qui vise à « vivre une bonne vie » (De l'Estoile 2014, 2016).

En s'intéressant à la notion de *yidu* mise en lumière par Shih (1993), Hsu a porté son attention à la notion de société à maison (1998b : 75). Elle a ainsi caractérisé le *yidu* comme une unité domestique ayant les caractéristiques des *descent group*, dans le sens de la maison de Lévi-Strauss et de l'affinement de la notion qu'en a fait Carsten et Hugh-Jones (Hsu 1998b : 76). Pour Hsu, la signification du *yidu*, donnée par Shih, dépasserait les caractéristiques remarquables de la filiation matrilinearité, ce qui en ferait « a house based-society » (*Société à maison*). Pour Hsu, le concept analytique actuel de *descent group* devrait probablement être mis de côté, car « with the data at hand, it is unclear whether the size is a matrilinear descent group or a kindred » (Hsu 1998b: 84).

Hsu a ainsi relevé, grâce une comparaison avec les Tibétains D'ingri étudiés par Aziz (1978, cité dans Hsu 1998b), qu'il existe deux manières de nommer les personnes dans le groupe na. La première fait référence à la lignée : « (nom)'er » qui fait référence à la filiation dans le langage strictement de la parenté (sans la structure de bois qui l'accompagne) (voir Weng 2007). La

⁹⁴Je reviendrai plus tard sur la question de l'harmonie.

seconde fait directement référence à la localisation géographique de la maison. Elle est en définitive le nom de la maison.

Dans le langage ordinaire na, il est courant d'utiliser le nom de la maison pour parler d'une personne « nom *awo* ». Cette dernière manière de nommer les maisonnées était la plus couramment employée dans le langage de la vie de tous les jours. Notons que les descendants d'un même matrilineage peuvent ne pas partager le même nom de maisonnée pour des raisons de divisions historiques (Hsu 1998b : 69). Le nom de la maisonnée est d'importance comme pour beaucoup de sociétés traditionnelles tibétaines ou proches des tibétains culturellement, elle est même une unité sociale importante à l'aire culturelle tibétaine (voir Kolas 2008 : 55-66, Goldstein, 1971, Aziz, 1978 : 123-133, Levine 1981, 1987, 1988 : 101-102, Gros 1997 : 100, Wellens, 2010 : 94-96). Wellens dans le cas des Pumi, voisins des Na, considère également la maisonnée comme l'unité centrale de l'organisation (2010 : 94-96). La transmission de la propriété des maisonnées est généralement patrilinéaire, mais il relève que dans le cas où une femme hérite de la propriété pour cause de manque d'homme, la maisonnée conserve son nom bien que la femme se marie (Wellens 2010 : 114-115). Pour Wellens il est clair que « the principle that the named residential unit is not considered a symbol of the patrilineage but is instead an independent category » (Wellens 2010: 115). Pour résumer le *Zidu* et l'*awo* se distinguent de la manière suivante :

Yidu ou *zidu* : fait référence à la lignée et donc aux ancêtres ainsi qu'aux rapports entre frère sœur vivant dans une même maisonnée. Le terme pourrait se rapprocher de l'idée de famille (*jiating* 家庭) que les Na emploient en chinois pour faire référence au *yidu*.

Awo : fait référence à la structure de bois, aux êtres vivants qui l'habitent (personnes et animaux) et aux relations qu'ils entretiennent entre eux. Le lien avec les ancêtres y est performé tous les jours lors des repas. Un enfant adopté ou un membre recruté fait parti de l'*awo*.

Il existe donc différentes manières de parler de la maisonnée chez les Na. L'une prend en compte la question de la filiation alors que l'autre met en évidence un rapport à l'espace et aux non-humains (esprits ou animaux) qui conditionnent la prospérité et la fortune de la maisonnée.

L'approche de la parenté na par la maisonnée offre alors un canevas d'analyse intéressant pour mettre en lumière différents concepts indigènes et dépasser ainsi « l'argument de la filiation » (Bonte, Porqueres i Gené, Waldaux 2011).

- *Questions de filiations* : « 'er » et « sizi »

Dans le cas na, plusieurs auteurs ont souligné la présence de filiations patrilinéaires pour certains groupes géographiquement installés au nord et au sud de l'aire principale de Yongning (Yan 1982,

Yan et Song 1983, Harrell 2001, Mathieu 2003). Ces données questionnent déjà, en partie, l'idéologie matrilineaire⁹⁵ généralement admise comme représentative du groupe na.

Pour Bonte, Porqueres i Gené et Wilgaux (2011) la filiation est généralement « fixé en nature » (2011 : 12) ce qui correspond à une conception biologique problématique :

Plus que fondées en nature, celles-ci (les filiations) apparaissent alors liées à des obligations entre les personnes ayant un rapport à une même terre (Leach 1961) ou à tout autre rapport social (Schneider 1984). (...) L'analyse s'est ainsi progressivement déplacée vers le statut des constructions locales de la filiation, y compris dans les sociétés qui la placent au centre de leurs représentations de la totalité sociale.

(Bonte, Porqueres i Gené et Wilgaux 2011 : 13)

Prise comme un nœud gordien de la parenté, la filiation relève d'une sorte de « fétichisme de la parenté » (Bonte, Porqueres i Gené et Wilgaux 2011 : 28-30) qui efface « les discontinuités entre le langage de la parenté et la dynamique des groupes peuvent être plus ou moins marquées, plus ou moins déniées » (Bonte, Porqueres i Gené et Wilgaux 2011 : 22-23). Le risque selon eux est que la filiation soit mise en avant comme si elle opérât dans toutes les situations de manière équivalente, car elle cache d'autres rapports sociaux.

Les conceptions indigènes qui permettent de comprendre les connotations données aux termes de la filiation chez les Na sont donc d'importance. Deux conceptions na généralement et idéalement perçues comme strictement relevant de la simple filiation relèvent d'une conception plus lâche :

Sizi : qui fait strictement référence à un arbre autour duquel sont effectués des rituels à la nouvelle année. Il est métaphoriquement le terme employé pour parler des racines (Notons que le terme *ong -os-* est aussi traduisible par racine), c'est-à-dire des ancêtres (*detcha*) que plusieurs maisonnées peuvent partager. Le terme de *sizi* marque plus particulièrement l'aspect de l'ascendance en matrilignée.

'er : fait référence à la famille (*zidu*) et à ses ancêtres. Le suffixe *'er* accolé au nom de la maisonnée marque l'aspect de la descendance. Il contient l'idée qu'une mère a la faculté d'établir une maisonnée (à la fois en termes de bâti que d'unité « familiale »).

Ces deux termes, souvent pris par les anthropologues comme opérants dans tous les cas, ont subi, à mon sens, une interprétation essentialisée de la filiation. Pris à partir du sens qu'en donnent les Na, ils fournissent à l'analyse un spectre de l'ordre social plus grand, notamment parce que le lien aux ancêtres est performé au quotidien sur les foyers où l'on cuit la nourriture. Par ailleurs, comme

⁹⁵C'est-à-dire qui définit les règles de la filiation. Il s'agit d'une forme idéelle qui prévaut dans la pratique mais qui peut être subvertie pour les besoins pragmatiques de la balance genrée des maisonnées. L'idéologie matrilineaire est toujours appliquée dans la lignée (*sizi*) et peut être subvertie dans la pratique dans les maisonnées (*awo*).

pour d'autres groupes en Chine, les ascendants comme les descendants sont parties intégrantes des personnes (Yan 2001 : 233).

Plutôt qu'une règle stricte, la filiation apparaît chez les Na surtout comme efficiente dans les rituels afin de spatialiser les personnes au regard d'un passé mythique situé plus au nord dans les montagnes du Sichuan (Milan 2016). À Lijiazui, où la vie religieuse daba est intense⁹⁶, les généalogies récitées lors des rituels dans les maisonnées rappellent sans cesse l'idéologie matrilineaire, mais présentent généralement l'affiliation par l'adoption ou la cohabitation comme des variations importantes que le quotidien amène à prendre en compte. Ce que suggère Bonte, Porqueres i Gené et Waldaux, c'est que trop souvent les analyses « postulent le caractère immanent de la composante reproductive des généalogies et de leurs moments constitutifs » sans regarder l'instabilité de la filiation (Bonte, Porqueres i Gené et Wilgaux 2011 : 12). C'est ce que suggérait déjà Lévi-Strauss au sujet des maisons yurok, qui se perpétuent en étant pourtant « dépourvues d'une règle de descendance bien tranchée, de gouvernement d'autorité et même d'organisation sociale » (1984 : 190).

Regarder la parenté na par la focale de la maisonnée, met en évidence que si la filiation matrilineaire est un principe important qui régit les relations entre proches, elle reste un idéal, que des contraintes pragmatiques propres à la maisonnée peuvent subvertir au besoin. Le principe de filiation matrilineaire peut en pratique être remis en question, au sens où les dynamiques sociales subvertissent l'essentialisme, la rigidité et la permanence de la matrilinearité trop souvent postulée comme immanente⁹⁷ à l'organisation sociale na. D'autres relations entre proches sont cependant constitutive d'une mutualité d'existence opérante, en somme c'est l'idée que les praxis des maisonnées matrilineaires ont leur importance (Pak 2007 : 299).

- *Horizontalité et verticalité des maisonnées, une question de prospérité*

Une approche en termes de maisonnée permet de prendre en compte combien d'autres relations participent de cette organisation et par exemple les relations de germanité (Carsten 1995a, 1995b). Elle a notamment montré que les relations entre frères sœurs sont de nature à prendre le pas sur celles de la filiation. Dans le cas des Na, Weng, a montré que la parenté na doit être lue à partir de deux axiomes centrés sur la notion de personne, l'un vertical qui pense la question de la matrilinearité dans les relations mère-fils et l'autre horizontal, qui pense les relations sœur-frère (2007 : 419) :

⁹⁶En comparaison au lac Lugu, où il ne resterait qu'un daba. Il y a, à Lijiazui, treize daba en exercice pour quatre cent cinquante six habitants.

⁹⁷Au sens où la matrilinearité porterait en elle-même son principe. Cette assertion prend en compte que le dualisme na pour lequel les héros fondateurs sont un couple, ne peut pas impliquer que le principe matrilineaire soit transcendantal.

Les rôles dans la parenté d'un ou une Nazé, qui changent en fonction des phases du cycle de sa vie sociale, sont l'axe primordial constituant sa personne. Un homme nazé doit traverser en parenté les rôles de fils, frère, frère de mère, frère de mère de mère, et une femme nazé les rôles de fille, sœur, mère et mère de mère, qui constituent pour chacun la totalité de sa qualité de personne.

(Weng 2007 : 442)

Le binôme naturalisé féminin-masculin trouve plus de sens dans la relation mère-fils ou sœur-frère que dans la relation sexuelle homme-femme (Weng 2007). D'ailleurs comme le souligne Zhou, les relations entre proches sont plus importantes que n'importe quelle relation entre partenaires sexuels (Zhou 2003, 157, 256).

Si ces relations sont effectives au quotidien dans l'organisation du travail, la relation mère-enfant transcende et l'horizontalité des relations. La centralité de la matrifocalité, au cœur de la reproduction sociale est donc intimement liée à la matrilinearité, mais également fait que tous les enfants qu'ils soient frères et sœurs ou cousins (comme on l'entend en Occident) appellent toutes les sœurs de la maison, mère (*ami*) (Shih 2010 : 152). Guo explique que les « siblings share a common identity as children of one mother and resident of one Yidu. This common identity provides siblings with equal status and complementary roles » (1996: 202, voir Wu et coll. 2013). La génération des mères est cependant différenciée en fonction de leur position dans la relation *amu-gumi*. Ainsi l'aînée est appelée *amidje*, celle du milieu est appelée *ami* et la plus jeune *adji* ou *amidji* (voir Guo 1996 : 202). Cette différenciation n'est toutefois pas hiérarchique (Guo 1996 : 202, Shih 2010 : 152). Les enfants sont ainsi élevés par tous les membres de la maisonnée et non pas par un individu (Wu et coll. 2013).

Plusieurs types de relations horizontales existent dans la maisonnée. Elles peuvent se lire en termes générationnels.

- Les relations frère-sœur sont désignées par les termes *mwame nimi* ou *sime nimi*. Dans le cas où ce ne sont que des relations entre sœurs, elles sont désignées par les termes *amu-gumi* (Grande sœur, petite sœur).
- La génération des enfants est appelée *zo-muzo* (littéralement, garçon- fille ou fils fille), qu'ils soient cousins ou frère et sœur comme le distingue le système dominant.
- La génération des plus anciens s'appelle, quant à elle, *azé-apu* (Grand-mère-grand- père/ou grand-oncle).

L'importance des relations de germanité se voit à différentes échelles générationnelles, Walentowitz explique dans le cas touareg, l'importance de telles relations :

L'angle de la germanité permet d'approcher la proximité et la distance parentales en termes d'opposition complémentaire au sein d'un même tout hiérarchisé. La relation frère-sœur conjugue identité et différence. Elle opère comme une matrice de la distinction de sexe, là où une méta-distinction des sexes rapporte toute différence

relative à une différence absolue ou à une disjonction/conjonction synchronique du féminin et du masculin.

(Walentowitz 2011 : 112)

La maisonnée est ainsi le lieu privilégié pour penser le système des rapports sociaux de sexe des Na. L'intérêt de la mise en lumière des relations de germanité vise à montrer que la relation frère-sœur opère en tant que construction des rapports sociaux de sexe, joue tout autant que la relation mère-fils dans la construction de la personne dans le groupe na (Weng 2007). Expliquer ces rapports sociaux permet également de comprendre l'importance de la balance genrée des sexes dans les maisonnées na. Shih, explique que cette balance participe de l'harmonie⁹⁸ d'une maisonnée (Shih 1993 : 135, 2010 : 20, 174). Ce principe s'entend en langue na comme la faculté de rendre la maison prospère ensemble. Il exprime l'unité nécessaire entre les personnes proches. C'est alors le terme de *zidu* qui est employé pour dire qu'il est nécessaire de « faire l'entraide de la famille » : *gragra zidu hy*. Pour de multiples raisons des divisions peuvent toutefois advenir.

• *Divisions et affiliations*

Malgré cet idéal d'entraide, les maisonnées sont des unités qui se construisent et reconstruisent – se transforment dépendamment des événements qui rythment la vie (naissances, mariages, morts). Le plus souvent, les gens vivent dans la maisonnée où ils sont nés, cependant, certaines maisons peuvent se diviser (*zitu*) pour des causes de conflits internes ou parce que le nombre de personnes y vivant est devenu trop important. « Faire une maison à part » (*zitu*) est toutefois assez mal vu dans le groupe na, puisqu'il est nécessaire de s'entraider dans le *zidu* (*gragra zidu hy*).

On peut très clairement remarquer qu'à Lijiazui, il s'agit le plus souvent de divisions en raison de l'importance numérique des maisonnées qui peuvent atteindre parfois vingt et une personnes. Ces divisions se font sur la base d'une division dans les relations de germanités. C'est généralement une sœur qui part de la maisonnée avec ses enfants, emmenant parfois un membre masculin de la génération supérieure. Lors de la division, la sœur part avec une partie des ressources. Le *zitu* se fait ici sur une base mutuelle d'accord entre l'ancienne et la nouvelle maisonnée. C'est un rapport à l'espace du village qui va alors définir le nom des maisons. Par exemple, les A. *awo* (qui se traduirait par les A. de la maison (*awo*) principale (A.), autrement dit, ceux de l'intérieur) étant trop nombreux dans leur maisonnée ont décidé de se diviser (*zitu*) et une nouvelle maisonnée a été créée : les A. *apo* (les A. qui habitent à l'extérieur de la maison principale). Comme il s'agit d'une même matrilignée (*sizi*) divisée en deux maisonnées et que certains habitants portent le

⁹⁸Bien que l'harmonie (*hexie* – 和谐) soit un concept chinois qui n'a pas d'équivalent dans le langage na, le vocable est régulièrement utilisé par les Na pour décrire la vie en maisonnée lorsqu'ils s'expriment en chinois.

même prénom, cette distinction permet, par exemple, de ne pas les confondre lors de la récitation des routes de migrations lors des rituels funéraires.

Lorsque cela se produit à Xiaoluoshui, les raisons d'une telle division ne sont pas dues à l'importance numérique des personnes dans la maison étant donné qu'il y a un maximum de dix personnes dans la maison. Les divisions seraient explicables pour Guo (2008) par des changements de conception de la maisonnée apparus à partir de la période de collectivisation ou comme mes informateurs le racontent, par les différentes campagnes de mariage qui ont affecté l'organisation sociale. Par exemple, la maisonnée C., constituée de trois sœurs, s'est divisée dans les années 1980, en trois différentes maisonnées. L'une d'entre elles, la maisonnée des Cd., porte désormais, le nom de la maisonnée principale (C) et de sa situation géographique (d) (à flanc de montagne) afin de la distinguer de la maisonnée principale, les C. L'autre maisonnée a pris pour nom, le prénom d'une des sœurs et s'appelle désormais la maisonnée des Y. Les divisions contemporaines à Xiaoluoshui sont cependant souvent marquées par une non-division des ressources car il ne s'agit pas d'accord mutuel de division comme l'explique Guo (2008) et comme je l'exposerai au chapitre quatre.

Si une maisonnée trop peuplée peut se diviser, elle peut également s'agrandir au-delà du principe de matrilinearité. Une maisonnée à laquelle il manquerait des personnes pour faire l'entraide dans le zidu (*gragra zidu hy*) peut en effet intégrer, soit des cousins (non-germains), soit des amants féminins ou masculins⁹⁹. L'adoption se fait généralement en raison d'une balance genrée défavorable et/ou d'un manque générationnel (et souvent un manque dans la génération des enfants). Ce recrutement est donc plus courant lorsqu'il y a un manque d'enfant de l'un des deux sexes. Son but est d'avoir une personne supplémentaire capable de prendre en charge les travaux quotidiens. Les enfants adoptés¹⁰⁰, pour une période donnée ou de manière définitive, sont recrutés de préférence dans le même *sizi* que la maisonnée en manque. S'ils appartiennent toujours à leur maisonnée de naissance pour les rituels, ils sont également pleinement intégrés aux rituels de leur nouvelle maisonnée. Ils doivent alors honorer les ancêtres des deux maisonnées (dont l'une ou l'un, au moins, est en commun). Comme l'a évoqué une *dabu* qui a donné une fille à son frère parti vivre à Muli avec une femme han — « Ma fille, je l'ai donnée à mon frère qui ne pouvait pas avoir d'enfant » —, les liens affectifs ne sont pas rompus : elle est considérée nominalement, lors des rituels de propitiation, comme un membre toujours actuel de la maisonnée.

⁹⁹Je n'aborde ici que le cas de l'adoption, car le fait d'intégrer un amant dans la lignée, relève à mon sens d'une pratique qui se différencie sensiblement de l'adoption, qui elle s'effectue principalement dans des mêmes *sizi*.

¹⁰⁰Il n'existe pas de terme na pour l'adoption. Cependant il existe un terme pour désigner les pratiques d'acquisition d'un lien de parenté (*krade le tozé*) valable pour les adoptions comme pour le fait d'aller chercher un gendre ou une épouse...

Ces enfants adoptés peuvent également vivre un temps dans cette nouvelle maisonnée, puis retourner dans l'ancienne en fonction des circonstances.

Le tableau des relations entre proches reste toutefois incomplet s'il ne prend pas en considération les différentes modalités de la reproduction sociale et matérielle des maisonnées. Cela permet une lecture des variations possibles à l'idéal matrilineaire.

3.2. Modalités de la reproduction sociale : système de visite et balance genrée des sexes

a. Variations autour de l'union sexuelle

- *Système à visite, cohanitation et mariage*

Construite socialement, la sexualité chez les Na organise les liens sociaux entre hommes et femmes non-consanguins et se réfère à une vision du monde, des valeurs associées à la nature et la finalité des relations sexuelles ayant institutionnalisé « en termes d'actes, de représentations et de relations, des trajectoires affectives et sexuelles d'individus insérés dans des cadres sociaux » (Bajos et coll. 1995, cité in Micollier 2006 : 195). L'institution de la sexualité en système de visite est ainsi qualifiable de « culture sexuelle » (Micollier 2004a, 2012) au sens où il s'agit d'une culture sexuelle minoritaire dont les valeurs, normes et représentations sont propres au groupe na et constitutives d'une manière d'être contingente à l'histoire du groupe. Elle est marquée en ce sens par des frontières ethno-sexuelles construites par les institutions autour de la sexualité (Nagel 2000 : 113).

L'institution de visite est considérée par Shih comme le principe et le fondement des valeurs culturelles qui donnent un sens à la vie des Mosuo (Shih 2000 : 701). On peut à ce titre la qualifier d'institution pratique¹⁰¹ qui s'organise autour du principe idéologique matrilineaire. Le système à visite connu sous le nom de *séssé* dans la plaine de Yongning et nommé *hrgala* à Lijiazui est présenté dans la littérature sur les Na comme non-contractuel, non-obligatoire et non-exclusif (Shih 1993 : 225, 2000, Cai 1997). Les rapports sociaux de sexe sont par ailleurs égalitaires entre hommes et femmes (Zhou 2009 : 182). Ce partenariat postule qu'il n'existe aucune obligation socio-économique entre un homme et une femme en relation de *séssé* (Cai 1997 : 336, Shih 2001 : 384, Weng 2007 : 425). Autrement dit, il n'y aurait pas de réalité structurante de lien social entre un homme et une femme, au travers d'une alliance, lorsque l'on pratique le *séssé* (Weng 2007 : 433). De telles définitions restent toutefois centrées sur la coutume en elle-même sans lui fournir d'attache autre, à l'organisation sociale ou à la parenté, que celle de l'idéologie matrilineaire.

¹⁰¹Dans les chapitres quatre et six, je propose de montrer par l'ethnographie et la restitution des discours na sur ces modalités, comment, cette institution s'ancre concrètement et en pratique dans l'organisation des villages.

Lorsqu'une relation entre deux partenaires sexuels dure dans le temps, il est d'usage comme l'a déjà montré Cai que l'homme se présente officiellement à la *dabu* de la maisonnée pour pouvoir visiter ostensiblement sa partenaire (1997 : 181-199). L'homme apporte à la maisonnée de la fille plusieurs cadeaux comme de l'alcool, des habits, de l'argent et du thé et doit les déposer sur l'autel du feu *Zabala*. Cette pratique se nomme *tchoudo tsé*, du même nom que le culte des ancêtres effectué sur le trépied du foyer lorsqu'on cuisine¹⁰². L'homme vient généralement chez sa partenaire avec des amis, car il est possible que la *dabu* (la femme principale dans la maison) puisse refuser les cadeaux et que l'homme ne soit donc pas accepté à visiter ostensiblement la femme. Il est intéressant de constater que la ligne économique-sexuelle entre les deux partenaires se déplace légèrement à ce moment-là et qu'il est alors plus courant que les deux partenaires s'offrent mutuellement des cadeaux.

Bien que les Na soient présentés comme une société sans mariage, au sens de Levi-Strauss, la plupart des chercheurs ayant travaillé avec les Na soulignent l'existence d'une forme de mariage (Zhan et coll. 1980, Yan et Song 1983, Shih 1993, 2001, 2010, Weng 1993, Cai 1997). Alors que Cai dit que chez les Na « la modalité du mariage est empruntée, de façon irrégulière, par certains aristocrates », mais que « la société na est sans mariage avant la dynastie des Qing¹⁰³, et sans institution du mariage jusqu'à nos jours elle fonctionne encore, pour l'essentiel, sur l'institution de la visite » (Cai 1997 : 357), d'autres anthropologues ont démontré que le mariage est une forme courante dans l'aristocratie depuis le XIII^e siècle ou plus récemment dans les villages montagnards (Shih 2000, 2001, 2010, Guo 1996).

Depuis 1931, le mariage est établi en Chine « comme seule base légitime de toute sexualité (Pettier 2010). En 1958¹⁰⁴, la loi sur le mariage renforce ces prérogatives jusque-là encore peu suivies pour faire du mariage l'institution légale de la sexualité et éviter tout type de polygamie (Tsien 1972 : 391). Il est d'ailleurs connu que l'État chinois souhaitait exercer un contrôle des mœurs supposées légères des Mosuo, par l'imposition du mariage pour en faire la seule forme légale d'union (Cai 1997 : 289-309, Gatusa 2005, Walsh 2001a 2005 : 480, Knödel 1998 : 56). Il est de fait très courant que les Na aient un certificat de mariage. Dans le langage na, le terme de mariage peut se traduire par le terme *hralegu*. C'est un terme plutôt récent, qui selon mes informateurs désigne la pratique contemporaine du mariage. Ainsi, demander à quelqu'un s'il est marié se formule ainsi : *no hralegu azézé ?* (As-tu fait le mariage ?). La langue na comporte toutefois un

¹⁰²Qui consiste à nourrir les ancêtres avant les êtres humains.

¹⁰³ Dynastie des Qing (1644-1912).

¹⁰⁴Cai Hua note quatre réformes mises en place au lac Lugu : en 1958, 1966, 1971 et 1974. Dans les années 1980 le gouvernement régional de Ninglang devint plus souple avec la question du mariage étant donné que la singularité de la coutume pouvait mener à la curiosité touristique. Mao a cependant mis en place une première loi sur le mariage définissant la monogamie et le libre choix des époux.

terme, *khra*, qui fait référence à la famille étendue¹⁰⁵. Être en relation de parenté (*krade le tozé*) exprime ainsi l'idée d'un mariage (voir Shih 2010 : 176). Le terme mariage (*hunyin* 婚姻) traduit cependant par ressemblance la pratique.

Ces pratiques, loin d'être de simples exceptions, posent la question de la variation de l'institution du système de visite et interroge en fond les explications sur l'idéologie matrilineaire (Knödel 1998 : 50, Hsu 1998b : 76-77, Shih 2010 : 174). Un premier détour vers les descriptions et les statistiques données par les anthropologues sur les formes de partenariat, fournit à la compréhension une base critique pour rendre compte qu'elle s'arrime aux modes de reproduction, sociale et matérielle, des maisonnées.

• *Une diversité de pratiques de longue date*

Différents anthropologues ont mis en lumière l'importance de ces pratiques dès les premières études systématiques sur les na.

| Auteurs | Knödel (1998) à partir des études chinoises | Shih (2010) | Zhan et coll. (1980) | |
|-------------------------------|---|-------------|----------------------|------|
| Période | sur 200 ans | 1980 | 1956 | 1974 |
| Visite nocturne | | 57.3% | 73.5% | |
| Cohabitation/co-résidents | | | 10.4% | |
| Mariage | | 13,90% | 9.6% | 54% |
| Recrutement non matrilineaire | 25 à 75% des membres | | | |
| Autres (pas de relations) | | 28.8% | 6.5% | |

Tableau 1 : répartition en pourcentage des modes d'unions et/ou de résidence selon les auteurs.

Knödel a particulièrement bien documenté la diversité des types de partenariat en expliquant quelques chiffres. En 1956, 20 % des adultes auraient été co-résidents (mariés ou non) et en 1974 deux enquêtes auraient montré que 54 % (l'autre 36%) des adultes ayant un partenaire auraient été mariés (Knödel 1998 : 57). D'autres données lui font dire qu'en moyenne environ 30 à 20% de la population aurait vécu en mariage ou en cohabitation entre 1975 et 1987 (Knödel 1998 : 58). Sur une période de deux cents ans ce serait ainsi de 25 à 75% des membres de maisonnées de trois communautés qui auraient été recrutés de manière non matrilineaires – formes de cohabitation ou

¹⁰⁵ Non pas au sens de famille nucléaire, mais bien liée par des relations de consanguinité (parent-enfant) quand bien même est-elle estimée culturelle.

de mariage – (Knödel 1998 : 50). Les chiffres présentés affichent dans tous les cas que la cohabitation ou le mariage tiennent de la co-occurrence et non de la simple exception.

Plus récemment Blumenfield a noté une diversification des types de relations entre hommes et femmes :

According to people I interviewed in Dapo Village in 2013, (...). The village now experiences many forms of visiting and non-visiting relationships: couples where men visit their female partners in the homes of the partners, without holding a marriage certificate; couples where men visit their female partners in the homes of the partners, and who have registered for a marriage certificate; couples who do not hold a marriage certificate but live together in a newly constructed house; and couples who have registered for a marriage certificate but not formed a separate household (they may live with one family or the other, depending on which extended household needs additional members of one gender or the other to balance its composition).

(Blumenfield 2015 : 297, note 68)

La diversité actuelle des formes d'union mise en lumière par Blumenfield appuie l'idée que des variations existent à propos de la coutume de visite (voir Walsh 2001b : 184-196). Elle signale en tout cas que les Na contournent parfois les normes chinoises sur la question du certificat de mariage et que la résidence ou le type d'union ne dépendra pas du mariage. Elle a en revanche observé un intérêt certain, aujourd'hui, pour les banquets faisant office de mariage (Blumenfield 2015 : 297).

Dans le cadre de mes recherches, la plupart des personnes âgées (de plus de cinquante ans) avec qui j'ai pu m'entretenir longuement (n= 21) du côté du lac Lugu m'ont dit avoir été mariées ou vivre encore sous cette modalité en stipulant dans la plupart des cas avoir été mariées à cause du gouvernement. Contrairement à ce que met à jour Shih (2000), j'ai pu observer que c'est dans les montagnes de Lijiazui que le nombre de personnes mariées était le plus faible. Aujourd'hui même si la plupart des couples pratiquant la visite nocturne possède un certificat de mariage, seules deux maisonnées, sur les trent-six que compte le village, sont constituées d'une cohabitation par le mariage. À Xiaoluoshui, sur les vingt-quatre maisonnées du village, dix vivent sous le régime de la cohabitation ou du *gutch* (la forme de mariage Na). Les personnes qui cohabitent sous le même toit sont des personnes de plus de quarante ans. Il est plus judicieux de dire que la coutume de visite nocturne est une coutume préférentielle.

Dans le raisonnement de Cai (1997) ces variations sont prises en compte mais reléguées à la simple exception :

L'institution de visite est instaurée pour orienter et régler les relations sexuelles de tous les membres de la société, alors que la modalité de cohabitation est érigée à cause du manque de membre d'un sexe au sein d'une lignée. (...) Contrairement à l'institution de visite qui va de pair avec celle de consanguinité, la

modalité de cohabitation va à son encontre, à l'instar de l'adoption d'une non-consanguine.

(Cai 1997 : 353).

Dans son raisonnement la consanguinité matrilineaire est le principe érigeant le système à visite est une règle normative à partir de laquelle il faut penser la résidence et la filiation. Toute variation à cette règle est alors reléguée à l'exception, alors que le manque d'un sexe dans une maisonnée peut en être la cause. Shih explique lui aussi que c'est l'union sexuelle qui définit la constitution d'une maisonnée : « tise se is the pivotal institution around which the household-based Moso social structure is constructed » (2001 :403). Weng explique quant à lui que la coutume de visite nocturne est au carrefour d'un cycle sexuel à court terme mais aussi d'« un cycle à long terme de reproduction de la parenté d'une maisonnée en tant que lignage minimal dont le but est la reproduction de l'ordre social et cosmique Nazé¹⁰⁶ » (2007 : 420). Je propose cependant un décalage vers une conception du monde social na à partir de la maisonnée pour montrer que c'est plutôt les configurations des maisonnées qui fournissent les raisons à une forme de partenariat plutôt qu'une autre. Le système à visite reste néanmoins le garant de l'idéologie matrilineaire.

b. Reproduction sociale et maisonnées¹⁰⁷

• *Variations*

Yan et Song avaient particulièrement bien décrit quatre configurations des « familles » na, en prenant en compte le mode de résidence, de filiation et les modes de partenariat. Du moins c'est ce qu'il est possible de lire en termes de reproduction sociale.

| Auteurs | Yan et Song (1983) | Yan (1982) |
|---|--------------------|------------|
| Période | 1956 | 1980 |
| Clanique (matrilineaire) | 49,4% | 35,50% |
| Matriarcales (faire venir un homme non-consanguin) | | 15,30% |
| Coexistantes (alternent filiation matrilineaire et mariage avec homme non consanguin) | 43,8% | 37,70% |
| Patriarcales (filiation patrilinéaire, la femme intègre la lignée de son partenaire) | 6,6% | 11,50% |

Tableau 2 : répartition en pourcentage des filiations et résidences chez Yan (1982) et Yan et Song (1983).

¹⁰⁶Nazé dans la pensée de l'auteure réfère à Na.

¹⁰⁷ Pour l'instant je considère plus spécifiquement la question du partenariat et de la reproduction sociale des maisonnées. Je reviendrai dans les chapitres trois et quatre sur les liens entre reproduction sociale et matérielle pour aller plus loin dans la question de l'analyse du changement social.

Si la terminologie employée par ces auteurs renvoie à l'idéologie de l'évolutionnisme social alors en vogue, mais décrivent particulièrement bien des configurations sociales de maisonnées visibles encore aujourd'hui.

- Les maisonnées matrilineaires
- Les maisonnées où l'on fait venir un homme (*zomaché*)
- Les maisonnées ou plusieurs membres vivent en filiation matrilineaire et/ou avec un mode de mariage
- Les maisonnées où l'on fait venir une femme (*tchumiché*)¹⁰⁸.

Ces quatre catégories sont intimement liées aux configurations des maisonnées et peuvent ainsi se mélanger en fonction des besoins de celles-ci.

Les pratiques de cohabitations, le *zoma ché* et le *tchumi ché*, mais aussi le mariage, témoignent d'adaptations visant au rééquilibre de la balance genrée des sexes dans la maisonnée¹⁰⁹ (Shih 2010 : 174). C'est une forme de captation et d'intégration par la maisonnée d'un partenaire sexuel en vu d'assurer la reproduction sociale et matérielle de celle-ci. Une maisonnée manquant d'hommes peut demander ainsi au *hrantchouba* d'une des femmes de venir intégrer la maisonnée. Cette pratique nommée *zoma ché* (équivalent de prendre un beau-fils), ne peut être possible que si la maisonnée du *hrantchouba* a elle-même une balance genrée favorable. C'est-à-dire un nombre suffisant de femmes et d'hommes capable de prendre en charge les travaux quotidiens. Le cas inverse, prendre une femme : *tchumi ché*, est également possible dans le cas où il n'y aurait pas de femme dans la maisonnée. Là encore cela n'est possible que si la balance genrée de la maisonnée de la femme est favorable et si la maisonnée d'accueil n'a pas de femme pour perpétuer la lignée. Celle-ci est alors pleinement intégrée aux maisonnées dans les rituels, bien qu'elle doive de son côté honorer aussi les ancêtres de sa lignée.

Bien loin du postulat considérant que ne vivent dans une maison que les membres d'une même matrilinee, le vocable *awo* rend compte de la variation possible à l'idéal matrilineaire (Hsu 1998b : 76-77). Autrement dit, comme le soulignait déjà Roberte Hamayon dans ces recherches sur le chamanisme, l'idéologie n'exclut en rien des pratiques qui la subvertissent :

Les « idées » reconnues comme constituant l'idéologie d'une société sont organisées en un système dont la cohérence n'exclut pas qu'il comporte des éléments conflictuels. Cognitives, ces idées sont évaluatives et normatives. Définissant une manière de modèle, elles incitent à le suivre et argumentent en sa faveur. En cela, elles déterminent implicitement le maniement du pouvoir. Elles se révèlent aussi bien à travers les institutions et les pratiques de la société en question que par son discours.

¹⁰⁸Je n'ai pas rencontré de maisonnée patrilineaire au sens stricte du terme durant mon terrain, sauf lors d'une visite de pré-terrain à Xiangjiao *xiang* du côté de Muli. La plupart du temps les pratiques de *tchumiché* s'effectuent dans des maisonnées coexistantes, c'est-à-dire où une filiation matrilineaire existe mais est néanmoins interrompue par un manque de femme dans la maisonnée.

¹⁰⁹Je restituerai une ethnographie précise de ces cas au chapitre quatre. Je ne parle pour l'instant pas des pratiques d'adoption qui ont le même but. Le recrutement par adoption se fait principalement

Enfin, si leur interdépendance les rend plutôt statiques et conservatrices, elles peuvent se modifier sous l'effet de facteurs tant internes qu'externes à la société.

(Hamayon 1978 : 17)

L'idéologie peut donc potentiellement être subvertie. Les récents ouvrages¹¹⁰ de Florence Weber (2005, 2013) à propos de la parenté pensée au prisme du quotidien en France ont également soulevé cette question en montrant un décalage entre la norme et les pratiques, à l'aide du sentiment d'obligation qui naît au creuset de la parenté vécue au quotidien. Ainsi, les données présentées mettent en lumière que l'union sexuelle, lue en rapport avec les configurations des maisonnées, met en évidence les stratégies de reproduction qui visent plus à la continuité qu'au strict respect de l'idéal matrilineaire. Quid des liens entre le partenariat sexuel et la reproduction sociale des maisonnées ?

• *Idéologies de reproductions sociales*

Carsten et Hugh-Jones (1995) ont expliqué qu'une maisonnée est une unité sociale durable pouvant déployer des tactiques de l'ordre de l'alliance en fonction des nécessités économiques, politiques et de prestige. Comme différents anthropologues l'ont souligné, il existe chez les Na une adaptation visant à équilibrer la balance genrée des sexes à des fins de reproduction sociale et matérielle (Cai 1997 : 353, Blumenfeld 2010 : 297, Shih 2010 : 174). Généralement, les partenaires ne peuvent en théorie vivre ensemble que si la balance genrée des sexes de la maisonnée est défavorable¹¹¹. La balance genrée de la maisonnée du partenaire sortant doit quant à elle être favorable, au risque sinon que le départ soit vu comme une rupture. Le risque serait de ne pas pouvoir assurer la production matérielle. Animée par des stratégies de prospérité qui sont autant de liens directs entre la maisonnée et les modalités d'union entre une femme et un homme, la maisonnée est donc bien cette structure sociale empirique renvoyant nécessairement à des fonctions économiques et politiques internes comme externes. Elle est le produit et la cause des rapports sociaux spécifiques qui l'organisent et s'organisent en fonction des rapports sociaux nécessaires à sa reproduction matérielle et sociale.

Elizabeth Hsu note qu'en utilisant le concept de maison, on peut sortir des cadres conceptuels modernes académiques qui émettent une stricte distinction entre la patrilinéarité et la matrilinearité alors que la question de définir la matrilinearité exclusive aux Na et la patrilinéarité exclusive aux Naxi dans la distinction entre les deux groupes relève plus d'une perspective amenée par les anthropologues et inspirée des théories de la filiation que d'une réalité vécue (1998b). La mise en perspective régionale des pratiques de filiation avec le cas des Tibétains de

¹¹⁰Il s'agit d'une réédition augmentée de l'ouvrage *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique* (2005).

¹¹¹Sauf dans les cas de rupture comme expliqué dans le cas du *zitu*.

D'ing ri étudiés par Aziz (1978 : 118, et cité in Hsu 1998b : 91), lui a permis d'émettre l'hypothèse qu'au lieu de se référer aux systèmes de parenté régulés par la filiation¹¹², la parenté pratique caractéristique des sociétés cognatiques, permet plus de souplesse pour regarder les variations à la règle, mais surtout pour orienter le regard vers les conceptions indigènes de la parenté (Hsu 1998b : 67). Elle a en effet mis en évidence qu'une maisonnée peut tendre vers l'une ou l'autre des idéologies de la reproduction sociale de ces deux groupes (1998b) : *hearth-oriented* et *Alliance-oriented*. La première idéologie (*hearth-oriented*) concerne ce que Shih appelle l'harmonie et insiste sur la maison comme une unité de base pour tout type de relation sociale (Shih 1993 : 135, 2010 : 20). Cette idéologie est pensée à partir de l'os (*ong*) ou de la flèche (*zé*)¹¹³. La seconde (*Alliance-oriented*), présente dans le bassin de Lijiang essentiellement, concerne des questions de rang et de hiérarchie. L'alliance est symbolisée par la chair¹¹⁴ (*she*). Les idéologies ne sont cependant pas la pratique et pour Hsu, toutes deux sont mouvantes et peuvent s'interchanger en fonction des contextes pratiques de la parenté chez les Na comme chez les Naxi (1998b : 69 et 90).

On retrouve également les principes relationnels de la maisonnée dans les rituels daba, qu'il est nécessaire de souligner puisqu'ils sont récurrents dans les villages na et informent de la manière dont se pense la maisonnée. Celle-ci est pensée au centre d'un monde spirituel où divinités, démons et fantômes peuvent atteindre ses membres et, de fait, affecter son équilibre, ce qui donne lieu à des rites propitiatoire (Chen 2012, Milan 2016). À l'instar du rôle central qu'elle joue dans l'organisation sociale et comme l'a montré Kolas dans le cas de Zhongdian (Kolas 2008 : 61 et 66), les rites (*bu*) la situent au centre d'un monde spirituel qui participe de la reproduction sociale et matérielle. En ce sens les membres ascendants (et notamment les ancêtres – *detcha*) et des membres vivant dans la maisonnée¹¹⁵, permettent de participer à sa prospérité. Sont ainsi généralement intégrés dans ces rituels tous les membres de la maisonnée au moment T, les enfants adoptés comme l'ethnologue de passage.

¹¹²Pour Naiqun Weng, bien qu'il relève la maisonnée comme unité centrale, il prend le principe de filiation comme le nœud central de la maisonnée. Comme je l'ai déjà mis en évidence ce principe peut être outrepassé en fonction des besoins genrés de la maisonnée.

¹¹³ « zé » indique la lignée. La lignée du père est indiquée par le terme de « ami » qui signifie racine en français.

¹¹⁴ On remarque d'ailleurs que de manière générale chez les Na cette distinction entre la chair et l'os. Dans nombre de sociétés tibétaines l'os et la chair définissent, respectivement la transmission masculine et féminine de la lignée (Levine 1981 1987 1988). Chez les Na l'os se transmet par la matrilignée.

¹¹⁵Lors d'un rituel du *mukebu*, une maison appelée wobo est constituée par l'officiant afin d'héberger les esprits gu (Chen 2012). Notons également que dans les chants présentés et traduits par Chen, la maison est une unité particulièrement (*awo*) présente.



Photo 3 : structure de bois (dizhi) représentant l'ensemble des habitants et des ancêtres de la maisonnée à gauche et panier en osier surmonté d'un chameau (namuyi) qui représente la grange et l'ensemble du bétail de la maisonnée. Lijiazui, décembre 2012.



Photo 4 : daba en train de confectionner des figurines représentant les entités surnaturelles, les animaux et les personnes de la maisonnée, Lijiazui, décembre 2012.

L'efficacité des rites tient dans leur capacité à répéter et à réactiver avec autorité l'espace organisé, social et symbolique (Houseman 2002) qui fait sens pour les Na. Y sont rappelés les statuts de tous les membres de la maison, hommes puis femmes, du plus ancien au plus jeune, mais également l'importance du bétail et des cultures dans la prospérité de la maisonnée (Chen 2012 : 345, Milan 2016). La maison est ainsi considérée comme un ensemble d'éléments humains et non-humains, ce qui est particulièrement visible dans les rituels de protection de la maison (*mukebu*) (Chen 2012, Milan 2016). Le *dizhi*, une structure de bois triangulaire formée de deux plateaux qui symbolisent la maisonnée et les personnes qui l'habitent et le *nawumi*, une autre composition ornée d'un chameau – un animal mythique utilisé par les caravaniers- représentant le lieu de vie des animaux constituent les éléments obligés des prestations rituelles du *mukebu*.

Trames et nœuds autour de l'étude des Na

Les nombreuses études à propos des Na relèvent toutes à des degrés divers l'exceptionnalité de la parenté, mettant soit en exergue des jugements moraux (les études coloniales), soit un culturalisme ambiant à l'étude des minzu (ethnologue chinois), soit des faits de parenté portant les Na comme un cas exemplaire des sociétés matrilineaires (anthropologues du « troisième regard » et occidentaux). Il ressort donc de cette revue de littérature écrite sous forme de préambule à l'étude du changement social, que les savoirs produits à propos des Na ont été fortement structurés autour du champ de la parenté classique et structurale.

En revisitant les critiques apportées au champ de la parenté, j'ai ainsi dégagé des notions permettant de saisir au plus près les conceptions indigènes de la parenté na afin d'éclairer les

conceptions indigènes qui font sens au quotidien. J'ai ainsi pu expliquer que la notion de personne, les relations entre proches et les sociétés à maison, sont trois perspectives qui offrent un angle de lecture permettant de décrire les conditions de possibilité de connaissances au plus proche de ce qu'ils vivent. Je me suis également appuyée sur la littérature anthropologique à propos des Na pour démontrer que si l'on ne retient des Na que l'ouvrage de Cai, beaucoup d'études concomitantes aux siennes ont nuancé les manières d'appréhender le groupe. L'exemple des termes que j'ai ethnographiés, *hrantchouba* et *ave*, expriment alors des positions spécifiques au contexte na et analogiquement proches des termes de père et mari, mais qui ne sont pas inexistantes.

Le décentrement d'analyse proposé a mis en évidence la centralité de la maisonnée dans l'organisation sociale, des *relations entre proches* qui s'y jouent et des *personnes* qui l'habitent. Fait que plusieurs anthropologues ont relevé (Hsu 1998b, Shih 2010), la maisonnée n'est pas seulement une structure de bois, mais un système social ouvert et flexible. Parmi les données présentées, les statistiques de tous bords mettent en évidence que la persistance des variations dans la configuration des maisonnées est la résultante de deux pôles dichotomiques à l'organisation sociale : le pôle idéologique (de la matrilinearité) et le pôle pratique (de la balance genrée). La maisonnée est une structure sociale empirique ou une unité élémentaire de configuration sociale, extension de la notion de personne (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 2) qui révèle la diversité des modes de résidence et les variations par rapport à l'idéal matrilineaire en partie en lien avec les différents modes de la vie sexuelle. Elle n'est donc pas une réalité homogène parfaitement délimitable, mais plutôt une entité qui se construit, se renforce et s'altère en fonction des cycles de la vie et des rapports sociaux de sexe qui organisent sa continuité. Elle forme également une totalité sociale économique, politique et religieuse qui ne peut se comprendre qu'en restituant les conditions de possibilité de sa reproduction sociale et matérielle.

Dans le chapitre suivant je propose donc un cadre d'analyse à une lecture économique et politique de la maisonnée qui prenne pleinement en compte la question de la socialité na dans la manière de comprendre la façon dont les maisonnées se reproduisent socialement et matériellement. Avant de proposer une telle lecture nécessaire à l'étude du changement social, il me faut cependant préciser dans quel cadre les transformations s'opèrent en Chine et préciser le contexte dans lequel se déploient les logiques du tourisme. Ensuite, je proposerai un balisage théorique des notions et problématiques explorées par des anthropologues autour de la sexualité pour produire un canevas d'analyse permettant de lire les économies de l'intimité vécues dans les situations contemporaines par les Na.

Chapitre 3. Tourisme sexualité et changement social

Perspectives théoriques

La Chine a connu de profonds changements sociaux au cours des huit dernières décennies (Angeloff 2010). Moins connues sont les transformations qui ont touché le monde minoritaire chinois. Ce chapitre propose de cerner par un cadrage théorique, les éléments permettant une lecture du monde social chinois. L'articulation de différentes notions anthropologiques et du cadrage contextuel à la Chine vise ainsi à une cartographie contribuant au dispositif général de cette thèse, à savoir expliquer le changement social chez les Na. Il s'inspire d'une anthropologie dynamique qui cherche à comprendre les décalages visibles avec un système social historiquement situé à partir d'une anthropologie soucieuse de comprendre les conceptions chinoises de la modernité et du développement qui participent de ce changement. Complexifier l'anthropologie des Na au regard des systèmes et des structures qui pèsent sur eux ainsi que des changements sociaux internes au groupe qui ont cours vise à sortir des formes plus ou moins statiques par lesquels les Na sont trop souvent dépeints et qui réifient les poncifs exotiques d'une altérité immuable.

Dans un premier temps je propose de saisir le contexte du déploiement touristique en Chine de façon à expliquer qu'il procède d'une compréhension de la modernité et du développement spécifique tout en montrant combien il découle de logiques similaires à un ordre plus global. Je vise plus précisément à présenter les idéologies de développement et de la modernisation qui participent de leur intégration à l'État moderne. L'ensemble est pensé sous la forme d'un panoptique qui vise à exposer les dispositifs chinois visant à faire entrer les minoritaires dans la modernité et se saisit ainsi d'une lecture de la gouvernementalité.

Dans un second temps, je propose un cadrage théorique du domaine de la sexualité, afin de proposer un angle d'approche (les cultures sexuelles) pour appréhender celle-ci et ses transformations en contexte chinois et minoritaire. Je présente ensuite un ensemble d'outils liés aux études de genre et féministes permettant de comprendre certaines transformations, et donne, ensuite, des éléments de compréhension des liens entre économie et sexualité.

Enfin, je propose un balisage théorique pour penser le changement social chez les Na, à partir d'une littérature qui éclaire les processus économiques et politique à l'échelle des maisonnées. Les modes de gouvernement de la maisonnée apparaissent ainsi comme des éléments essentiels d'une lecture économique et politique de celle-ci, aujourd'hui en tension avec l'économie de marché. J'expose dans un deuxième temps comment une lecture des sociabilités sexuelles et de la socialité na participent entièrement d'une compréhension plus large de la reproduction sociale

chez les Na.

En proposant un dispositif de cadrage théorique de la sorte, je prends le parti d'expliquer qu'avant toute compréhension de la réalité sociale que vivent les Na, il est nécessaire de rassembler et d'articuler les travaux anthropologiques pouvant nourrir la trame de cette thèse, sans entrer dans une lecture par les faits de parenté qui simplifierait la compréhension du groupe.

1. Tourisme

1.1. Un tourisme chinois, outils du développement économique

a. Caractéristiques du tourisme en Chine

- *De la tradition picturale aux quatre modernisations*

Bien que les travaux dits occidentaux aient fait émerger une filiation du tourisme avec les formes pré-touristiques du grand-tour de la noblesse britannique du XVII^e siècle (Cousin et Réau 2009b), il est difficile d'en retenir pour la Chine la même orientation. L'arrivée en Chine des puissances dites occidentales au milieu du XIX^e siècle, qui coïncide avec les premiers balbutiements du tourisme en Europe, ne saurait relever les formes historiques du tourisme chinois :

La Chine a une longue tradition de tourisme lettré dont les origines remontent aux premiers siècles de notre ère, mais qui s'est développée surtout à partir du 16^e siècle avec la croissance du commerce et de la mobilité dans la société chinoise (Brook 1998 et Zhang 2004). Cette tradition valorisait avant tout l'appréciation de scènes paysagères choisies et la visite de sites pittoresques consacrés par la tradition littéraire et picturale.

(Leicester 2008 : 226)

Après avoir été critiqué pour son « caractère bourgeois » sous Mao, ce tourisme lettré est réapparu en 1973 (Leicester 2008 : 226). Le terme *mingsheng* (名胜), utilisé autrefois pour désigner les sites d'intérêt dans le tourisme lettré, a été revalorisé par l'État pour « ancrer le tourisme dans une tradition nationale », et « contrôler tant les flux et les revenus du tourisme que son contenu idéologique. » (Leicester, 2008 : 227, Nyíri, 2006, David 2007). Le but de cette revalorisation visait clairement le développement des régions en marge de la Chine (Nyíri 2006).

Depuis la politique d'ouverture dans les années 1978, la Chine a été essentiellement marquée par la modernisation du pays, l'ouverture sur l'étranger et une série de réformes importantes connues sous la politique nommée *gaige kaifang* (改革开放). Aussi appelée réforme des quatre modernisations (*si ge xiandai hua* 四个现代化), ces politiques ont axé le programme de développement économique de la Chine autour de l'agriculture, de l'industrie, des sciences et des technologies, et de la défense nationale pour se tourner ensuite vers le développement du secteur tertiaire, notamment du tourisme. Ce dernier est pensé depuis les années 1980 comme synonyme

de bénéfiques économiques rapides et de développement régional (Arlt 2006 : 84, Goodman 2002, 2004, Lew et coll. 2003, Nyí 2006, Taunay 2009), bien moins coûteux que d'autres activités (Oakes 1997). Il est ainsi devenu l'objet d'une stratégie d'État, visant à « développer » les groupes minoritaires (De Kadt 1979, Xiao 2006, Li et Sofield 1994, Lew et coll. 2003, Goodman 2002, 2004 : 317, Kolas 2008, Taunay 2009 : 73-74).

Ce n'est pas un fait nouveau puisque le tourisme a « été envisagé et promu par les grands organismes internationaux, dès le début des années 1960, comme un facteur de développement pour les pays du Tiers-monde (Lanfant 1980, Picard 1992 chapitre 4) » (Michaud et Picard 2001 : 6). Le tourisme est d'ailleurs devenu un phénomène global grâce à différents facteurs :

Révolution industrielle, colonisation, création des États-nations, augmentation des déplacements et des formes de mobilité, innovations technologiques permettant de réduire les distances et d'accélérer les déplacements, mais aussi circulation accrue des travailleurs, des images, des capitaux, des valeurs, des pratiques culturelles

(Doquet et Evrard 2008 : 1)

Il occupe aujourd'hui le « centre » de la vie publique chinoise comme mondiale (Høivik et Heidberg 1980, Urbain 1993 : 331, Cousin et Réau 2009b : 92, 105). Il est depuis longtemps décrit, comme un lieu tangible de relations de pouvoir inégales, entre par exemple les visiteurs et visités, l'État et les sociétés locales, comme en témoignent les numéros de 2001 de la revue « Anthropologie et société » et de 2008 de la revue « Civilisations ». Réau et Poupeau rappellent ainsi la centralité des finalités politiques du tourisme (2007 : 10).

Le tourisme a ainsi fait partie des nouvelles rationalités économiques autour du développement engendré par les réformes des quatre modernisations :

In the past few years, our industry was dominated by steel and iron, which is very extensive, making it impossible for other projects to be developed. Besides, capital circulation is also slow. Therefore, we should start to develop industries that would accelerate capital circulation and help earn foreign currency, such as light industries, manufacturing, trade, and tourism (Deng-79-01-17).

(Cité in Xiao 2006 : 810)

L'État chinois a clairement « orchestré les planifications spatiales et économiques » au sein des lieux touristiques (Taunay 2009 : 140, Xiao 2006).

Dans un discours intitulé « développer le tourisme pour augmenter les revenus de la Nation » (*fazhan lüyou shiye, zhengjia guojia shouru* 发展旅游事业, 增加国家收入) six points ont été mis en avant et font de l'État le principal « instigateur » de ces politiques (Taunay 2009 : 141) :

(...) l'État doit d'abord investir dans la construction d'infrastructures (routes et hôtels notamment), mais aussi dans le nettoyage et la protection de l'environnement des villes touristiques. Il définit, lance et suit les plans d'aménagement touristique.

Enfin, il assure la promotion des lieux touristiques à l'échelle locale, régionale et nationale.

(Taunay 2009 : 141).

On en voit ici l'aspect planifié, tourné vers une libéralisation économique à un moment charnière de l'économie chinoise. Il s'inscrit en effet dans une économie requalifiée sous la formule d'économie socialiste de marché par l'arrivée au pouvoir de Deng Xiaoping¹.

• *Une économie socialiste de marché ?*

Pour Dardot et Laval (2010), dès lors que l'on procède à l'examen de l'économie mondialisée, nombreux sont les chercheurs qui affirment l'idée que le néolibéralisme est un paradigme généralisé. Ils estiment que les États jouent un grand rôle dans ce paradigme économique, au point de justifier une analyse par la notion de gouvernementalité de Foucault (2010 : 15 et 299-300). Après avoir expliqué que le néolibéralisme est la suite logique des politiques libérales (2010 : 49-121) puis avoir détaillé l'émergence du néolibéralisme et le rôle fort des États dans ce développement (2010 : 122-218), Dardot et Laval caractérisent le néolibéralisme contemporain par une « rationalité totalisante » rendue possible par « une action continue, omniprésente et multiforme des États eux-mêmes » (2010 : 10 et 273-481). L'intervention de l'État ne se situe pas selon eux au niveau de « l'économie » à proprement parlé, mais au niveau de l'ensemble des activités sociales de manière à constituer « (...) une certaine norme de vie dans les sociétés occidentales [qui] enjoint à chacun de vivre dans un univers de compétition généralisée, (...) [et] transforme jusqu'à l'individu, appelé désormais à se concevoir comme une entreprise » (Dardot et Laval 2010 : 5). Ce qui pour Dardot et Laval permet de penser que la concurrence est au cœur du néolibéralisme, se retrouve également en Chine sous la figure de l'entrepreneuriat. L'intervention de l'État est selon eux marquée par les « action coercitive [visant à] punir les infractions aux règles de conduite » (2010 : 262). En somme, « un nouvelle logique normative capable d'intégrer et de réorienter durablement politiques et comportements dans une nouvelle direction » (2010 : 274) a permis de créer par une compétition entre individus, un « sujet entrepreneurial » ou « néolibéral » (2010 : 403) qui se comporte selon une logique « de porteur de capital à valoriser » (2010 : 285). Le capital est devenu humain.

En comparaison à la Chine, ce modèle de gouvernementalité n'a ainsi de spécifique que ses fondements de *propriété (privée)*, de liberté (individuelle) et d'égalité (formelle) nécessaire à son développement. La Chine, par son ingérence politique sur le marché, les différents secteurs de l'économie ou de l'industrie et la propriété d'État, paraît ne pas concorder avec le néolibéralisme

¹Deng Xiaoping lance le concept d'« économie socialiste de marché » (*shehuizhuyi shichang jingji* 社会主义市场经济) au début des années 1990 qui s'accompagne du mot d'ordre « Enrichissez-vous ! ». Certains, selon sa formule, « s'enrichiront d'abord » (*xian fuqilai* 先富起来)

(Liew 2005 : 331-332). Pourtant les séries de réformes qu'a connu et connaît encore aujourd'hui la Chine ont conduit à transformer littéralement l'économie chinoise dans une logique qui lui est propre :

China's economy has been transformed gradually from a centrally planned to a market economy. 'Business as usual' means that China's progression to a market economy has multiple contestable pathways and the form of market liberalism that is pursued continues to develop in ways that are contingent on China's history, geography and politics.

(Liew 2005 : 332)

Pour certains chercheurs cette économie est dite socialiste - 'socialist market economy with Chinese characteristics' (Liew 2005 : 336) - parce qu'elle est parvenue à « régler la distribution des ressources au niveau microéconomique et à garder le contrôle gouvernemental au niveau macroéconomique » (Chen 2010 : 459). Yang en parlant de *state socialist political economy* décrit par exemple combien l'économie redistributive chinoise s'exerce à partir de techniques de gouvernementalité qui catégorisent les individus (1989).

Diverses formules sont couramment utilisées pour parler de l'économie chinoise puisque ses caractéristiques proviennent d'une série de réformes et de politiques, autrement dit un interventionnisme économique (Liew 2005 : 332, So 2016 : 181) : « late socialism, market socialism (...) neo-socialism » (Pieke 2009 : 5), « voie chinoise [...] planifiée » (Chen 2010 : 457-458). La plupart s'accordent ainsi à dire qu'il existe une continuité de « trois décennies de libéralisation économique et sociale » portée par le gouvernement (MacKerras 2003, Sigley 2006, Rofel 2007 : 7-14, Pieke 2009, Jeffreys et Sigley 2009, Attané 2010 : 39, Angeloff 2010, Chen 2010, Rocca 2010, Forsyth et Michaud 2011, So 2013, Cheng 2013) portée, entre autres, par un nouveau confucianisme autoritaire. Dirlik voit quant à lui l'entrée dans l'économie de marché comme « a second cultural revolution » (2001 : 1).

En d'autres termes, l'action conjointe du marché et de l'État n'est pas le propre de la Chine. Ce qui lui est propre c'est :

Une libéralisation [d'abord] très modérée » c'est-à-dire : la privatisation de l'exploitation de la terre et non pas la marchandisation/la privatisation sociale ; la mainmise de l'État sur les ressources premières et les systèmes bancaires, les ouvriers d'État ; et enfin, les migrations contrôlées plutôt que la marchandisation totale du travail

(Rocca 2010 : 30-31).

Depuis les années 1990, la Chine a connu une augmentation phénoménale du nombre d'entreprises privées (Rocca 1996, Liew 2005 : 340). En continuant ces réformes autour de la promotion de la consommation et des investissements étrangers (Rofel 2007 : 8-14, Rocca 1996, 2016), certains se sont alors accordés pour qualifier aujourd'hui l'économie chinoise de

néolibéralisme hybride (Jeffreys et Sigley 2009) ou de néolibéralisme d'État (So 2013 : 33-35). Il est possible pour Rofel² d'établir une continuité dans le système politique de gouvernance et d'une discontinuité dans la promotion de la marchandisation et de la privatisation (2007 : 8).

Le tourisme, domaine visé à la suite de la période de réformes pour développer la Chine par l'intermédiaire d'un rapport de marchandisation de la culture³ (Kolas 2008 : 10), peut être considéré comme un processus de gouvernementalité qui participe à faire des minoritaires des entrepreneurs de leur culture.

- *Gouverner avec l'économie*

L'impact du discours du pouvoir sur les politiques touristiques chinoises et les stratégies de développement afférentes (Xiao 2006), ont eu pour conséquence de réajuster les principes idéologiques de l'empire « tous sous le ciel » (*Tianxia* 天下), du socialisme chinois et de l'économie de marché autour, entre autres, de l'industrie touristique. David remarquait ainsi que le tourisme parce qu'il produit et permet la consommation d'« images et de lieux marqués par l'histoire et le mythe, (...) aide à la promotion d'une idée de la nation en mettant en scène les principes mêmes d'unité politique et d'unité territoriale qui la fondent. » (2007 : 144). Le gouvernement chinois pense la nécessité que les individus se fondent dans un sujet collectif que réactive sans cesse l'idée même de *zhonghua minzu* (中华民族), c'est-à-dire l'idée d'une nation chinoise constituée d'une multitude de groupes minoritaires et des chinois mêmes (les 56 *minzu*) hiérarchisés entre eux mais reliés par l'idée d'une filiation commune (Pays multinational unifié, *tongyi de duo minzu guojia* 统一的多民族国家) (Mullaney 2010 : 1).

Le développement du secteur touristique qui n'avait cependant alors pas pleinement acquis son statut de « rôle clef » dans les politiques de développement, fut particulièrement mis en avant dans les différents plans de développement sur cinq ans entre 1986 et 1995 (Ghimire et Li 2001 : 87). En 1999, l'ouverture vers l'Ouest, annoncée par le secrétaire général du PCC Jiang Zemin, appelée plus généralement la campagne de développement de l'Ouest (*xibu da kaifa* 西部大开发), est le premier pas vers la gouvernance élargie des marges chinoises, recelant autant de ressources naturelles qu'humaines (Goodman 2002, 2004, Lew et coll. 2003, Gros 2011, Sturgeon 2010, 2011 : 195-196, Swain 2011 : 177). Mise en place pour pallier l'écart important des richesses entre les régions côtières ou urbaines et les régions minoritaires de l'Ouest (Li 2000, cité dans

² Rofel (2007) s'intéresse à la construction de nouveaux désirs en Chine, notamment autour de l'homosexualité, à partir d'une lecture de l'économie néolibérale et des nouvelles subjectivités qui en naissent.

³ MacCannell explorait déjà cette thématique en 1992 et expliquait que : "reconstructed ethnic forms are appearing as the more or less automatic result of all the groups in the world entering a global network of commercial transactions" (1992: 168).

Cooke 2003), elle vise à « remodeler les régions occidentales grâce à une nouvelle approche des relations entre les nationalités, le développement économique et l'unité nationale » (Cooke 2003 : 2), dont une des lignes politiques visait à développer le tourisme (Gros 2005, Swain 2011).

L'État chinois a concrètement encouragé les groupes minoritaires à user des éléments saillants de leur culture pour développer un tourisme ethnique⁴. L'étude du phénomène s'est donc imposée comme nécessaire à la vue des objectifs affichés de l'État chinois. Dans l'article quatrième de la constitution de 1982, l'État précise en effet vouloir aider « les régions de *minzu* minoritaires à accélérer leur développement économique et culturel en tenant compte de leurs particularités et de leurs besoins »⁵. Dans un rapport de la Chine sur son patrimoine culturel destiné à l'UNESCO, développement économique et développement culturel sont associés :

Actuellement, le but général est d'unir tous les peuples qui composent la nation afin de développer l'économie socialiste d'une manière planifiée, d'obtenir de meilleurs résultats au plan économique et de faire de la Chine un pays socialiste moderne, puissant et démocratique, ayant un degré élevé de développement culturel.

(Bai 1986 : 17).

La Chine assigne au rapport à la culture une finalité bien précise. Par l'intermédiaire du patrimoine culturel immatériel, l'État chinois a marchandisé le patrimoine ethnique et scénique de l'ouest dans l'entreprise touristique (Swain 2011 : 177). Pensée autour d'un axe évolutionniste, sa finalité est d'amener les *shaoshu minzu* (少数民族), à approcher les qualités culturelles, religieuses et morales supérieures du centre (Harrell 1995 : 4).

Les profondes implications de la mise en tourisme à la fois en termes de transformations des politiques économiques et socio-culturelles envers les minorités peuvent de fait être approchées sous l'angle foucauldien du pouvoir (Foucault 1976 1982 2004 2008). De nombreux chercheurs ont en effet relevé la nécessité de regarder le néolibéralisme à la fois comme un système économique — dans le cas de la Chine, porté par des singularités — et de gouvernementalité⁶ (Yang 1989, Anagnost 2004, Sigley 2006, Jeffreys 2006, Jeffreys et Sigley 2009). Pour ces chercheurs, les politiques économiques chinoises peuvent être saisies par la première définition de la gouvernementalité que donne Foucault, c'est-à-dire une conduite des conduites qui se donne

⁴Le tourisme ethnique est défini par Swain comme « the marketing of tourist attractions based on an indigenous population's way of life » (1989: 85). Je ne discute pas ici de la marge de manœuvre des minoritaires. Elle sera abordée dans le chapitre cinq. Il est toutefois nécessaire de noter que les textes cachés de James Scott (2006, 2008) sont de nature à montrer dans le cas du tourisme les stratégies et tactiques développées par les minoritaires pour instrumentaliser la situation touristique.

⁵Article 4, constitution de 1982 « *guojia genju ge shaoshu minzu de tedian he xuyao, bangzhu ge shaoshu minzu diqu jiasu jingji he wenhua de fazhan* 国家根据各少数民族的特点和需要, 帮助各少数民族地区加速经济和文化的发展 ».

⁶Pour une discussion de l'usage du concept en Chine, voir Jeffreys et Sigley (2009) « Governmentality, governance and China ».

à voir dans le gouvernement, « non pas l'institution de « gouvernement », mais de l'activité qui consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des instruments étatiques » (Foucault 2004 : 324). Kipnis écrivait: « Neoliberal policies designed to build competitive labour markets are only one of many techniques of governance influencing China today » (Kipnis 2007: 395).

Plusieurs chercheurs analysent l'économie chinoise sous l'angle des « techniques and discourses of governance itself » (Kipnis 2007 : 386, Yang 1989, Anagnost 2004, Sigley 2006, Jeffreys 2006, Jeffreys et Sigley 2009). Gary Sigley donne ainsi comme substrat aux gouvernements et aux manières de gouverner d'être « cut from the same cloth. » (Sigley 2006 : 491, Jeffreys et Sigley 2009). Yang rappelait quant à lui que la Chine n'échappe pas aux processus de gouvernementalité car « the dissemination of state power in the political economy of state socialism in China conforms in many ways to what Michel Foucault has called biopower (1980) » (Yang 1989 : 25). Anagnost met cependant en garde contre un discours qui consisterait à poser un cadre occidental aux technologies disciplinaires car il existe une spécificité contemporaine de l'État socialiste chinois (Anagnost 1997 : 98) :

(...) subjects are not constituted as objects of knowledge in a science of the individual so much as they are classified into a system of signs that locates them as factors in a historical drama, a master narrative about the consciously directed progression toward socialism

(Anagnost 1997 : 116)

Le sujet individuel s'inscrit dans des processus sociaux à la fois locaux et historiquement plus larges (Yan 2010, Kipnis 2012, voir Roseberry 1988, Labrecque 2005 :16). En Chine la question nationale dans laquelle doivent s'inscrire tous les individus met en lumière l'idée que chacun doit se fondre dans un corps social collectif plutôt que mettre en avant des singularités individuelles (Anagnost 1997 : 116). Cet effort collectif rejoint une idée chinoise du néolibéralisme qui porte pourtant en elle des contradictions et fait du sujet un maillon essentiel de son projet.

Pour Dardot et Laval (2010), le néolibéralisme serait ainsi bien plus qu'une politique économique. Il représenterait « la manière dont nous vivons, dont nous sentons, dont nous pensons (...) ni plus ni moins que la forme de notre existence » (Dardot et Laval 2010 : 1). En ce sens le néolibéralisme serait une nouvelle raison du monde⁷ (Dardot et Laval 2010), un nouvel ordre mondial conditionnant une nouvelle manière d'être au monde (Comaroff et Comaroff 2000 : 291-293, Dardot et Laval 2010 : 274). Ce serait en somme une norme qui « enjoint à chacun de vivre dans un univers de compétition généralisée » créant une lutte économique entre les populations,

⁷Pour Kipnis (2007), il convient cependant de ne pas faire du néolibéralisme un nouveau trope qui viendrait se substituer à l'analyse empirique qui éluderait plus qu'il n'éclairerait les phénomènes sociaux.

ordonnant « les rapports sociaux au modèle du marché », transformant « jusqu'à l'individu appelé désormais à se concevoir comme une entreprise » (Dardot et Laval 2010 : 1).

Dans le contexte chinois, cette vision du néolibéralisme met l'emphase sur « the orderly effects of neoliberal governance » qui peut être saisie à travers une contextualisation du discours sur la qualité (*suzhi* 素质) (Kipnis 2006, 2007 : 385). Kipnis propose ainsi de concevoir le néolibéralisme chinois comme un ensemble de politiques parmi d'autres, de mise en concurrence des personnes :

Economic policies that are designed to increase competition in labour markets. Anxiety about falling behind in a competitive society drives many to worry about cultivating *suzhi* in themselves and their children. (...) I insist, however, that such economic policies in no sense make either Chinese society or the Chinese economy into a neoliberal whole. On the one hand, there exist other policies that segment the labour market and, hence, limit competition for some.

(Kipnis 2007 : 395)

Pour Kipnis, le système de *hukou* (户口) fait par exemple partie de ces politiques visant à segmenter le marché du travail et la compétition entre les personnes (Kipnis 2007 : 395). Le système éducatif est lui-même compétitif et puise ses racines à la fois dans la période maoïste et post-maoïste (Kipnis 2007 : 395).

L'analyse culturelle de l'économie-politique chinoise (Yang 1989, 2000) avec les outils foucauldien de la gouvernementalité et du bio-pouvoir (1989), questionne toutefois le modèle dominant par lequel sont pensées les tensions qui existent entre des formes locales et plus globales :

Because, as Gibson-Graham (1996) makes clear, the trope of global capitalist penetration has become an all too powerful and unquestioned model for understanding the absorption of diverse socioeconomic systems into a global economy.

(Yang 2000 : 477)

Yang explique que les formes locales économiques plutôt que d'être pensées dans un système plus large devraient être pensées comme des formes hybrides, car le « capitalism can be altered, subverted, or appropriated by, made to accommodate to, and even itself absorb preexisting socioeconomic forms » (2000 : 481). L'hybridité dont il est question et qu'elle reprend de la notion de *linguistic hybridity* de Bakhtin, implique de concevoir l' « integration as well as fragmentation, unity as well as dissonance » (Yang 2000 : 485). En 2000, elle expliquait ainsi le cas de l'économie rituelle à but non lucratif de Wenzhou comme un entrelacement : « centralized state socialist economy, transnational capitalism, a revitalized premodern market economy based on household production, and a ritual economy » (2000 : 477).

L'efficace de la gouvernamentalité, apparaît particulièrement visible par « la surexposition des termes « réforme » (*gaige* 改革), « développement » (*fazhan* 发展) et « progrès » (*jinbu* 进步) », symptomatique d'une idée du développement visant à l'accélération de la *modernisation*⁸ libérale (Boutonnet 2009a : 64-65). En ce sens le terme néolibéralisme ne peut que qualifier un type de politique économique situé, « to show exactly policies, or traditions of thoughts, or discursive actions » (Kipnis 2007 : 388). Celles-ci s'arriment avec une idée particulière du développement.

b. Une idée chinoise du développement

• Du développement à la voie

Le développement est un mot valise qui se décline sous de multiples formes. C'est une notion indiscutablement liée à une croissance économique dans le champ de l'économie politique (Escobar 1995 : 83, Baré 2007). Entendu au sens d'un rapport de pouvoir, il se caractérise par des modes de perception permettant de concrétiser la notion dans des objets, des concepts, des théories ; des systèmes de pouvoir qui règlent la praxis ; des formes de subjectivité entretenues par ce discours et qui catégorisent les individus dans une logique dualiste développé/sous-développé (Escobar 1995 : 10). Dans une approche foucauldienne du développement, Escobar (1995) analyse celui-ci comme un discours, aux effets configurants, qui transforme l'existence des individus et à travers lequel la réalité sociale prend forme⁹. L'aspect par lequel il explique le développement tient essentiellement dans une approche qui met en perspective une arène d'intervention technique et de planification apparue sur la scène internationale après la seconde guerre mondiale.

Cette lecture proposée par Escobar est également partagée par Li (2007). Li a centré son analyse sur ces deux formes du développement et dévoile comment ses politiques forment une sorte d'appareil bureaucratique dont les pratiques permettent aux experts de diagnostiquer les problèmes et concevoir des interventions. Ribeiro (2005) l'a ainsi expliqué comme un « champ de pouvoir ». En ce sens, le développement avant d'être une idéologie relève de rhétoriques ou de politiques (Olivier de Sardan 1995b : 76). Cet appareil est incapable de prendre en compte la capacité d'agir des individus et de noter les effets des politiques de développement sur les personnes à développer visées (Li 2007). Les anthropologues ont de fait éprouvé un certain intérêt

⁸ On retrouve cette même idée dans le cas colombien de la Concha étudié par Labrecque (1997) : La notion de croissance économique (...) est inséparable de celle de la modernisation, paradigme selon lequel les sociétés doivent passer d'une forme traditionnelle à une forme moderne, la forme occidentale, bien sûr (Hoben, 1982 : 352 ; Escobar, 1995 : 83) (Labrecque 1997 : 31).

⁹ Jean-François Baré dans un article intitulé l'anthropologie du développement économique faisait la même analyse en 1987 (p.272).

à étudier ses formes institutionnelles¹⁰ au même titre que des faits sociaux et culturels, des praxis, etc. (Baré 1987, 2007 : 592, Olivier de Sardan 1995, Escobar 1995, Atlani-Duault 2005).

Il participe du changement social car il s'inscrit dans un contexte de domination et d'inégalité (Olivier de Sardan 1995b). Il doit à ce titre analyser « des interactions entre acteurs sociaux relevant de cultures ou souscultures différentes » (Olivier de Sardan 1995b : 6, voir aussi Labrecque 1997 :41-46). Entre les contraintes respectives des acteurs et les stratégies qu'ils déploient, l'anthropologie du développement déployée par Olivier de Sardan s'intéresse particulièrement aux « représentations et aux systèmes de sens des groupes en interactions pour analyser les dynamiques de transformations » (Olivier de Sardan 1995b : 6). Le développement n'en demeure pas moins porté par des « méta-idéologies » communes comme les processus de modernisation (techniques, économiques) et des « infra-idéologies », sortes de tropes qui relèvent de représentations (Olivier de Sardan 1995b : 77, Escobar 1995).

En Chine, il a pris la forme d'une voie (*daolu* 道路), d'« un processus graduel, expérimental et simultané d'industrialisation, de marchandisation et de mondialisation sous la direction de l'État, un processus de libéralisation économique sans libéralisation politique » proposé comme « l'antithèse du consensus de Washington » (Chen 2010 : 458), ce qui n'est pas sans rappeler « la voie chinoise de développement » esquissée par Mao. Si le développement se caractérise par la modernisation et l'accroissement économique en général, il permet de véhiculer des valeurs « modernes » à travers nombres d'institutions. Il est également adressé à l'endroit d'un type de population souvent minorisé et en « besoin de développement ».

- *Tianxia, zhonghua minzu et minoritaires*

Dans le cadre de la relation entre centre et périphérie ou plutôt entre majorité et minorité, le président de la commission des affaires des nationalités, Wang Feng, dans un rapport rédigé en 1959, statue officiellement la nécessité de développement des minoritaires :

(...) to strengthen the unification of the motherland and the unity of the nationalities in order to build the country into a large family where there will be complete equality and regional autonomy for the nationalities, and the minorities people will be aided in undertaking social reforms and developing their economies, politics and cultures so that the backward may catch up with the advanced in the transition to socialism.

(Kaup 2000 : 77).

¹⁰Il y a cependant entre les institutions du développement et les stratégies sociales des développés une complexité sociale qu'Olivier de Sardan nomme la « configuration développementaliste » (1995b). Cette relation est au cœur de l'anthropologie du développement. Une autre approche consiste cependant à regarder les situations concrètes et à s'intéresser plus aux « développés », aux sujets anthropologiques (voir les travaux de Labrecque, 1993, 1997 2000 2001 2005). C'est l'orientation que cette thèse suit plus particulièrement.

Ici est particulièrement mis en évidence que le développement des minoritaires s'arrime à une idée d'un développement social à caractère évolutionniste fustigeant les minoritaires comme « arriérés et primitifs ». Leur transmettre les valeurs du « socialisme » et les aider à « développer leur économie, leur politique, et leur culture » reprend ainsi un cadre qui remonte à la fois aux profondeurs dynastiques (Baptandier 2001) et, à la cohérence scientifique nationale et de la marche vers le « progrès », (Harrell 2001, Smart 2006 : 75, Wang 2002 : 160). Ce projet chinois a notamment été mis en œuvre dans les politiques et les programmes d'éducation et de santé chinoise à l'endroit des minorités (MacKerras 1994 : 199-232). À travers la sinisation, les minoritaires pouvaient ainsi être éduqués et gravir l'échelle évolutionniste.

Déjà sous la Chine impériale de la dynastie des Qing (1644-1912), cette perspective paradigmatique de la sinisation a pris racine dans une conception historique propre à l'Empire chinois, connue sous le nom de *tianxia* 天下 (tous sous le ciel). L'empereur était chargé de garder l'unité car celui-ci était perçu comme le fils du ciel. Il était de fait, le chef de famille de tous les hommes de la nation (*guojia* 国家, littéralement pays ou État/nation + famille) et donc de tous ceux qui vivent sous le ciel. Les droits célestes qui lui étaient conférés et le concept de *tianxia* qui en découle mettent au jour un emboîtement de territoires partant de l'empereur pour finir aux minorités (Sanjuan 2001). C'est un concept central dans la question ethnique en Chine (Baptandier 2001 : 19). Le concept de *tianxia* est au cœur de cette pensée holiste qui souhaite gérer le sort des minorités par l'harmonisation nationale et utiliser la diversité culturelle comme support de l'unité (Baptandier 2001 : 19). Sous les Qing, « l'omniprésence de ce qui apparaît (...) comme un slogan politique », c'est-à-dire l'idée que « les Han unifient tout ce qui est sous le Ciel » (*Han bing tian xia* 漢並天下), concourt à ce projet d'intégration des marges à l'empire (Cheng 2013 : 220). Il a contribué lors de la distinction minoritaire, avec les sources historiques de seconde main à démontrer des liens de vassalité entre minoritaires et majoritaires (McKhanh 1998 : 25, Hsieh 1995

L'arrivée au pouvoir de Mao dès 1949 a été l'occasion de construire un cadre permettant de percevoir idéalement la nation chinoise comme un vaste lignage regroupant l'ensemble des *minzu*¹¹ : le *Zhonghua minzu* (中华民族) (Dikötter 1992 : 116-119, Harrell 1995 : 4, Thoraval 2003 : 68, Mullaney 2010 : 80). Construite autour du rapport disproportionné entre Han (91,8%) et minoritaires (8,2%)¹², l'idée de *zhonghua minzu* visait à construire une nation une et indivise

¹¹ Thomas Mullaney propose de voir le *Zhonghua minzu* sous l'équation 55+1 =1 (2004). Pour une discussion sur la formation du terme, voir Mullaney (2010 : 79-80). Le vocable, né au 19^e siècle du concept japonais d'ethnie (*minzoku*), fut influencé par la conceptualisation russe de la nation (*natsiya* нация) et de la nationalité- au sens de peuple, d'esprit national- (*narodnost* народность). Pour une discussion sur ces termes russes voir Lemagnen (2011). Sa définition englobe en Chine à la fois l'idée de nation, nationalité et ethnie et s'échoit comme une catégorie fixe et définitive, outil du politique (Thoraval 2003).

¹²Chiffres donnés par la sinologue Françoise Grenot-Wang (2005).

(Mullaney 2010 : 80). Harrell établit particulièrement bien comment les ethnologues chinois n'ont eu de cesse de s'employer, dès 1949, à l'établissement de ce projet communiste de l'unité nationale et du développement social (Harrell 1995, 2001). L'auteur s'appuie sur la manière dont le classement des groupes minoritaires est réalisé, entre *zhonghua minzu* et *shaoshu minzu* (少数民族). Le *zhonghua minzu* fait référence à l'ensemble de la nation chinoise et les *shaoshu minzu*, aux populations minoritaires. Ces deux termes contiennent en eux-mêmes une subtile opposition située principalement dans le terme *Hua* 华 (qui est connoté du sens de civilisé, être chinois) et qui renvoie les *shaoshu minzu*¹³ à ce qui serait de l'ordre du barbare, du moins à un état « antérieur » du chinois civilisé (Thoraval 2003), « naturel et primaire » (Herberer 2001 : 120). Le *zhonghua minzu* s'est imposé sous Mao comme un concept fondamental de ce projet civilisateur en offrant un espace discursif de l'interaction hégémonique entre l'État moderne et ses minorités. C'est un mode de gouvernementalité¹⁴ au sens foucauldien (Mullaney 2010 :41), qui place le développement social au cœur du projet de la nation chinoise. Cet ordonnancement, qui répond très exactement aux théories staliniennes reprenant les cadres conceptuels de Morgan et les stades de l'évolution d'Engels, complexifie le paysage minoritaire et classe les groupes sur une échelle d'évolution sociale, du moins civilisé au plus civilisé (Gladney 1994, Harrell 1995, McKhann 1998, Thoraval 2003).

• *De l'intégration sociale au développement économique*

Le but a été d'amener les dominés vers les qualités culturelles, religieuses et morales supérieures du centre, autrement dit de les civiliser (Harrell 1995 : 4, Friedman 2004 : 689) et de les mener « vers l'état ultime de l'accès au socialisme et à la modernité. » (Baptandier 2001 : 22, Gros 2012a). Depuis plus de vingt ans, les réflexions menées par de nombreux chercheurs à propos des minorités de Chine mettent en évidence le classement effectué par la distinction minoritaire (*minzu shibie* 民族识别) de 1954, comme une stratégie d'État visant à contrôler les populations périphériques de Chine pour les intégrer à l'État-nation chinois (Harrell 1995, 2001, Mackerras 1988, 1994, Gros 1996, Guo 1996, 2008, Unger 1997, Schein 2000, Litzinger 2000, Kaup 2000, Herberer 2001, Thoraval 2003, Allès et David 2006). La problématique ethnique, revisitée à la lumière du tourisme devenu un outil stratégique du gouvernement chinois pour développer et ainsi soumettre les marges, représente ainsi l'illustration de l'évolution de la problématique de l'intégration des minoritaires vers l'intégration économique, qui a conduit différents auteurs à

¹³Les minoritaires sont pensés à travers une structure bipolaire du cru et du cuit. L'altérisation des minoritaires s'est faite autour d'un partage entre les cuits : *shufan* (熟蕃), terme correspondant aux minoritaires ayant été civilisés et les minoritaires crus : *shengfan* (生蕃), terme correspondant aux barbares (Dikötter, 1992 : 8-10, Thoraval 2003 : 69).

¹⁴Dans ce cas précis, parce que ce mode de gouvernementalité n'a pas acquis l'ampleur analytique que lui donne l'économie néolibérale, il se donne à voir suivant la première définition qu'en donne Foucault avant qu'il ne devienne une technique de soi.

montrer les processus protéiformes qui en constituent le limon (Swain 1989, 1990, 2011; Cornet 2010, Kolas 2008, McKhann 2001a, 2001b, Notar 2006, Oakes 1998, Li et Sofield 1994, Walsh 2001, 2004, 2005).

C'est toutefois le renversement mélioratif de l'évaluation du confucianisme dans les années 1970 qui apparaît décisif pour Cheng (2013) dans la récupération du processus de civilisation en processus de développement économique¹⁵. Les arguments culturalistes et les valeurs confucéennes expliquent ainsi « le modèle économique de développement asiatique » (Cheng 2013 : 223). De même, le processus de civilisation¹⁶, mis en lumière par Harrell (1995), est aujourd'hui pour Boutonnet, lié aux nouvelles valeurs proposées dans le discours de la « société harmonieuse » apparu sous Hu Jintao dans le cadre de l'économie de marché (2009a : 28-29). C'est pourquoi le développement est aussi qualifié de néolibéral au sens où il est une injonction à l'accumulation de capital qui définirait l'incorporation d'un développement de soi (Anagnost 2004 : 197, Yan 2008). Que ce soit sous la figure du « développement », du « progrès économique » ou de l'« intégration sociale », l'objectif final est d'incorporer les groupes minoritaires historiquement en marge dans des régimes nationalistes de la modernité (Duncan 2004, Michaud 2000, Scott 2008 : 126, 2009, Wang 2002 : 158, Forsyth et Michaud 2011).

1.2. Un processus de modernisation

c. De la modernisation à la raison économique

• *Chine et modernité*

Parler de modernité dans un contexte chinois est un exercice redoutable, car la notion est imprégnée du sceau diffusionniste et occidental-centré (Wallerstein 1990, Baudrillard 2008, Hubinger 1997, Chevrier 2003, Chen 2009, Cheng 2003). Ce paradigme de la modernité qui résulte d'un temps linéaire tourné vers le futur, se cristallise au siècle des Lumières dans l'idée de progrès plus rationnel et supérieur à tous les autres (Chen 2009, Wallerstein 1990 : 16) et au XIXe siècle à partir de la domination politique et économique du monde par l'Occident (Wallerstein 1990). Dans une même continuité de régime philosophique, la dichotomie entre sauvagerie et civilisation qui séparerait the *West and the rest*, culmine aujourd'hui dans la modernisation et le développement (Sahlins 1999b).

¹⁵Pour Anne Cheng ces valeurs qui ont amené une voie chinoise de développement « ce sont précisément les facteurs qui apparaissent chez Weber ou chez Marx comme des obstacles au développement capitaliste » (Cheng 2011 : 32). Sur l'idée de la logique de la modernité comme substrat au développement économique et devenue une culture-based political economy, voir Escobar (1995).

¹⁶Nous verrons plus loin, dans la partie traitant des relations de pouvoir, comment le terme de civilisation (wenming 文明) opère également comme un discours requalifiant « des pratiques, des comportements, des états d'esprits et des pensées », autant de « mécanismes de contrôle social » (Boutonnet 2009a : 28 et 30) qui participent à la fois du développement social et du développement économique.

La Chine, pour avoir souvent été pensée au travers de postulats essentialistes, la figeant dans une temporalité passée, a plus que jamais développé un rapport singulier à la modernité (Cheng 2003, Chevrier 2003 : 19-20). En découvrant un dit Occident puissant non « réductible au statut traditionnel de « barbare des marges » » (Cheng 2003 : 182), la Chine a d'abord subi une modernité importée avant que celle-ci ne s'impose « comme un défi à relever [...] » (Cheng 2003 : 180). L'essentiel de « l'outillage conceptuel et terminologique de la modernité » de la Chine provient de la porte d'entrée vers le dit Occident qu'a été le Japon (Cheng 2003 : 186, voir Billeter 2006a : 78-79). Cela a permis à la Chine de se renouveler dans une « modernité intellectuelle » qui surgit sur le devant de la scène chinoise à la suite des événements du 4 mai 1919 (Cheng 2003 : 186-187). Néanmoins, comme le souligne Cheng, il s'agit bien moins d'une rupture entre « « traditionalistes, néoconfucéens et modernistes » que d'une « revendication de modernité [...] partout aussi forte et, paradoxalement, peut-être même plus forte du côté de l'invention de la tradition. » (2003 : 188). C'est ainsi que la Chine s'est construite autour de ses propres valeurs culturelles comme épice (Xongti xiyong 中体西用) « tout en s'appropriant les moyens et la puissance de l'occident » donnant « la sagesse chinoise comme constitutive, le savoir occidental comme fonctionnel » (Cheng 2003 : 182-183, voir Billeter 2006a : 78-79).

La Chine présente donc une « autre modernité », asiatique et confucéenne. Celle-ci n'est pas la copie des manières de faire dites occidentales, car elle se renouvelle dans un développement indépendant du dit Occident. Elle est en revanche intimement liée à une géopolitique dans laquelle l'Occident s'est placé comme un centre moderne diffusant à travers le marché une idéologie de la modernité transnationale (Ong 1996 : 63). L'État chinois caractérise cependant son projet de modernisation de manière indépendante aux catégories occidentales et toute anthropologie devrait par conséquent regarder les dimensions culturelles et sociales de la modernité telles qu'elles se déploient en contexte (Ong 1996). En somme, si elle puise l'essentiel de sa dynamique actuelle chez d'autres (l'Occident), elle adopte, en les adaptant, des données et des problématiques nouvelles, de manière à les inclure dans son propre processus de développement (Taylor 1999 : 161). C'est un processus cumulatif qui s'étale sur plus de quatre mille ans tout en trouvant une plus grande résonance dans la promptitude de la globalisation. Elle s'échoit dans l'Histoire chinoise comme une irrémédiable évolution vers le progrès, une succession de modernités (Angeloff 2010).

Elle est en cela ce que Baudrillard affirmait de manière générale comme « une évolution historique et un changement de mentalité » (Baudrillard 2008) et trouve principalement résonance dans une dichotomie l'opposant à la tradition (Baudrillard 2008). Baudrillard exprime cette dichotomie entre ces deux notions en affirmant que « la déstructuration de toutes les valeurs

anciennes sans leur dépassement, c'est l'ambiguïté de toutes les valeurs sous le signe d'une combinatoire généralisée » (Baudrillard 2008).

- *Logiques, idéologies et usages de la modernité (et de la tradition).*

L'aspect insaisissable de la modernité (Appadurai [1996] 2005) et sa caractérisation en tant que « mouvement plus l'incertitude » pour Balandier (1988), donne à la notion la consistance d'une illusion essentialiste (Lenclud 1995). Elle n'est d'ailleurs pas pour Baudrillard, un « concept d'analyse, il n'y a pas de lois de la modernité, il n'y a que des traits de la modernité. Il n'y a pas non plus de théorie, mais une logique de la modernité, et une idéologie » (2008). Pensée en termes de logique ou d'idéologie, la modernité trouve son efficacité en tant que processus qui résonne avec un temps linéaire. L'envisager comme un processus : la modernisation, plutôt qu'une réalité sociale, permet ainsi de la concevoir, suivant son usage nominal largement utilisé comme qualificatif d'un changement mélioratif, en terme culturel ou temporel (Taylor 1999, Baudrillard 2008).

Opposer la modernité à la tradition procède d'un ordre conceptuel qui met en avant l'idée d'avancer et de progresser. Cela renvoie donc la tradition à un mouvement contraire, voire à aucun mouvement et inversement (Hubinger 1997), alors que la tradition est bien une continuité de l'ordre social et culturel. Elle est « morale canonique du changement » (Baudrillard 2008), mais c'est sans compter que la modernité arrive avant la tradition, car la tradition devient telle lorsque la modernité devient une part du discours. Ces notions ne sont ainsi que « l'expression d'une certaine façon de voir et de comprendre les choses dans le temps avec et sans solutions de continuité » (Hubinger 1997 : 572).

Anthony Giddens, complexifiant la notion de modernité, apporte quelques éléments qui permettent cependant de saisir celle-ci dans le monde social. La modernité a une tendance structurale labile que consoliderait le savoir produit sur le monde social et serait donc « profondément et intrinsèquement sociologique » (Giddens 1994 : 43). Cela implique la force avec laquelle la modernité s'imisce de partout comme *Vérité*. Liée à un phénomène de globalisation et pourtant relevant en Chine d'une originalité, elle opère comme le note Giddens, une rupture profonde dans l'évolution historique via la globalisation du changement social et le complexe organisationnel qui s'est déterminé par son émergence (Giddens 1994). Dynamique, la modernité est d'une part, séparation et recombinaison de l'espace et du temps, favorisée par l'émergence d'un temps uniforme, abstrait, et universel. Elle est « le désengagement des rapports sociaux de leurs contextes locaux et leur restructuration à travers des plages indéfinies d'espace-temps » (Giddens 1994 : 21). Ne voir cependant que le versant destructurant reviendrait à évacuer de l'analyse les pratiques des acteurs vis-à-vis de cette idéologie. Comme le souligne Lyttleton

(2014), les processus de modernisation agissent sur les sujets, et « (...) generates particular currents of sentiment and styles of self-making as it offers new options, creates new connections and leverages new lifestyles throughout much of the world » (Lyttleton 2014: 2). Une analyse prenant en compte les pratiques des acteurs (Ortner 2006) permet ainsi de regarder à la fois comment elle agit sur les subjectivités tout en concevant des formes de réappropriation sous la forme de la vernacularisation et de l'indigénisation (Sahlins 1992, 1999a, 1999b, Babadzan 2009). En somme, globalisation et modernité sont deux processus en interaction qui exercent une force sur le local. Lorsqu'il s'agit de groupes minoritaires, s'exerce donc un processus qui ne doit pas évacuer la possibilité de penser le changement de ces sociétés sous la forme d'une indigénisation de la modernité et d'une permanence culturelle (Sahlins 1992, 1999a, 1999b, Babadzan 2009).

- *Modernisation, économie et tourisme*

Penser la modernité en Chine, c'est aussi penser la manière dont elle implique la dimension économique. Il est nécessaire de rappeler la manière dont la modernité participe pour Baudrillard, d'une forme de déstructuration et de changement où « les anciens systèmes d'échange sont déstructurés par l'irruption de la monnaie et d'une économie de marché » (Baudrillard 2008). En centrant un peu plus le propos sur l'aspect économique, Baudrillard souligne l'idée que le capitalisme néolibéral n'a eu de cesse d'augmenter la dépersonnalisation de l'activité de production, notamment par un processus de prolétarianisation, mais aussi par l'activité de loisir, dans l'instauration d'une société de consommation (Baudrillard [1970] 2012). Elle est même au cœur pour Escobar (1995) d'une véritable culture de l'économie politique. L'économie est devenue la structure fondamentale de la modernité (Escobar 1995).

En contexte chinois, la modernité et le tourisme sont devenus des moyens du développement économique de zones rurales où vivent principalement les minoritaires (Oakes 1997, Li et Sofield 1994, Lew et coll. 2003, Kolas 2008, Swain 2011). En ce sens, le tourisme, parce qu'il permet la rencontre de citoyens dissemblables pensés selon un axe temporel (les *minzu* seraient en général un reliquat du passé et les Chinois la quintessence de la modernité) et spatial puisqu'un mouvement des zones urbaines vers les zones rurales (Taunay 2009), serait « un lieu¹⁷ privilégié d'où saisir l'expérience concrète d'une modernité chinoise » (David 2007 : 143, Sofield et Li 1998).

Tout dans le tourisme Chinois renvoie aux dichotomies spatio-temporelles: « China's tourist landscape is replete with confusing signifiers of modernity, where tourists consume the past, the future, the nation, and the world, often all at the same time » (Oakes 1997: 52). Le tourisme est même vecteur de cette modernité, au sens où il suggère des confusions de sens avec les signifiants

¹⁷Le vocable lieu est utilisé dans un sens allégorique

de cette modernité, révélant chez les touristes Han un sentiment de supériorité, notamment parce qu'il leur permet de se penser modernes en miroir de ces minorités (Oakes 1997 : 52, 1998, Walsh et Swain 2004, David 2007). Le tourisme est en effet utilisé comme un élément de « cohésion nationale et de légitimation identitaire et politique » (David 2007 : 144). La logique et l'idéologie de la modernité en Chine font du touriste, une allégorie de l'homme moderne (MacCannell 1999, Oakes 1998, Oakes et Sutton 2010, Wang 2000, Walsh et Swain 2004). Il existe cependant une « contradiction entre le désir d'authenticité du touriste et le désir de modernité du village [qui] est gérée dans la mise en scène élaborée de la tradition, de la consommation et du commerce » comme l'explique Oakes à partir du cas du tourisme dans la province du Guizhou (Oakes 1998 : 11 et 1997 : 56).

Le développement économique est devenu le moyen par excellence pour développer les minoritaires, pensés comme arriérés (Oakes 1998, Gros 2005 : 67, Forsyth et Michaud 2011), renforçant de fait une dépendance aux lois du marché (Xu 1999 : 5). L'augmentation du capital économique est susceptible alors, et dans une logique de civilisation, de participer à l'augmentation de la valeur sociale des minoritaires (Sturgeon 2010, 2011). Sa déclinaison ethnique renvoie en Chine à « a kind of history lesson on the evolution through the various mode of production, culminating in socialism » (Harrell 2001 : 256). Cela participe donc à l'institution de rapports de pouvoir et de domination complexes puisque le tourisme se conjugue aux politiques gouvernementales de l'ethnicité définissant la nation chinoise moderne (Swain 1990, Oakes 1997 1998, Gladney 2004, McKahn 1995 : 44, Nyíri 2006, Notar 2006, David 2007, Forsyth et Michaud 2011, Michaud 2009, 2011).

C'est au travers de ce discours sur la modernité que peut être saisi le tourisme, comme un moyen par lequel les minoritaires intériorisent les processus de domination, se réapproprient ou réinterprètent le tourisme, devenant souvent agents de leur propre développement¹⁸ (Swain 2011, Lyttleton 2011b). À l'exception près du cas Sani exploré par Swain (1989, 1990, 2011) qui démontre comment les Sani doivent nécessairement devenir des acteurs politiques décisionnels du tourisme local (1989)¹⁹, au risque que le tourisme ne soit plus viable, la marge de manœuvre des minoritaires en Chine est très relative puisqu'elle ne constitue pas aujourd'hui un état de fait (Sofield et Li 1998). Les études de cas font preuves d'une exclusion des minoritaires du contrôle

¹⁸Sur l'intériorisation la réappropriation ou la réinterprétation du développement en général par les locaux. Voir Li (2007).

¹⁹Le groupe Sani a acquis le droit de décision sur les politiques de développement touristiques locales grâce à une législation qui a créé des droits fonciers et leur a accordé une autonomie politique limitée (loi de 1984 sur l'autonomie régionale des nationalités).

politique et économique du tourisme, si l'on considère que les élites minoritaires ne sont pas les premiers acteurs de celui-ci²⁰.

Le tourisme peut, dans ce contexte, être considéré comme une activité de réenchantement du monde qui témoigne d'un rapport paradoxal à l'économie (Réau et Poupeau 2007, Winkin 2001, Cousin et Réau 2009a, 2009b : 103). Outil de développement économique qui nie son caractère marchand dans la relation touristique, le tourisme recouvre des phénomènes plus élargis que les simples politiques de développement ou de modernisation. L'accent mis sur les résultats économiques, politiques ou sociaux invite à les considérer comme des relations de pouvoir qui naissent dans le creuset de son développement et souvent sous la figure de l'entrepreneuriat. Le tourisme procède d'un rapport entre l'État et les populations, une sorte de stratégie qui vise à conduire les individus, mais qui nécessite également de considérer les pratiques de soi (Foucault 2004), car « après avoir été une dynamique du progrès, la modernité devient lentement un activisme du bien-être. Son mythe recouvre l'abstraction grandissante de la vie politique et sociale, sous laquelle elle se réduit peu à peu à n'être qu'une *culture de la quotidienneté* » (Baudrillard 2008).

d. Du tourisme aux discours sur la qualité (*suzhi* 素质)

- *Civilisation et qualité dans une société harmonieuse de consommation*

Thomas Boutonnet (2009a 2009b) a analysé la formulation de société harmonieuse (*hexie shehui* 和谐社会), adressée par le secrétaire général du PCC, Hu Jintao, comme un concept d'intégration équivalent au développement qui « s'inscrit essentiellement dans un processus de discipline et de civilisation des populations pauvres et défavorisées et participe d'une naturalisation de l'ordre social établi » (Boutonnet 2009a : 3). Pour lui, deux notions *wenming* et *suzhi* sont révélatrices d'une incorporation des discours et du rapport des populations pauvres avec le « spectacle d'une Chine civilisée » (Boutonnet 2009a : 12, voir Friedman 2004). Il résume ainsi l'articulation idéologique du développement social et du développement économique de la manière suivante (voir Anagnost 1997 : 84-85) :

La signification du concept de *wenming* tel que l'utilise la rhétorique officielle est donc tributaire des contextes, politique, social et économique du moment. Tout comme le terme *suzhi*, *wenming* pose une appréciation, un jugement de valeur, une hiérarchie morale entre ce qui est *wenming* et ce qui ne l'est pas. (...) Le concept de « civilisation spirituelle » a par ailleurs depuis le début été posé pour contrer les oppositions au développement du capitalisme et contrebalancer ses effets et ses conséquences (dans les consciences et dans les existences). *Jingshen wenming*²¹ a servi de paravent idéologique à l'introduction progressive puis violente de

²⁰ En Chine de nombreux minoritaires ont été formés dans les universités pour appliquer à l'échelle des groupes et des administrations les politiques chinoises.

²¹ 精神文明 (civilisation spirituelle)

l'économie de marché. Une étude attentive des contextes socio-économiques et du climat social en Chine contemporaine nous permet de comprendre alors que ce projet de « civilisation spirituelle », mais également la notion de « qualité » de la population et le discours de la « société harmonieuse », s'adresse principalement à ceux pour qui le développement de la Chine est subi, de manière à les mettre à disposition de ce développement.

(Boutonnet 2009a : 366)

Toute l'analyse de Thomas Boutonnet met en évidence un discours de la société harmonieuse qui renvoie à un « ordre social » naturel et procède d'un double processus à la fois disciplinaire et civilisateur (2009a : 3). Ce discours vise à encourager les plus pauvres à participer à l'avènement d'une société chinoise moderne et civilisée par l'implication de chacun dans l'effort économique et le développement.

Boutonnet voit une corrélation directe entre ce discours et la société de consommation actuelle, qui serait ainsi révélateur d'une nouvelle manière d'appréhender les inégalités sociales. Les principes idéologiques de l'Empire chinois « tous sous le ciel » (*tianxia* 天下), aujourd'hui revisités à la lumière de la globalisation ou de la distinction majoritaires/minoritaires, qui définit les premiers comme modernes, civilisés et économiquement avancés et les seconds comme arriérés parce qu'ancrés dans la tradition, la barbarie et la pauvreté, sont ainsi réactivés au profit d'un processus d'évolution sociale remodelé à l'image de la société de consommation. Le principe de société harmonieuse de consommation (Boutonnet 2009a et 2009b), est un réajustement aux objectifs affichés de l'État pour moderniser le pays et le développer.



Photo 5 : slogan : « la civilisation relie toi, moi, lui. Faire la ville plus civilisée ». Kunming, juillet 2011.

Les termes de *wenming* (civilisation 文明) et *suzhi* (qualités 素质) sont pour Boutonnet des « signifiant(s) porteur d'une charge idéologique évolutionniste » (Boutonnet 2009a : 352, voir friedman 2004). Ils sont en cela bien plus significatifs par ce qu'ils désignent que dans ce qu'ils signifient (Boutonnet 2009a: 30). Boutonnet définit le terme de civilisation (*wenming*) comme « un processus de domination, de soumission et de normalisation des pratiques sociales hétérogènes au sein d'un espace déterminé (ce processus d'uniformisation des pratiques participe justement à “donner forme” à cet espace) » (Boutonnet 2009a : 26). Pour lui, le terme est aujourd'hui une « coquille sémantique » qui sert le discours officiel et se confond suivant les besoins avec les termes de modernité, d'occidentalisation voire de mondialisation (Boutonnet 2009a : 29-30). D'ailleurs, *wenming* se recoupe avec un terme plus récent : *suzhi* (qualités-素质). C'est un terme né du discours officiel sur la politique de l'enfant unique (voir Kipnis 2006, 2007 : 393) qui désigne la valeur des personnes.

Porté sur l'individu, *wenming* prend le sens de « civilité » et de « bonnes manières » (Anagnost 1997 : 81-82). Celui de qualité prend un sens similaire. Kipnis définit ainsi la notion de qualité selon deux rapports complémentaires :

Suzhi may be glossed as human quality and suzhi discourse refers to the myriad ways in which this notion of human quality is used in processes of governing contemporary China. (...). The Chinese Communist Party (CCP) increasingly claims its own legitimacy in terms of its ability to produce a strong and powerful nation by individually and collectively raising the quality of its citizens as well as its own cadres

(Kipnis 2007 : 384 et 388)

Le discours sur la qualité est en ce sens un outil de gouvernementalité. Il qualifie aujourd'hui tout type de projet de développement visant à augmenter les qualités de la population (Kipnis 2007 : 388 et 393) et vise en particulier les populations rurales jugées ignorantes, non éduquées, paresseuses, irrationnelles, manquant de bonnes manières et parlant grossièrement (Anagnost 2004, Kipnis 2006, 2007, Gros 2005, Yan 2008, Sturgeon 2010, 2011). Le discours sur la qualité, pris comme une injonction au développement économique, culturel et social, renforce paradoxalement les systèmes de valuation dichotomique précédent : urbain/rural, moderne/arriéré, majorité/minorité (Sturgeon 2011 : 197). Le terme de *suzhi* est ainsi révélateur d'un nouveau discours de classe qui argumente les inégalités sociales par l'entremise de l'entrepreneuriat de soi (Anagnost 2004, Kipnis 2007, Sturgeon 2010, 2011, Day 2012 : 65).

Ce discours néo-évolutionniste est à mon sens une nouvelle manière de parler du développement et du progrès qui se matérialise par l'accumulation d'argent, sorte de nouveau trope de la qualité. Pour de nombreux Na dont j'ai pu conserver leur propre discours sur la qualité mettait, en effet, en avant l'idée qu'ils n'avaient pas de qualité au sens d'une éducation et au sens de pauvreté. Les

termes *wenming* et *suzhi* sont devenus assez courants dans le langage pour décrire leurs conditions. Leur utilisation illustre le degré d'intériorisation des processus de domination qui transforment chaque personne en agent de son propre développement. Cette intériorisation – d'une qualité de « dominé » à « civilisé » – prend racine dans ce discours sur l'identité ethnique historique, érigé comme principe de l'unité nationale et transformé aujourd'hui en discours du développement personnel, dont le but est la réalisation d'une société harmonieuse dans l'économie de marché.

• *Le discours sur la qualité, une biopolitique*

La civilisation, comme la mise en discours de valeurs hiérarchisées et évaluées (*suzhi*), est révélatrice d'une volonté d'adaptation ou d'une adaptation (des êtres et des lieux) aux règles globales du marché (Boutonnet 2009a : 367). Je suggère que les critères moraux d'évaluation de la valeur des groupes et des personnes (*wenming*, *suzhi*), participent à l'idéologie de cette « société harmonieuse de consommation » (Boutonnet 2009a), en tant que biopolitique produisant des effets concrets sur la manière dont vivent les personnes (Agnanost 2004, Wu 2012). Processus individualisant, le discours sur la qualité des individus participe à l'effort national (Wu 2012 : 653). L'exploitation des ressources humaines pour la croissance économique, l'encouragement à participer à l'avènement d'une société « harmonieuse » par l'implication de chacun dans l'effort économique et dans la nation chinoise, s'appuie sur des critères moraux tels l'évaluation des qualités ou du degré de civilisation qui permettraient justement le développement personnel.

Ce sont des systèmes de valeur réglant les modes de reconnaissance sociale, à partir de l'idée que le marché contribue à l'élaboration de la valeur des individus. C'est en somme l'idée que le néolibéralisme est un lieu de production de la valeur (Bear et coll. 2015). Ce sont alors tous les domaines de la vie, les personnes, le travail, les sentiments et les manières de vivre qui deviennent en cela des ressources de la production d'êtres civilisés avec des qualités élevées (Bear et coll. 2015). La notion de *suzhi* est ainsi particulièrement opératoire en Chine dans le cadre d'une contribution de chacun à l'effort économique national : « The national strength and stamina of economic development more and more depend on the *suzhi* of the laborers » (Yan 2008 : 120, voir aussi Wu 2012 : 652). La notion de *suzhi* exhibe les nouveaux désirs contenus des travailleurs migrants et révèle ainsi des discours et pratiques contradictoires (Kipnis 2007, Yan 2008).

Pour Ann Agnanost, la notion de qualité est particulièrement révélatrice d'une évolution de la relation entre valeur et corps propre au changement d'une économie planifiée à une économie de marché²² : « The representation of value has undergone a reorganization in the realm of the biopolitical in which human life becomes a new frontier for capital accumulation. » (Agnanost

²²On peut rajouter que ce n'est pas à proprement parlé un marché, puisque le capital social est ici un médium d'accès à la finance informelle (voir Rofel 2007 : 11 et 207).

2004 : 189). Agnanost analyse le concept de biopolitique comme une hiérarchie des valeurs qui s'est étendue d'un discours sur les populations arriérées ou d'un discours sur le développement, à un discours définissant des « "person of quality" in practices of consumption and the incitement of a middle-class desire for social mobility » (2004 : 190). Bien qu'elle définisse le terme comme particulièrement opératoire pour la classe moyenne chinoise ou les migrants, je propose de l'utiliser dans le cadre de la mise en tourisme du lac Lugu, afin de mettre en évidence son aspect empirique qui révèle un discours sur soi et sur les autres. Si Anagnost et Yan utilisent ce terme en ce sens, elles l'analysent sous la forme d'une abstraction problématique pour tenter de lier le discours sur la qualité à l'ordre néolibéral (Anagnost 2004, Yan 2008). Une compréhension proportionnée du terme de *suzhi* qui regarde le langage comme action permet de dégager le sens qu'il prend dans les rapports à soi comme au groupe, tout en considérant que cela advient dans le cadre d'un tourisme devenu une raison économique en soi, qui vise au développement économique de la Chine. Le terme de *suzhi* est performatif (Austin [1971] 2007), au sens où il décrit moins qu'il ne réfère à une incorporation de la qualité sur une échelle sociale. En ce sens il permet de regarder les nouvelles perceptions de soi. Kipnis explique ainsi que « *suzhi* discourse informs the rhetoric and policy-making decisions of elites as well as the speech of everyday interactions, as do the various forms of discourse that might be considered neoliberal » (2007 : 395).

La notion de gouvernementalité revient ici dans son sens élargi pour donner une armature aux rapports à soi :

L'interaction qui s'opère entre soi et les autres, et aux techniques de domination individuelle, au mode d'action qu'un individu exerce sur lui-même à travers les techniques de soi. (..) La rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi

(Foucault 1994 : 785).

Le concept de biopolitique de Foucault est révélateur d'une forme de gouvernement moderne qui engendre de nouvelles dynamiques des forces à l'intersection du champ politique (de gouvernement et de gouvernement de soi) (Foucault 1994) et économique (capital humain) (2004 : 258-259). Autrement dit, si la gouvernementalité est couramment employée pour décrire les formes de pouvoir *top-down* mises en place par les politiques d'État, la biopolitique est une manière de mettre en évidence, dans le cas des discours sur la qualité et la civilisation, le contrôle social exercé sur les personnes et entre les personnes (Ong 2003 : 72, Agnanost 2004, Boutonnet 2009a). Deux pôles permettent ainsi de voir d'un côté les forces structurelles moins centrées sur les personnes elles-mêmes que sur les politiques ayant une efficacité sur celles-ci et de l'autre les incorporations des manières de gouverner, qui sont dans la pratique des éléments de contrôle social entre les personnes elles-mêmes.

Pour Foucault, la sexualité est de loin, l'objet le moins rétif au champ de la biopolitique. Elle est objet d'un contrôle implicite, et en cela un lieu de pouvoir (Foucault 2008). Sa manière de l'aborder comme un lieu où le sujet se construit lui-même, n'empêche pas de chercher les forces politiques et économiques qui la constituent. Dans le cas des Na, cela permet de mettre en évidence la manière dont la sexualité institutionnalisée peut-être le lieu, en contexte touristique, de ce contrôle des corps et des conduites.

2. Sexualité

2.1. La construction d'un champ

a. Critique radicale d'un objet sous représenté

Si, longtemps, l'anthropologie a relégué au second plan le thème de la sexualité, car considéré comme moins « noble » face aux objets du politique ou de la parenté²³, Bronislaw Malinowski (1930) et Margaret Mead (1955), en faisant de celle-ci un thème central de leurs recherches, ont contribué à montrer la nécessité de construire des problématiques autour de ce domaine. Malinowski a ainsi été le premier à proposer de lire la sexualité plutôt comme « une force sociologique et culturelle qu'un simple rapport charnel entre deux individus » (1930 : 7). Ce domaine a néanmoins été très souvent cantonné à des thèmes classiques tels la parenté, la famille ou l'économie (Dayan-Hezbrun 1991, Bazin et coll., 2000 : 2). Le resserrement de la production du savoir sur d'autres objets considérés plus légitimes tient en partie du fait, comme l'atteste déjà le rapport Kinsey sur le comportement sexuel en Occident (Kinsey et coll. 1948), que la sexualité en dehors d'un système de parenté (sexualité hors et en mariage), n'était pas réellement conçue comme un thème *per se*. C'est sans doute parce qu'en Occident elle a longtemps été rationalisée sous la lunette puritaine de l'époque victorienne, le sexe n'étant alors pensé que dans le mariage et pour la procréation, (Weeks, [1986] 2014) qu'elle ne pouvait alors être pensée comme un objet anthropologique.

L'étude de la sexualité à travers les questions de parenté et de mariage a néanmoins eu le mérite d'amener à une critique d'ampleur des catégories sociales de sexe, avec le développement dans un premier temps des *women's studies* puis des *queer studies* (Rubin 1998, 2010 : 425-442, Bazin et coll. 2000 : 3, Mathieu, [1991] 2013 : 69-118). Des années 1970 aux années 1990²⁴, c'est un ensemble de littérature scientifique critique qui a développé de manière pertinente des

²³Gayle Rubin parle de principe premier de l'anthropologie (2010 : 37). Voir également Dayan-Hezbrun (1991).

²⁴Pour un résumé assez exhaustif des publications d'importance, voir Rubin (2010 : 425-442) et Weeks (2014).

problématiques autour de la sexualité et du genre (Week 1992, 2014, Bazin et coll. 2000 : 4, Adams et Leigh Pigg 2005 : 1, Rubin 1998, 2010).

Figure de proue des études de ces nouveaux courants, Rubin a proposé dans deux articles qui ont fait date – *Le marché aux femmes* ([1975] 1998, 2010) et *Penser le sexe* ([1984] 2010) – une analyse de l’oppression et de la domestication des femmes, pour démontrer que dans toute société humaine, il existe un « système de sexe/genre » qui organise cette oppression (1998, 2010). L’auteure définit préalablement le « système de sexe/genre » comme « l’ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produits de l’activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits. » (Rubin 1998). Son travail visait à décrire l’apparition sociale de la sexualité et la reproduction des conventions des rapports sociaux de sexe et ne faisait pas de distinction entre « le désir et le genre, les considérant comme des modalités du même processus social sous-jacent » (Rubin 2010 : 204). Dans le second article elle propose cependant de dissocier la sexualité et le système de sexe/genre en précisant que :

Le genre affecte la façon dont fonctionne le système sexuel, et le système sexuel a des manifestations spécifiques en fonction du genre. Mais bien que le sexe et le genre soient reliés, ils ne sont pas la même chose, et ils forment le fondement de deux aires différentes d’interaction sociale. [...] il est essentiel de séparer analytiquement le genre et la sexualité pour mieux refléter leur existence sociale séparée.

(Rubin : 2010 : 202-204)

Ce changement conceptuel permet de penser que le système de sexe/genre n’est pas forcément lié à la sexualité²⁵. En plaidant cependant pour l’écriture d’une économie politique de la sexualité, elle a étendu la notion à l’ensemble des dimensions économiques et politiques par lesquelles une société se reproduit socialement et matériellement, ce qui dans le cas na est d’importance pour concevoir leur manière d’être au monde. Rubin a ainsi également démontré que la sexualité, tout comme le genre ou la « race²⁶ », est un fait social corollaire à l’identité²⁷ sociale produite en retour.

En 1976, Foucault (2008) s’est attaché à déconstruire l’idée naturaliste associée à la sexualité pour faire valoir qu’elle est le produit d’un ensemble de discours et de pratiques, une sorte d’appareillage social qui se conceptualise à l’époque moderne. Le second texte majeur de Rubin s’inscrit ainsi dans la lignée de ces travaux et de ceux de Weeks (2014) qui concevait la sexualité comme une construction sociale. Si ces approches ont mis en lumière, sur plus de trois siècles, « une véritable explosion discursive » autour de la sexualité (Foucault 2008 : 25), elles ont

²⁵ Le système de sexe/genre dans le cas na, comme il le sera expliqué, tient plus des relations mère enfant et sœur frère et donc de l’espace domestique que de la sexualité.

²⁶ Ce terme est toujours employé dans cette thèse au sens anglais.

²⁷ J’utilise ici le terme d’identité à dessein. Le terme de genre serait peut-être bienvenu mais il ne met pas en lumière le rapport entre la sexualité et les personnes que sa critique radicale a permis de développer.

également soulevé le rôle de l'État dans la construction d'une norme hétérosexuelle et monogame, de la famille nucléaire maintenant le contrôle, la reproduction sociale, culturelle et biologique. En proposant une théorie radicale de la sexualité, Rubin a ainsi démontré dans le second article que le « système hiérarchique de valeur sexuelle » et le « système de stratification sexuelle » (2010 : 156 et 170), sont une sorte d'économie morale qui hiérarchise la sexualité depuis la plus légitime (conjugale ou reproductive) aux sexualités dites déviantes voir relevant de la maladie mentale. Pour Rubin, l'État est garant de cette hiérarchie sexuelle et contrôle ainsi la sexualité plus que toute autre sphère de la vie sociale (2010 : 176). À une échelle plus restreinte, celle des groupes ethniques, la sexualité est également contrôlée à partir d'une série de prescriptions et proscriptions. Le groupe est ainsi le garant des hiérarchies et de la segmentation du corps social.

Regarder le « système de sexe/genre » particulier aux Na, vise à décrire, « l'organisation sociale de la sexualité et de la reproduction des conventions de sexe et de genre » (Rubin 1998, 2010). Cela revient à penser le double sens du mot sexe, c'est-à-dire comme le propose Ortner et Whitehead : « pertaining to gender, and pertaining to the erotic – and considering it as a symbol, or system of symbols, invested with culturally variable “meanings” » (1981 : IX). J'utiliserai toutefois plus souvent la notion de rapports sociaux de sexe pour parler de genre (voir Mathieu 2013) car il me semble que les systèmes des groupes dits non-occidentaux, reproduisent souvent des schémas d'hétéronormativité et doivent être pris pour ce qu'ils sont, un rapport dualiste construit sur la valence différentielle des sexes²⁸. Cette manière de sortir du genre entend également prendre le parti de dire que dans une société où les rapports sociaux se construisent au bénéfice du groupe et non de l'individu, parler de genre, revient à penser le sexe sous la lunette épistémologique dite occidentale de l'individualisme. Or, comme je le soumettrai au sous chapitre 3.1, la manière dont les Na s'organisent en société est réalisée par leur manière de concevoir le monde où l'aspect relationnel construit la personne.

Dorlin a en outre noté que « le genre précède le sexe, la sexualité précède le genre ». C'est « l'hétérosexualité reproductive, qui définit le féminin et le masculin par la polarisation sexuelle socialement organisée des corps » (Dorlin 2009 : 55). Pour Rubin, le sexuel ne doit cependant pas être réduit à la reproduction sociale et biologique, mais doit être recontextualisé dans les systèmes de sexe/genre de chaque société pour en déceler les mécanismes exacts qui produisent et maintiennent les normes de sexualité et de genre (Rubin 1998, 2010 : 25, voir Weeks 2014 : 94-95). Dans le cas Na, entendre le système de sexe/genre à l'intérieur de l'espace domestique permet de comprendre la manière dont se déploie la sexualité à l'extérieur de cet espace. Autrement dit, le système de visite institutionnalisé répond à la manière dont est organisé le système de

²⁸Notons que dans le cas des Na, la valence différentielle des sexes doit être entendue au bénéfice des femmes.

sexe/genre chez les Na. Il est nécessaire de relever ainsi que « le genre et la sexualité ne sont pas tant l'expression de vérités plus ou moins cachées au sujet de la nature humaine que des pratiques sociales dont nous nous faisons les interprètes dans des situations données, des gestes que nous reproduisons encore et encore (...) des productions culturelles (...) » (Weeks 2014 : 104).

b. Cultures sexuelles

Ces précurseurs des études sur le sexuel que je viens de mettre en avant ont problématisé de manière centrale la sexualité afin de souligner la diversité de ses modes d'institutionnalisation et d'expression. Les capacités productrices de l'organisation sociale à instituer la sexualité (Foucault 2008) en font un lieu privilégié d'arrangements, de luttes, de décisions, et elle ne peut être saisie qu'à travers les contextes historiques, culturels et sociaux qui la façonnent (Weeks 2014). Les méthodes mêmes de l'anthropologie (l'observation participante) posent cependant question comme le rappellent Bazin, Quiminal et Mendès-Leite (2000 : 8). L'observation participante opère un déplacement constant de la question sexuelle vers un pôle moral et éthique (Bazin et coll. 2000 : 8), mais « l'observation, comme méthode anthropologique » doit être entendue comme « un mode d'investigation global ancré dans le tissu des relations sociales et qui fait appel à une pluralité de « techniques » d'enquêtes partielles et nécessairement complémentaires en ce sens que, prises isolément, elles n'ont plus guère de pertinence » (Bazin et coll. 2000 : 8). Parler de sexualité c'est donc avant tout saisir des pratiques et des relations autour de la question sexuelle. Sans pour autant essentialiser le sexuel à une sphère autonome du social, la question est de mettre en lumière les explications données à la sexualité. En sociologie, Michel Bozon rappelle ainsi que la sexualité est une « sphère spécifique, mais non autonome du comportement humain, qui comprend des actes, des relations et des significations », où le « non-sexuel donne sa signification au sexuel » (Bozon 2013 : 7).

Notons deux perspectives d'analyse dans le développement des études sur la sexualité. D'un côté les études se sont fortement développées, dans la littérature scientifique de langue anglaise principalement, autour d'une pensée individualiste emblématique de l'identité, de la liberté marquées par la capacité d'agir des individus (Plummer 1995, Giddens [1992] 2004 : 9, Bauman 2004, Foucault 2008, Butler 2005, Weeks 2014 : 158). Deux essais, *La transformation de l'intimité* (Giddens 2004) ou *L'amour liquide* (Bauman 2004), ont particulièrement bien montré que la vie sexuelle contemporaine est, pour un grand nombre, totalement affranchie des liens sociaux traditionnels qui la contenaient jadis, donc affranchie des discours, sauf celui du

capitalisme²⁹. Pour Giddens, ce « tourant intime » a séparé la sexualité de la reproduction et crée un espace démocratique des sphères interpersonnelles où il existe une « relation de stricte égalité sexuelle et émotionnelle » (2004 :10). Pour lui, l'intimité doit cependant être comprise comme une activité pratique qui engage l'individu et ses obligations envers autrui (Giddens 2004 : 231).

D'un autre côté les études se sont développées autour d'une pensée plus holiste qui cherchait à mettre en lumière l'organisation sociale de la vie sexuelle de groupes non-occidentaux (Malinowski 1930, Mead [1955] 1969, Ortner et Whitehead 1981). En 1984, Balandier formulait ainsi celle-ci, au regard de ses terrains africains, comme un phénomène social total :

La sexualité humaine est un phénomène social total. Donnée de nature, la sexualité est socialisée : le partage sexuel des activités traverse tout le champ de la société, et de la culture ; la puissance et le pouvoir, les symboles et les représentations, les catégories et les valeurs se forment d'abord selon le référent sexuel.

(Balandier 1984b : 7)

Conceptualiser la sexualité comme un phénomène social total ramène avec force sa faculté à organiser les interactions des personnes dans une société donnée. La variété de ses agencements à travers le monde témoigne ainsi qu'elle a une puissante fonction agrégative que l'anthropologie a dévoilée sous la diversité de ses formes sociales et culturelles institutionnalisées.

Les systèmes de sexe/genre comme celui des Na, amènent ainsi l'idée que l'organisation sociale de sociétés dites non-occidentales peut montrer comment celles-ci participent entièrement de solidarités mécaniques³⁰. Durkheim ([1912] 1968), a particulièrement mis en avant l'idée que les actions individuelles sont le résultat de contraintes sociales, c'est-à-dire de contraintes portées par les institutions sociales, les relations et les valeurs d'une société³¹. La perspective proposée suggère l'existence d'une différence entre des groupes organisés en communautés et des groupes organisés en sociétés (Tönnies 1922). La spatialité en serait la principale différence menant à

²⁹ Pour Combessie et Mayer « L'évolution de la culture occidentale, en rendant de plus en plus indépendantes les sphères du monde social, crée incidemment un espace d'autonomie pour le sexe, véritable royaume qui constitue de nos jours la plus enivrante échappatoire aux contraintes sociales » écrit Gargi Bhattacharyya [2002 : 172]. Si ses propos nous semblent peut-être trop idylliques, sa remarque concernant le lien entre l'indépendance croissante des sphères du social et l'autonomie de la vie sexuelle interroge. Elle réactualise l'analyse développée par Émile Durkheim qui soulignait, avec l'évolution tendancielle à la division du travail social, la segmentation de la société occidentale contemporaine. » (2013 : 387).

³⁰ Je fais ici pleinement référence à Durkheim tout en pensant bien les limites d'une telle proposition. Le terme mécanique est ici plus métaphorique qu'analytique puisque les mécanismes qui produisent et maintiennent les normes de sexualité et de genre sont pensés comme des pratiques quotidiennes qui se structurent en fonction de la maisonnée. En guise de critique, notons d'abord que la question des solidarités mécaniques pourrait très bien s'adapter aux communautés formées par des minorités sexuelles. Ensuite elle marquerait la sexualité d'une dichotomie entre *the West and the rest*. Cette distinction permet néanmoins de proposer à la lecture une différence dans la manière dont se vit la sexualité entre les sociétés individualistes et dividualistes ou du moins de mettre en évidence sa puissante fonction agrégative au point qu'elle participe pleinement de l'organisation sociale à la manière d'un fait social total.

³¹ Les formes élémentaires de la vie religieuse est un ouvrage dont les apports sociologiques ne se résument pas au sous-champ de la sociologie des religions.

certaines degrés de cohésion sociale. Plus récemment, Illouz a proposé, à partir d'une lecture des sentiments (*émotions*), que la sexualité soit comprise comme un mélange « de contenus culturels et de relations sociales », à travers lequel se déploient les « définitions culturelles de la personne, dans des relations concrètes et immédiates, mais toujours culturellement et socialement définies » (2006 : 15).

Sans verser dans un excès culturaliste, la notion de culture sexuelle, permet de singulariser les approches afin de rendre compte de la diversité sociale et historique des formes, des constructions et des frontières que prend la sexualité dans chaque société (Evans 1997, Nagel 2000, Micollier 2004a, Weeks 2014 : 41). Micollier (2004a) a proposé ce concept dans le cadre de ses travaux sur le VIH/SIDA en Asie à partir de ceux de Herdt³² qui concevait l'étude de la sexualité comme un mélange entre individualisme et holisme méthodologique pour saisir les subjectivations de cultures sexuelles spécifiques :

The concept of sexual culture is borrowed from Herdt (1997:10): 'A « sexual culture » is a consensual model of cultural ideas about sexual behaviour in a group. Such a cognitive involves a worldview of norms, values, beliefs, and meaning regarding the nature and purpose of sexual encounters. It also involves an affective model of emotional states and moral guidelines to institutionalize what is felt to be "normal, natural, necessary, or approved" in a community of actors'.

(Micollier 2004a : xiv).

La définition proposée vise moins à considérer le culturel comme une manière d'isoler la sexualité en tant que comportement spécifique d'un groupe, que d'exposer que toutes les sphères de la société peuvent être considérées comme culturelles du moment qu'elles engagent une communauté d'acteurs et qu'elles ont une fonction agrégative définissant moralement le sexuel (Micollier 2004b : 3).

Micollier conçoit ainsi que les facteurs sociaux et économiques jouent dans la construction sociale de la sexualité (Micollier 2004b :3). Il faut sans doute préciser que la notion s'éloigne en cela du terme polysémique de culture qui véhicule en Chine l'aspect de la civilisation par sa proximité définitionnelle. Si le terme de culture sexuelle appliquée au groupe ne peut se confondre également avec l'idée de société selon une approche culturaliste, il est nécessaire de retenir une approche plus geertzienne de la culture ([1973] 2017) qui permet de concevoir les cultures sexuelles plus dans leurs diversités saisies par un ensemble de significations dans les discours et les pratiques que dans une hypothétique structure ou ontologie. Il y a bien sûr une forme institutionnalisée mais

³² Herdt (1990) est considéré comme un anthropologue culturel. Il s'est particulièrement intéressé à l'ethnographie clinique en collaborant avec un psychiatre pour étudier la culture sexuelle Sambia (et ses sous-cultures).

ce sont les significations ou textes qu'en donnent les acteurs qui permettent de saisir la culture sexuelle comme un ensemble spécifique définissant des frontières ethno-sexuelles.

Ainsi différents aspects du monde social peuvent être considérés comme culture sexuelle: « role of commercial sex work, the kinship system, matrimonial strategies, gender role in the family gendered power relations in society and in the building of these cultures in transition » (Micollier 2004a: xiii). Le concept est particulièrement pertinent pour analyser la relation entre la sexualité dite traditionnelle des Na, ou du moins qui se forme dans une continuité historique et les nouveaux éléments survenus dans les configurations idéologiques et comportementales de celle-ci. Par ailleurs, si le terme est utilisé par Micollier pour saisir la singularité chinoise en termes de sexualité, les frontières ethnosexuelles (Nagel 2000, 2003) qui existent en Chine sont de nature à localiser pour chaque minorité une géographie morale et culturelle permettant de voir : « its incorporation into people's worldviews, disciplinary efforts to normalize it. » (Micollier 2004a: xvii).

À l'échelle de la Chine, cela démontre que la sexualité est le produit d'un continuum qui lui est propre, tout comme elle permet de caractériser les ramifications que cet ensemble de normes et de valeurs implique pour la sexualité des minoritaires. L'avantage d'une telle notion est de pouvoir parler de sexualités comme des formes culturelles à partir de leurs aspects normatifs dans un cadre toujours relationnel de culture dominante et subalterne :

Les sexualités extramaritales et les identités sexuelles qui s'affirment en dehors des normes et des valeurs familiales produisent un certain nombre de sous-cultures sexuelles qui implicitement redessinent les contours et les formes de l'institution normative.

(Micollier 2012 : 188)

Rapporté au groupe minoritaire on peut voir dans l'institution normative du sésé une culturelle sexuelle qui se définit et se reproduit par des pratiques et des discours et qui en contexte touristique produit des sous-cultures sexuelles. D'un autre côté la sexualité na, dans sa continuité historique questionne le modèle confucéen de la famille et produit à partir des configurations idéologiques et comportementales de la sexualité en Chine, de nouveaux comportements essentiellement entre Na et touristes. Micollier voit d'ailleurs dans cette notion la possibilité de regarder les transitions :

at the present, sexual cultures are in transition and produced within a complex nexus of divergent forces, including traditional sexual mores, modern medical discourse, women's movements, patriarchal imperatives, consumerism, and corporate globalization. In this context, representations of sexuality and sexual behaviours are embedded in a social world structured by and saturated with power relations of gender and class. Sexuality therefore provides a consistent site for exploring the various aspects of the social sphere. Our approach explicitly diverges from those relying perhaps too easily on the notion of 'structure' to define culture and

comprehend tradition. (...) This notion is useful to explain that, when contradictions, tensions between social and cultural values and norms, arise, they are negotiated rather than suppressed in specific and unpredictable ways

(Micollier 2004b: 3, 4)

En utilisant cette notion, il est alors possible de penser la sexualité na en rapport avec les représentations et les projections d'une culture dominante qui ne manque pas de participer de nouveaux comportements sexuels. À l'échelle de la Chine, cela permet donc de mettre en lumière la manière dont la sexualité est le produit d'un continuum qui lui est propre et de faire voir les développements contemporains tout en considérant également comment elle affecte la sexualité des minoritaires. Comme le suggère Weeks (2014), la sexualité est donc envisagée comme une construction historique et sociale qui ne peut contenir de définition unique. La contextualisation de sa construction permet ainsi d'en comprendre les orientations qui définissent des grammaires morales.

2.2. Sexualités en Chine

a. Une révolution sexuelle ?

La question sexuelle en Chine ces dernières années a été l'objet de nombreuses attentions. Pour certains une forte resexualisation du monde chinois s'est fait sentir à partir de l'ouverture économique de la Chine, au point de qualifier le phénomène de « révolution sexuelle » (Pan 1994, 2006). Les travaux d'une sociologue chinoise, Li Yinhe, travaillant sur l'homosexualité expriment également « l'idée qu'une révolution sexuelle « silencieuse » (*jingqiaoqiao de xinggeming* 静悄悄的性革命) » était en cours » (Pettier 2010). Ce discours est porté essentiellement « par un certain nombre de chercheurs et de journalistes dans les médias de masse, » (Micollier 2012 : 179). Il y aurait ainsi eu après les politiques de « réforme et d'ouverture » de 1978, une véritable ouverture sexuelle de la Chine (*xing kaifang* 性开放) autrement pensée comme libéralisation des mœurs sexuelles.

La question sexuelle en Chine n'est cependant pas un phénomène nouveau ni une simple occidentalisation de la question sexuelle (Jeffreys 2006). Jeffreys a mis en lumière l'inadaptation au cas chinois du postulat, largement répandu dans les travaux universitaires, selon lequel : « standard narrative (that) celebrates China's belated entry on the Long March to global modernity, epitomized by Western-style sexual and political liberation », car pour elle la « libération » de la sexualité n'est pas un phénomène récent (2006 : 2, pour une étude de cas, voir David 2001). Capdeville-Zeng rapporte par exemple que « *la vie sexuelle dans la chine ancienne* (Van Gulik 1971) » « était fort libre » (2011 : 2) :

La célèbre thèse de Robert Van Gulik *La vie sexuelle dans la Chine ancienne* (1971) avance que la Chine ancienne connaissait des pratiques sexuelles « libérées » qui vont peu à peu disparaître sous le développement du confucianisme. Cet auteur reconnaît deux courants concurrents vis à vis de l'amour et de la sexualité en Chine : la tendance confucianiste qui réprime la sexualité et place la femme en position de subordination par rapport à l'homme, et la tendance taoïste qui prône la complémentarité des sexes et vénère le féminin.

(Capdeville-Zeng 2011 : 2)

Ces approches bien qu'elles soient vivement critiquées sont cependant deux idéologies chinoises principales pour expliquer la sexualité (Capdeville-Zeng 2011 : 2). Pour décrire l'ordre social et familial chinois, on soulève cependant souvent la question de l'orthodoxie confucéenne. Si la dimension sexuelle et ses domaines corollaires (famille, mariage, etc.) est aujourd'hui plus soulignée, c'est sans doute, comme l'explique David, avec un cas Hong-kongais, qu'elle s'est vue réévaluée avec « l'entrée dans le monde moderne [qui] a intensifié la stigmatisation idéologique contre des pratiques qui furent désormais évaluées au prisme des valeurs rationalistes », fustigeant ainsi de « mauvaises coutumes » (David 2001 : 74).

Dès 1911, comme en Occident, le discours médical a également été un moyen d'expression de la sexualité et un outil de modernisation de son contenu (Dikötter 1995). Différentes politiques menées à partir de 1911 dévoilent que l'État chinois n'a eu de cesse de vouloir contrôler la sexualité par l'entremise du mariage (Pettier 2010, Davis 2014). Dans les années 1920-1930, « men but never women could legitimately experience premarital and extramarital sexual relationships, and men of wealth often took secondary wives » (Davis 2014: 570). Que ce soit pour libérer les Chinois du joug féodal ou des pratiques confucéennes archaïques ou encore pour contrôler des pratiques sexuelles diverses, la sexualité a été, dès la loi sur le mariage de 1950, l'objet d'un contrôle ferme de l'État au point de rendre la sexualité tabou (Yan 2010, Davis 2014) :

After 1950, both male and female sexual relationships became subject to legal and public censure. And in the context of political campaigns to identify saboteurs of socialism, sexual infidelity or even premarital sexual intimacy could be grounds for punishing individuals as class enemies (Chan, Madsen, and Unger, 1984; Hong 1997; Kang, 2005)

(Davis 2014 : 552)

Le mariage socialiste était la seule forme acceptable d'union, il était fortement lié au contexte politico économique chinois (Yan 2010 : 503, Davis 2014 :552). La sexualité commerciale était réprimée chose qui n'était pas le cas avant 1949 (Micollier 2004b : 5). Le discours d'État, de manière similaire à l'Occident (Foucault 2008), permettait de réguler et de surveiller les comportements sexuels et les valeurs autour de la sexualité, un discours toujours efficace à l'époque contemporaine (Dikötter 1995).

En 1979, des politiques de natalité de l'enfant unique ont été mises en place (*renkou kongzhi* 人口控制). En 1980, le discours sur la sexualité fait office de champ de recherche bien établi dans le monde chinois (Micollier 2012 :179). Autant dire que l'histoire de la sexualité en Chine puise ses racines dans des contenus bien plus divers que les événements politiques ou les cycles de changements sociaux (Dikötter 1995 : 13). On s'aperçoit toutefois que le mot *xing* (性), utilisé en Chine pour se référer au sexe, est largement tributaire depuis le début du XX^e siècle d'une influence étymologique dite occidentale qui ne manque pas de recouper le regard qu'a porté Foucault sur l'histoire de la sexualité (Dikötter 1995 : 68, Rocha 2010, Micollier 2012). Cette histoire profile, en outre, les questions de rapports sociaux de sexe non pas à travers la lentille de l'hétérosexualité, mais plutôt à partir du langage de la parenté et de la famille notamment dans la Chine impériale (Micollier 2012 : 181-182, Capdeville-Zeng 2011). L'histoire singulière de la construction des rapports sociaux de sexe en Chine, ne peut être lue en miroir de l'Occident, mais plutôt au prisme de formes de gouvernementalité puissantes et différentes durant les périodes de l'histoire chinoise (Dikötter 1995, Yang 1999).

Dans cette complexité, Yang a particulièrement mis en évidence la masculinisation ou du moins la neutralisation d'un corps et d'un genre féminin pendant la révolution culturelle ou la collectivité jouait un plus grand rôle que la famille (1999 : 43-46). La sexualité a également été évacuée du discours public, tout comme toute forme de désir sexuel (Yang 1999 : 44). Depuis les années 1980 et les réformes économiques corollaires, de nouveaux espaces publics pour les femmes ont émergé, reliant ainsi les rapports sociaux de sexe et la sexualité féminine (Yang 1999 : 54). Les rapports sociaux de sexe construits durant la période maoïste autour des rôles de fille et de père, se sont ensuite vu recomposés à la lumière des relations hommes-femmes, resexualisant le corps féminin et faisant réémerger une tension sexuelle homme-femme (Yang 1999 : 61). Les transformations qu'a connues la Chine, n'ont cependant modifié qu'en surface « la construction de la « féminité » et de la « masculinité » [qui] est encore aujourd'hui centrée sur les rôles structurants père/mère et mari/femme » (Micollier 2012 : 184).

Le constat fait ces dernières années d'une « forte resexualisation du monde social » chinois contemporain s'explique par une certaine individualisation (Jeffreys 2006, Rofel 2007, Pettier : 2010, 2018, Yan 2010, Micollier 2012 : 193). Dans la lignée de nombreux travaux occidentaux (Plummer 1995, Giddens 2004 : 9, Bauman 2004, Foucault 2008, Weeks 2014 : 158), ces changements :

(...) corroborent l'hypothèse de la généralisation de processus d'individualisation, de privatisation des espaces et de pluralisation des sexualités [...et] une transformation graduelle des normes et des valeurs, des pratiques et des représentations.

(Micollier 2012 : 193)

Ces processus d'individualisation et de privatisation voient donc émerger des travaux sur les transformations sur deux plans. L'un s'intéresse à l'évolution romantique et sentimentale de la question sexuelle et du mariage depuis les années 1980-1990 qui implique une liberté sexuelle prémaritale et une transformation de la famille (Farrer 2002, 2006, Yan 2003, Friedman 2005, Capdeville-Zeng 2011, Capdeville-Zeng et Ortis 2018, Micollier 2012, Pettier 2018). L'autre s'intéresse au rôle prépondérant de l'État et du marché dans la construction des espaces sexuels et de la sexualité contemporaine (Farrer 2002, Friedman 2005, Hyde 2007, Jeffreys 2006, Sigley 2006)³³. Dans les deux cas, les études sont marquées par l'importance des choix nouveaux des Chinois.

Parce que la sexualité est « un phénomène social total » (Balandier 1984b : 7), il est nécessaire de mettre en lumière les comportements vis-à-vis des institutions sociales qui permettent l'analyse des transformations au regard du contexte chinois.

b. Sur quelques transformations.

• À propos du mariage et de la montée de la conjugalité

Il est nécessaire de noter que la sexualité a longtemps été et est encore affaire de mariage (Capdeville-Zeng 2011, 2018, Pettier 2018, Davis 2014). Capdeville-Zeng propose ainsi une lecture historique des questions du mariage à partir d'ouvrage de littérature montrant que le mariage « est considéré comme le destin naturel et obligé des êtres humains en vue d'assurer la descendance du groupe familial » (2011 : 2). Du point de vue du système de sexe/genre, Capdeville-Zeng rapporte que « la vie sexuelle des femmes est fortement réprimée, les hommes jouissent d'une pleine licence sexuelle » (2011 : 8). L'ordre patriarcal confucéen a été, est encore une idéologie réglant les praxis en termes de sexualité, de rapports homme-femme, pronant « le respect de la hiérarchie familiale sur laquelle repose l'ordre social (David 2001 : 63).

De manière générale et malgré les changements sociaux des dernières décennies, les femmes ont toujours en Chine une position subalterne, que ce soit sur le marché du travail, dans l'espace domestique et dans la discrimination des petites filles (Attané 2005, 2010). La société chinoise qui envisage essentiellement le mariage comme une affaire de famille « qui se base[nt] sur des structures de parenté et grâce auxquelles les mariages sont organisés à l'avance » (Capdeville-Zeng 2011 : 4, 2018), participe à subordonner les femmes à l'espace domestique. Attané explique par exemple que « la société chinoise continue d'attribuer des rôles et des sphères d'influences et toujours bien délimités aux hommes et aux femmes. (...) « les hommes sont tournés vers la vie

³³On notera cependant qu'Elaine Jeffreys est moins dichotomique dans son analyse et pense la relation État, marché, sexe de manière plus complexe.

sociale et les femmes se consacrent à leur famille » (Nanren yinggai yi shehui wei zhu, nüren yinggai yi jiating wei zhu) » (Attané 2012 : 9).

Pourtant, depuis plusieurs années des chercheurs ont souligné la transformation du mariage et de la famille dans les mondes chinois sous l'impulsion de changements socio-économiques (Johnson 1993, Harrell 1993, Davis et Harrell 1993, David 2010, Yan 2003, Capdeville-Zeng 2011, 2018). L'essentielle des analyses portées sur la famille chinoise en milieu rural agricole étaient jusque dans les années 1990, centrées sur la notion de « corporate model » (Johnson 1993, Harrell 1993, Davis et Harrell 1993, Yan 2003 : 3-7), c'est-à-dire un modèle qui met l'emphase sur les « » (2003 : 6), essentiellement pensées du point de vue de l'intérêt économique du groupe domestique en tant que « corporate entreprise » (2003 :4). Ce modèle analyse les liens entre économie et organisation sociale (Johnson 1993, Harrell 1993, Davis et Harrell 1993).

D'autres analyses ont mis l'emphase sur la question des rites de mariage, des sentiments amoureux et de leur expression (David 2001, 2010, Yan 2003, Capdeville-Zeng 2011). Yan (2003) analyse plus généralement les transformations dans la famille chinoise, à partir d'une étude menée dans un village de la province du Heilongjiang, qui déplace l'analyse des transformations de la famille à la question des émotions, des désirs³⁴, de l'intimité, de la vie privée, de la conjugalité, de l'individualité et des nouvelles formes de socialité. L'analyse de Yan (2003) met l'emphase sur les processus de privatisation et d'individualisation (voir Micollier 2012 : 193). La famille contemporaine devenue un nouveau « center of private life and a refuge for individuals » (2003 :8) est ainsi la continuité de la privatisation familiale survenue pendant la période de collectivisation qui ne s'est pas transformée à la décollectivisation (Yan 2003 : 9). Davis remarque que le mariage est un lieu par excellence de cette privatisation (2014).

Unité basique institutionnelle de production et de reproduction, la famille chinoise se serait même doublée d'une vie personnelle privée dans la sphère domestique elle-même (Yan 2003 :8). Il entend les phénomènes de privatisation et d'individualisation selon un processus pour lequel « Emotionality, desires, and personal freedom have become important in everyday negotiation and contestation among family members that an individual would be unlikely to sacrifice his or her interests simply for the sake of reproducing family. » (Yan 2003 :7). Si ces transformations sont pour Yan un comportement appris, ils témoignent du développement de la pratique de la cour durant les fiançailles et d'une révolution romantique, eux même fruits d'une montée l' « emotional expressivity » (2003 : 83).

³⁴ Sur la question du champ social du désir voir aussi Rofel (2007). Sur la question de l'amour en Chine voir Capdeville-Zeng et Ortis (2018).

Ces changements ont eu un impact significatif sur la famille et la société en générale et témoignent d'une plus grande autonomie dans le choix des partenaires et le déclin du patriarcat (Yan 2003 : 85). Capdeville et Ortis ont cependant noté que le mariage reste une affaire familiale tout en concédant des changements vis-à-vis de cette autonomie :

Les mariages réalisés sont le résultat d'une décision commune entre plusieurs parties, et ne peuvent être réduits ni à la seule prescription de normes rigides, ni aux seuls désirs des deux conjoints : cet entre-deux représente un espace institutionnalisé se signalant par une « relative » liberté où les individus peuvent sous certaines modalités contourner les normes édictées. Cet espace est aussi celui du rêve de l'amour romantique, de l'attente du conjoint idéal aimant et aimé, un rêve parfois bien difficile à réaliser, mais qui tend à devenir prégnant partout.

(Capdeville et Ortis 2018 : 23)

L'autonomie dans le choix des épouses s'est amorcée dès les années 1950 et la romanticisation de la relation dès les années 1980-1990 (Yan 2003 :62-63, 2010 : 503). Dès les années 1990 s'est amorcé un tournant sexuel remplaçant la quête romantique (Yan 2010 : 503). Si les parents jouaient un rôle toujours important dans le choix des partenaires dans les années 1970-1980, Yan remarque que le consensus avec les enfants sur le choix des partenaires joue de plus en plus un rôle important, mais que l'intervention d'une tierce personne peut toujours rendre la rencontre possible (2003 : 61-63, Capdeville-Zeng 2011, 2018, et Ortis 2018, Pettier 2018).

Capdeville-Zeng, à partir d'une étude des DVD de mariage permettant d'« analyser le symbolisme de la cérémonie et les principales valeurs qui y sont représentées », explique que les mariages contemporains se caractérisent par des dynamiques de renouvellement et de reformulation, simplifiant souvent la cérémonie, et imbriquent « des éléments significatifs chinois et occidentaux » et des « valeurs traditionnelles et modernes (Capdeville-Zeng 2018 : 325 et 351). Les sentiments amoureux ont pris toutefois une nouvelle place, mais toujours au sein d'une institution fortement réglé par le poids de valeurs familiales traditionnelles (Capdeville-Zeng 2018). Pour Yan (2003) et Capdeville-Zeng (2018), l'amour romantique a participé du plus libre choix des partenaires et a engendré une montée de la conjugalité (voir Harrell 1993 : 78). La verbalisation de l'amour reste toutefois une affaire taboue entre les partenaires et émane plus particulièrement de propos tenus par des personnes tierces ou assenés par le contexte de la cérémonie de mariage elle-même (Capdeville-Zeng 2018 : 342-343).

En focalisant son attention sur l'intimité, l'amour conjugal, les rôles genrés ou la division du travail, Yan révèle comment se sont opérés des sortes d'arrangements idéologiques et institutionnels ayant bouleversé l'ordre patriarcal. Ce type de transformation « is embodied in the changing nature of the family and the new aspects of personal life within the family, rather than the patterns of family composition. » (Yan 2003 : 109). Elles font signe vers le passage d'un *ethos*

centré sur les valeurs collectives à un ethos centré sur les valeurs individuelles (Yan 2003, 2010). Une telle perspective croise le développement d'une société harmonieuse de consommation ou les valeurs civilisées et les qualités font signe vers une forme d'empowerment d'un sujet de plus en plus dessiné à partir d'un discours néolibéral de la responsabilité individuelle et du développement économique personnel, souvent sous la figure de l'entrepreneur.

Pour Yan, si l'individualisation est un processus corollaire au contexte de recomposition économique et de développement des milieux ruraux, c'est l'intérêt pour une vie personnelle privée qui donne principalement à voir des transformations des relations hommes-femmes : « triumph of conjugality » « rise of conjugality » (Yan, 2003 : 89). Sans pour autant faire de la conjugalité l'unique forme de changement (Yan 2003 : 110), Yan souligne que l'axe conjugal explique une redéfinition de la famille au détriment de l'axe traditionnel vertical des relations parents-enfants (Yan 2003 : 109). Pour Micollier les changements dont fait part Yan indiquent « le surinvestissement psycho-affectif des membres de l'ex famille souche sur un nombre très limité d'enfants, autre conséquence de la politique postmaoïste de l'enfant unique » (Micollier 2012 :185). Malgré des différences dans la structure sociale, notamment la différence matrilineaire des Na, des changements similaires peuvent également être constatés. Les changements qui ont cours en Chine ont un impact sur la société na plus ou moins identique, au sens où les relations hommes-femmes deviennent de plus en plus importantes et l'intérêt pour la vie conjugale et le mariage égalitaire devient significatif.

Ces changements permettent d'envisager les incidences de la resexualisation du monde chinois en général pour les minoritaires. Plusieurs anthropologues ont remarqué des pratiques sexuelles pré-maritales depuis le début des années 1980 (Friedman 2005, Yan 2003, Capdeville-Zeng 2011, Micollier 2012). La pratique de la cour et le choix du conjoint font voir que désormais il est possible d'avoir des rapports sexuels pré-maritiaux et le plus souvent dans l'optique d'un mariage (Friedman 2005, Yan 2003 :69-72, Capdeville-Zeng 2011 :10). Dans le cas de la situation touristique il est intéressant de noter qu'un voyage chez les Na peut être considéré par certains et certaines touristes comme la possibilité d'une sexualité avant le mariage et même pendant le mariage avec des personnes na. Ainsi ce qui s'envisage c'est « le déplacement d'une sexualité pour la reproduction vers une sexualité pour le plaisir ou la santé, conformément à certaines idées véhiculées par la médecine chinoise » (Micollier 2012 :185). De nombreux comportements se sont affranchis des traditions, au sens où la sexualité est devenue un espace d'accomplissement personnel. De faits de nouveaux espaces sexuels se sont ouverts en Chine.

- *Espaces sexuels et rôle de l'État.*

La multiplication de « lieux d'articulation de la sexualité » comme les salons de coiffure, les karaokés, le voyage d'hommes d'affaires, comme le rapporte Pettier à partir de plusieurs travaux chinois (Farrer 2002, Pettier 2010 : 12-13, voir Bazin et coll. 2000) seraient le résultat de l'ouverture économique libérale de la Chine et de la compétition pour la réussite individuelle que celle-ci a engendrée » (Pettier 2010, Evans 1997, 2008, Rofel 2007, Yan 2010). Pour Schein (1997) et Farquhar (2002), ce sont les images et les idées étrangères à la Chine qui ont influencé la conceptualisation contemporaine de la sexualité. Farquhar parle même d'un « newly eroticized public landscape », né d'une culture populaire globale et d'une économie de la consommation qui place le sexe au centre de tout (2002 : 247). Micollier parle de « société consumériste » ou de « modernité chinoise consumériste » orientée par l'idée que la sexualité est devenue un « produit » (2004b : 16, 2012 : 185 et 192). Par exemple les espaces publics comme les grandes avenues, les discothèques, les karaokés et les bars, comme à Lijiang, où les nouvelles générations chinoises construisent de nouvelles grammaires sexuelles ou de nouvelles grammaires morales, se multiplient (Farrer 2002, Pettier 2010, voir Bazin et coll. 2000). Ce sont des lieux fréquentés par les hommes et les femmes (Pettier 2010). On retrouve ce type de lieu au lac Lugu et les fêtes nocturnes prennent la même voie.

Ces « lieux d'articulation » de la sexualité sont pour Pettier (2010) symptomatiques de la resexualisation du monde social chinois. Chacun entre-évalue le degré de modernité des uns et des autres :

[Ils] deviennent ainsi les espaces où chacun évalue et juge ses relations, fait la démonstration de son degré de modernité, et consomme les fruits capitalistes de cette liberté sexuelle « retrouvée ». À travers ces lieux, la resexualisation du monde social, et son rapport à la réussite, est donc sans équivoque.

(Pettier 2010)

Cette entre-évaluation du degré de modernité participe des champs sexuels que Rofel tient pour la conséquence de politiques libérales, d'économies néolibérales formant de nouvelles subjectivités culturellement situées (2007 :1-2). En s'appuyant à la fois sur les analyses de Brown (2004) en contexte américain pour décrire la dissémination de rationalités économiques néolibérales aux domaines non-économiques de gouvernementalité, elle explique que les individus sont devenus des entrepreneurs de soi et que le marché est devenu un moyen d'organisation de l'État lui-même (Rofel 2007 : 17). Elle s'appuie également sur les analyses de Ong sur le néolibéralisme afin de faire voir l'interpénétration de valeur néolibérale entre les États comme un dispositif global réinterprété nationalement, ce qui permet de situer culturellement les actions des individus en fonction des modes de gouvernance (Ong 2003 : 17-18). Ces arguments

la mènent à considérer que le réordonnement de l'espace public post-socialiste participe de nouvelles subjectivités de désir (Ong 2003).

Farrer expose bien que l'État chinois est « implicated in the creation of spaces for sexual entrepreneurship and sexual play as it is in repression and policing of these spaces. » (2002 : 56). Ces espaces dédiés au sexe sont « tout particulièrement symptomatique[s] des liens, ambigus mais serrés, qui lient le développement de la prostitution, celui du commerce, et les autorités publiques » (Pettier, 2010), car « les autorités locales (en tire des bénéfiques) pour le développement de leur ville (Zheng 2009b : 65, cité dans Pettier 2010). Ces nouveaux espaces sociaux démontrent entre autres que les expériences sexuelles non maritales et/ou avant le mariage y sont imaginables et légitimées menant ainsi à une véritable culture sexuelle contemporaine chinoise (Farrer 2002).

À l'exception de Yan, l'intimité ou la sexualité est cependant souvent saisie sous l'angle des expériences contemporaines de Chinois urbains, mais l'érotisation des Na et des minoritaires en général (Gladney 1994, 2004, Schein 1997, 2000, Frangville 2007) pose la question des reconfigurations de la sexualité dans les milieux socio-culturels minoritaires. Généralement le discours sur la sexualité des minoritaires est saisi à partir d'un *ethnoscape* qui fait de la sexualité un opérateur d'identification minoritaire.

c. Sexualités minoritaires

Si comme l'indique Jeffreys, la sexualité est un thème qui n'est pas si récent en Chine, c'est en partie parce que celle-ci était largement présentée à partir d'un discours sur la sexualité des minorités plutôt que sur celle des Han (Gladney 1994, 2004, Harrell 1995 : 10-13, 2001 : 16, Schein 1997, 2000, Frangville 2007). La sexualité des minorités est pour la majorité chinoise Han de l'ordre de la promiscuité « primitive » et du statut de non-civilisé. Ces représentations, quoique surannées, répondent aux images érotiques construites par un orientalisme interne à la Chine, aussi appelé un orientalisme oriental (Gladney 1994, 2004 Schein 1997, 2000 : 100-131, Frangville 2007 : 140). L'érotisation des populations minoritaires tient en partie aux représentations véhiculées par les images paradigmatiques du cinéma postsocialiste. Ces images abordent la sexualité systématiquement avec des personnes minoritaires, dont la légèreté des mœurs aurait été choquante si elle avait été jouée par des Han « civilisés » (Harrell 1995 : 10-13, 2001 : 16, Gladney 2004 : 65, Frangville 2007). Les différentes formes de sexualité caractérisent cet Autre minoritaire et participent en retour à une construction de la différence (Gladney 1994, 2004, Harrell 1995 : 10-13, 2001 : 16, Schein 1997, 2000). Ces représentations singulières à la Chine sont un outil pour penser l'altérité interne (Chao 2008). Les minorités chinoises sont ainsi

associées dans le sens commun et l'imaginaire à des représentations nostalgiques et érotiques (Gladney 1994, Harrell 1995 : 10-13, 2001 : 16, Schein 1997, 2000).

Pour Frangville ces représentations des groupes minoritaires dans le cinéma ont été particulièrement promptes à faire preuve des rapports de domination (voir Chao 2008) :

Le spectateur est introduit dans ce qui est imaginé comme la vie ordinaire des *minzu* minoritaires, et cette violation d'intimité inventée souligne la confusion totale entre faits vécus et images fabriquées. Cette vision mythifiée et irréaliste de la *minzu* minoritaire, la destitue partiellement de son pouvoir de se raconter et autorise l'État à occulter les aspects socioéconomiques de sa politique à l'encontre des non-Han.

(Frangville 2007 : 40).

Alors qu'en Chine, minoritaires et majoritaires sont répartis de part et d'autre d'une ligne imaginaire de civilisation (Harrell 1995), le contexte historique d'éclosion de cette exotisation et de cette érotisation des lieux et des personnes présentées ramène avec force l'idée que la sexualité des minorités est un objet de contrôle. Ces dynamiques sont loin d'être uniques à la Chine puisqu'à l'époque coloniale déjà, comme nous l'ont montré McClintock et Stoler, les dominations et abus tenaient leurs justifications des représentations sexualisées que permettait la rencontre entre colonisés et colonisateurs (McClintock 1994, Stoler 2013).

La thématique de la sexualité a en effet été largement abordée à partir de frontières ethnosexuelles (Nagel 2000, 2003). Le terme explique une racialisation des fantasmes (Bazin et coll. 2000 : 5). Nagel en donne la définition suivante: « ethnosexual frontiers are sites where ethnicity is sexualized, and sexuality is racialized, ethnicized and nationalized » (Nagel 2003: 14). En Chine, ces frontières sexuelles procèdent d'une « organisation sociale du désir » (Green 2008) à partir de références aux minoritaires (Gladney 2004, Frangville 2007). Ainsi, pour Bazin Quiminal et Mendès-Leite :

La sexualité est à la fois le produit et un opérateur d'édification et d'idéalisation positive ou négative d'altérités : en premier lieu celles engendrées par les catégories de sexe, de genre ou d'identité sexuelle ; mais aussi celles qui naissent dans le rapport de soi à un Autre défini par sa position sociale ou comme étranger, proche et internalisé dans les processus d'ethnicisation ou géographiquement et culturellement lointain.

(Bazin et coll. 2000 : 4)

La sexualité est présentée comme étant loin d'être rétive aux processus d'altérisation. On peut dès lors comprendre aisément comment le tourisme permet de véhiculer des imaginaires alimentant fantasmes et projections. Les touristes chinois qui associent aisément minorités et sexualités, ont projeté sur la sexualité des Na un lot d'images clichées autour de la coutume de visite nocturne : amour libre, mœurs légères, disponibilité sexuelle. Ces projections n'ont pas manqué de propulser les Na au centre des désirs touristiques (Walsh 2001b, 2005), ce qui a renforcé *de facto* les

projections à l'égard du groupe. La sexualité des Na s'avère, en ce sens répondre à l'affirmation de Bazin, Quiminal et Mendès Leite (2000) selon laquelle l'altérité na s'est construite autour d'une « édification et (d'une) idéalisation positive ou négative d'altérités » « par [leur] position sociale ou comme étranger, proche et internalisé dans les processus d'ethnisation » (2000 : 4).

Quelques outils permettront ainsi de saisir la complexité du cas na dans le contexte de resexualisation du monde chinois et de la mise en tourisme du lac Lugu. Les rapports sociaux de sexe, la conivence entre économie et sexualité et les transformations de l'intimité qu'ils vivent, sont des dimensions qu'il importe d'explorer car elles sous-tendent l'altérisation sexuelle à laquelle ils sont soumis. Le but est de se doter d'outils à partir de problématiques et de notions sur la sexualité et les systèmes de sexe/genre pouvant permettre de comprendre la tension qui s'opère avec leurs manières de concevoir ces rapports.

2.3. Économie et sexualité

a. Tourisme et sexualité

Autour de la sexualité se sont construites de nombreuses problématiques prenant en compte la dimension économique. Qu'elle soit commercialisée, marchandisée, ou un échange tarifé, la multiplication des études a ainsi proposé différents angles d'analyse qui complexifient les approches tout en démontrant l'importance capitale du rôle des transformations économiques. Certains se sont intéressés au développement (Ortner et Whitehead 1981, Lytleton 2011b) et plus particulièrement aux questions de santé et de HIV/SIDA (Micollier 2004b, 2006, 2012, Deschamps 2013a), d'autres au tourisme (Graburn 1983, Cohen 1971, Karch et Dann 1981, Pruitt et Lafont 1995, Salomon 2009, Cauvin Verner 2007, 2009, Roux 2009, 2010, 2011a 2011b, 2012, Despres 2015).

Si les premiers travaux sur la marchandisation de la sexualité dans le contexte touristique ont insisté sur les rapports d'exploitation ou de domination superposant des « rapports Nord/Sud³⁵ » aux rapports hommes/femmes (Graburn 1983), de nombreuses autres approches plus tardives, ont cherché à complexifier les interactions sociales et ont ainsi introduit la poursuite de divers intérêts par les acteurs de la prostitution (Cauvin Verner 2007, 2009, Salomon 2009, Roux 2011b, Lainez 2015, Despres 2015). Généralement les rapports sexuels dans le tourisme sont pensés comme des rapports d'hommes dits occidentaux avec les femmes locales. Quelques ethnographies ont cependant soulevé le phénomène inverse, c'est-à-dire à des échanges sexuels entre des touristes femmes et des hommes locaux (Cohen 1971, Karch et Dann 1981, Pruitt et Lafont 1995, Salomon

³⁵Si cette opposition est aujourd'hui dépassée, elle rend compte dans l'économie-politique de la sexualité d'un rapport économique, de fantasmes et de pratiques presque toujours d'une même direction, des pays riches, aux pays pauvres, où rapports sexuels hors mariage, crise de l'exode rural et discrimination des femmes sur le marché du travail en forment l'arrière-plan.

2009, Cauvin Verner 2007, 2009, Despres 2015). Les ethnographies de Salomon (2009) et Cauvin Verner (2007, 2009) par exemple, ont particulièrement relevé les formes de sexualité où des femmes rétribuent des hommes indiquant par-là de nouveaux rapports configurant les échanges economico-sexuels. Ces rapports renvoient toujours la sexualité à une forme transactionnelle inégale, qui, dans le cadre du tourisme, « a ouvert l'accès à un marché matrimonial et sexuel globalisé, offrant des opportunités inédites de rencontres intimes entre partenaires issus de continents éloignés » (Despres 2015 : 1). L'articulation des dimensions économiques et sexuelles, particulièrement explorées pour expliquer les rapports sociaux économiques dans un ensemble de pratiques qualifiées aujourd'hui de tourisme sexuel, ne permet cependant pas d'analyser toute une série de rapports qui relèvent les dimensions affectives ou les projets de vie et complexifient l'analyse des transactions sexuelles dans le cadre du tourisme.

Roux (2011b) et Lainez (2015), ont démontré dans le cas de la Thaïlande et du Vietnam, qu'il n'existe pas que de purs rapports de dominations, mais plutôt une poursuite d'intérêts multiples. Ces travaux renouent avec une approche du tourisme sexuel centrée sur le sujet anthropologique qui inclut dans ses analyses les multiples facettes de l'intimité et des relations sexuelles (c'est-à-dire en termes d'économie, de politique, de morale, mais aussi de capacité d'agir) dans les contextes touristiques. Roux (2011b) a par exemple montré les économies morales de la sexualité tarifée en contexte thaïlandais. Nicolas Lainez (2015) traite la question du tourisme sexuel par une sociologie des carrières intimes dans une perspective d'économie-politique. Ils ont ainsi cherché à déconstruire l'idée que ce type de tourisme ne renverrait qu'à des rapports d'exploitations (Roux 2011b, Lainez 2015). La lecture de la sexualité par les économies morales permet à Roux (2011b, 2012) de faire connaître le recoupement de l'intimité et de la sexualité dans les échanges tarifés qui, même s'ils permettent aux femmes de réussir socialement ou économiquement, n'en demeurent pas moins des rapports dont la vocation n'est pas qu'économique. La sociologie des carrières mobilisée par Lainez (2015) parle de phénomènes similaires, mais souligne particulièrement bien la manière dont les échanges sexuels tarifés peuvent ne constituer qu'un moment de la vie des prostitués. L'auteur déplace ainsi la problématique de la traite prostitutionnelle à une problématique de l'ajustement des locaux aux changements économiques structurels. La sexualité apparaît alors comme une ressource manipulable dans les représentations des touristes pour les locaux et engage des réajustements ou des tactiques de la part des protagonistes.

Les intérêts divers poursuivies par les femmes prostituées dépeignent des transactions sexuelles irriguées par des économies de l'intimité qui supposent une finalité qui ne soit pas que sexuelle (Roux 2011, Lainez 2015, voir Deschamps 2013b). Elles relèvent également de transactions intimes où les intérêts poursuivis par les acteurs de la prostitution sont aussi de l'ordre des affects.

Bessin a par exemple noté avec la notion de présence sociale (Bessin et Gaudard 2009, Bessin 2014) que le temps et la disponibilité peuvent ainsi être un facteur de l'échange au même titre que l'argent. Dans le cadre du tourisme, Roux parle d'« économies intimes qui irriguent les relations sexuelles et affectives dans le tourisme » qui l'amènent « à penser l'articulation du politique, du moral et du sexuel » (2011 : 23-24, 2012). Les échanges qu'il a observés témoignent des logiques de don/contre-don. Ainsi, il ne s'agit pas à proprement parler de prostitution, mais plutôt d'un échange de cadeaux, d'aides et même d'invitation contre un acte ou une présence sexuelle. Lainez (2015) par le concept des économies intimes et des carrières analyse des changements qui interviennent dans la trajectoire des individus au regard des structures dans lesquelles elles s'insèrent. Ces travaux témoignent en tout cas que l'économie sexuelle fait ressortir une pluralité des relations et négociations possibles qui ne sont pas réductibles à de la prostitution. Une lecture de la sexualité à travers une économie de l'intimité au sens de Zelizer (2001, 2005a, 2005c) est l'occasion ainsi de saisir une plus grande complexité des rapports sociaux.

b. Des mondes hostiles ?

Cette manière de conceptualiser les transactions sexuelles en économies de l'intimité confirme l'idée que les relations intimes et économiques ne sont pas des « mondes hostiles » ou des « mondes antagonistes » érigeant ainsi « des frontières morales entre le marché et le domaine de l'intimité » où « d'un côté une sphère d'affectivité et de solidarité, de l'autre une sphère de calcul et de recherche de l'efficacité. » (Zelizer 2001 et 2005a : 18). Pour Zelizer, l'intimité recouvre un vaste nombre de relations qui ont pour base la confiance (2005a : 18). Celles-ci s'étendent de la sphère familiale/domestique aux relations entre un avocat et son client, un prêtre et un paroissien, une prostituée et son client, etc. et varient ainsi « en nature et en degré » (Zelizer 2005a : 18). La thèse de Zelizer réside non pas dans l'idée que « les aires de la vie sociale auraient vaillamment résisté à la marchandisation », mais plutôt dans l'idée qu'« elles ont facilement absorbé les monnaies, les transformant pour les adapter à une riche gamme de valeurs et de relations sociales. » (Bourdieu et Heilbron 2005 : 13 - préface à Zelizer 2005c). Elle conçoit ainsi les économies de l'intimité sous l'angle des capacités d'agir des acteurs. Zelizer part du constat que le croisement de l'économie et de l'intimité résulte de relations privilégiées élaborées par des acteurs autour de symboles, de pratiques et de moyen d'échanges sortes d'« ajustements viables entre les relations, les transactions, les moyens et les lignes de partage » (Zelizer 2005a: 25, 2005c).

Combessie et Mayer (2013) ont d'ailleurs souligné que la sexualité doit plutôt être saisie comme une négociation ce qui permet d'articuler différents registres qui ne sont pas antagonistes, mais se croisent :

Ceux de l'économie monétaire, de l'économie symbolique et de l'économie des

sentiments ou des affects, qui souvent se croisent ou se trouvent imbriqués, au moins deux à deux. Elle permet aussi d'explorer les questions de contrôle et de rapport de pouvoir, ainsi que l'espace des marges de liberté individuelle

(Combessie et Mayer, 2013 : 381)

Combessie et Mayer parlent donc de « sexualité négociée » pour mettre en scène ces trois registres et analyser des « pratiques hétérogènes, qui vont des rapports de séduction aux relations intimes en passant par des activités sexuelles rémunérées » (2013 :382). Reprenant ainsi le continuum de Paola Tabet (2004, 2010), l'approche dépasse la question des rapports sociaux de sexe du féminisme matérialiste comme le souligne Combessie et Mayer, ce qui permet, outre d'analyser des situations hors de l'hétéronormativité, de concevoir l'inversement du rapport de pouvoir structurel du patriarcat (2013 : 383). C'est aussi une manière de concevoir qu'économie et sexualité ne sont pas forcément « l'expression d'un pouvoir ou d'une position de domination » (Combessie et Mayer 2013 : 383). Il s'agit alors pour eux d'interroger l'économie dans un sens large, du point de vue des affects ou de la reconnaissance pour faire valoir par exemple comment « lorsque l'on est en présence d'un fort déséquilibre économique que l'un ou l'autre des partenaires cherche à masquer » les différentes pratiques (Combessie et Mayer 2013 :383).

Par ailleurs, dans ces négociations le sexuel ne prime pas toujours sur d'autres phases de la relation comme la séduction, les affects (Combessie et Mayer 2013 : 383). Pour prolonger l'approche de Tabet et ne pas se contenter d'une approche matérialiste le terme de « transactions sexuelles » leur paraît plus opportun (Combessie et Mayer 2013, Deschamps 2013b) :

Toutefois, et en rompant cette fois partiellement avec Paola Tabet, cette intrusion monétaire ne joue pas du ressort exclusif de la contrainte ou de rapports d'inégalité ; elle participe activement de la construction réciproque du désir entre partenaires, voire elle dessine, via la dette accumulée, la force du lien. C'est pourquoi, au concept d'« échange économique-sexuel » forgé par l'ethnologue italienne et fortement empreint d'une analyse matérialiste des rapports de genre compris comme rapports de classe, nous préférons la notion de « transactions sexuelles ».

(Deschamps 2013b : 392)

Cette notion permet alors d'analyser non plus l'échange économique-sexuel, mais plutôt une panoplie de rapport sociaux qui mettent en scène à divers degrés l'intimité et l'économique.

En ce sens, il paraît nécessaire de partir de la définition de l'intimité que fait Constable (2009) dans le cadre de la marchandisation de l'intimité au niveau transnational (mariage par migration, par exemple). Constable définit les relations intimes comme des:

(..) social relationships that are – or give the impression of being – physically and/or emotionally close, personal, sexually intimate, private, caring, or loving. Such relationships are not necessarily associated with or limited to the domestic sphere, but discourses about intimacy are often intertwined with ideas about gender and domesticity, gifts as opposed to markets.

(Constable 2009 : 50).

Si l'approche de Tabet permet déjà de dégager des continuums économiques et non pas des oppositions comme le fait Constable, il est nécessaire de dépasser cette définition qui, si elle rend compte d'affects particuliers et d'espaces privilégiés de ces affects, ne prend pas suffisamment en compte la diversité des aspects économiques.

L'approche de Zelizer, suggère d'appréhender ces rapports intimes comme des relations privilégiées qui connectent des mondes (*connected life*) (Zelizer 2005b : 32-35). Cette posture s'intéresse donc aux relations intimes en tant que *transactions* limitées dans le temps, de *moyens d'échange*, sorte de « systèmes comptables recourant à des formes de monnaies symboliques », ou de *lignes de partage* traçant des relations singulières, temporelles et dépendantes des moyens qui témoignent de la recherche d'arrangements durables » (Zelizer 2005a : 24-25). La notion de « circuit économique » vient alors désigner un type d'agencement entre intimité et économie. Ce qu'il convient de regarder pour saisir les aspects relationnels de ces circuits ce sont les types de relations nouées entre les personnes, les transactions qui s'opèrent, les moyens de l'échange et les frontières de ces circuits (Zelizer 2005c).

Ces économies de l'intimité ont également montré l'importance de se centrer sur l'intersection de rapports sociaux de race, classe et genre. L'intersection de ces rapports renvoie alors à l'analyse des logiques des positions dans lesquelles ils évoluent. Les personnes qui sont dans un rapport d'intimité avec des touristes peuvent ainsi être à la fois stigmatisées tout en tirant des formes de prestige symboliques qui agissent en termes de plus-value générée. Les relations ambivalentes entretenues entre touristes et Na, peuvent aussi parfois aller vers un intérêt économique. L'approche de Zelizer (2005a) permet de rompre avec la stigmatisation facile des « pauvres », parfois « primitifs », exploités par des personnes en position de domination. Plutôt que de parler de prostitution ou de marchandisation dans ce type de cas, il convient de déceler les relations signifiantes autour de la sexualité et les intérêts poursuivis par chacun qui puisent dans un « capital érotique » (Hakim 2010, Illouz 2012) et s'insèrent dans un « champ sexuel » (Green 2008, Illouz 2012).

c. Des outils pour saisir les rapports sociaux de sexe et les logiques des économies de l'intimité

- *De quelques outils conceptuels*

L'augmentation progressive des productions sociologiques ou anthropologiques sur la sexualité témoignent d'une critique importante vis-à-vis de l'hétéronormativité et des essentialisations en tout genre. Différentes critiques d'ampleur à la question de l'oppression des femmes ont été portées par le courant du féminisme matérialiste et ont contribué à fournir des outils à l'analyse des rapports sociaux de sexe. Ce courant, a en effet, cherché à prolonger les travaux de Marx en

regardant plus précisément les rapports sociaux de sexe et en développant des idées telles que : l'extorsion du travail domestique par le patriarcat (Delphy [1998] 2009, [2001] 2009), l'hétérosexualité comme système politique d'oppression (Wittig 1980a 1980b), le naturalisme du sexe féminin (Guillaumin 1978a 1978b, Mathieu 2013), l'échange économico-sexuel (Tabet 2004, 2010, 2014, Broqua et Deschamps 2014) ou encore l'intersectionnalité (Crenshaw, 1989, [1994] 2005, Dorlin 2009, Bilge 2009). En ce sens les travaux du féminisme matérialiste nous fournissent des outils pour analyser les rapports sociaux de sexe survenus dans le tourisme avec l'érotisation de la coutume sexuelle. Ils sont ainsi des outils pour « détecter et analyser les hiérarchies liées au sexe comme genre. Pour autant que ces dernières se superposent à la stratification érotique (...) » (Rubin 2010 : 205).

Échange social, la sexualité peut être étudiée sous l'angle symbolique, politique, juridique et comme le démontre l'accroissement des études en ce sens, sous l'angle économique. Paola Tabet en première ligne, a ainsi parlé d'« échanges économico-sexuels » (Tabet 2004, 2010, 2014, Broqua et Deschamps 2014), c'est-à-dire de « l'existence d'un continuum dans les formes de relations sexuelles entre homme et femme impliquant un échange économico-sexuel » qui permet de penser des rapports entre classe de sexe (Tabet 2004 : 9). Dans le cadre de cette thèse, ce concept est heuristique au sens, où il permet d'expliquer le passage d'une sexualité n'impliquant à priori pas d'échange économico-sexuel, à une sexualité prise dans le continuum économique entre homme et femme. L'analyse de Tabet (2004, 2010, 2014), rapportée au cas Na, dévoile les clivages sociaux qui naissent des échanges économico-sexuels apparus avec le tourisme. Pour elle, « la transaction économique investit globalement les rapports entre les sexes » (Tabet 2010 : 110), mais le contexte socio-culturel na peut détourner le rapport de classe de sexe dans le cadre strict des économies de l'intimité na en un rapport prenant en considération l'idéologie matrilineaire et matrifocale ou encore les rapports sociaux internes à la maisonnée. En résumé, s'il est courant de dire qu'il n'y a pas d'échange économico-sexuel chez les Na, je montrerai que des formes de dons des hommes vers les femmes sont courantes et constituent une inversion du continuum, car ils permettent à l'homme de continuer d'être accepter dans la chambre en cas de visite furtive ou dans la maisonnée en cas de visite ostentatoire. Dans ce type de continuum la femme est entièrement pensée comme sujet.

Sur le plan des rapports sociaux avec les touristes les formes de transaction peuvent également être de l'ordre des rapports de « race » au sens où il existe une distinction entre *zhonghua minzu* (中华民族) et *shaoshu minzu* (少数民族) en Chine. Dans ce type de rapport la femme, voire l'homme na n'est pas pensé comme sujet par les touristes mais comme objet au sens où il implique très souvent un désir de consommation. Ce peut également être dans le cadre touristique, de la « négociation » et de la « compensation » (Tabet 2010 : 112). C'est l'occasion de penser que « le

sexe peut être défini comme un capital, un moyen d'échange, tant dans les relations de mariage et de reproduction que dans des relations non matrimoniales. » (Tabet 2010 : 110). Les analyses inspirées des travaux de Tabet (2004) ont pointé une plus grande complexité des rapports de pouvoir se jouant dans la sexualité (Kergoat 2009, Combessie et Mayer 2013, Deschamps 2013a et 2013b, Broqua et Deschamps 2014, Fouquet 2014,) qui permet de penser ces rapports non pas seulement dans un rapport de pouvoir en défaveur d'un sexe uniquement féminin comme le suggère Tabet, mais d'un sexe érotisé, qu'il soit féminin ou masculin. Il en est ainsi pour Fouquet, d'une limite dans le concept forgé par Tabet (2004) qui dévoile « une logique transversale révélatrice d'inégalités entre les sexes, plutôt qu'une trame générale à l'intérieur de laquelle les acteurs agissent » (2014 : 133). Sa critique vise à affirmer que l'approche théorique et conceptuelle de Tabet ne permet pas d'analyser les marges de manœuvres (Fouquet 2014 : 133).

Kergoat (2009) a illustré l'imbrication des rapports de classe, de race et de sexe en parlant de consubstantialité puis de coextensivité de rapports sociaux. Ces deux notions renvoient à l'idée que les rapports sociaux sont dynamiques, semblables et inséparables les uns des autres. Pour Kergoat il est donc question de « l'entrecroisement dynamique complexe de l'ensemble des rapports sociaux, chacun imprimant sa marque sur les autres ; ils se modulent les uns les autres, se construisent de façon réciproque » (2009 : 112). Elle remarque cependant que la ligne de tension homme/femme reste souvent « intacte » (Kergoat 2009). Son travail a ainsi conceptualisé les rapports sociaux de sexe à la manière du concept d'intersectionnalité (Crenshaw, 1989, [1994] 2005, Dorlin 2009, Bilge 2009), c'est-à-dire comme des nœuds où s'entremêlent et s'interpénètrent de manière toujours mouvante les principaux supports de différenciation et de hiérarchisation sociale au point qu'ils se reproduisent et se coproduisent mutuellement (Anthias 2001). Broqua et Deschamps expliquent qu'il s'agit d'une approche « plus relationnelle, situationnelle et historicisée des rapports de pouvoir notamment en référence aux tactiques, « aux arts de faire » (De Certeau 1990) ou aux « arts de la résistance » (Scott 2008) » (2014 : 15). C'est donc, comme appelait à le faire systématiquement Weeks, saisir des mécanismes de pouvoir que sont la classe, le genre et la « race » (2014 : 65, voir Rubin 2010 : 153).

Si l'intersectionnalité indique que les rapports sociaux de classe, de genre, ethniques ou de « race » se croisent à l'intersection des parcours individuels, les notions de consubstantialité et de coextensivité à leur tour caractérisent les rapports sociaux. Ces notions sont particulièrement opératoires pour l'analyse des sociabilités diverses que j'ai observées ou que l'on m'a racontées autour de la coutume sexuelle, que ce soit par les touristes, les Na ou les personnes d'autres groupes minoritaires locaux. Ces sociabilités sont marquées par le contexte socio-culturel et présagent d'une différenciation du continuum des relations homme-femme en fonction des situations et des acteurs (touristes, Na ou autres) des rapports sociaux. Les travaux sur

l'intersectionnalité sont cependant nés de la troisième vague des féministes matérialistes, de femmes considérées comme non-blanches (Dorlin 2009), dans le but de dévoiler et d'agir sur les oppressions multiples que les femmes minorisées ou minoritaires subissent³⁶. Le concept est toutefois heuristique dans le cas des Na considérés selon une hiérarchie sociale et économique comme arriérés. Autrement dit, l'analyse située des rapports sociaux permet la mise en lumière des différents rapports de pouvoir et des positions sociales qu'elles entraînent en contexte de situation touristique.

• *Les champs sexuels et le capital érotique*

Les économies de l'intimité soulèvent des questions concernant deux notions : les champs sexuels (Green 2008, Illouz 2012) et le capital érotique (Hakim 2010, Illouz 2012). Le champ sexuel³⁷ permet de saisir, comme le rappelle Green « the social organization of eroticism and the structural manifestations of sexual schemas,' including the formation of sexual status structures, the social settings in which these structures arise and are transformed, the impact of sexual fields on sexual interaction, and the relationship of social ontology to collective sexual life » (2008: 26). Le capital érotique est « a combination of aesthetic, visual, physical, social, and sexual attractiveness to other members of your society, and especially to members of the opposite sex, in all social contexts » (Hakim 2010: 501). Son caractère performatif fait du capital érotique un élément important des interactions sexuelles et donne la possibilité de mesurer les différents degrés de pouvoir entre les acteurs d'un même champ sexuel (Hakim 2010, Green 2008 : 29). Pour Illouz le capital érotique s'insère dans un champ sexuel et permet de développer un capital sexuel qui définit aujourd'hui la valeur sociale des personnes (2012).

Si les principales thèses autour de la sexualité ont eu tendance à exposer le « confinement progressif de la sexualité dans l'intimité du couple (implicitement hétérosexuel) où s'accompliraient les rapports sexuels (comprendre légitimes) » (Bazin et coll. 2000 : 6), de nouveaux travaux ont plus particulièrement pointé des pratiques et des logiques de marchandisation de la sexualité significatives d'une société de consommation (Baudrillard [1970] 2012, voir Micollier 2004b : 16, 2012 : 185 et 192). Les « logiques de la consommation » participent de la « spectacularisation de la sexualité » à partir d'une « insertion de l'érotisme dans les processus de marchandisation » (Bazin et coll. 2000 : 5).

³⁶Je suis tout à fait consciente qu'il s'agit là d'une récupération du concept d'intersectionnalité pour l'analyse anthropologique et que par là le concept est détourné de son sens premier qui est la lutte par et pour les femmes minorisées. J'espère en l'utilisant donner voix à ce que vivent les femmes na dans des situations parfois difficiles à tenir pour elles.

³⁷Green spécifie toutefois: « A sexual field is a particularly complex arena to capture because sexual desires are often unpredictable and peculiar and may not "aggregate up" into a system of stable relations or regulatory principles. » (Green 2008 : 29)

Le *champ sexuel* et le *capital érotique*, ont toutefois l'avantage de problématiser la sexualité en dehors d'une géographie morale qui consisterait à poursuivre le raisonnement dialogique sur la sexualité marchandisée. Ils prolongent en cela l'idée de culture sexuelle (Micollier 2004b) ou de frontières ethno-sexuelles (Nagel 2000, 2003). L'entrecroisement des différents registres de la sexualité (Combessie et Mayer 2013) montre que s'opère des transformations à partir d'antagonismes et de changements provenant de différentes « cultures sexuelles » (Na et chinoises). J'entends par là expliquer qu'au lac Lugu, la culture sexuelle na est l'objet d'une érotisation qui à son tour construit des champs sexuels parallèles aux champs sexuels de l'organisation sociale et qu'ils sont à analyser d'un point de vue interactionniste ou du moins dans l'aspect « négocié » (Combessie et Mayer 2013) des sociabilités sexuelles. En somme c'est l'idée d'une reconstruction des frontières ethno-sexuelles. Ainsi les logiques des relations intimes qui se déploient dans les champs sexuels recourent un vaste nœud de relations différentes, symboliques, affectives, etc. Ce sont autant de relations signifiantes qui illustrent les relations entre femmes na et hommes na, femmes na et touristes (et inversement), femmes na et guides touristiques, femmes na et hommes d'un autre groupe ethnique – particulièrement les Han – (et inversement).

- *Sociabilités sexuelles*

Pour saisir l'ensemble de ces pratiques je propose d'utiliser le terme de sociabilités sexuelles, afin de mettre l'emphase sur l'aspect relationnel des relations intimes et en considérant qu'elles englobent un avant et un après la sexualité, voire des comportements sexuels sans sexualité. Les sociabilités sexuelles entre Na (femmes ou hommes) et touristes incarnent des circuits de réciprocité, de flexibilité et de confiance qui produisent des relations à la fois économiques et intimes. Ces arrangements ne sont pas des échanges économique-sexuels prostitutionnels à strictement parler (Tabet 2004, 2010, 2014), mais plutôt des sociabilités d'enrichissement, autrement dit des circuits économiques relationnels de l'intimité connectant des mondes (Zelizer 2001). Parler de sociabilité sexuelle c'est parler du caractère interactionnel des économies de l'intimité pour mettre en lumière leur dimension avant tout sociale. C'est donc une notion descriptive du rapport social qui s'installe entre un ou plusieurs individus sur la base de capital érotique et dans un champ sexuel. La notion de sociabilité sexuelle vise à comprendre à une échelle micro-sociale les tactiques des acteurs en situation touristique pour restituer notamment l'infrapolitique de ces interactions.

Le terme de sociabilité sexuelle reprend la définition de Simmel du terme de sociabilité comme une « action réciproque » (Simmel 1981 : 90, 1999. 55). Autrement dit, les sociabilités sont des « relations et [des] rencontres sociales insignifiantes de la vie courante » qui appréhendent les interactions comme « des actions réciproques » constituées à la fois en rapport à des « formes

d'existences », des « configurations cristallisées » du monde social et par « une logique immanente qui précède et contraint l'action réciproque » (Quéré 1988 : 80). Cette manière d'appréhender la sexualité se place au-delà d'une dichotomie « agency/structure ». Les sociabilités, en générale, et les sociabilités sexuelles, en particulier, sont ainsi le résultat d'une interaction d'affects qui construit la relation au regard d'intérêts parfois divergents. Elles s'insèrent dans des champs sexuels, qui eux-même peuvent s'imbriquer en fonction du capital érotique mobilisé. À travers les processus sociaux, économiques et politiques qui traversent les subjectivités en contexte touristique, elles révèlent les imaginaires et les représentations qui les soutiennent.

La description de ces sociabilités vise à mettre en lumière une des facettes du changement social. Chris Lyttleton (2014) propose un parallèle entre les changements structurels apportés par l'économie de marché aux structures économiques et politiques, et explique que l'intimité, les désirs et les représentations de soi sont bouleversés par ces changements. Ces subjectivités travaillent en retour les structures d'un point de vue moral (Lyttleton 2014). La logique néolibérale, parce qu'elle est associée en Chine à des expérimentations avec les libertés, participe entre autres aux processus, où l'économie intime et les économies matérielles pour les minoritaires se recourent (Lyttleton et Sayanouso 2011b). L'économie de l'intimité saisie à travers des sociabilités sexuelles rejoint aussi les pistes particulièrement fécondes proposées par Illouz (1997), pour penser à l'ère de la modernité marchande les profondes transformations des relations amoureuses et sexuelles. Il s'agit ainsi de porter son regard sur les processus où romantisme et marchandisation se confondent : « romanticization of commodities and (...) commodification of romance » (Illouz 1997 : 26) dans un contexte où le capital érotique et romantique des Na est fortement mis en avant. Les logiques des sociabilité sexuelles au lac Lugu ramènent avec force l'idée que les relations intimes donnent naissance à un ensemble de tactiques et de stratégies à partir de rapports sociaux et de relations entre les Na et les touristes. Nombre d'entre elles s'organisent ainsi autour d'un jeu de séduction de la part des deux parties, ce qui engage toujours un rapport économique sans que la finalité soit nécessairement le rapport sexuel (Tabet 2004, 2010, 2014) ou qu'économie et intimité soient considérées comme des « mondes antagonistes » (Zelizer 2001 et 2005a : 18).

Dans la logique Na, il n'existe pas de continuum économique-sexuel entre hommes et femmes. Les logiques des rapports sociaux de sexe se déploient plus en contexte domestique. Lorsqu'elle est prise dans un ensemble spatialisé de relations qui participent de l'organisation sociale, la notion de sociabilité décrit des formes de relations qui sont interdépendantes de la position des personnes dans leurs maisonnées. Le cas des Na offre la possibilité de saisir la complexité des économies de l'intimité dans leur double consistance, celle relationnelle entre deux partenaires et celle plus

systémique qui concerne l'ensemble du monde social dans lequel évolue les partenaires. Le système de visite et le système de maisonnée appellent en effet à dissocier différentes formes de l'intimité. Non pas qu'il s'agisse de mondes antagonistes, mais les configurations de l'organisation sociale en maisonnées font valoir l'intérêt de conceptualiser l'économie intime dans le double sens du terme. À la fois grammaire des conduites intimes qui règle des pratiques suivant les cultures sexuelles et rapport social qui mêle intimité et économie.

En concevant l'économie dans son double sens : un « ensemble des rapports sociaux, quels qu'ils soient, qui règlent dans chaque type de société la production et la répartition des biens matériels »³⁸ (Godelier 2016) ; dans le sens du substantif « économie » qui dans une conception ancienne, renvoie à l'identification des régularités et/ou d'un système, cela permet de lire les contradictions entre des systèmes et des cultures sexuelles régulant de manière différenciée l'intimité. Si l'on considère comme Constable (2009 : 5) que l'intimité concerne également des questions de rapports sociaux de sexe et de domesticité tout en concevant un rapport physique ou émotionnel particulier, cela permet d'explorer la tension entre le système de sexe/genre des Na vis-à-vis du système dominant de sexe/genre chinois, et la manière dont se tisse la question économique dans ces intimités³⁹. Cela offre également la possibilité de regarder les économies de l'intimité du tourisme et les nouvelles sociabilités sexuelles qui en résultent, pour explorer les liens entre ces nouvelles sociabilités sexuelles et les économies de l'intimité na, donnant à voir les recompositions des maisonnées et de l'organisation sociale. Dans les deux cas, l'idée est d'expliquer comment un système dominant peut affecter des économies de l'intimité qui ne sont pas à proprement parler basées sur un continuum d'échange économique-sexuel entre femmes et hommes. Sans chercher à « restaurer l'illusion de gratuité des relations sexuelles ou affectives « ordinaires » » (Broqua et Deschamps 2014 : 10), les économies de l'intimité na traduisent une volonté de dissocier dans le système de sexe/genre ce qui relève des rapports sociaux de la maisonnée et ce qui relève des rapports intimes entre deux partenaires.

L'économie de l'intimité telle que proposée vise à souligner que la sexualité transactionnelle, lorsqu'elle est l'enjeu d'un échange économique-sexuel est susceptible de modifier les rapports sociaux dans les maisonnées na et en soi de modifier tout un système. Les économies de l'intimité doivent donc être explorées à partir du contexte historique na qui appelle à ne pas considérer ces économies de l'intimité comme des sphères détachées des formes sociales, politiques et économiques. Au contraire, elles s'insèrent dans le tissu social na qu'il est nécessaire de mettre

³⁸ Cette définition tirée de l'article anthropologie économique de l'encyclopédia universalis est une définition substantiviste (Polanyi 1983). Je prends pour perspective de ne pas la discuter si tant est qu'elle corresponde à une vision anthropologique et non économique de ce qu'est l'économie.

³⁹ Je reviendrai précisément sur ce point dans la section 3.3 pour soulever les questions que pose cette conception des économies de l'intimité dans le cas d'une organisation sociale orientée sur les maisonnées.

en avant pour expliquer la complexité de l'enchâssement du social dans l'économique et vice-versa.

3. Organisation sociale et sexualité. Balises théoriques pour étudier le changement social.

J'ai montré au chapitre précédent les manières dont le type de partenariat peut s'arrimer au contexte social et matériel d'une maisonnée. Cette partie vise à compléter ce tableau afin de donner une trame d'analyse au changement social que cette thèse cherche à analyser. Exposer les liens entre maisonnées et sexualité en montrant l'entrelacement de dynamiques économiques et politiques est de nature à montrer l'ancrage culturel qui fonde les processus de changement sociaux actuels.

3.1. Des « unités domestiques » à l'économie de marché

En plaçant la maisonnée comme une unité sociale de base à l'organisation sociale, ce n'est pas seulement une nouvelle manière d'appréhender la parenté chez les Na qui s'offre à l'analyse, c'est également la possibilité de comprendre comment elle est l'unité sociale de base à laquelle appartiennent des personnes et donnant accès aux moyens de production et à leur consommation. Que ce soit à travers l'échange non-marchand ou l'entraide aux travaux agricoles, elle s'organise, comme je l'ai déjà évoqué, en lien avec les maisonnées qui l'entoure. À ce titre, l'économie na peut être lue à travers l'économie substantiviste ou (néo-) marxiste⁴⁰, car les formes d'échange et le mode de production sont deux facettes des liens entretenus avec d'autres maisonnées. L'approche de Weber (2005, 2013) concilie cependant une analyse centrée sur le groupe domestique comme unité de compte et parenté pratique.

a. Logiques domestiques.

- *Une échelle de lecture de la contingence de l'économique et de l'espace domestique*

La qualification de l'économie substantive⁴¹ comme une sphère institutionnalisée dépendante d'un ensemble de règles sociales, politiques et culturelles, où « sont encastés les moyens de subsistance de l'homme », a révélé l'enchâssement⁴² (*embedded*) de l'économie dans la vie

⁴⁰ J'utilise dans cette partie l'une et l'autre approche pour montrer combien la reproduction sociale des maisonnées dépend autant des échanges que du mode de production, sans chercher à entrer dans les débats antérieurs opposants ces deux courants. Les problématiques posées par ces deux courants sont de nature à éclairer différents aspects de l'organisation en maisonnée.

⁴¹ En utilisant ce terme je ne cherche pas à ôter les qualités politiques ou spirituelles des actions économiques des Na.

⁴² Alors que la traduction de Polanyi propose le terme d'encastrer, je reprends la traduction d'Olivier de Sardan (1991) : enchâsser, fidèle à la traduction exacte du terme.

sociale en opposition aux théories de l'économie formaliste (Smith, Ricardo) qui voyait l'activité économique comme une sphère autonomisée à travers le marché (*disembedded*) (Polanyi [1944] 1983, [1957] 2017b). L'économie substantiviste de Polanyi est considérée comme « processus institutionnalisé d'interactions entre les humains et leur environnement, contribuant à leurs moyens d'existence » (Servet 2012 : 539). Ainsi qualifiée, Polanyi propose de regarder ces « économies empiriques » à travers les « principes d'intégration économiques » ou « principes de comportement », afin de mettre en exergue l'enchâssement de l'économie dans les relations sociales, soit la redistribution, la réciprocité et le domestique (*householding*) (1983). Ce sont pour lui des logiques organisant les modalités de la production, de la consommation et des transferts. Dans son analyse, la réciprocité constitue un principe incontournable de l'étude des économies enchâssées.

Loin de se résumer à un modèle, l'approche substantiviste a été reprise par plusieurs⁴³ anthropologues ayant une approche marxiste ou proche et se concentrant plus particulièrement sur la production plutôt que sur la circulation ou la redistribution (Meillassoux, [1975] 1980, Sahlins, [1976] 2011a), tout en conservant l'idée que « l'économie est plus une fonction de la société qu'une structure, car l'armature du procès économique est fournie par des groupes dont l'on admet couramment qu'ils sont « non économiques » » (Sahlins 2011a : 119). Ce courant cherchait notamment à mettre en évidence que la parenté doit être considérée comme une infrastructure et non une superstructure au titre de cet enchâssement. Ces trois anthropologues ont ainsi particulièrement mis en évidence que si l'économie n'est justement pas toujours économique, elle pouvait se confondre avec des rapports sociaux de parenté (Polanyi 1983, 2017a, Meillassoux, [1975] 1980, Sahlins 2011a : 180). L'argument de l'économie enchâssée dans la culture et qui par conséquent ne peut pas être étudiée en dehors de ce contexte, est également particulièrement pertinent dans le contexte asiatique (Forsyth et Michaud 2011) : à ce titre Michaud et Forsyth expliquent :

Yet, livelihoods mean more than the activities people use to make a living. Understanding livelihoods also requires looking at the less obvious social resources, organizations, local politics, and ethnic and social networks and decision making that underpin economic activities and can effectively reduce or increase social vulnerability to economic and political change.

(Forsyth et Michaud, 2011 : 13)

Les Na organisent leurs moyens de subsistance principalement autour de l'agriculture et de l'élevage (Weng 2007 : 417). Pour pouvoir produire de quoi consommer il est nécessaire de « faire (*hy*) l'entraide (*gragra*) dans la famille (*zidu*) » (Shih 1993 : 135, 2010 : 20). La maisonnée a des obligations à la fois économiques et politiques envers les autres maisonnées, qui se synthétisent

⁴³Sahlins précise que Meillassoux en a parlé dès 1960. Il a ensuite été repris par Emmanuel Terray en 1969 (Sahlins 2011a : 119, note de bas de page).

par des obligations d'entraide pour les travaux des champs, les rituels, les constructions, etc., et qui se nouent comme des relations à la fois effectives et symboliques pour faire société. Ils entretiennent également à l'occasion de cérémonies et de rites des relations avec les autres maisonnées qui donnent lieu à des échanges réciproques. Personnes et maisonnées sont ainsi deux dimensions micro-logiques de la reproduction et de la production (au sens de produire les biens nécessaires à la consommation de la maisonnée). À ce titre il est nécessaire d'examiner comment la production et les échanges culturellement situés des Na marquent une forme d'organisation où l'économique et le politique s'entremêlent afin de reproduire socialement les maisonnées et le groupe.

La « communauté domestique » (Meillasoux, [1975] 1980), la « vie domestique » (Polanyi 2017b) ou encore le « mode de production domestique » (MPD) (Sahlins 2011a : 116-185) sont apparus comme des notions permettant d'aborder les pratiques économiques pour les sociétés non capitalistes. Ces conceptions visant à formuler de manière idéale⁴⁴ les mécanismes et les formes de l'économie, sont particulièrement opératoires pour comprendre comment les formes de solidarités et d'obligations entre maisonnées parentes et amies maintiennent, structurent et reproduisent de manière ostensible le MPD comme un nœud de leur organisation sociale⁴⁵. Plus récemment et sur le registre de la parenté au quotidien qui génère des économies morales, Weber a mis en avant le « groupe domestique » (Weber 2005, 2013 :15). Ces perspectives sont des outils permettant de comprendre les formes d'échange et la reproduction sociale qui structurent au quotidien les maisonnées.

Séparer le social de l'économique, lorsqu'il s'agit de la question de la reproduction, introduit l'idée déjà présentée plus haut que le social et l'économique ne se recoupent pas. Cela appelle à considérer que la séparation de l'économie politique classique reproduit elle-même une division qui dissocie les sociétés dites traditionnelles des sociétés modernes. Ortner rappelle à ce titre que le champ de l'économie-politique est trop « capitalism-centered », « trop économique » et « trop strictement matérialiste » (1984 : 142). Pour elle, un retour vers des analyses *ground level* et les pratiques est indispensable (Ortner 1984 : 142-144). C'est en somme l'idée de s'intéresser à la vie de tous les jours (*everydaylife*). Pour Narotzky (1997), la reproduction sociale doit être entendue comme un moyen de comprendre les processus de maintien de la vie (*life-sustaining*

⁴⁴La proposition théorique de Sahlins (2011a) permet de mettre en évidence des systèmes économiques dominants et non pas des formes économiques pures.

⁴⁵Notons que si Sahlins pense que l'« économie paysanne [...] peut [...] présenter au niveau empirique certaines tendances profondes du MPD et ce, de manière plus probante que n'importe quelle communauté primitive. » (2011a : 164). Pour lui l'« économie de la maisonnée s'articule au marché par l'entremise de l'échange et non aux maisonnées voisines par les obligations de solidarités entre parents (Sahlins,2011a : 164).

processes) et enjoindre des approches micro et macro, le matériel et le culturel ou plus généralement l'économie de la société (1997 : 1, voir Narotzky et Besnier 2014).

La notion de reproduction, par sa faculté à désigner un phénomène biologique, mais aussi social et économique, semble être un référent logique, voire naturaliste à la continuité de la vie en société. Si le terme de reproduction est généralement affranchi d'un qualificatif lorsqu'il s'agit de parler d'économie, il est couramment associé à celui de social lorsqu'il s'agit de retracer les conditions objectives par lesquelles une structure sociale se perpétue. La surface sémantique large que recouvre la notion de reproduction a tendance ainsi à définir des contours lâches trop souvent posés sans questionnement préalable. D'un côté les anthropologues étudient la dimension économique avec une attention particulière sur l'échange, dimension certes importante de l'économie dite traditionnelle (Mauss, Malinowski, Polanyi, Sahlins), mais qui ne constitue qu'un moment « in the dynamic circular process of production, consumption, redistribution, exchange, and reproduction of things and people » (Gregory 2015 : xxii). De l'autre côté, le structuralisme perçoit la parenté comme un mode significatif de la production humaine⁴⁶ à un niveau principalement institutionnel (Lévi-Strauss, [1949] 1967 : 65). En focalisant sur l'espace domestique ces deux processus de la reproduction sociale se donnent à voir, mais sont pensés comme corollaires à la production. Il est donc nécessaire d'examiner dans un premier temps la question de la production.

• *Économie domestique et parenté*

L'analyse marxiste proposé par Meillassoux à travers la notion de communauté domestique a visé à réconcilier la séparation entre la production des moyens d'existence et la production des êtres humains dans les sociétés agricoles⁴⁷ auto-subsistantes (mais devrait-on dire à tendance auto-subsistante) :

L'organisation sociale de la communauté agricole domestique est construite à la fois, et de façon indissociable, autour des rapports de production [...] et autour des rapports de reproduction nécessaires à la perpétuation de la cellule productive. [...] Si les besoins de l'exposition de ces processus (la perpétuation de la cellule reproductrice) exigent la dissociation des deux types de rapports (les rapports de production et les rapports de reproduction), leur interaction est continue en raison de la simultanéité des besoins de la production et de la reproduction, d'une part et de la nécessité de les résoudre dans le champ de leur action réciproque, d'autre part.

(Meillassoux 1980 : 64-65).

⁴⁶ Pour Radcliff-Brown, la famille est l'élément élémentaire alors que pour Lévi-Strauss ce sont les trois réalités mentales de l'inceste, de l'atome de parenté et de l'échange des femmes qui permettent de rendre compte des structures de parenté.

⁴⁷ Claude Meillassoux intègre dans son analyse l'idée que d'un lien entre la terre et les ancêtres, « c'est-à-dire des liens sociaux passés et présents qui sous-tendent la productivité » (1980 : 61). Dans le cas des Na, l'ethnographie des rituels de protection des maisonnées a montré le lien entre ces deux éléments (Milan 2015). Ce lien intéressant ne sera pas évoqué de manière plus approfondie tant il demande une ethnographie complète des rituels.

Dépassant Marx qui a focalisé son attention sur les productions matérielles au détriment de la reproduction humaine (Gregory 2015 : xxii, Meillassoux 1980 : 9), l'analyse qu'il a proposé de la communauté domestique reprend ainsi l'idée introduite par Engels et selon laquelle la reproduction sociale est la production des conditions matérielles d'existence et la reproduction⁴⁸ de la vie humaine⁴⁹ (Engels [1884] 1976).

Pour Rubin (1998, 2010), le cadre proposé par Engels laisse cependant en suspens les rapports sociaux de sexe du mode de production⁵⁰, ce qui pose problème quant à la lecture que fait Meillassoux (1980) des femmes⁵¹. Il est nécessaire de prendre note que Meillassoux propose dans *Femme grenier et capitaux*, de lire la reproduction à travers la lunette d'une société patriarcale pour qui la reproduction repose sur « les moyens politiques dont dispose ce groupe pour en (des femmes pubères) faire entrer en son sein⁵² » (Meillassoux 1980 : 58). Pour Meillassoux, il est nécessaire de regarder ainsi les modes de contrôle social de la reproduction organisés en société (1992 : 65), « le mode de filiation constituant un des éléments du contrôle de la reproduction » (Quiminal 2009 : 96). Le moyen politique de la reproduction chez les Na est au contraire celui de la matrilignée⁵³. Ce cadre d'analyse marxiste, bien qu'ancien, est toujours utilisé aujourd'hui dans les approches cherchant à comprendre les transformations économico-politiques contemporaines (Labrecque 1997, 2005, Lem et Leach 2002, Ortner 2016)⁵⁴.

Sahlins rend compte de la manière dont la « maisonnée » ou le « groupe domestique » fonde ses pratiques économiques principalement sur « des groupes ou rapports de parenté » (2011a : 119-

⁴⁸ À partir des théories sur la parenté et le mariage de Lewis Morgan ([1877] 1971)

⁴⁹ Une conception qui repose néanmoins sur un schéma dépassé de l'unité familiale. Labrecque reprend quant à elle la définition de Daune-Richard et Devreux et pense « la reproduction sociale en tant que « processus, continu et complexe, de production des conditions d'existence d'un système » » de (Daune-Richard et Devreux, 1992 : 19, cité dans Labrecque 1997 : 43).

⁵⁰ Ce point sera développé dans la section suivante. Je différencie ainsi deux angles de lecture, la maisonnée en tant que personne morale et le sujet anthropologique en tant que membre de la maisonnée. Cette dissociation permet de penser l'intermutualité des processus qui touchent ces deux composantes du social pour penser le changement social.

⁵¹ Meillassoux peut également être critiqué pour sa perspective macrosociologique qui « le conduit à exprimer sa méfiance vis-à-vis de l'observation « au ras du sol » des pratiques mises en œuvre par les individus et les groupes insérés dans les rapports de domination économique, qu'il s'agisse des immigrés ou de groupes confrontés localement aux opérations de « développement » » (Bourdarias et Quiminal 2009 : 118).

⁵² Il rajoute que « cette formule à effet patrilinéaire est la plus susceptible d'assurer une meilleure répartition des femmes pubères dans le temps et dans l'espace ». Si l'on pouvait croire qu'il s'agit d'un préjugé androcentré, notons que Meillassoux ne rapporte pas ses propos à une femme-nature, mais considère qu'il s'agit d'une production sociale (Quiminal 2009 : 95).

⁵³ Cette mise en parallèle permet de penser la matrilinéarité non pas comme une idéologie pure, mais comme un moyen politique qui entre en congruence avec la maisonnée.

⁵⁴ L'approche marxiste est souvent dépassée pour aborder des questions contemporaines posées par le genre ou le capitalisme tardif, comme les contributions à l'ouvrage collectif de Lem et Leach (2002) ou de Labrecque (1997, 2005) le montrent. Pour Labrecque par exemple : « La question du « qui fait quoi » n'a la plupart du temps rien à voir avec les potentialités physiques des individus, mais plutôt avec la conception même des rôles masculin et féminin dans une société. » (1997 : 47).

121, voir Friedmann 1980, Weber 2005, 2013). Il relève notamment en prenant l'exemple des sociétés primitives que l'économique et le social (notamment la parenté) ne sont pas des ordres différenciés, mais plutôt un continuum qu'il nomme « ordre généralisé » (Sahlins 2011a : 294). C'est en ce sens aussi que l'apport d'une analyse de la parenté par le quotidien proposée par Weber prend tout son sens :

Mettre l'accent sur la parenté quotidienne plutôt que sur les dimensions biologiques et juridiques de la parenté, c'est refuser le primat du symbolique et de l'imaginaire sur la pratique, c'est privilégier, au sein même de l'anthropologie de la parenté, l'analyse de la reproduction au sens économique du terme, reproduction de la force de travail chez Marx, production domestique de santé pour la microéconomie contemporaine, et relier cette analyse à la question de la reproduction sociale.

(Weber 2013 : 10-11)

La parenté quotidienne invite à examiner les rapports sociaux qui participent de la reproduction sociale à travers des sentiments d'obligations entre proches et des pratiques économiques (Weber 2013).

Si Sahlins relève la variété des formes que peut prendre la parenté selon les sociétés, sa proposition bien qu'idéale, permet de saisir parfaitement la cohésion interne et la capacité de ces notions à lire les formes plus grandes de coopération :

Les caractéristiques essentielles du mode de production domestique (...) — prédominance de la division sexuelle du travail, production segmentaire à des fins de consommation, accès autonome aux moyens de production, relations centrifuges entre les unités de production — (...). Parler de mode de production domestique, c'est formuler une proposition de type purement idéal. Et si l'on admet la commodité d'une telle formulation, c'est seulement et toujours en tant que sommation des nombreux et divers modes de production domestiques réels. (...) La maisonnée [ne] constitue [nullement] partout un groupe de travail exclusif, dont la production se borne à une activité domestique. Les techniques locales requièrent des formes plus ou moins développées de coopération, qui imposent une organisation sociale de la production à des niveaux parfois plus élevés que celui de la maisonnée.

(Sahlins 2011a : 120-121)

C'est en ce sens que la maisonnée na apparaît comme le lieu inconditionnel d'un maillage socio-économique et politique dont elle est l'unité sociale principale. Dans le cas na⁵⁵, il faut noter que la division sexuelle du travail atteste que ce sont les femmes qui effectuent la plupart des tâches d'importance, mais que les hommes participent conjointement à de nombreuses tâches afin de faire l'entraide dans la maisonnée (*gragra zidu hy*) (Shih 2010 : 233). Pour Carsten et Hugh-Jones la conception économique de la maisonnée se rapproche de la question de la « production

⁵⁵ Je reviendrai ensuite sur la question des rapports sociaux de sexe.

segmentaire⁵⁶ » proposée par Sahlins ([1976] 2011a). Les liens que les maisonnées déploient entre elles mettent également en évidence des rapports réciprocaires, par exemple dans les « various system of labour exchange » qui sont autant de réciprocity directe ou à court-terme (Carsten 1995 : 118- 120). Pour elle, la communauté villageoise est un prolongement de la maisonnée « modelled on the house » (Carsten 1995 : 118).

La maisonnée na invite en ce sens à examiner les rapports sociaux de sexe et leurs conséquences productives et reproductives non pas dans le couple, tel que le propose Rubin (1998, 2010), mais dans les relations horizontales et verticales de la maisonnée, c'est-à-dire dans la parenté quotidienne, les relations frères-sœurs et les relations entre une mère et ses enfants⁵⁷.

- *Reproduction sociale et rapports sociaux de sexe*

Plusieurs anthropologues ont prolongé ces conceptualisations économiques de l'unité sociale qu'est la maisonnée (souvent appelée *household* en anglais) en tant qu'unité de lecture favorable à l'étude des procès économiques domestiques, que ce soit en regardant plus précisément le travail domestique ou ce que l'économie capitaliste fait aux rapports sociaux de sexe dans des maisonnées de communautés (Narotzky 1997, Labrecque 1997, 2001, 2005, Lem et Leach 2002⁵⁸).

Dans l'approche de Labrecque, la notion de hiérarchie vient par exemple expliquer les changements sociaux dans les rapports sociaux de sexe (1997). Son approche qui prend en considération les systèmes de sexe/genre est particulièrement utile pour la démonstration. Labrecque propose que la reproduction sociale soit saisie à partir de plusieurs plans, prolongeant par là l'approche de Bourdieu en termes de champ social et décalant cependant l'analyse pour éviter l'écueil de la dichotomie macro/micro de Bourdieu (1997 : 45). Labrecque dans sa manière de lire Bourdieu préfère au terme de champ social le terme de plan afin d'expliquer les changements qui s'opèrent chez les paysans de Colombie pris dans des processus de développement. Ainsi depuis le champ social « comme un champ, *i.e.*, à la fois comme un champ de forces, dont la nécessité s'impose aux agents qui s'y trouvent engagés, et comme un champ de luttes à l'intérieur duquel les agents s'affrontent, avec des moyens et des fins différenciées selon

⁵⁶Il est nécessaire de préciser la ressemblance de l'organisation politique (de l'économique) des villages na, avec l'organisation des sociétés segmentaires. Il existe cependant chez les Na des chefs de villages et historiquement des relations de pouvoirs entre « gens du commun » (*zeka*), « esclaves » (*we*) et « chef indigène » (*tusi*). Les Na étant qualifiés avant les années 1950 de société à rang (Hsu, 1998b). Cela n'exclut pas en outre de l'échange avec des groupes voisins. Il faut également noter que le système économique na n'est pas clos sur lui-même et peut plus justement être qualifié de mixte. J'aborderai plus longuement ces questions dans les chapitres trois et six.

⁵⁷Cette question est centrale à la question de la matrifocalité et de la non-oppression des femmes.

⁵⁸Le quasi-ensemble des contributions de l'ouvrage offre une grille de lecture de l'économie-politique en intégrant la question des maisonnées.

leur position dans la structure du champ de forces, contribuant ainsi à en conserver ou à en transformer la structure (Bourdieu, 1994 : 54)», Labrecque propose trois plans « qui peuvent se superposer, se juxtaposer et s'interpénétrer » (1997 :44) :

Je propose plutôt d'aborder le changement social sous ces différents plans que sont le champ des structures, le champ des organisations et le champ de l'individu et du quotidien, et de tenter de comprendre comment l'ensemble de ces champs peut être traversé par le processus de développement.

(Labrecque 1997 :45)

Dans le cas na plutôt que parler d'organisations de développement je développerai l'idée au chapitre cinq qu'il s'agit d'une situation touristique qui s'organise sur la base de politiques étatiques et sur l'action entrepreneuriale. De fait, il s'agit d'une situation qui rend compte du mode de gouvernementalité et véhicule des valeurs dominantes. Le champ des structures (chinoises comme na) et celle des individus et de leurs quotidiens sont les dimensions les plus pertinentes à l'analyse. Structure et individu sont des dimensions qui s'interpénètrent car on retrouve l'individu et ses rapports sociaux dans le champ des structures et inversement on peut repérer la structure dans le champ de l'individu et de sa vie quotidienne (Labrecque 1997 :49). Notons toutefois que le terme individu ne correspond pas au mode de socialité na mais plutôt à un mode courant des sociétés occidentales.

Pour étudier le changement social, Labrecque s'intéresse à trois modes de reproduction qui s'entrecroisent : la production biologique, la reproduction de la main d'œuvre et la reproduction sociale⁵⁹ (Labrecque 1997 :47), pour mettre à jour comme Tabet (1985) le travail des femmes dans la reproduction sociale :

(...) la production des producteurs constitue le fondement de la création de toute valeur. Cette position l'amène à considérer la reproduction (biologique) comme du travail et à remettre en question la séparation conceptuelle entre production et reproduction.

(Labrecque 1997 : 46)

Je reprendrai ainsi la conception de Labrecque quant à la reproduction, c'est à dire un « processus, continu et complexe, de production des conditions d'existence d'un système » (Daune-Richard et Devreux, 1992 : 19 cités dans Labrecque 1997 :43). Dans son sens la production, la reproduction biologique et la reproduction sociale sont trois facettes indissociables de la division sexuelle du travail, car cette dernière examine la production et la reproduction tout en regardant les rapports hiérarchiques sur différents plans du social. Ce type d'analyse renseigne ainsi sur les rapports

⁵⁹ En voici les spécificités : « 1) la reproduction biologique qui, jusqu'à nouvel ordre, est spécifique aux femmes ; 2) la reproduction de la main-d'œuvre qui comprend non seulement l'entretien de la main-d'œuvre (donc le travail ménager), mais aussi l'affectation des agents de la production à des postes de travail déterminés » qui a trait à la socialisation de la main-d'œuvre dans un sens socialement déterminé ; 3) la reproduction sociale qui constitue le cadre dans lequel s'effectue la reproduction des conditions de la production. » (Labrecque 1997 : 47).

homme-femme comme sur les rapports enfants-parents et permet de regarder les rapports de pouvoir et les socialisations (Labrecque 1997 :46).

Si l'examen des outils permettant de lire les rapports sociaux qui participent de la reproduction sociale est un premier élément de compréhension, il est nécessaire de rappeler que l'objet de cette thèse est d'analyser le changement social au regard du tourisme. Il paraît donc adéquat de proposer une lecture de la tension entre deux systèmes. Pour l'instant, j'ai fait valoir que la parenté et l'économie domestique permettent une lecture de ce système. En introduisant la notion d'*oikonomia* il est possible d'élargir les outils descriptifs permettant d'analyser les frictions et tensions, autrement dit, les entre-deux entre les échelles macro et micro, donnant un cadre d'articulation à la comparaison.

b. Des systèmes en tension

• *L'oikonomia*

Une conceptualisation récente de la maisonnée (*household*) propose même de voir la maisonnée comme un mode de gouvernement de soi et des autres (De l'Estoile 2014, 2016, 2017). De L'Estoile, à propos des plantations de canne à sucre au Brésil, propose une alternative à une analyse trop courante de l'anthropologie économique qui vise à analyser d'autres économies toujours par les termes de l'économie (2014). Par la question de l'*oikonomia*, pensée dans son sens étymologique fort, De L'Estoile s'intéresse aux pratiques économiques qui permettent de regarder concrètement des situations de vie à partir de la formule de Wittgenstein : « form of life » (2014 : s63). Il propose en clair de s'en référer à la définition de l'*oikos* qu'en donne Aristote⁶⁰ :

For Aristotle, governing the oikos (household/domain) was essentially to be a good "house master," insuring the autonomy of the oikos: this involved primarily the rule (archè) over living dependents (slaves, spouse, and children) and only secondarily managing things. A more adequate translation of "oikonomia" would then be "government of the household," thus bringing the political (in our modern understanding) dimension to the fore.

(De l'Estoile 2014 : s63)

Dans ce décalage de l'économie domestique vers l'*oikonomia*, il y a plus qu'un enchâssement. Il y a l'idée que le gouvernement de la maison passe également par le politique ainsi que toutes les dimensions (religieuses, sociales) qui participent de sa prospérité. Cette notion permettra donc de décrire la manière dont les maisonnées s'organisent.

⁶⁰ Sur l'approche d'Aristote voir Polanyi (2017a).

De l'Estoile suggère ainsi que l'utilisation de la notion d'oïkonomia est un outil permettant de lire les conceptions idigènes du gouvernement de la maison sans se référer systématiquement à un langage économique⁶¹ pour mettre en lumière « la vie, la bonne vie » (2014 : 19) :

(...) un cadre d'analyse et un langage de description et d'interprétation des « pratiques quotidiennes de vie » qui n'a pas recours au langage de l'économie, mais place au premier plan les préoccupations du gouvernement de soi et des autres. À un premier niveau, la notion d'oïkonomia permet donc d'armer une description ethnographique, donnant toute leur place aux modes de catégorisation natifs (c'est-à-dire ceux qu'utilisent nos interlocuteurs). À un horizon plus lointain, couplée à celle de politikè, elle dessine aussi un cadre d'articulation conceptuelle plus général, qui permet la comparaison.

(De l'Estoile 2016)

Cette perspective qui sera mobilisée dans le chapitre six pour comprendre comment les Na « s'occupent de la maison » (*awo zidu ji*), c'est-à-dire comment la maison est gouvernée, est cependant étroitement en lien avec les politiques de développements des minoritaires.

Les adaptations des populations montagnardes asiatiques au contexte économique global et national passent en outre par divers moyens de subsistance qui sont autant de façon de s'adapter pour gagner sa vie (*livelihood*) (Forsyth et Michaud 2011). Généralement ces populations sont contraintes par des modes de gouvernementalité puissants visant à développer les minoritaires. Comme en témoigne Gros (2011) pour les Drung, les minoritaires en Chine, ont particulièrement bien incorporé le discours politique du développement et se perçoivent comme en besoin de développement :

These stereotypes also reflect the imperatives of the new chinese modernity developed in the twentieth century that empazises the “concerted construction of the ‘people’ in terms of lack, unready for political sovereignty, but... disciplined and rendered docile for the employ of global capital” (Anagnost 1997, 78).

(Gros 2011 : 45).

Pourtant en considérant que les Na ne subissent pas passivement le tourisme et leur intégration à l'économie de marché, la notion d'oïkonomia a pour objectif de mettre en lumière les tactiques du quotidien (De Certeau 1990) mises en place par les Na et permettant une lecture infrapolitique (Scott 2006, 2008). De cette tension s'esquisse déjà la nécessité de regarder les logiques de systèmes différenciés, celui du monde domestique et celui de l'économie de marché et de la formation de l'État moderne.

⁶¹ Sur la question du langage économique il est nécessaire de préciser que Polanyi (1983) a critiqué l'économie formaliste pour les projections qu'elle faisait sur les économies qualifiées de primitive ou d'exotique à partir de représentations et de pratiques ancrées dans le modèle économique dominant qu'est le capitalisme (et par extension le néo-libéralisme). Il utilise des termes économiques mais, par exemple, il différencie conceptuellement les termes de *market* et *trade* qui se réfèrent respectivement au « commerce de marché » et au « commerce non fondé sur le marché » (voir Servet 2012).

La notion d'*oïkonomia* si elle donne une place centrale à une anthropologie politique de la maison c'est afin de décrire « le gouvernement de la vie en commun, c'est-à-dire des formes d'organisation politique et normative à différentes échelles » et donc regarder également les manières dont le gouvernement, par ses politiques, structure et transforme l'espace domestique (De l'Estoile 2016). Il apparaît donc pertinent pour analyser le cas na de revenir au sens étymologique grec de l'économie, l'*oïkonomia*, afin de proposer une lecture des tensions et des conflits qui existent entre le mode domestique l'organisation sociale na, où l'économie est enchâssée dans le social et l'économie touristique, en tant que politique de développement de l'économie de marché., dans le cadre de cette thèse j'ai, toutefois, choisi de rester dans une approche d'économie-politique, afin de mettre en avant les cadres moraux en tensions dans une Chine en transformation et pour laquelle l'économique est une nouvelle force d'intégration des minoritaires. Cela permet en outre d'analyser les décalages qui s'opèrent entre l'*oïkonomia* et l'économie de marché en tant que systèmes soulevant des économies morales différenciées. L'état d'avancement des connaissances sur les Na, nécessite également de réintroduire la dimension économique dans ses aspects conjoints au politique, car les transformations s'inscrivent dans une compréhension de l'organisation sociale des Na qui cherche avant tout à mettre en avant l'importance des maisonnées dans une forme intégrale d'organisation. Les tensions et frictions sont particulièrement visibles dès lors que l'on considère des systèmes différenciés.

- *Systèmes et économie-politique*

La notion de « système⁶² » permet d'opérer une distinction entre les différentes formes politiques que prend l'économique dans les sociétés (voir Polanyi 1983) :

Un ensemble de « structures » liées entre elles par certaines règles (lois) ». Nous sommes donc renvoyés à la notion de « structure » par laquelle nous entendons : « un ensemble d'« objets » liés entre eux selon certaines règles (lois) ». (...). Par « objet », nous entendons : n'importe quelle réalité possible : individu, concept, institution, chose. Par « règles », nous désignons les principes explicites de combinaison, de mise en relation des éléments d'un système, les normes intentionnellement créées et appliquées pour « organiser » la vie sociale : règles de la parenté, (...).

(Godelier 1965 : 40)

⁶²Immanuel Wallerstein récuse le terme de système pour les sociétés micro localisées (« *mini-system* »), entendues comme des entités qui possèdent leur propre division de travail et leur propre cadre culturel qu'il associe aux sociétés d'agriculture, ou de chasseurs-cueilleurs. Il les proclame aujourd'hui inexistantes (1974 : 390). Sherry Ortner (1984), défend, au contraire de Wallerstein, l'idée que l'économie-politique est trop « capitalism-centered » et appelle à un décentrement en regardant les structures et l'Histoire des villages. Pour une critique de l'approche de Wallerstein, voir Skocpol (1977). Le terme de système est cependant heuristique dans le cadre des pratiques économiques et politiques na. Les villages ont une forme localisée d'économie-politique basée sur l'entraide et l'échange. La réelle régularité de ce fonctionnement dans d'autres villages na et entre ces villages montre que l'on peut qualifier les pratiques économiques na de système. C'est une approche anthropologique de l'économie-politique (Roseberry 1988, Labrecque 1997, 2001, 2005) qui enjoint le courant des théoriques de la pratique (Ortner 1984).

La notion offre l'avantage de pouvoir décrire d'un côté les pratiques économiques na, pour en expliquer la logique et les transformations, et de l'autre côté, l'économie de marché. J'envisage cependant son utilisation dans un référentiel plus lâche que ce que le terme indique, c'est-à-dire comme une métaphore⁶³ (Olivier de Sardan 1995b : 49), car le danger serait de prendre, comme le disait Strathern dans le cas du genre du don, le système comme « the subject of scrutiny rather than the method of scrutiny » (1988 : 7).

Dans cette optique, une lecture par les économies morales (Thompson 1971, Scott 1976, Fassin 2009, 2012, Fassin et Eideliman 2012, Daston 2014) permet d'appréhender les faits sociaux, économiques et politiques⁶⁴ comme un ensemble de « régularités explicables » fruits de « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (Fassin 2012 :32 et 37). Cela permet de concevoir comment un groupe appréhende de manière multiple le monde social en fonction des contextes particuliers économiques auxquels il fait face, tout en attribuant une conséquence et une reproduction morale de ces économies dans la structuration de ce monde social. Les économies morales serviront ainsi à qualifier le décalage dans la manière dont la vie économique et le politique s'organisent dans les deux villages en raison de contraintes contemporaines différenciées.

L'ethnographie économique (Dufy et Weber 2007) invite à regarder ces particularités contextuelles de l'activité économique qu'elles soient orientées vers l'espace domestique, le marché ou les deux. Si l'anthropologie économique examine les pratiques et les manières de faire de l'économie (les systèmes de production, les règles d'échange et de distribution, la répartition du travail, la vie domestique, etc.), ce sont bien des modes de production ou des modalités de l'échange qui prennent des configurations différentes selon les milieux, l'histoire, la culture, les traditions. La nécessité d'effectuer une « ethnographie de l'économie » considère qu'il faut mettre la focale sur les conceptions et pratiques économiques non-orthodoxes et subalternes (Dufy et Weber 2007). L'ethnographie des formes d'échange peut permettre de voir les économies morales à l'œuvre entre les deux systèmes.

⁶³Son effet est plus abstrait qu'empirique et une approche interactionnelle ne peut poser comme prémisse un système si métaphorique soit-il.

⁶⁴ Je renvoie ici à l'analyse de Fassin (2012) de l'évolution du concept d'économie morale depuis Thompson (1971) et de la différenciation entre *économies* morales et *économies morales*. J'utilise le terme à travers les deux facettes puisque le système économique na, de part son enchaînement dans le social et le politique suggère que l'« éthique de subsistance » (Scott 1976) est une morale en elle-même. Au contraire de Scott qui y voit l'occasion de rébellion ou de résistance, j'utilise le terme dans son acceptation de régularité explicable et participant du tissu social. Cela n'empêche pas de montrer des économies morales de résistance dans le cadre de l'économie de marché.

• *Échanges*

C'est en outre un moyen de montrer que les différences de systèmes s'accompagnent de distinction dans les moyens d'échange (Gregory 2015). Weber (2002) rappelle de son côté une distinction fondamentale entre échange commercial et cérémoniel qui implique à la fois de porter une attention au contexte et aux finalités de l'échange :

Dans le cas de l'échange commercial, c'est la circulation des biens qui prime ; les artefacts sont extraits de leur contexte, des « objets » circulent entre des « individus ». Dans le cas de l'échange cérémoniel, ce sont les relations entre les personnes qui priment ; les artefacts sont imbibés d'histoires et de significations, des « personnes » établissent, consolident, modifient leurs liens à travers des « choses »

(Weber 2002 : 290)

Cette distinction permet de mettre en lumière deux régimes d'échange, qui, analysés dans une distinction entre personne et individu soutient que « dans un régime d'échange non-marchand, les choses ne sont pas séparées des personnes » (Dufy et Weber 2007 : 27), ce qui ramène l'idée que s'engage derrière les personnes une économie morale donnant pour importante la collectivité.

Chris Gregory ([1982] 2015) en étudiant la relation ambiguë des personnes aux dons (*gifts*)⁶⁵ et aux marchandises (*commodities*) pendant la période coloniale en Papouasie-Nouvelle-Guinée, démontre que le don est aux sphères domestiques et aux relations personnelles, ce que la marchandise est aux sociétés du commerce et de relations impersonnelles. Il cherche notamment à discuter la séparation classique de la reproduction matérielle et humaine des sociétés ([1982] 2015), Gregory reprend la formule de Marx – « *productive consumption* » et « *consumptive production* » – qu'il utilise pour définir les modalités de distribution et de circulation des marchandises. Gregory analyse deux possibilités : « *the objectification process* » (Marx) et « *the personification process* » (Lévi-Strauss) (Gregory 2015 : 26-32). La première possibilité exprime que dans les sociétés dites à classes, la production serait aussitôt une consommation qui impliquerait l'utilisation de matériels et du travail transformant ainsi les personnes en choses. La seconde prend pour analogie à la classe, les sociétés dites à clan et part du processus inverse « *consumptive production* » pour mettre en évidence que la consommation de choses serait nécessaire à la survie humaine et à la reproduction. Ce sont là deux formes de reproduction qui s'établissent dans deux systèmes différenciés bien qu'ils soient possibles de manière conjointe.

Les registres d'interactions de cette distinction « renseigne[nt] sur les relations sociales, sur leurs transformations historiques et sur les réinterprétations indigènes dont ces artefacts sont l'objet » (Weber 2002), au sens où elle cherche à rendre compte d'une complexité des transferts et transactions non pas dans une logique d'opposition du don et du marché mais dans une logique

⁶⁵Sur la question du don voir la critique de Testart (2001) qui servira dans cette thèse pour distinguer les formes d'échange marchand et non-marchand.

ethnographique de l'économie. Une telle position entend aussi rappeler la complexité des processus économiques qui ne sont justement pas qu'économiques. C'est aussi une posture qui n'entend pas réduire le changement social à l'affrontement de processus économiques destitués de leurs dimensions pratiques. Ortner rappelle que dans l'étude même du néolibéralisme les « ethnographies remind us that people live in worlds of meaning as well as of material conditions » (Ortner 2011). L'idée est de soutenir que ce qui est généralement recouvert par l'expression « économie traditionnelle » et qui forme un système est lié à des formes d'organisations sociales aussi distinctes qu'il existe de sociétés (Meillassoux 1980 : 23). Ainsi, privilégier l'ethnographie, c'est sortir d'un modèle qui voudrait faire de l'économie une logique paradigmatique par laquelle saisir les pratiques dans des localités, qui ne placent pas l'économique au centre de leur organisation.

Dans son introduction à l'ouvrage de Sahlins, Clastres note une transformation économique semblable et explique que « le mode de production domestique fonctionne comme production de consommation (assurer la satisfaction des besoins) et non comme production d'échange (acquérir du profit en commercialisant les surplus) » (Clastres 2011 : 19). Le changement social se lit à l'articulation de ces deux formes économiques. L'activité économique des Na autour du tourisme, parce qu'elle touche à la question de la production des services ou parfois d'artefacts contre de l'argent ou par ce qu'on appelle plus communément l'offre et la demande, introduit une économie de marché. Ces échanges, qui n'étaient jusque-là qu'annexes à l'économie na, sont devenus aujourd'hui centraux dans les villages mis en tourisme. La comparaison entre ces deux systèmes par l'ethnographie des formes économiques permet de proposer à l'analyse une manière d'appréhender les inégalités qui se sont créées à l'aune du tourisme. En montrant les pratiques économiques de la maisonnée entre les deux villages, la thèse vise donc à saisir les changements dans la production, les échanges et donc la reproduction dans les maisonnées.

La reproduction sociale est chez les Na un processus qui s'articule à la question de la sexualité. Pour analyser le changement social, je propose de penser l'articulation de la socialité na et des sociabilités sexuelles qui se jouent en relation aux maisonnées, considérées comme le lieu de pratique quotidienne dans leur dimension politique, affective et de construction des personnes (Carsten et Hug-Jones 1995), afin de regarder les questions de la reproduction sociale à l'aune des économies de l'intimité.

3.2. Sociabilités na et sexualité

a. Une sexualité institutionnalisée.

Parce que la sexualité est par principe socialisée et éminemment culturelle, comme le souligne Balandier (1984b), elle s'inscrit dans la vie sociale et symbolique et doit à ce titre être saisie dans

un ensemble ouvert et dynamique d'interactions et de relations sociales, politiques et économiques. En la considérant comme un fait social total, la sexualité plutôt que d'être reléguée à la seule institution de visite ou à la seule question de la sexualité, doit être saisie à la fois dans les relations internes à la maisonnée et du système de sexe/genre, ainsi que dans les relations externes économiques et politiques que les maisonnées entretiennent entre elles. À ce titre Godelier rappelle que :

Nous constatons que partout le corps sexué est mis au service de multiples réalités, économiques, politiques, religieuses, etc., qui n'ont rien à voir directement avec les sexes et la reproduction sexuée. Les rapports de parenté – nous l'avons vu – sont le lieu même où s'exerce dès la naissance et directement le premier contrôle social de la sexualité des individus aussi bien celle qui les pousse vers des personnes du sexe opposé que celle qui les attire vers des personnes du même sexe. Cette subordination de la sexualité individuelle n'est pas celle d'un sexe à l'autre, c'est la subordination d'un domaine de la vie sociale aux conditions de reproduction d'autres rapports sociaux. [...] Cette empreinte se réalise par le jeu des représentations du corps et de la personne et du rôle qu'on prête à chacun des sexes et à d'autres agents dans le processus qui donne naissance à un enfant, à la vie.

(Godelier 2003 : 16-17)

Godelier réaffirme ici l'idée déjà évoquée que la reproduction n'est donc pas seulement d'ordre biologique mais aussi d'ordre culturel, social et même politique. À travers la sexualité, c'est la reproduction d'un modèle social et des rôles qui l'accompagnent. Par conséquent, si le système à visite fait preuve d'un arrangement à l'idéologie matrilineaire, les différentes configurations des maisonnées montrent cependant déjà que se pose la question des rapports qu'entretiennent entre elles les maisonnées dont les membres circulent entre elles que ce soit en termes de visite nocturne, de cohabitation, de mariage ou d'adoption (voir Shih 2010).

En prenant également en considération l'importance de la dimension économique dans la reproduction sociale des maisonnées, la filiation et l'alliance ont ainsi moins d'importance que « la poursuite d'une cause commune et de la mutualisation des ressources » (Weber 2005, 2013 : 8). C'est une manière de lire les relations entre proches dans une forme intégrale qui ne désenchâsse pas les domaines de l'économique, du politique de la parenté et bien d'autres. Elle est en ce sens un lieu de reproduction sociale dont les stratégies en termes d'union sexuelle ou d'adoption viennent appuyer l'importance de la prospérité et de la continuité de la maisonnée. Cela implique de porter une attention à l'économie domestique dans son aspect matériel et affectif où s'effectue un travail de socialisation.

Formuler en termes d'entraide les relations entre proches qui participent de l'organisation sociale par le biais de la parenté et par extension des relations intimes entre hommes et femmes, ne sont pas un fait nouveau en anthropologie/sociologie de la parenté. De nombreuses études soulignent en effet que les formes d'entraide participent des liens de parenté que ce soit entre consanguins

(Young et Willmott [1957] 2010, Pfirsch 2009) ou entre affins à travers les lignées (Jonas et Le Pape 2008). Elles peuvent même s'effectuer sous la forme de solidarités résidentielles entre voisins, (Manceron et Segalen 2012), à travers les réseaux de parenté en contexte migratoire (Merla 2011) ou encore dans les nouveaux contextes d'instabilités conjugales (Pillonel, Hummel et de Carlo 2013). Pour les sociétés non-occidentales ces relations d'entraide constituent souvent le limon d'une organisation sociale particulièrement dense parce qu'enchâssée dans diverses formes de la vie sociales (Sahlins [1965] 2004, [1976] 2011a, Meillassoux 1977, 1999). Ces travaux qui exposent que l'entraide est une forme classique des réseaux de parenté ou une forme d'adaptation aux changements dans la manière dont elle se conçoit, mettent en lumière l'importance de ce domaine pour comprendre la manière dont s'organise la vie de tous les jours et les systèmes de parenté.

En tant qu'unité domestique, la maisonnée parce qu'elle est à l'articulation du social et de l'économique, peut révéler à l'analyse les rapports sociaux spécifiques qui l'organisent et s'organisent autour d'elle, en la considérant comme le résultat d'une convergence entre le domaine de l'*oikonomia* et de la sexualité. Une telle approche vise à démontrer que les Na sont donc à la fois le produit d'un maillage interne à la maisonnée et externe à celle-ci, au sens où des relations entre personnes du même os, avec les voisins ou encore à travers les relations intimes participent de l'extension sociale économique et politique de la maisonnée dans le village. Je décrirai ainsi dans le chapitre sur l'entraide et l'échange, comment les partenaires masculins sont souvent appelés à participer aux travaux de la maisonnée de leur *tchumi*. Je décrirai également les rapports qu'entretiennent les maisonnées entre elles en raison des personnes qui habitent les maisonnées et ainsi comment les différentes configurations des maisonnées appellent à une prise en compte d'un continuum de réciprocités dans les sphères de la parenté, de l'économie et du politique. C'est ce continuum qui peut alors être interrogé (les formes « traditionnelles de l'entraide) face à l'introduction de nouvelles formes économiques qui monétarisent les rapports sociaux, remettent en cause les formes d'habiter etc.

Personnes et maisonnées forment ainsi deux éléments dialogiques de la compréhension de la reproduction sociale. Les deux impliquent de s'intéresser au tissu relationnel qui se noue entre les personnes et entre les maisonnées. Il apparaît donc pertinent de penser la sexualité comme contingente aux sociabilités quotidiennes. Pour ce faire, il est nécessaire d'identifier les types de rapports sociaux entre les personnes qui participent d'un tissu social centré sur les maisonnées, considérées comme groupe de personnes. Il est nécessaire aussi de penser que la somme des maisonnées et des personnes met en lumière un type de socialité centré sur le groupe.

b. Relations et socialité

Pour saisir le tissu social centré sur les maisonnées, il paraît essentiel de se tourner vers les formes de socialisation conceptualisées par Simmel comme des actions réciproques :

Ces milliers de relations de personne à personne, momentanées ou durables, conscientes ou inconscientes, superficielles ou riches en conséquence (...) nous lient constamment les uns aux autres. C'est en cela que consistent les actions réciproques entre les éléments qui soutiennent toute la fermeté et l'élasticité, toute la multiplicité et toute l'unité de la vie en société, à la fois si manifeste et si énigmatique. Tous les grands systèmes et organisations supra-individuels auxquels on pense d'ordinaire à propos du concept de société ne sont rien d'autre que des moyens de consolider -dans des cadres durables et des figures autonomes- des actions réciproques immédiates qui relient d'heure en heure ou bien la vie durant les individus. Elles acquièrent ainsi autorité et autonomie, pour se poser et s'opposer en fonction des formes d'existence par lesquelles les êtres se conditionnent réciproquement. En tant qu'elle se réalise progressivement, la société signifie toujours que les individus sont liés par des influences et des déterminations éprouvées réciproquement. Elle est par conséquent quelque chose de fonctionnel, quelque chose que les individus font et subissent à la fois. Aussi, d'après sa caractéristique fondamentale ne devrait-on pas parler de société mais de *Vergesellschaftung* [socialisation].

(Simmel 1981 : 90)

Si une telle lecture de l'interaction sociale propose un modèle de connaissance qui présume qu'une représentation idéalisée peut nous aider à « mieux comprendre certaines situations réelles », elle s'intègre cependant dans une sociologie de l'action⁶⁶ occidentale qui implique un intérêt pour les actes individuels (plutôt que collectifs) comme point de départ de l'agrégation des actions pour faire société (Boudon 2016).

Pour Simmel, « il y a une quantité infinie de formes relationnelles et d'actions réciproques humaines plus petites qui dans les cas particuliers peuvent paraître négligeables, mais (...) ce sont elles qui produisent la société telle que nous la connaissons » (1999 : 55). Cette conceptualisation de la société implique qu'elle n'existe pas comme un concept immanent, mais qu'elle se définit dans les actes de socialisation culturellement situés. La réflexion de Simmel sur les actes de socialisation permet de penser la diversité des formes sociales, construites/engendrées à partir de la socialisation dans divers endroits du monde. La dichotomie proposée par Tönnies (1922) qui note une distinction entre la communauté (*gemeinschaft*) et la société (*gesellschaft*) est alors un point de départ nécessaire à toute étude des actions des personnes. Cela offre la possibilité de réfléchir sur les rapports sociaux qui se tissent dans le creuset de ces deux formes idéales type. Dans la communauté, Tönnies met en avant l'idée que la vie sociale se construit autour de la famille et à partir de la proximité affective et spatiale des personnes, alors que dans la société les

⁶⁶La sociologie formelle de Simmel ne peut pas être totalement pensée comme une sociologie de l'action ni d'ailleurs comme une psychologie sociale telle que de nombreux chercheurs ont pu formaliser sa sociologie (voir Boudon 2016)

rappports sociaux se manifestent par une séparation entre biens et individus, caractérisée par un agrégat d'individualismes qui priment sur la société et mettent en lumière des formes concurrentielles d'existences.

Du côté de l'anthropologie Dumont souligne une différence entre les sociétés qui « valorisent la totalité sociale et négligent ou subordonnent l'individu humain » (Dumont 1991 : 303). Ces propos rejoignent l'analyse de la socialité de Strathern (1988). Sans reprendre l'opposition entre individu et société, elle explique, que dans toutes les sociétés les rapports des personnes au groupe se formulent sur une opposition entre dividu et individu. Sans se référer à Simmel, la perspective de Strathern reprise par Carsten voit dans les actions l'idée de réciprocité :

People's actions have consequences not only on those.... with whom they are in immediate contact, but they have what one might say are, so to speak, counter-consequences, that is, they raise possibilities and those ideas then become part of the repertoire with which everyone thinks

(Carsten 2014 : 271).

Ce qui se nuance donc c'est la forme de socialité qui se tisse par les actions des personnes et donc une certaine conception du groupe.

La thèse de Strathern, qui repose sur la relation en elle-même, propose une comparaison entre les sociétés « euro-américaine » et mélanésienne pour conceptualiser les formes de socialités qui les constituent. Une telle division n'entend cependant pas décrire des formes monolithiques du social et une opposition entre le Nous et les Autres (Strathern 1988 : 16). Ce que propose Strathern, c'est de présenter une socialité mélanésienne qui contraste avec la socialité dite occidentale⁶⁷. Par socialité, elle entend la manière dont se créent et se maintiennent les relations (Strathern 1988 : 13). Elle a ainsi proposé la notion de dividu ou de personne dividuelle (aussi nommée *partible person*) pour illustrer comment la vie collective symbolisée par une unité, permet de penser les personnes dans les relations composites et plurielles qu'elles entretiennent entre elles et comment ce type de conceptualisation des rapports donne également aux biens une valeur genrée dans l'acte même d'échange. Sahlins (2011b) a étendu cette notion de *partible person* dans la parenté à une *mutuality of being/existence*.

Wagner a proposé également de rendre compte de la vision mélanésienne de la personne (Wagner 1991). À l'inverse d'une conception dite occidentale qui opposerait le groupe social à l'individu, Wagner a considéré la personne à partir du concept de fractal. Le but était de montrer que les conceptions de la personne en Mélanésie confondent la partie et le tout, et chaque personne est constituée de multiples dimensions auxquelles elle appartient. Les ascendants et les descendants

⁶⁷Des critiques ont été formulées à un tel partage sous l'opposition bien connue entre l'occident et le reste du monde. Voir Porquerès i Gené (2014).

(la généalogie de la personne), le groupe social et les réseaux entretenus dans ce groupe lui permettent la définition suivante : « a fractal person is never a unit standing in relation to an aggregate, or an aggregate standing in relation to unit, but always an entity with relationship integrally implied. » (Wagner 1991 : 163). Ni une ni multiple, la personne est une totalité intimement reliée à sa généalogie et son groupe.

En termes de socialité ces visions des rapports entre la personne et le groupe sont résumées par Edward LiPuma (2000 : 132-133). Il a repris la distinction entre société dividuelle ou individuelle sous la forme d'un tableau pour expliquer les formes classiques de la pensée relationnelle en Mélanésie en comparaison aux sociétés dites occidentales :

| Western | Melanesian |
|--|--|
| Persons are conceptually distinct from the relations that unite them and define them. | Persons are the compound and plural sites of the relations that bring them together. |
| Collectivity is grasped and symbolized as the unification of pluralities. Singular person is an individual. | Collective sociality/life is defined as an essential unity. Singular person is a composite. |
| Society and individual are in a relation of opposition, contestation and hierarchy. | The Social and the individual are parallel, homologous, and equivalent. |
| Social life consists in movement from one internal/external state to another | Social life consists in movement from one mode of sociality to another. |
| The person is the subject of an explicit and visible ideology: individualism | There is no explicit ideology of persons, only contextually situated images. |
| An individual's behavior and intentions are interpreted as the public expression of inner qualities (greed, honesty, etc.). | An individual's behavior and intentions are interpreted in terms of his or her actions in context. |
| Persons mature biogenetically as consequence of their own inner potential. | Persons grow transactionally as the beneficiary of other people's actions in context. |
| Persons depend on themselves for knowledge about their internal selves, i.e., self-knowledge. | Persons depend on others for knowledge about themselves and they are not the authors of this knowledge. |
| A person's power lies in his/her control over others; power is a possession. | A person's power lies in his/her ability to do and act; power is a relation. |
| Persons are axiomatically same-sex; social identity should fully replicate one's natural physiological state. | Persons alternate between same-sex and cross-sex identities; social identity is detached from one's physiological state. |
| Society stands over and against the individual as an external force that imposes norms rules, and constraining conventions. | Society runs parallel to the individual; it is embodied as a disposition to think, believe, and feel in a certain way. |
| Its commodity logic leads people to search for knowledge about things and to make an explicit practice out of knowing the nature of objects. | Its gift logic leads people to search for knowledge about persons and to make a practice out of knowing the person-making powers of objects. |

Tableau 3 : dictinction entre les modes de socialité mélanésiennes et occidentales Edward LiPuma (2000 : 132-133).

Ce tableau plutôt représentatif des différences dans la manière dont sont pensées les formes de socialités dans les sociétés dites occidentales et mélanésiennes, dévoile les formes totalisantes de la personne dans les sociétés où la vie collective est pensée comme une unité. Bien sûr, l'analyse

de LiPuma souligne que ces formes de socialités sont changeantes et que toute personne est, dans la pratique, modelée par des principes dividuals ou individuels. Ce qui est remarquable, cependant, c'est l'orientation générale d'une société vers l'un ou l'autre mode. La notion de dividu ou d'individu invite ainsi à prendre en considération la manière dont les actions et les expériences des personnes sont conceptualisées comme composites donnant lieu à des liaisons formant une socialité totale.

Ces auteurs accentuent l'idée que les formes de socialisations, pensées à partir de la notion de personne (Strathern 1988, Wagner 1991, Li Puma 2001), de l'action réciproque (Simmel 1981, 1999) ou de la mutualité d'existence (Sahlins 2011b, 2013), rejoignent toutes l'idée que les formes de sociabilités entretenues entre les personnes forment un tissu social, une socialité permettant d'identifier l'orientation sociale d'un groupe. Yang (1989) en analysant les personnes à partir de leur *guanxi* démontre un type de socialité et de construction de la personne particulier à la Chine. La socialité est constamment créée à partir des relations sociales au point que les frontières entre le soi et les autres ne sont pas clairement découpées en Chine, mais s'altèrent et se démentèlent également (Yang 1989 : 39). Cela donne aux tactiques de *guanxi* le pouvoir de transformer l'autre en familial, l'extérieur en intérieur grâce notamment aux pratiques d'échange de cadeaux (Yang 1989 : 40-42).

Les relations qui se tissent dans la maisonnée et dans le *sizi* (le groupe élargi avec une ascendante commune), les pratiques d'échanges non-marchands et cérémoniels offrent ainsi les outils pour penser la personne en tant que dividu, et la maisonnée en tant qu'unité première de la mutualité d'existences entre proches. La prise en compte des dimensions économiques de la vie entre proches donne ainsi à voir comment chaque maisonnée s'insère dans un ensemble cohérent de réciprocités et d'entraides qui organisent politiquement la vie dans le village. Weng relève particulièrement bien la forme de socialité dans les maisonnées à partir d'une lecture de la construction genrée de la notion de personne. Sa proposition théorique qui décrit la qualité composite de la personne, permet de penser le système de sexe chez les Na d'un point de vue relationnel et résume celui-ci par deux axiomes présentés plus haut, c'est-à-dire la relation mère-fils et la relation sœur-frère (Weng 2007 : 419). La relation mère-fils et la relation frère-sœur sont ainsi le nœud gordien qui fait de la matrifocalité l'explication principale à la raison d'être de la maisonnée et des rapports sociaux de sexe. De manière générale les ascendants comme les descendants sont, comme le propose Wagner (1991), partie intégrante de la manière dont se définissent les personnes⁶⁸. Le nom de la maisonnée porte ainsi en lui-même cette conceptualisation d'un micro-groupe (la maisonnée) formé à partir de l'ascendance féminine et

⁶⁸ La matrifocalité implique l'importance de la continuité de la maisonnée et de la reproduction. L'ascendance est d'importance dans les rituels *daba*. La commensalité dans la maisonnée s'organise d'ailleurs autour d'un culte aux ancêtres. Les ancêtres doivent être servis avant les vivants.

reproduit par les descendance féminines. Cette matrifocalité se retrouve ainsi sur le second plan, horizontal qui, lui, prend les relations entre proches sœur-frère, sœur-sœur, frère-frère, comme trame.

Si la proposition de Weng est juste à bien des égards, elle peut être étendue à une conception plus large du groupe social. En langue na (*najua*), le terme de *nazé* fait référence au groupe na. L'idée de groupe se formule par les termes de l'identité ethnique (*Na*) et la flèche (*zé*), utilisée également comme métaphore du lignage⁶⁹. Le groupe na (*nazé*) est ainsi défini à la fois par les relations que les Na ont entre eux et par la relation que les maisonnées entretiennent entre elles. Les personnes interagissent entre elles à partir de leur appartenance à une maisonnée et un *sizi*. La socialité na visible dans les maisonnées se recompose également à l'échelle des maisons (considérées comme des personnes morales). Le système politique qui régit la vie au village se compose ainsi de la maisonnée comme unité principale et de la totalité des relations possibles entre maisonnées. Cette conception politique des relations se retrouve en pratique dans le système politico-économique des relations d'entraide (*gragra*) et d'échange (*khrahra*) comme je l'exposerai au chapitre six.

Le type de socialité qui régit la vie sociale lorsque pensée à partir d'un tout relationnel appelle à considérer la sexualité institutionnalisée des Na pour comprendre ce qu'un système économique fait à la fois aux pratiques économiques des maisonnées et aux économies de l'intimité na.

c. Sujets anthropologiques, économies intimes et reproduction sociale

Weng a déjà montré que la notion de maisonnée chez les Na permet d'envisager les cycles de développement de production et de reproduction sociale qui placent la maisonnée au centre de la vie sociale (2007). Son analyse bien qu'orientée vers l'idée idéal-typique d'une société sans père ni mari, offre la possibilité de penser « un groupe domestique impliquant production, reproduction, consommation, rituel et socialisation » (Weng 2007 : 418). Il amène ainsi l'idée que les relations de parenté structurent le social autant que les conditions économiques. L'une et l'autre (économie et parenté) sont ainsi au cœur de l'organisation sociale. Plus encore, il ne s'agit pas d'analyser les processus de production, de distribution ou de consommation comme s'ils pouvaient expliquer à eux seuls les changements du tissu social na, mais plutôt de regarder comment ces processus

⁶⁹De nombreux ethnonymes sont utilisés dans la littérature anthropologique à propos du groupe. Le terme de Nazé a été identifié par Weng (1993) et Harrell (2001). Cet ethnonyme qui permet de distinguer différents groupes Na (Harrell l'utilise en référence aux Na de Guabie et Weng en référence aux Na de Lijiazui). D'un point de vue sémiologique, on s'aperçoit qu'en langue Na il existe en réalité différentes manières de se nommer qui témoignent toutes de l'emphase qui est mise sur un aspect de la société. On s'aperçoit également que les autonymes *Na*, *Nahi*, *Nahing*, *Nari*, *Naru*, *Nazé* décrivent ainsi des configurations relationnelles. *Na* qualifie l'ethnicité en générale, *Nari*, *Naru*, *Nahi* ou *Nahing* sont des variantes phonétiques qui définissent les personnes Na, *Nazé* est le terme qui définit le groupe en entier, c'est-à-dire composé de différentes personnes Na.

impliquent d'autres processus plus larges des relations humaines et notamment celui de la continuité des maisonnées.

À travers la notion de *gens*⁷⁰, Bear, Ho, Tsing et Yanagisako s'intéressent aux moyens et aux mécanismes à travers lesquels les systèmes et les socialités sont générés :

Our alternative approach focuses on the full range of productive powers and practices through which people constitute diverse livelihoods (and from which capitalist inequalities are captured and generated) as they seek to realize the potentialities of resources, money, labor, and investment. (...) While historically, feminist substantivists recognized that the narrow domaining and disembedding of "market" and "non-market" relations were illusions and used these insights to critique dominant analyses, they did not articulate a more comprehensive approach to capitalism. Redeploying and expanding these tools of analysis not only help us displace other models in which the world of the household, kinship, and "non-capitalist" institutions are radically different in their forms of sociality from the world of the market, but also allow us to develop a "generating capitalism" approach to the inequalities of capitalist social relations.

(Bear et coll., 2015)

Comparer des formes différenciées de socialité générées par le marché ou les formes sociales des sociétés non-capitalistes offre la possibilité à Bear, Ho, Tsing et Yanagisako de s'intéresser à la génération du capitalisme, non pas comme s'il se déployait de manière identique de toutes parts, mais plutôt comment ses logiques se déploient de manière instable et contingente en fonction des contextes sociaux (Bear et coll. 2015). Leur approche propose ainsi à l'étude du changement social un cadre qui s'intéresse autant aux familles et aux ménages qu'aux relations sociales qui les constituent et qui peuvent se modifier en fonction de degrés d'enchâssement ou non des relations d'échanges.

Dans cet ordre d'idée, la notion de gens doit être comprise en contexte na sous la formule de gens de la maison (*awo hing*) et de maisonnée (*awo*). Elles proposent également de regarder les entre-deux qui se forment, car les logiques économiques « are generated from heterogeneity and difference, and from our varied pursuits of being and becoming particular kinds of people, families or communities » (Bear et coll. 2015). En se concentrant sur les relations sociales générées par le capitalisme, cette approche propose de regarder « the sentiments and performances of personhood, collectivity, and sociality » et comment « inequality emerges from

⁷⁰ Pour ces auteurs, la notion de *gens*, tirée du latin, prend le sens de famille, lignée descendance : « Gens began as the Roman concept of a family unit descended from a common male ancestor and was scaled up to social distinctions like aristocratic lineage » (2015). Quand bien même la notion de gens est culturellement éloignée par ses racines latines du cas chinois, la philologie de la notion qu'elles mettent en évidence (Morgan, Engels) me semble heuristique car elles proposent, outre que ce soit un terme pour décrire la génération du capitalisme et des inégalités, de regarder « the generative aspect of the term that is centrally concerned with the means and mechanisms—the very processes of generation—through which systems and socialities are made. » (2015)

heterogeneous processes through which people, labor, sentiments, plants, animals, and life-ways are converted into resources for various projects of production » (Bear et coll. 2015).

Cette approche rejoint l'idée d'écrire une économie-politique, comme l'explique Roseberry (1988), proposant une double histoire des transitions économiques, c'est-à-dire à la fois tenant compte des contextes locaux et globaux. L'idée est selon lui de saisir « the formation of anthropological subjects at the intersection of local and world history » (Roseberry 1988 : 172), « within complex fields of social, economic, political, and cultural power » (Roseberry 2002 : 61, voir Labrecque 2005 : 16). Le capitalisme produit des effets économiques, sociaux et politiques sur les localités et les régions, mais surtout sur les individus qui vivent ces réalités (Roseberry 2002 : 61, Lem et Leach, 2002 : 3).

La Chine est, à ce titre, particulièrement marquée ces dernières années par des processus d'individualisation (Yan 2002, 2003, 2008, 2010, 2016, Kipnis 2012, Evans 2012b). Ces processus, loin de se résumer à l'ouverture économique de la Chine sont le fruit d'une histoire sociale et culturelle complexe (Kipnis 2012). Ils se manifestent:

in all areas of social and cultural life, from an education system that nurtures highly competitive individual ambition from the first years of school life, commercial advertising that equates self-worth with entrepreneurial success, consumer capacity, and good looks, to young people's challenges to their parents' authority. Its manifestation in everyday life unevenly draws on embedded cultural practices as well as new global influences.

(Evans 2012b: 119).

Une double approche prenant en compte les structures et systèmes dans lesquels ils évoluent, que ce soit dans la continuité historique du groupe ou avec la situation touristique et la formation de l'État moderne, parce qu'ils façonnent les sujets anthropologiques, permet de voir les incorporations (*embodiement*), et sert de socle pour l'analyse des « paroles » (Labrecque 2005 :16).

Au regard des éléments précédents portant sur la socialité, la personne individuelle et la reproduction sociale, « the rise of the individual » est, selon la formule de Yan compris comme un processus de désencastrement : « The disembeddedness of the individual from the former encompassing social categories without any re-embeddedness is a defining feature of the individualization process. » (Yan 2008 : 2). Regarder les relations de pouvoir qui contraignent et entraînent les personnes dans des processus d'individualisation nécessite de prendre en considération les espaces de leur possibles marges de manœuvres. Cette perspective rejoint les constats sur la question plus précise des transformations de la famille pour qui il est nécessaire de regarder : « The agency and moral experience of the individuals are as important as any institutional changes for a better understanding of the family revolution and modernization » (Yan

2002 : 53). L'approche centrée sur le sujet anthropologique peut alors se déplacer également du côté des maisonnées qui fonctionnent comme des personnes morales.

Suivant également l'approche générative du capitalisme, il est possible de saisir la formation des sujets anthropologiques par la comparaison de leurs pratiques économiques, ce qui sert alors de socle à l'analyse des socialités produites. Regarder le changement social qui s'opère chez les Na, c'est alors non pas se contenter d'une perception politique et économique des changements sociaux, mais regarder comment « ils se traduisent dans la maisonnée directement sur le plan des sentiments, des émotions, de l'intimité, de l'affection et ce, au quotidien » (Labrecque 2001 : 9).

Parce que le système de visite est un moyen de la reproduction sociale important pour la reproduction des maisonnées et de l'organisation sociale na, il devient pertinent de regarder comment la sexualité est « un des sites de transformations politique, économique et culturelle » (Ong et Peletz 1995 : 1, cité dans Labrecque 2000 : 60). C'est en tout cas ce que Lyttleton (2014) met en évidence dans son ouvrage *Intimate Economies of Development*. S'intéressant au cas des Akha, minorité chinoise du sud-est, vietnamienne, laotienne et birmane, Lyttleton met en évidence que l'économie de marché, liée au développement, change les structures économiques et politiques. Il démontre ainsi l'incidence de ces changements sur les subjectivités et notamment ceux concernant l'intimité, les désirs et les manières de se représenter en tant que minoritaire (2011a, 2011b, 2014 : 36).

Décrire les hypothèses normatives et pratiques autour de la sexualité met en évidence l'intersection complexe des désirs contenus, des hiérarchies entre les sexes sociaux, de la reproduction culturelle et des changements sociaux induits par l'intégration rapide du marché (Lyttleton 2011b). C'est une manière de regarder comment la reproduction sociale se joue dans les maisonnées, à l'aune des rapports de production, de reproduction biologique et sociale, pour regarder ce que le tourisme par son économie de marché fait aux maisonnées. Lyttleton souligne d'ailleurs que les changements de valeur des minorités chinoises sont en partie liés à l'accumulation économique dans un climat de consumérisme (Lyttleton et al 2011b : 181).

Jean Pierre Olivier de Sardan (1991, 1995b) a souligné que le changement social prend place dans toute une vision sociale de l'économie du développement :

Ce n'est pas un hasard si l'anthropologie du changement social et du développement se situe largement dans l'héritage de Polanyi, en ce que celui-ci a particulièrement insisté sur la notion de « embeddedness », c'est-à-dire sur l'« enchâssement » de l'économie dans la vie sociale en général. Quelles que soient les diverses formulations et thèses qui ont repris récemment cette perspective (depuis celles, malheureuses, de G. Hyden sur l'"économie de l'affection" jusqu'à celles, plus prudentes, de Thompson et Scott sur l'« économie morale »), c'est bien la nécessité de prendre en compte simultanément les registres divers de la réalité sociale, telle

que l'appréhendent les cultures, souscultures et acteurs sociaux, qui est à l'ordre du jour.

(Olivier de Sardan, 1991)

C'est exactement cette articulation de réalités sociales différenciées, de désirs contradictoires entre touristes et Na, mais aussi entre Na qui crée une mosaïque plurielle du changement social. L'économie morale remise au jour par Didier Fassin (2009, 2012 avec Eidelman 2012) permet de réfléchir sur les liens entre façonnement des subjectivités, sentiments, valeurs et structures sociales. Cela donne la possibilité de regarder les espaces sociaux moraux qui se construisent ou existent autour de la sexualité et la prolongent. C'est aussi une manière de regarder ce que Lorraine Daston définit comme la « production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (cité dans Fassin 2009 : 12).

Dans le cadre d'une étude comparée sur une coutume sexuelle considérée comme au centre des pratiques qui donnent sens à l'organisation sociale toute entière, les économies morales sont tout indiquées pour regarder « la mobilisation et à la transformation des valeurs et des émotions dans notre appréhension du monde » (Fassin 2012 : 44). Elles permettent d'appréhender « ensemble la production et la réception de systèmes complexes de valeurs de normes et d'émotions » (Fassin, 2009 : 51), comme de multiples mondes qui s'entrecroisent car la circulation généralisée des personnes, des capitaux et des représentations culturelles inscrit les économies morales dans le champ politique. Pour Fassin, « dès lors qu'elle s'inscrit dans des rapports sociaux, la morale est aussi une affaire politique » (2012 :44).

Deux perspectives complémentaires peuvent être dissociées : une approche centrée sur l'espace social et les valeurs qui y circulent et une approche centrée sur les personnes en elles-mêmes. La première perspective offre la possibilité de comprendre la manière dont les sociabilités sexuelles sont moralisées⁷¹ dans l'espace social na qu'il soit privé ou public. La seconde suggère de regarder « des individualités concrètes, insérées dans des réseaux opérationnels de relations et donc engagées dans une histoire à la fois personnelle et collective » (Bensa, 2012 : 66). En ce sens, la comparaison entre deux villages dans le cas de cette thèse, l'un touristique l'autre non, ajoute alors à ces deux perspectives l'idée que le changement social se joue de manière multiple dans des situations concrètement vécues faites de relations économiques, politiques, sociales et religieuses encadrées les unes aux autres. Dans les deux cas une appréhension en termes d'économie morale permet l'analyse des transformations du système de visite et des maisonnées.

⁷¹Voir Fassin (2009). Elles sont moralisées contrairement à ce que les projections touristiques mettent en évidence.

Même s'il convient de ne pas donner aux processus hégémoniques une proportion trop importante dans l'analyse des transformations au risque de formaliser des savoirs homogénéisants sur le changement social (McGee, 2011) et parce que les forces externes comme les capacités d'agir participent conjointement des manières de vivre et du maintien des identités des populations en marge (Forsyth et Michaud 2011, Michaud, 2008), il me paraît nécessaire de mettre en perspective la manière dont le changement social s'opère autour de trois thèses qui ne s'excluent pas mutuellement. Généralement étudiées du point de vue économique (Michaud 2008), ces thèses peuvent s'appliquer à une économie-politique du microsocial centrée sur les maisonnées et les sociabilités sexuelles. Ainsi « la thèse de la modernisation » tend à donner pour inéluctable le changement économique par des processus d'intégration au marché ou au progrès économique ; La « thèse de la résistance paysanne » opposée à la thèse de la modernisation entend rapporter des stratégies locales de résistance ; La « thèse de la flexibilité sélective » comme son nom l'indique, porte à l'attention des processus en réaction et en adaptation à l'économie dominante (Michaud 2008 : 170-176, Michaud et Forsyth 2011).

Production et reproduction dans les maisonnées⁷²

L'objectif de ce cadre théorique a été d'éclaircir certaines notions et concepts afin d'en souligner les ramifications pertinentes à l'analyse du changement social tout en construisant un canevas qui esquisse des limites, des continuités et des voisinages conceptuels. Il procède par rassemblement et mise en relation à travers une lecture économique et politique de contextes et de problèmes liés aux champs du tourisme, de la sexualité et du changement social. Les perspectives de la gouvernementalité (Foucault 1982 2004 2008), de l'infra politique (Scott 2006, 2008) et du quotidien (De Certeau 1990), traversent ainsi le raisonnement de ce cadre comme un pôle dichotomique des contextes macrosociologiques et visent à proposer une lecture des phénomènes sociaux qui s'esquissent à l'entre-deux. Le cadre articule également des notions appartenant au champ de l'économique afin d'organiser une topologie conceptuelle pouvant éclairer une autre lecture du monde social na qui prend racine dans l'organisation sociale en maisonnée. En recontextualisant d'abord le tourisme comme un outils de gouvernement servant de multiples causes de la formation de l'État, j'ai mis en lumière des outils conceptuels modernes permettant d'articuler une lecture du changement social à travers deux éléments ethnologiques que sont les sujets anthropologiques, qualifiés ici de personnes, et les maisonnées, unités domestiques de production et de reproduction.

⁷² Ce titre est repris à Labrecque, en référence aux approches conceptuelles féministes qui ont « Tout en transposant l'analyse de la reproduction et de la production au capitalisme, et en faisant ressortir les dimensions autant sociales que biologiques de la reproduction, (...) perçu toute l'importance que revêtent les dynamiques de la maisonnée dans la reproduction de l'ensemble des rapports de production. » (2001 : 9)

L'approche de Polanyi permet de tracer une ligne de partage entre capitalisme (de marché) et logiques économiques (qui ne passent pas obligatoirement par le marché) (1983, 2017b). Ainsi, il est nécessaire de distinguer deux systèmes. D'un côté, le capitalisme, le néolibéralisme, ou le socialisme de marché qui sont des paradigmes instituant des relations de pouvoir dont la particularité réside dans la faculté à établir des processus d'incorporation (presque invisibles) qui conduisent à structurer les relations sociales sur un mode concurrentiel (en termes purement économiques) et les relations intimes sur un mode consumériste et/ou individualisant. De l'autre, les logiques économiques historiques na sont des processus institués qui opèrent également de manière structurante et selon des processus d'incorporation. Au contraire des relations économiques dominantes, elles n'opèrent pas en formes individualisantes. La solidarité économique (entraide et échange) ainsi que les sociabilités sexuelles sont partie prenante d'un fonctionnement total des villages et dans une plus large mesure des rapports qu'entretiennent les Na entre eux. Autrement dit, ces deux systèmes ont un effet sur les personnes, mais qui ne conduisent pas aux mêmes manières de faire, ni n'expliquent en totalité les formes que prennent les capacités d'agir. La notion de production vient ainsi éclairer les processus économiques des maisonnées, au sens où elle permet de saisir à l'échelle de celles-ci les particularités économiques de l'organisation en maisonnées. Les échanges non-marchands viennent quant à eux éclaircir les formes de réciprocité à l'œuvre dans cette organisation intégrale.

L'approche focalise sur des questions d'économie-politique à l'échelle du microsocial plus que sur une lecture culturelle du groupe na. Une perspective plus macrologique prenant en considération une lecture des modes de gouvernementalité qui s'échoient par l'économie socialiste de marché et le tourisme, permet de mettre en tension un faisceau de processus avec l'échelle locale pour une lecture du changement social qui prenne pleinement en compte les frictions. Ces perspectives ouvrent le champ à une analyse des formes abstraites et concrètes des pouvoirs, organisées comme des faisceaux et qui visent à intégrer les minoritaires aux processus de modernisation. Ils sont à mettre en parallèle avec les formes politiques de l'oïkonomia. Autrement dit, ce cadre d'analyse a donc pour but d'associer l'activité économique quotidienne et une conception composite et relationnelle du pouvoir, il vise à identifier les phénomènes économiques et politiques qui participent de la conduite des Na pour rendre compte par l'ethnographie, des pratiques et des désirs qui mènent à des modes différenciés de socialités. Il prend ainsi pour principe qu'évoluer dans un monde marqué par l'économie de marché conduit à des modes de socialités qui participent à reconfigurer la vie des gens (Bear et coll. 2015).

Bien que la notion d'oïkonomia soit pensée en termes politique, cet assemblage offre un canevas à l'analyse de l'ethnographie des pratiques économiques⁷³ des personnes et des maisonnées dans les deux villages, et celle des sociabilités sexuelles, qui sont les éléments obligés d'une anthropologie qui souhaite faire apparaître ce que les Na « font », « vivent » et « disent »⁷⁴. Cette thèse entend donc articuler l'analyse des sociabilités sexuelles à l'analyse du gouvernement de la maison, marqué par des choix en termes de pratiques économiques susceptibles d'éclairer les nouveaux désirs des Na en termes de partenariat intime. Ces deux dimensions sont considérées comme politiques tout comme les formes discursives des politiques touristiques et économiques ou les pratiques des Na le sont.

Pensées à la jonction de la structure et de l'*agency*, les sociabilités sexuelles peuvent, de fait, être saisies comme un assemblage d'affects dans les deux contextes (historique et touristique). Avant d'en venir à cette perspective, il est nécessaire de décomposer l'analyse pour donner une compréhension des éléments pouvant permettre une lecture des sociabilités sexuelles. La thèse compte ainsi élucider, dans les deux villages, comment les personnes vivent, en pratique, le monde dans lequel elles évoluent en regardant la situation touristique en elle-même ; les modes de réciprocité historique de l'organisation sociale et les nouvelles manières dont se jouent les questions économiques depuis l'arrivée du tourisme ; les festivités comme arène politique par excellence ; et enfin les sociabilités sexuelles dans ce qu'elles nous apprennent des transformations des maisonnées. L'incorporation des processus de modernisation par le tourisme et la capacité d'agir des Na dans ce contexte, c'est-à-dire non pas une forme de résistance mais « the ability to effect change in the world and in oneself » (Mahmood 2001 : 203 et 212), sont deux pôles interreliés créant des entre-deux, des recompositions et des indigénisations des pratiques économiques, politiques et sociales.

Un premier panorama centré sur les villages, les maisonnées et les personnes vient donner une première lecture de l'organisation sociale et des relations entre proches, en affinant les contextes pouvant permettre de décrire des réalités vécues.

⁷³ En gardant l'aspect économique malgré l'utilisation de la notion d'oïkonomia, je situe cette notion dans la perspective amorcée par Polanyi (2017a) plus que celle de l'Estoile et prend pour principe qu'« aucune société ne saurait naturellement vivre, même peu de temps, sans posséder une économie d'une sorte ou d'une autre ; mais avant notre époque, aucune économie n'a jamais existé qui fût, même en principe, sous la dépendance des marchés » (Polanyi 1983 : 71). En somme, comme Dumont (1983) qui le met en avant dans la préface de l'ouvrage, il me semble que l'économie en tant que notion est tout au plus une manière de penser et non un objet dans le monde. Utiliser le langage économique pour ethnographier des manières de faire vise à rendre lisible l'organisation sociale des Na.

⁷⁴La mise en relief de ces termes met l'accent sur leur caractère ordinaire. Il n'est pas habituel d'employer de tels termes dans l'exercice de la thèse, mais ils restituent avec force un « langage de la perception » (Austin, [1971] 2007) ancré dans le quotidien.

Chapitre 4.- Des villages, des maisonnées et des personnes

Des villages et des routes.

Lors de mes premiers séjours à Xiaoluoshui, en juin 2007, j'ai rencontré Erche, le neveu du *hrantchouba* de Pincuo Zhuoma, mon hôte. Erche est un garçon à peine plus jeune que moi. Son intérêt pour l'Occident lui a très vite fait adopter une attitude amicale à mon égard. Dès qu'il me croisait dans le village, il venait engager la conversation, alors que peu de jeunes garçons du village venaient me parler aussi spontanément. Erche se plaisait très souvent à m'expliquer ce qu'il pensait être la culture na et avait poussé sa démarche à des conseils de lecture traitant du lac Lugu. Pour lui, le village de Xiaoluoshui avait déjà beaucoup changé. Lui-même, qui se pensait être quelqu'un de moderne en comparaison aux autres villageois, était un fervent critique de la perte des traditions. Il m'avait suggéré à plusieurs reprises de me rendre dans un village plus reulé dans les terres pour voir, me disait-il ce qu'étaient les « traditions na » (*Mosuo de chuantong* 摩梭的传统).

Entre 2007 et 2010, il a plusieurs fois évoqué l'idée que les villages situés après la plaine de Yongning possédaient des caractéristiques « traditionnelles ». Selon lui, dans ces lieux, il était possible d'observer des rites et des danses que les Na de Xiaoluoshui ne pratiquent plus aujourd'hui. Plusieurs habitants de ce village, mais aussi celui de Ligé où j'avais entrepris mes premières recherches, avaient déjà fait mention de ces caractéristiques. Ces nombreux points de vue avaient en partie mis en avant l'intérêt de faire une étude comparée de ces deux sites. Après avoir pensé qu'une recherche ethnographique du côté de Muli me permettrait de comprendre le changement social à l'aune des questions matrilineaires et patrilineaires, et devant la difficulté que présentait le terrain dans la région, je suis revenue à Xiaoluoshui en mai 2012 afin de discuter avec mes informateurs de leur suggestion pour entreprendre cette étude comparative. En prêtant toujours une oreille attentive aux avis d'Erche, mon choix s'était arrêté sur Lijiazui. D'autres habitants de Xiaoluoshui m'avaient également signalé l'intérêt d'aller à Lijiazui ainsi que des liens entre les deux villages.

Erche est membre de la maisonnée des Ac. Celle-ci, située sur la route partant vers le village de Dazui, a été une des plus prospères dès les débuts du tourisme autour du lac. Sa maisonnée accueillait de nombreux voyageurs de passage, puis de manière plus organisée à partir de 2007, elle accueillit de nombreux groupes de touristes. Constituée de cinq membres - une sœur, ses deux frères et ses deux enfants-, la maisonnée employait souvent des aides occasionnelles pour aider à l'accueil des touristes. C'est Ama Ac, la mère d'Erche qui s'occupait alors de gérer l'affaire qu'elle

avait montée. Comme sa fille était partie de la maisonnée, elle avait dû embaucher des jeunes filles pour l'aider dans le travail. Quelques jours après m'avoir suggéré de m'intéresser à Lijiazui, Erche m'a raconté qu'entre 2007 et 2010, sa mère avait engagé des filles de Lijiazui à trois reprises, l'une d'elles était restée particulièrement longtemps. Il me disait donc connaître une maisonnée et affirmait pouvoir nous y introduire Lidy et moi.

Un soir durant la semaine suivante, Erche nous demanda, à Lidy et à moi-même, de préparer nos affaires, si nous voulions qu'il nous emmène le lendemain à Lijiazui. Emballées par cette proposition, nous nous levâmes avant sept heures afin de le rejoindre à son hôtel sur les bords du lac Lugu. Erche arriva après une heure de retard. C'est ensuite que nous avons pris la route en direction de Yongning. Quelques courses au marché et un plein d'essence plus tard, nous nous sommes mis en route en direction de la plaine. Le seul chemin existant à l'époque devait traverser la rivière de Yongning. Comme nous étions au mois de juin et que les pluies torrentielles avaient commencé, la rivière était en crue. Erche, fier de sa jeep, nous assura qu'il n'y aurait pas de problème pour traverser. Tous les camions s'étaient, quant à eux, arrêtés devant la rivière ne voyant pas comment la franchir. D'un élan, il s'engagea dans le cours d'eau, non sans peur de s'enliser.



Photo 6 : cours d'eau de Yongning, juin 2012



Photo 7 : cours d'eau de Lijiazui, juin 2012.

Nous avons roulé quatre heures durant sur des sentiers de terre assez étroits pour laisser penser qu'il s'agissait seulement de pistes. Parfois nous nous arrêtons afin de vérifier l'état de la route. Sur le chemin, Erche immobilisait parfois le véhicule pour laisser passer des personnes, que pour ma part je ne remarquais que tardivement, lorsqu'elles s'engouffraient sur la route, à cause de la hauteur des cultures, mes yeux n'arrivaient pas à les distinguer. La première fois, il se tourna vers moi et me dit : « je ralentis, parce que c'est chez eux ici, il faut les respecter et ne pas rouler comme ces fous de touristes ». Après avoir effectué une partie du chemin dans le lit d'un cours d'eau, nous sommes arrivés aux portes du village de Lijiazui. Nous ne pouvions pas traverser le

dernier obstacle de taille –un pont de bois particulièrement étroit pour le véhicule. Il était environ 14h et le village était désert. Arrivés sur la place, nous nous sommes dirigés vers ce qui semblait être un petit magasin. Là, Erche demanda notre chemin pour nous rendre dans la maisonnée des A. où nous avons été accueillis par la *dabu* de la maisonnée (celle qui la dirige). Elle s'empressa de nous faire entrer. Erche, lui expliqua que nous venions visiter le village et a mis en avant qu'il connaissait Zhaxi Latcuo, l'une de ses petites filles.

L'aide d'Erche fut précieuse, puisqu'il nous avait présentées à la maisonnée des A. La relation économique nouée entre la maisonnée des AC. de Xiaoluoshui et la maisonnée des A. de Lijiazui par l'intermédiaire de Zhaxi Latcuo, présageait cependant des difficultés qui seraient difficiles de contourner. Par ailleurs, pendant le temps que nous avons passé chez les A., il avait acheté d'anciens sacs de berger en cuir, qu'il avait payés une somme importante. Une telle attitude, bien qu'il l'ait justifiée en arguant qu'il était riche et qu'il pouvait bien payer un tel prix puisque le tourisme lui avait profité, pouvait laisser croire à la *dabu* que j'avais les mêmes moyens financiers. L'expérience des projections à mon égard des Na de Ligé me laissait penser qu'il nous fallait éviter une telle situation. J'avais alors fait part de mon intuition à Lidy.

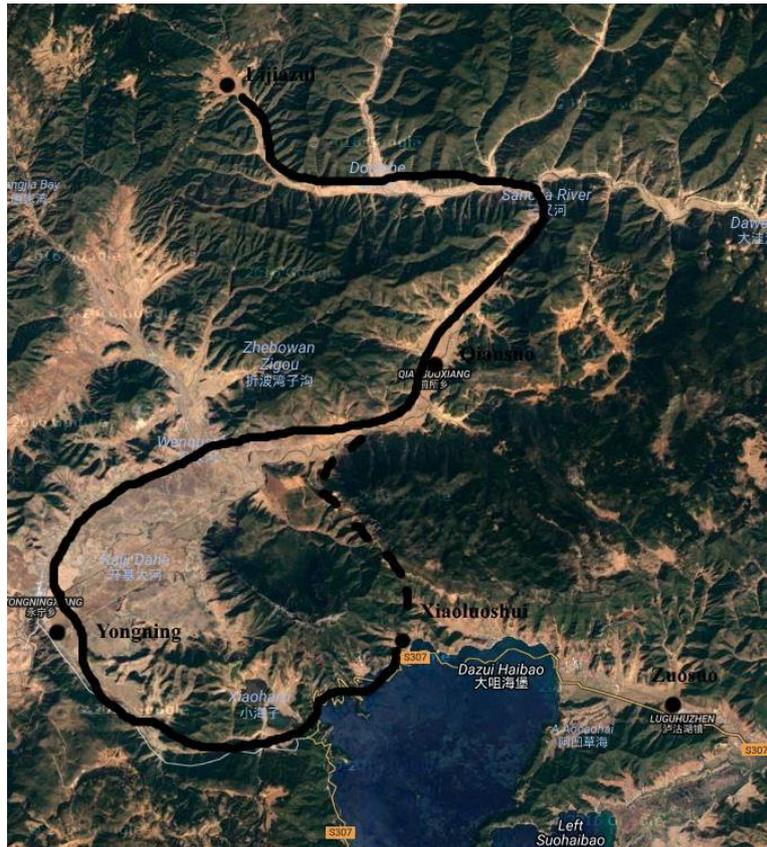
Dans l'après-midi, nous nous sommes promenées dans le village, et nous avons rencontré l'un des plus anciens prêtres daba. Lidy qui avait eu envie d'aller aux toilettes s'est éclipsée. Lorsqu'elle est revenue, presque une demi-heure plus tard, elle m'a confié avoir rencontré dans une autre maisonnée des personnes sympathiques. Elles nous invitaient à prendre le thé. Nous nous sommes alors rendues dans la maison des Gl., où nous avons rencontré Lamu, la troisième fille de la maisonnée et sa mère. Après, une demi-heure de discussions, Lamu, très curieuse de nos intentions, acceptait de nous héberger si nous devions revenir à Lijiazui. Pour revenir au village sans « chauffeur », elle nous indiqua qu'il suffisait de se rendre à Yongning et de demander le camion en provenance du village. Elle précisa qu'une camionnette faisait le trajet depuis le village au moins deux fois par semaine et parfois tous les jours.



Photo 8 : Camionnette du chef de village faisant l'aller-retour à Yongning, matinée de février 2013

Une semaine plus tard, nous nous sommes retrouvées, Lidy et moi à attendre à Yongning un camion dont nous ne connaissions pas les conducteurs et dont nous ne savions pas s'il viendrait. Chaque jour des dizaines de camions en provenance de toute la région venaient s'approvisionner au marché de Yongning. Nous nous sommes renseignées auprès de plusieurs magasins que je connaissais, pour savoir où trouver les personnes de Lijiazui. Dans le magasin indiqué, nous avons retrouvé Lamu qui nous présenta au chauffeur, Dandu, le chef de la portion sud de Lijiazui de la maisonnée des Wz. Nous fîmes ensemble le trajet du retour, dans un camion de marchandises dont les sept sièges avant étaient pleins, ce qui nous avait conduites à nous installer à l'arrière du véhicule avec les marchandises et quelques autres personnes. Plus de quatre heures après notre départ, nous arrivions à Lijiazui où le frère de Lamu nous attendait pour nous emmener dans sa maisonnée.

Pendant la semaine qui suivit, Aka, le frère de Lamu, nous présenta à un grand nombre de maisonnées. Il nous emmena dans toutes les activités auxquelles sa maisonnée participait (coupe du bois, travaux des champs, etc.). Aka jouait alors le rôle d'informateur privilégié et nous permit d'avoir, de nombreuses discussions afin de connaître la place de la maisonnée dans le village et l'ensemble du *sizi* (matrilignée) auquel elle appartient. Nous avons ensuite rencontré par son intermédiaire les membres des maisonnées appartenant au même *sizi* ainsi que les membres de la maisonnée de sa *tchumi*. Parmi les discussions que nous avons eues, la *dabu* de la maisonnée des Gl., Zhuoma Lamu, nous a raconté que sa fille vivait désormais au village de Ligé avec son compagnon, au bord du lac Lugu. Deux semaines plus tard, lorsque nous sommes rentrées au lac Lugu, nous nous sommes rendues chez des amis à Ligé et avons profité de l'occasion pour rencontrer sa fille, Erche Latcuo.



Carte 1 : itinéraires entre Xiaoluoshui et Lijiazui (carte google maps)

Cet itinéraire effectué pour la première fois en mai 2012 témoigne également de la circulation des Na entre les villages de Xiaoluoshui, Lijiazui et Ligé. Cette thèse, centrée sur le tourisme et le changement social, s'intéresse particulièrement à ces trajectoires⁷⁵, sans en faire un objet central de l'analyse, au sens où elles informent des routes économiques nouvelles du tourisme. Zhaxi Latcuo, la petite fille de la maisonnée A. et Erche Latcuo de la maisonnée des GI font partie de ces jeunes filles qui ont migré pendant un temps ou de manière définitive au lac Lugu. Si la question des trajectoires des Na sera abordée de manière plus concrète dans le chapitre suivant, le récit de ces circulations de personnes (autre celles de l'ethnologue) qui s'effectuent principalement de Lijiazui vers le lac Lugu ou de Xiaoluoshui vers Lijiang (ou d'autres villes urbaines en dehors de la région), témoignent de manière concrète des déplacements actuels des Na pour les besoins de prospérité des maisonnées et qui s'effectuent principalement dans le cadre du tourisme. Plus que de simples itinéraires, ces déplacements mettent en tension des mondes vécus spatialement différenciés. Ces mondes nécessitent de mettre en comparaison les villages, et la manière dont ils s'insèrent dans cet espace social à l'entre-deux du Tibet et de la Chine.

Il s'avère également important de mettre en évidence la contingence des ethnicités dans cette aire culturelle qui informe de la place qu'y prennent les Na, car la question de l'identification

⁷⁵Il existe bien entendu d'autres trajectoires vers des villes plus lointaines, en dehors de la région, voire même en dehors du pays, mais la thèse ne porte pas sur une anthropologie des migrations.

minoritaire en Chine est importante dans la manière dont les personnes et les groupes minoritaires se pensent aujourd'hui. Les histoires de peuplement de Lijiazui et de Xiaoluoshui, les portraits anthropologiques des maisonnées qui constituent ces villages permettent de mieux saisir toute la complexité du maillage de l'organisation sociale na. Plus encore, de tels portraits permettent de mettre en évidence les variations, par rapport à l'idéal matrilineaire, qui existent dans les maisonnées et qui informent de la pertinence de cette unité sociale afin de comprendre le changement social. La restitution des conversations avec les habitants des maisonnées de Lijiazui et de Xiaoluoshui sont des cas révélateurs de ces variations, mais fournissent également à l'analyse des indices quant aux situations dans lesquelles vivent les Na avec qui j'ai pu m'entretenir. Ce chapitre propose donc une lecture des trois échelles anthropologiques qui permettent de mettre en évidence la vie vécue : les villages de Xiaoluoshui et de Lijiazui, les maisonnées qui les peuplent et les personnes qui habitent ces maisonnées.

1. Des villages au carrefour du Tibet et de la Chine.

1.1. Géographies et processus historiques d'intégration.

a. Des marges à civiliser.

Paul Mus⁷⁶ avance l'idée que, le relief difficile de la région du sud-est asiatique en fait un continent à lui seul qui « se casse à angle droit, de la Chine à l'Inde » et qui a été pris en « tenaille historique et culturelle » (Mus 1977 : 58). Fei Xiaotong parlait ainsi d'un « couloir tibéto-yi » (*zang yi zoulun*, 藏彝走廊) permettant d'établir un continuum entre les peuples de langues tibéto-birmanes (Gros 2005 : 27). C'est aussi un espace social montagnard nouvellement conceptualisé sous la formule de Zomia (Van Schendel 2002, Michaud 2010, Scott 2013) ou de massif sud-est asiatique (McKinnon et Michaud 2000, Michaud 2000, 2010, 2016). Si cet espace montagnard représente un espace social hétérogène, il semble jusqu'au début du XXe siècle représenter un espace où les peuples cherchant à fuir l'autorité centralisée des plaines se seraient réfugiés (Michaud 2000, 2010, 2016). Du côté de l'Himalaya, les populations vivant dans cet espace social « shared a heritage that could not simply be explained by the political and cultural influence of Tibet » (Michaud 2010: 193, voir Schneiderman 2010, Giersch 2010).

⁷⁶Si la lecture de l'ouvrage posthume est intéressante du point de vue des idées avancées, et trouve écho dans nombres de recherches actuelles, sa prose laisse un arrière-goût d'insatisfaction tant elle ne répond pas aux canons scientifiques passés comme actuels.



Carte 2 : indication de Muli et du lac Lugu par rapport à la capitale tibétaine de Lhassa et la capitale chinoise de Beijing. On remarque également grâce au tracé des fleuves ces couloirs tibéto-yi. (Carte extraite de Milan 2016 : 29 ; conception : Helder Da Silva)

Pour plusieurs chercheurs les populations minoritaires tentaient alors d'échapper au contrôle du centre et ainsi aux impôts, contrairement à celles qui résidaient dans les plaines qui avaient été civilisées et étaient dans l'obligation de les payer (Lemoine 1998 : 233, Michaud 2010, Scott 2013). Unger a démontré que la Chine a soumis de nombreux groupes minoritaires de ces marges dans le but également de les voir se sédentariser et de pratiquer une agriculture du rendement (1997, voir McKinnon et Michaud 2000, Michaud 2010, 2011, Michaud et Forsyth 2011, Scott 2013) :

(...) with the coming of collectives and strong local government administration, the people who moved about the highest hill country practising slash-and-burn agriculture were required instead to settle down in permanent hamlets and to adopt agricultural practice much closer to those of the han.

(Unger 1997 : 70).

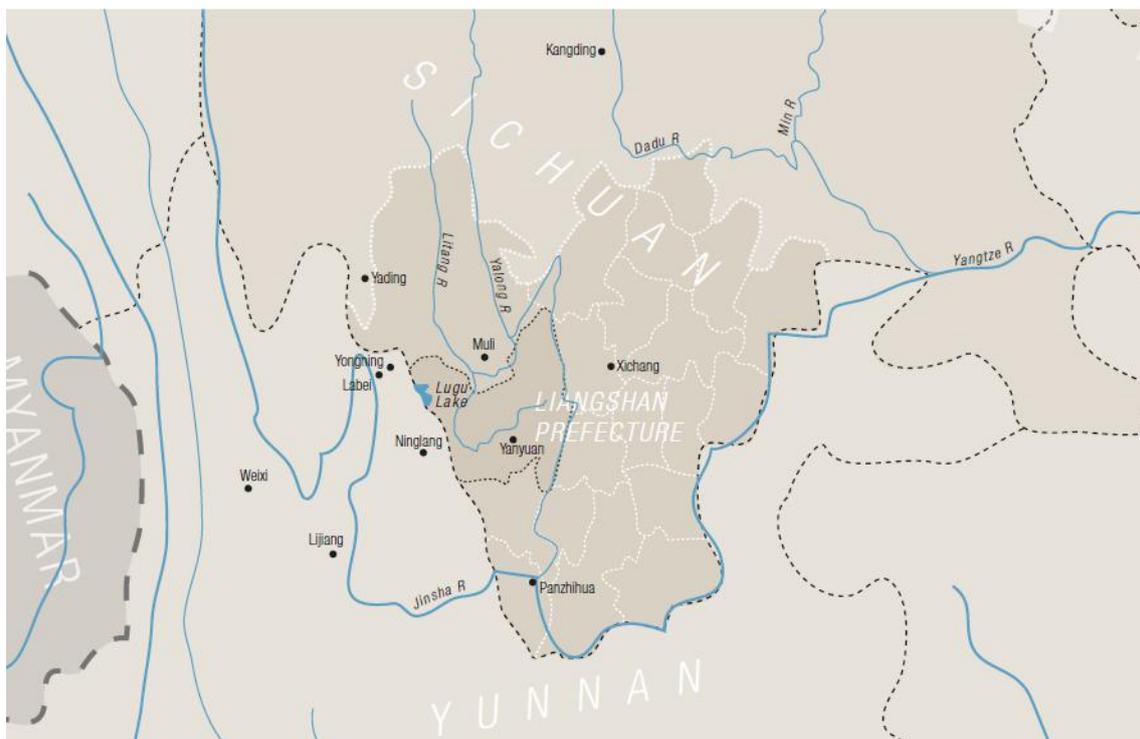
L'idée de contrôle de ces populations provient d'une expansion historique du foyer Han alors connu sous le nom de Huaxia et qui a commencé dès 2000 ans avant J.-C (Harrell 1995 : 6). En empiétant petit à petit sur les espaces de résidence des différents groupes ethniques, le pouvoir central les obligeait à se retrancher aux frontières de la Chine dans des asiles naturels, au nord et au sud, dans des milieux hostiles comme les déserts ou les montagnes (Unger 1997, Sanjuan 2001, Chevrier 2003, Grenot-Wang 2005, Scott 2013). La construction de la Chine en tant qu'empire (Qing à partir du XVIII^e siècle) puis comme État-nation – fruit d'un long processus réalisé à partir d'une succession de dynasties permettant à quelques ethnies d'en dominer d'autres (Harrell 2001 : 19-20), est le résultat d'un « colonialisme » interne (Scott 2013 : 35). La géographie du Yunnan

et du Sichuan a cependant rendu difficile l'expansion chinoise allant d'est en ouest. Bien que le Yunnan, terre privilégiée des minorités chinoises ait été envahi pour la première fois par l'empereur Han Wudi en 109 av. J.-C. (Mathieu 2003 : 364), une sinisation et une colonisation plus pressante s'est effectuée ces soixante dernières années (Gros 1996, Unger 1997 : 67).

Dans le récit qu'il relate de son voyage, Joseph Rock décrit les contreforts de l'Himalaya comme des espaces marqués de Nord au Sud par de profondes gorges et couloirs creusés par les grands fleuves qui puisent leurs sources dans les hauts plateaux tibétains ou du Qinghai (Rock 1947 : 275-279). Plus au nord-est du lac Lugu, en direction de Lijiazui et de Yongning, les montagnes culminant à 4500 m enclavent de nombreuses plaines accessibles par des routes sinueuses. Présumé fief des Mosuo, le lac Lugu est situé à 2650 m d'altitude il est entouré de montagnes qui avoisinent les 3500 m. Cette délimitation géographique ne rend cependant pas justice à l'étendue sociologique plus vaste du groupe.

b. Un carrefour ethnique à l'entre-deux du Tibet et de la Chine

Forêts et chemins de montagne ont rendu l'expansion chinoise d'est en ouest difficile, notamment pour les administrateurs chinois, plus enclins à parcourir les plaines. De fait, les chroniques chinoises ne recèlent que des écrits parsemés sur les Na. Les Na se répartissent géographiquement dans les alentours du lac, au nord dans les monts Liangshan et le comté de Muli, dans les districts de Yanyuan et Yousuo à l'est, dans la ville de Ninglang au sud et la région de Labei à l'ouest.



Carte 3 : carte resserrée sur la région où vivent les Na. On retrouve des villages na entre Xichang et Muli, ainsi qu'entre Lijiang, et Yongning, Lijiang et Ninglang, Yading et Yongning, le lac Lugu et Yanyuan/Xichang. (Extraite de Milan 2016 : 30 ; conception : Helder Da Silva)

À cette géographie s'ajoute le caractère mosaïque de la population locale. Malgré un territoire national aujourd'hui fortement construit autour d'un foyer historique Han et par opposition aux peuples dits périphériques (Sanjuan 2001, Chevrier 2003, Grenot-Wang 2005, Harrell 1995, McKhann 1998 : 23), les marges du sud-ouest de la Chine sont peuplées d'une diversité ethnique foisonnante. Situées à la fois en marge du Tibet et de la Chine, les marches sino-tibétaines forment une « zone de contact comme une double périphérie, de la Chine et du Tibet considérés comme centres de civilisation » (Gros 2015 : 64-65). Les métarécits historiques de la Chine qui privilégient une approche macrologique au détriment des microhistoires (Michaud 2010) et les stratégies politiques et économiques, passées et contemporaines, de la Chine en direction de ses régions frontalières, ont souvent occasionné une lecture de ces régions en termes de centre et de périphérie.

Michaud a cependant expliqué que l'espace social de Zomia est un espace transnational ou transrégional, dont la particularité est tout de même de former un « space linking neighbouring polities together in a unique way » (2010 : 194 et 209). L'échange commercial, les pratiques agricoles, les liens avec les basses terres ou les terres du milieu montrent que la mosaïque ethnique qui l'habite partage un nombre de pratiques communes allant même jusqu'à former un espace partageant une conscience politique s'opposant à l'État par des formes politiques plus ou moins égalitaire (Scott 2013, voir Michaud 2010 : 199). Leurs capacités d'agir en réaction à l'État a contribué à en faire un espace social singulier marqué par des formes d'indigénisation (Michaud 2010).

Des monts Liangshan à la ville de Lijiang où se dispersent les Na, la région a été décrite par de nombreux anthropologues comme un carrefour ethnique formant ainsi une « matrice sociale et historique » faites d'interactions⁷⁷ formant des « chaînes de sociétés » qui sont le creuset de l'ethnicité » (Gros 2015 : 64). Pour de nombreux anthropologues, les métarécits ont ainsi été jugés inadéquats pour des régions comme le Yunnan. Celles-ci nécessitent en effet d'être lues au croisement de réalités régionales, décentrées (Gros 1996, 2005, 2012a, McKhann 1998, voir McKinnon et Michaud 2000, Michaud 2010, Michaud et Forsyth 2011, Scott 2013, Unger 1997) afin de rendre compte de l'aspect dynamique et discursif qui caractérise les groupes minoritaires qui peuplent ces marges (Blackburn 2003-2004, Gros 2005b, 2012 : 29-30, 2014b, Harrell 2001, Scott 2013).

⁷⁷Voir Harrell 1995, 2001, Gros 1996, 1997, 2005, Wellens 2010 pour ne citer que ceux qui prennent en compte les Na dans leurs écrits.

McKhann, spécialiste du groupe minoritaire Naxi a remarqué quant à lui qu'il serait réducteur de lire les dynamiques ethniques, historiques et économiques à la lumière univoque d'un rapport de domination⁷⁸ entre le centre et la périphérie :

The act of defining ethnic boundaries, and the ability to make ethnic labels stick, are important signs of the power of the modern State. But ethnic identity may mean quite different things to anthropologists, whose concerns lie with understanding the varieties of local experience, and to representatives of the state, for whom the project of classification, born of the desire for power, implies the subjugation of local consciousness.

(McKhann 1998: 24)

L'expérience locale de définition des frontières ethniques dans la région du lac Lugu est un réel défi aux catégories rigides imposées par l'État lors de la distinction minoritaire (*minzu shibie* 民族识别). Guo remarque ainsi que « In multiethnic Yunnan, every community has both a history of its own and a shared history of centuries, if not millenia, with other communities, in the course of which one has assimilated the other while in turn becoming assimilated by yet others » (Guo 2008 : 6). Yi, Tibétains (Zangzu), Pumi, Han, Hui, Bai et Na (Mosuo) se partagent ainsi un territoire et leur différenciation ethnique semble parfois difficile. Si très souvent ces groupes habitent différents villages, il est possible dans certaines villes comme à Yongning, Wujiao ou Muli que ces catégories soient beaucoup plus labiles.

Une journée de juillet 2007, nous nous rendîmes avec mon hôte Pincuo Zhuoma et sa fille Najin au marché de Yongning. Je découvrais, ce jour-là, le marché sous un angle local. Pincuo Zhuoma, m'emmena dans tous les petits magasins de la ville, me faisant connaître les marchands avec lesquels elle avait l'habitude de fonctionner. Je fus très étonnée de la diversité ethnique du marché et Pincuo Zhuoma s'en aperçut. Elle commenta ainsi toutes les choses et les personnes sur lesquelles mon regard s'arrêtait. Quelques femmes Yi qui achetaient des fruits à un étalage furent l'objet d'une explication sur leurs parures faites de grands chapeaux rectangulaires en toile noire. Pincuo Zhuoma, m'expliquait ainsi, à chaque passant, à quel groupe il appartenait. Sur le chemin, nous avons rencontré des femmes d'apparence na, avec qui elle s'arrêta pour converser. Pincuo Zhuoma s'était adressée à elles dans un dialecte chinois local. J'avais alors demandé à sa fille pourquoi ils ne parlaient pas le najua ensemble. Najin m'avait rétorqué qu'il s'agissait de femmes Pumi : « tu sais, moi-même je n'aurais pas fait la différence. Elles s'habillent comme les Mosuo. Elles ont les mêmes jupes et les mêmes foulards sur la tête. ». Plusieurs chercheurs soulignent ces aspects fluides de l'identité ethnique dans la région. Harrell (2001 : 194), Wellens (2010) et Shih (2000 : 40-51) ont relevé la contingence des ethnicités entre Pumi et Na.

⁷⁸Il me semble cependant comme Stevan Harrell que les représentations doivent rendre compte à la fois des points de vue locaux, nationaux et globaux (Harrell 2001 : 11).

L'espace discursif qui inter-relie les groupes ethniques autour de la région du lac Lugu, soit dans une dimension diachronique soit dans les relations synchroniques contemporaines est bien plus disparate que les conceptions primordialistes qui attribuent à un groupe ethnique un territoire (Harrell 2001). On peut largement postuler que la mise en lumière du groupe Mosuo a eu pour effet d'occulter la présence des autres groupes présents dans la région du lac Lugu⁷⁹. Seul, Stevan Harrell qui a travaillé dans la région des monts Liangshan (Sichuan) propose une lecture croisée des ethnicités. Il évoque d'ailleurs la probable hybridité de l'identité locale au travers d'une « rencontre culturelle » (Harrell 2001 : 73). Souvent, lorsqu'il s'agit de distinguer les *Nazé* de l'identité ethnique Prmi, Stevan Harrell explique que c'est la parenté et l'histoire qui font office de marqueur ethnique, mais, lorsque cette identité Prmi est confrontée à un cadre plus large, c'est-à-dire à l'identité Nuosu (Yi) ou Han, elle s'entrecroise avec l'ethnicité *Nazé* (2001 : 94). En somme, les communautés jonglent avec deux niveaux d'identification en usant stratégiquement de l'ethnicité. Cette contingence des ethnicités est à la fois le fruit d'un long processus et de particularités régionales. D'autres ethnographies ont mis en évidence que la situation géographique de la région, à l'entre-deux du Tibet et de la Chine permettait de relever les relations inter-ethniques de la région et les influences diverses de contacts prolongés (Gros 1996, 2012, 2014b, McKhann 1998, Mueggler 2001). En d'autres termes, les relations interethniques fonctionnent comme un système de vases communicants où l'ethnicité d'une minorité peut affecter la manière dont l'ethnicité se manifeste dans une autre (Harrell 2001 : 12). Il est dès lors difficile d'envisager les Na comme une communauté stable et quasi immuable qui aurait traversé l'histoire sans connaître d'influences, de contacts culturels ou de changements.

c. Des villages et des *tusi*, premiers processus d'intégration

Dans les nombreuses annales chinoises, largement fouillées par les anthropologues ayant travaillé avec les Na ou d'autres groupes minoritaires voisins, de nombreux récits viennent éclairer la construction historique de la région (Jackson 1979 : 9-34, Guo 1996, 2008, Cai 1997, Mathieu 2003, ch.9, Knödel 1998, Shih 1993, 2010, Gros 1996, 1997, 2005a, 2005b, Michaud A. 2017 : 486-501). Outre des travaux archéologiques expliquant les scénarios de la migration Na, ils apparaissent dans les annales chinoises en 225 après J.-C., sous l'appellation *Mosha* (摩沙) (Mathieu 2003 : xxi et 2, Michaud A. 2017 : 487-492). Si les liens entre *Mosha* et Na ou Naxi sont encore sujets à caution, ils font preuve de premiers liens avec l'empire chinois (Michaud A. 2017 : 491-492). À l'entre-deux du Tibet et de la Chine, s'est formée sous la dynastie des Tang (618-907) la principauté du Sud (Nanzhao *guo* 南诏国) puis le royaume de Dali (Dali *guo* 大理国) de 937 à 1253, dont Lijiang comme Yongning dépendaient (Shih 2010 : 33, Michaud A. 2017 :

⁷⁹D'ailleurs, une étude des liens géographiques et sociaux des groupes serait nécessaire tant elle fait défaut dans la littérature anthropologique

492-495). Cette dernière principauté est devenue par la suite un état florissant dont la place stratégique a été convoitée par la dynastie mongole des Yuan (1206-1367) (Shih 2010 : 52). Ce royaume était gouverné en partie par des *Mosso*, qui étaient probablement des Naxi⁸⁰. Dès lors, des relations d'allégeance impliquent une sujétion plus grande du royaume *Mosso* à l'Empire chinois, grâce au système des chefs indigènes locaux : les *tusi* (Gros 1996, Bacot 1913).

Sous la dynastie des Ming (1368-1644), le clan Naxi des Mu, nommés *tusi Mosso* (木氏土司, *mushi tusi*), en devenant vassal de l'Empire, a systématisé des relations tributaires à l'ensemble de la région sur laquelle il régnait (Gros 1997, Guo 1996 : 41, Mathieu 2003). Les Naxi (indifféremment de Yongning ou de Lijiang puisqu'à l'époque, ils étaient tous dénommés *Moxie* ou *Mosuo*) étaient en relation administrative avec l'autorité centrale (Gros 1996, 1997). Les seigneurs féodaux de Lijiang étaient les premiers relais du pouvoir central et c'est par l'intermédiaire des taxes et corvées comme moyen par lequel l'empereur et ses sujets étaient historiquement reliés (Lemoine 1998 : 233, Gros 2005 : 61-62, 2012b 120 et 128, 2012a) que les Naxi ont participé à l'expansion Han.

Le groupe na était alors organisé selon un système à rang (Hsu 1998b), divisé en trois ensembles distincts. Le groupe social le plus élevé, les *sipi*, était parent du *tusi*, le chef indigène local et le possesseur des terres sur le plan politique et économique⁸¹ (Du 1997 : 35). Les gens du peuple les *zeka*, se voyaient attribuer une terre par le *tusi* en échange de quoi ils devaient payer un tribut annuel, généralement de l'avoine et d'autres denrées (Guo 1996 : 42 et Cai 1997 : 74). Au plus bas de la société, les « serfs » ou « esclaves », les *we* étaient généralement des *zeka* déchus de leurs droits pour avoir commis un crime. Ils pouvaient être également des bandits capturés (Cai 1997 : 45-46). Leur rang social leur imposait de servir le *tusi* sans avoir toutefois à effectuer obligatoirement un travail pénible. Les *we* pouvaient ainsi remplir une charge administrative ou travailler une terre que leur avait donnée le *tusi* (Cai 1997 : 46 et 72). Ce système à rang que les ethnologues chinois qualifient de féodal organisait le groupe na de manière à ce que le *tusi* reçoive les taxes des *zeka* et la corvée des *we*.

Si ces données semblent admises pour Yongning (aussi appelé *Thar-Lam* en tibétain ou *Hlidi* en najua), les conversations que j'ai eues avec des anciens des villages de Lijiazui et Yongning confirment que ce système aurait été en vigueur dans leurs villages jusque dans les années cinquante. Une journée de juillet 2012, alors que nous n'avions aucune activité de prévue dans la

⁸⁰ L'analyse de Gros sur les confins minoritaires où vivent les Drung permet d'établir le lien direct entre Mosso et Naxi bien que son analyse montre l'étendue du système au Drung (2006, 2011, 2015). Les Naxi avant d'être identifiés comme un groupe ethnique à part (et notamment par l'intermédiaire de Joseph Rock), étaient indifféremment de Yongning ou de Lijiang présentés comme *Mosso*, *Moxie* ou *Mosuo*

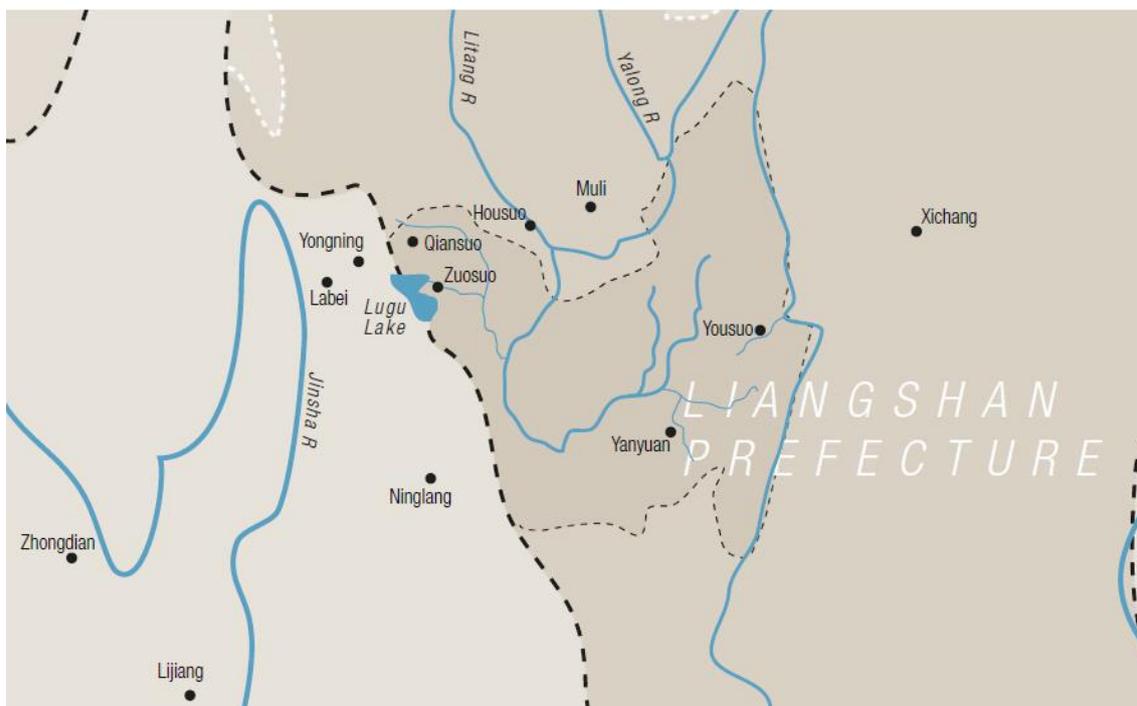
⁸¹ S'il recèle des informations, cet article de Du Yuting est fortement biaisé par l'idéologie des lois du développement historique.

maisonnée des Cd où je résidais, j'avais ouvert mon ordinateur et vaquais au déchargement de mes photos. Ama était alors venue s'asseoir à côté de moi et me demanda de lui montrer des photos. Elle commenta ainsi les photos prises à Lijiazui en m'expliquant qu'ils faisaient exactement la même chose au village avant que le tourisme n'arrive. Je lui avais ensuite montré des photos numérisées des photos prises par Joseph Rock que l'on retrouve dans le livre d'Aris, *Lamas, Princes, and Brigands : Joseph Rock's Photographs of the Tibetan Borderlands of China* (1992). J'avais également trouvé une copie du livre d'Elizabeth Hsu et Michaël Oppitz (1998) à Kunming contenant quelques photos. Ama avait regardé toutes les photos avec attention, commentant chacune d'entre elles. Elle m'avait alors raconté qu'avant il y avait bien un *tusi* puissant à Yongning et que tous les Na n'étaient pas égaux. Ce n'était pas réellement elle qui avait assisté à tout cela. Elle disait alors que c'était son père qui lui avait raconté des histoires d'antan (*aché hrajua*).

Alors que le clan des Mu devait gagner du terrain sur les Tibétains sous la dynastie des Qing (1644-1911) et se soumettre à l'empire chinois, certaines indications données par les routes de migrations récitées par deux prêtres daba de Lijiazui et des anciens de Xiaoluoshui, suggèrent que les Na du lac Lugu et de Lijiazui échappaient en partie au contrôle de ces seigneurs, et se trouvaient ainsi dans l'aire d'influence culturelle du Tibet comme l'ont également notés certains chercheurs (McKhann 1995, 1998, Mueggler 2001, Gros 1996). Ils établirent alors des liens avec les Yi des monts Liangshan (Michaud A. 2017 : 494). Comme pour le cas des Drung, autre groupe minoritaire de la vallée du Nujiang (怒江 ou Salouen) étudié par Stéphane Gros et colonisé très tard soit à la fin du XIX^e siècle, les relations tibéto-centrée et Naxi-centrée (*Mosso-centrée*) étaient plus importantes que celles du pouvoir central (Gros 1996 : 148, 1997, 2015). L'allégeance à l'empire chinois devait cependant s'agrandir par des relations tributaires. Si les écrits des missionnaires rapportent l'étendue du territoire *Mosso* dont la capitale aurait été Lijiang, ils mettent également en lumière un réseau de vassalité mouvant et stratégique qui soumettait le nord-ouest du Yunnan jusqu'au sud-ouest du Sichuan tantôt aux chefs *Mosso*, tantôt aux Tibétains (Goré 2012, Cordier 1908, Bacot 1913, Teichman 1922, Thévoz 2012).

Cinq *suo* historiques divisaient l'ensemble de l'espace social na en un espace d'allégeance aux *tusi* différencié des territoires de Lijiang depuis 1545 : Qiansuo (前所), Zhongsuo (中所), Housuo (后所), Yousuo (右所), Zuosuo (左所) (Michaud A. 2017 : 493-494). Chaque *suo* était administré par un *tusi zhidu* (土司制度). D'autres villages figuraient au rang de centre de plus petites régions, au titre que des *paishou* (排首, tête d'un petit groupe) récoltaient des taxes sous forme de denrées ou d'argent sous l'empire, pour les reverser ensuite au *tusi*. (Shih 2010 : 55, Cai 1997 : 75). Une géographie locale difficile a cependant longtemps tenu les Na de la région de Lijiang à l'écart du pouvoir central chinois. Cordier rappelle d'après le récit de voyage d'un fonctionnaire dénommé

Johnston, qu'en 1906 « le district de Yong-ning, comme nous l'avons vu jouit encore d'une certaine mesure d'indépendance sous un prince indigène, auquel depuis longtemps les chinois confèrent le rang héréditaire de préfet. » (Cordier 1908 : 677). Différentes histoires racontées par les plus anciennes générations de Na, expliquent que Lijiazui est dépendant au début du XX^e siècle de Qiansuo (前所) (Sichuan). Les Na de Lijiazui et Xiaoluoshui m'ont souvent relaté des histoires où le fief tibétain voisin de Muli exerçait une grande influence sur la région du lac Lugu et l'arrière-pays s'étalant de Yongning à Muli⁸².



Carte 4 : carte indiquant quatre des cinq suo historiques na. (Carte extraite de Milan 2016 : 30 ; conception : Helder Da Silva)

Vraisemblablement, ce domaine monastique semi-indépendant, qui a composé la région frontalière sud-est de la province tibétaine du Kham, était dirigé jusque dans les années 1935 par un moine bouddhiste appelé *gyelpo* (roi en tibétain). Ce domaine a influencé les Na de Lijiazui aussi bien religieusement que d'un point de vue séculier. Depuis 1276, il a contribué à influencer la région de Yongning religieusement, jusqu'à ce qu'en 1556 soit érigé un monastère Gelugpa à Yongning contribuant à faire de cette branche du bouddhisme la religion dominante dans la région (Michaud A. 2017 : 493). Rock a lui-même cartographié la région et a placé Lijiazui⁸³ à l'intérieur des frontières de Muli (Rock 1947 : 405, carte de Li-Chiang). Le territoire de Qiansuo aurait effectivement été pris, entre 1909 et 1944, par le *gyelpo* de Muli. Cette influence est cependant reliée à une histoire tibétaine bien plus vaste. Lorsqu'en 846 l'autorité centrale du Tibet, représentée par un roi connaît une perte de pouvoir, celle des fiefs, des chefferies et des ordres

⁸²La carte du Kham publiée en 1922 par Teichman (1922 : 47), montre cependant que si Muli semble faire partie du Kham ; Yongning et le lac Lugu sont topographiés comme faisant partie du Yunnan.

⁸³Lijiazui est alors nommé : Lă-dgyu-dzu ou Lieh-ya-tsu.

monastiques en revanche s'est considérablement accrue. L'autorité de la principauté de Muli était ainsi présente sous les Ming, les Qing et même jusque dans les années 1950 et s'exerçait jusqu'au lac Lugu. Le pouvoir central chinois avait accordé, sous la dynastie des Ming, une certaine indépendance au fief essentiellement pour des raisons d'isolement et d'enclavement⁸⁴. Cependant pour conserver ce haut degré d'indépendance, le roi de Muli a entretenu sous les Qing des relations cordiales avec l'autorité impériale en collaborant par exemple à des campagnes de pacification de la région (Wellens 2010 : 37).



Carte 5 : carte du Tibet historique donnant un aperçu de l'étendue du territoire tibétain qui débordait sensiblement de ses frontières pour collecter des taxes. (Carte extraite de Milan 2016 : 30 ; conception : Helder Da Silva)

La complexité de ces groupes a conduit les ethnologues chinois à se tourner vers des sources historiques de seconde main (McKhann 1998 : 25) afin de démontrer les liens de vassalités historiques des peuples minoritaires avec le centre (Hsieh 1995). Cela a permis entre autres de légitimer la construction d'une Chine multinationale et de postuler des frontières. Catégorisés comme Naxi et labellisés à l'échelle régionale du Yunnan comme Mosuo *ren* et au Sichuan comme Mongols (Mengguzu), l'ethnicité est toutefois exprimée partout par l'endonyme Na. Pour comprendre ces différentes appellations il est nécessaire de regarder les catégories minoritaires à l'œuvre.

⁸⁴Là encore, la littérature à propos de Muli en langue occidentale reste faible et ne concède que quelques spéculations sur la raison pour laquelle Muli est restée semi-indépendante pendant longtemps. Voir Wellens (2010 : 41, 45 et 46).

1.2. « Niaskou nazé nié »⁸⁵. Une même ethnicité pour des ethnonymes différents.

a. Catégorisation ethnique, un bref historique.

Les différentes traditions épistémiques nationales de l'Anthropologie se sont construites à partir d'idéologies de l'Altérité qui, en fonction de la nature des contacts culturels, a saisi l'ethnicité sous différents angles. En Chine les catégories de l'altérité ont été pensées à partir d'un Autre, non pas se situant à l'extérieur des frontières nationales, mais à l'intérieur. Pour des raisons évidentes liées à la construction des États-nations et aux problématiques des frontières (Pye 1975), la question ethnique a très tôt été liée au politique (Baptandier 2001). La construction des catégories ethniques chinoises s'est ainsi opérée, pour l'essentiel à partir de précis chinois qui soulignent le caractère typique (*dianxing* 典型) des groupes et leurs origines historiques anciennes (*gulao* 古老) (Schein 2000 : 205). Les sources historiques de seconde main permettant d'enjoindre les groupes minoritaires au projet civilisationniste de la Chine ont été un outil indispensable à cette classification (Harrell 1995, Hsieh 1995, McKhann 1998 : 25). L'intérêt d'un tel besoin de classer les groupes avait pour but de contrôler des populations marginales, de les recenser, pour affirmer des frontières et des espaces administratifs, et ainsi légitimer la construction d'une Chine multinationale unifiée (Harrell 1995, Kaup 2000, Grenot-Wang 2005, Pye 1975).

La politique d'unification menée à partir de travaux ethnologiques et historiques entre 1953-1954, devait alors mener à une première distinction minoritaire officielle chinoise (*minzu shibie* 民族识别), puis à une dernière en 1982 officialisant cinquante six minzu. Les objectifs affichés de l'État sont de mettre en place des réformes sociales pour les minoritaires et de les développer (Kaup 2000 : 77). Pour beaucoup de groupes minoritaires, les théories de classification étaient cependant considérées comme inconsistantes (Chiao 1989, Gladney 1994, MacKerras 1994, Kaup 2000, Litzinger 2000, Harrell 2001 : 25). La quête classificatoire fut en effet entreprise à partir des annales administratives lorsque la réalité sociale et culturelle devint incompréhensible pour les ethnologues chinois (McKhann 1998 : 25).

L'ethnonyme générique chez les Miao, par exemple, regroupe « tout groupe rebelle qui refusait de se soumettre à leur autorité » (Scott 2013 : 318) alors qu'en réalité celui-ci est un groupe bien plus disparate et hétérogène (Diamond 1995 : 92-93). Les Zhuang⁸⁶ (Kaup 2000), les Yi (Harrell

⁸⁵ Traductions : « Nous sommes le groupe Na ». Dans la langue na on distingue des pronoms personnels inclusifs et exclusifs. *Niaskou* est un pronom personnel exclusif qui met à part l'interlocuteur direct de celui qui parle dans un groupe de trois personnes ou plus.

⁸⁶ Le cas des Zhuang est intéressant puisqu'à l'inverse des autres groupes certains considérés comme Zhuang ont été classés durant la campagne de catégorisation comme Buyi. Deux identités ethniques ont été imposées, ce qui permettait, entre autres, une facilité de gestion par rapport à un groupe multiprovincial (Unger 1997 : 76)

1995) ou les Yao (Litzinger 1995) sont autant de groupes pour lesquels l'ethnonyme ne reflète pas la réalité disparate. Il est donc plus intéressant de mettre au jour l'imposition de catégories, comme première source de violence symbolique que de reconstruire une probable ethnogenèse qui ne serait qu'une rescénarisation du réel. Si l'assignation d'identité est un sujet délicat, d'autant plus si elle est rétrospective, il convient d'être attentif à la manière de saisir conceptuellement les processus liés à l'ethnicité en Chine. Comme le souligne Pye: «Among all the varied cases of the relationship of ethnicity and politics China is unique because of the degree to which national considerations have transformed once tolerable relations into delicate and potentially explosive matters. » (1975 : 489). Scott souligne aussi que ces questions d'ethnogenèse constituent une importante problématique du point de vue scientifique puisqu'elles recoupent diverses strates permettant de penser l'Autre (Scott 2013). Les problèmes de nomenclatures et de classifications sont cependant intéressants, car parfois révélateurs au moins, de la contingence des catégories minoritaires en Chine, lorsque comparées aux frontières ethniques locales. L'objet même est donc de revenir sur ces « signifiants flottants » et leur processus afin de lire l'ethnicité contemporaine sous l'angle des stratégies déployées et de leurs conséquences. Ce n'est pas tant faire le lit de la catégorisation et de l'ordonnancement idéologique du monde que de vouloir revenir sur les ethnonymes, car il est possible de dégager une multiplicité d'appellations qui laissent entrevoir une complexité multiscale des relations minoritaires en Chine.

La construction de la nation s'est réalisée sur le modèle d'un vaste lignage permettant de rendre la notion de filiation opératoire à l'ensemble du *Zhonghua Minzu* (中华民族) (Dikötter 1992 : 116-119, Harrell 1995 : 4, Thoraval 1999, 2003 : 68). Pour ce faire, les ethnologues chinois ont importé tout un appareillage conceptuel de l'*ethnografia* russe et de l'« Occident » (en passant par le Japon) et désigné par le terme de *minzu* en 1962 la manière de nommer les groupes ethniques (Thoraval 1999). Ce terme, né au XIX^e siècle sous l'influence du terme japonais *minzoku*⁸⁷, signifie à la fois nation, nationalité et ethnie (Thoraval 1999, 2003). Il se compose de deux sinogrammes *min* (民) qui se traduisent par peuple et *zu* (族) qui prend le sens de filiation. Imprégné du sens de nation, il dévoile une volonté de construction nationale largement évoquée dans le courant des années 1980-1990⁸⁸ (Anderson 1991, Hobsbawm [1990] 1992, Gladney [1991] 1996, MacKerras 1994 : 6). Les peuples à la marge de la Chine étaient renvoyés au statut de *minzu* minoritaires (*Shaoshu minzu* 少数民族). Par la différenciation des *shaoshu minzu* avec le *zhonghua minzu* naît une contradiction intrinsèque à la Chine, édictant à la fois une grande unité de la nation chinoise et une fragmentation calculée et méthodique des *minzu*. Le statut de *minzu* a été en effet attribué aux groupes dont l'avancement sur l'échelle évolutionniste sociale a été

⁸⁷Lui-même néologisme influencé par l'ethnos occidental.

⁸⁸D'ailleurs si le paradigme chinois de mission civilisatrice doit quelque chose à l'« Occident », c'est bien parce qu'il a permis à travers la nécessité de construction des États-nations d'instaurer une idéologie située.

jugé suffisant pour prétendre au titre de nation. Les groupes minoritaires étaient ainsi classés selon une dichotomie du cru et du cuit. Les minoritaires crus : *shengfan* (生蕃) correspondant aux barbares. Les minoritaires cuits : *shufan* (熟蕃) correspondant aux groupes civilisés ou en voie de civilisation (Dikötter 1992 : 8-10, Thoraval 2003 : 69, Harrell 1995, McKhann 1998). En 1954, l'État chinois par le biais des ethnologues, linguistes et cadres locaux chinois recense ainsi vingt-cinq groupes minoritaires officiels au Yunnan – considérée comme la région la plus complexe – laissant de côté des milliers d'autres groupes (Mullaney 2010 : 39-40). Cette entreprise de catégorisation « s'est conclue en 1979 par l'identification de cinquante-six minzu, Han compris » (Frangville 2007 : 88). Cet ordonnancement a été une volonté de hiérarchisation perpétuant et institutionnalisant « inégalité et tutelle » (Herberer 2001 : 136). L'objectif final étant d'amener les dominés à approcher les qualités culturelles, religieuses et morales supérieures du centre (Harrell 1995 : 4), pour mener « les peuples des minorités — autrefois, dits « crus » — vers l'état ultime de l'accès au socialisme et à la modernité. » (Baptandier 2001 : 22).

Cette dialectique de l'identité et de l'altérité qui engage aussi bien le politique et la production intellectuelle, est l'un des enjeux centraux des relations ethniques en Chine, si bien qu'elle a imprégné les imaginaires et les conduites (McKhann 1998 : 26), en même temps qu'elle soutient l'organisation sociale chinoise sous la figure des majoritaires et des minoritaires (Baptandier 2001). La subtile opposition entre les termes *zhonghua minzu* (l'ensemble des *minzu* chinois dont les Han) et les *shaoshu minzu* (les minoritaires, Han exclus), située principalement dans le terme *hua* (华 - qui est connoté du sens de civilisé, être chinois) renvoie les *shaoshu minzu* à ce qui serait de l'ordre du barbare, du moins à un état antérieur du chinois civilisé (Thoraval 1999, 2003), naturel, et primaire (Herberer 2001 : 120). Autrement dit, le concept de *minzu* permet l'homogénéisation des peuples sous le chapeau national et leur infériorité à la nation Han (David 2007). L'ethnocentrisme afférant au concept de *minzu*, exalte la grandeur Han comme la norme « civilisée » qu'il s'agit de rejoindre par un jeu d'échelle entre la majorité Han (93 % de la population) et les différentes populations minoritaires (7 % de la population) (Harrell 2001 : 39) et réactive « l'illusion archaïque » (Lévi-Strauss 1967 : 110) selon laquelle la pensée des peuples « primitifs » serait infantine. Il en va d'une « mission civilisatrice » (Gladney 1994, Harrell 1995) qui présente les Han comme supérieurs (Herberer 2001) et capables d'éduquer les non-Han.

Le cadre stalinien formé à partir des théories évolutionnistes de Morgan, reprises par Engels, ayant servi de base à la conceptualisation du *minzu*, permet une lecture simple des évidences catégorielles. En ne retenant que le dernier stade de nation plus adéquate à la configuration dominante des Han, seuls les peuples, considérés comme une nation du fait de leur degré de civilisation, pouvaient donc se voir attribuer le statut de *Minzu*. Les peuples toujours sous le joug féodal se devaient quant à eux d'évoluer vers l'état de nation.

b. Des Na, des Mengguzu et des Mosuo

• *Une distinction des Na entre Naxi et Mosuo*

De manière générale, les Na sont connus en Chine sous le nom de Mosuo. Le terme est un exonyme attribué aux Na vivant dans la province du Yunnan. Il est la variante moderne d'ethnonymes utilisés dans les annales (*Moso*, *Moxie* ou *Mosha*⁸⁹) et que l'on retrouve dans nombres d'écrits de missionnaires, d'ethnologues ou de linguistes pour qualifier le groupe (Cordier 1908, Shih 2010, Mathieu 2003, Michaud A. 2017). En 1954 et jusque dans les années 1980, les Na de Yongning étaient catégorisés comme Naxi. En 1979, une enquête linguistique⁹⁰ menée par deux chercheurs chinois sur les périodes de 1956-1957, He Jiren 和即仁 et Jiang Zhuyi 姜竹仪, permit d'identifier deux régions dialectales, une hypothèse de travail menant à suggérer une division des Na – en deux groupes plus ou moins distincts – réalisée sous la dynastie Ming : a) les Na du nord-est, établis au nord du Yangtze dans les hautes terres difficilement accessibles de la région allant de Muli à Yanyuan en passant par Ninglang et Yanbian (et incluant trois sous-dialectes – Yongning 永宁, Guabie 瓜别 et Beiquba 北藁坝) les Naxi des terres un peu plus basses gouvernées par les chefs de Lijiang et surtout plus accessibles du sud du Yangtze (Michaud A. 2017 : 9).

He Jiren et Jiang Zhuyi développent l'idée que les Na et les Naxi auraient constitué un même groupe originel ou du moins un groupe aux ancêtres communs⁹¹. À l'entre-deux des influences tibétaines et des populations sinisées, le parler des Na de Yongning s'est différencié sensiblement de celui de leurs voisins Naxi de Lijiang. La relative inaccessibilité du territoire, qui, jusque dans les années 1980, n'était atteignable que par des routes caravanières de montagne, a mené les ethnologues chinois, alors influencés par l'ethnologie soviétique, à créer une frontière sociale officielle entre les deux groupes par des commentaires sur l'évolution des Naxi corroborant les thèses chinoises (Zhan et coll. 1980, Yan et Song 1983, McKhann 1995 : 57). Les Naxi étaient alors considérés comme matrilineaires avec une résidence duoculaire par certains (Jackson 1979, Zhan et coll. 1980, Yan et Song 1983). Cette thèse est réfutée par de nombreux anthropologues qui considèrent que les Naxi ont toujours été patrilinéaire (voir surtout Mckhann 1995, 1998). Les Na, alors défaits de l'état féodal, mais dont l'organisation sociale était toujours présentée sous les traits du matriarcat, étaient de fait un groupe représentant un stade antérieur de l'évolution des Naxi (Rees 2000, McKhann 1995). Les Na furent alors catégorisés comme une branche du *minzu*

⁸⁹Cordier (1908) fait référence aux *Mo-sos*, *Mo-sié*, *Mo-sha* et *Mo-ti*. Pour une lecture ethno-historique du groupe na voir Mathieu (2003), Shih (2010) et Cai (1997). Pour une synthèse voir Michaud A. (2017 : 487-501).

⁹⁰ Pour une perspective complète sur la linguistique na et leur classification, voir Michaud (2017 : 2-21).

⁹¹ Cette hypothèse est également celle de Jackson (1979 : 33-46), mais est rejetée par Shih (2010 : 23-24 et 36-39). Les affirmations de Shih sont sujettes à caution et sont considérées comme réifiant une opposition binaire entre Na et Naxi (voir Gros 2015 et Michaud A. 2017 : 510-512).

Naxi par le gouvernement du Yunnan, considérés eux comme un stade avancé de l'évolution (McKhann 1995, 1998 : 25, Walsh 2005). Cette classification des Na comme Naxi est le résultat d'une volonté à peine cachée de l'État chinois de les voir « évoluer » et de contrôler une population dont les mœurs répondaient à un « stade primitif » de l'évolution (McKhann 1995 : 4, Harrell 2001 : 240-241, Mathieu 2003).

Même si d'un point de vue historique les annales traitent des Na de Yongning ou de Lijiang indifféremment par le même appellatif chinois de « *Moso* » (*Moxie ou Mosha*), c'est l'ethnonyme « Naxi » qui était préféré lors de l'identification ethnique de 1954 (Mullaney 2010, McKhann 1995 : 48-49). Pamela Rees (2000 : 29-30), auteure d'une étude fouillée sur l'instrumentalisation de la musique Naxi à des fins identitaires, souligne l'absence d'identité Naxi avant 1949. Si l'absence est sans doute due à une variante locale de la racine étymologique Na, le terme a été réintroduit par l'explorateur et botaniste Joseph Rock et officialisé en 1949 (Rock 1947, McKhann 1995 : 48-49). L'ethnonyme a, en outre, fait l'objet d'une « labellisation » à travers un processus de mise en lumière de la ville de Lijiang comme possible Shangri-La⁹² (un paradis mythique) par le romancier James Hilton (Bishop 1989, McKhann 2001b : 40, Hillman 2003, Kolas 2008). L'imaginaire déployé par ce roman est à l'origine d'un « fantasme occidental d'un Autre imaginaire (qui) procure aux Naxi le fondement du fantasme d'un Soi imaginaire. Quelque part dans le courant de ce processus d'« auto-orientalisation », l'Américain Joseph Rock s'est vu attribuer le statut d'ancêtre sacré des Naxi. » (McKhann 2001b : 40).

Ce n'est qu'avec l'ouverture de la Chine au tourisme que les Na ont eu la possibilité de se différencier du groupe dans lequel ils ne se reconnaissent pas (Harrell 2001 : 218) :

Depuis plus d'une décennie, les Na de Yongning ont fait des demandes auprès des gouvernements de chaque échelon, central et local. Ils cherchent à être reconnus par le gouvernement central comme une ethnie différente des Naxi de Lijiang. Le gouvernement de la province du Yunnan a déjà donné son accord pour appeler les Na de Yongning « mo-so ren » (les gens mo-so), mais pas « mo-so zu » (l'ethnie mo-so). Pour être une ethnie, il faut la ratification du gouvernement central.

(Cai 1997 : 30).

La ratification officielle du groupe fut faite en 1988 en tant que gens Mosuo (*Mosuoren*, 摩梭人) et sans pour autant obtenir en 1992 le statut officiel de *minzu* (Mathieu 2003 : 3). Il avait l'avantage de se relier à une longue tradition écrite après avoir disparu, au milieu du XX^e siècle de l'usage officiel (remplacé par « Naxi »), l'ethnonyme a doté le terme Mosuo d'un charme

⁹²Shangri-La a d'abord été décrit comme un lieu mythique tibétain et émane d'une construction occidentale représentant un Tibet mystérieux. Voir Bishop (1989).

désuet, le mystifiant. L'utilisation du terme *Moso* ou *Moxie*⁹³ était, à l'origine, employée indifféremment des localités de Lijiang ou de Yongning (Mathieu 2003 : 2, Shih 2010 : 29, 32). Autrement dit, Naxi et Mosuo constituaient un même groupe ethnique du point de vue historique. Le terme Mosuo était cependant l'objet d'une dépréciation par les Naxi (Mathieu 2003 : 2, McKhann 1995 : 48).

Selon Cai Hua on retrouve ainsi des traces des Na dans les précis historiques de la Dynastie des Han orientaux (Dong Han, 東漢, 25-220) relatant la supériorité des femmes et le matrilineage dans la région (Cai 1997 : 14). Christine Mathieu commence, quant à elle, la chronologie en l'an 225, avec l'apparition dans les annales chinoises de l'ethnonyme *Mo-sha* pour se référer aux habitants de la région de Yanyuan⁹⁴ (Mathieu 2003 : xxi). Plus tard, c'est sous l'ethnonyme *Moso* que Cai Hua évoque le groupe na d'après « le récit monographique du Yunnan » de Li Jin relatant l'histoire de la Dynastie Yuan (元- 1279-1368). D'autres célèbres auteurs (Marco Polo et Joseph Rock) font mention, toujours selon Cai Hua, des mœurs inhabituelles d'un groupe ethnique qui pourrait s'apparenter aux Mosuo (Cai 1997 : 18).

Chuan-Kang Shih (2010), est revenu sur la question de l'ethnonyme Mosuo dans le but de proposer un regard neuf. Il explique que, He Zhiwu dénudant le sens sémantique de *Moxie*, explique qu'il s'agirait du dérivé de termes chinois signifiants « Yak herding people » (Shih 2010 : 24). Cependant Shih émet l'hypothèse que tout comme le terme *kangaroo* signifie « je ne sais pas » en dialecte aborigène australien, *Moxie* serait un dérivé de *Mosi*, qui se traduit littéralement par : ne pas savoir (Shih 2010 : 25). L'appellation exogène *Moxie* viendrait ainsi d'un amalgame entre un terme du langage vernaculaire énonçant l'incompréhension de l'interlocuteur et d'une correspondance de ce terme avec le terme chinois désignant les hommes gardant le troupeau de Yak. Les conclusions de Shih paraissent, pour finir, assez décevantes, car les suppositions comme celle-ci sont émises encore une fois à partir d'annales chinoises et paraissent plus spectaculaires que fondées. D'ailleurs, la textualisation des cultures a conduit à de nombreux raccourcis déformant le prisme par lequel sont saisis des événements révolus (Said 1980). La conclusion qu'il porte sur l'ethnicité Mosuo est bien un signe que l'on arrive facilement à une impasse en ce qui concerne la provenance de l'ethnonyme Mosuo.

Christine Mathieu, auteure d'une remarquable étude ethnohistorique sur les Na et Naxi, remarque quant à elle qu'un florilège d'hypothèses prolixes, parmi lesquelles la plus intéressante, retracerait

⁹³Le terme de Moxie 麼些, se lisait autrefois Mo-so, pour ce qui est des catégories chinoises. On peut donc raisonnablement penser que les termes *Moxie* et *Moso* sont deux mêmes variantes des mêmes caractères chinois. Aujourd'hui, cela s'écrit Mosuo, parce qu'en chinois moderne, on ne peut plus dire *so* ; mais seulement *suo*.

⁹⁴Yanyuan est un bourg situé à l'est du lac Lugu dans la province du Sichuan, au cœur des monts Liangshan où Stevan Harrell a conduit nombre de recherches.

que les Naxi seraient descendants des tribus Bai Lang (70 apr. J.-C.) (Mathieu 2003 : 364). La mise en relief du foisonnement de confusions possibles met en avant selon elle, la possibilité pour les Naxi et les Mosuo de se réclamer d'une pluralité de tribus. Sa lecture croisée permet de se rendre compte que, quelles que soient les tentatives, la multiplicité des contacts culturels historiques empêche toute ethnogenèse précise.

Sur un plan plus synchronique, la classification en tant que *Mosuo ren* insiste sur le fait qu'ils ne sont pas reconnus comme un *minzu* à l'échelle provinciale, mais des personnes (*ren* 人). Dans leur propre usage de leurs ethnonymes, les suffixes *Xi*, *Ru* et *Hing*⁹⁵ forment les variantes des endonymes historiques locaux : *Naxi*, *Naru*, *Nahing* et signifient « personne » ou « être humain » (Cai 1997). L'endonyme *Na* est lui supposé être traduit par noir (Michaud A. 2017 : 500). Cai répertorie un large éventail de populations s'apparentant vraisemblablement à ce groupe : les *Naxi* vivant à Lijiang, les *Naru* du district de Muli et du Yanbian au Sichuan et les *Nahing* du Sud du district de Ninglang et du village du Zhanzidang du district de Yongshen au Yunnan (Cai Hua 1997 : 27). Naiqun Weng écrit en 2007 que « ces gens se nomment eux-mêmes les *Nazé* ou *Na* ». La distinction ethnonymique en fonction des espaces géographiques provient sans nul doute de la dispersion historique du groupe. Alors que Harrell de son côté nomme tous ces différents groupes *Nazé* (Harrell 2001), j'ai pu noter que le suffixe « -zé » désigne en langue na le groupe (c'est aussi un terme qui désigne la flèche et fait référence au lignage ou au clan). Son étude met en avant d'autres groupes du côté Sichuan, dans les districts de Yanyuan au sud-est du lac Lugu et Yanbian au sud de Yanyuan, mais aussi à Guabieka du côté de Muli.

Dans la littérature anthropologique, il existe cependant de nombreux débats quant à la dénomination correcte à utiliser pour le groupe (Shih 1993, Harrell 2000). Shih (2010) et Oppitz et Hsu (1998) désignent le groupe ethnique matrilineaire et matrilocal vivant autour du lac Lugu comme *Moso*. Il s'agit là d'une traduction anglaise du terme. Chuan-Kang Shih relate qu'il avait été averti par le secrétaire local du parti de Yongning de la sensibilité des problèmes d'ethnonymes : « the first and biggest problem for you (Chuan-Kang Shih) is what to call them » (Shih 2010 : 21). Autrement dit, il s'agissait de n'offenser ni « les masses » ni le gouvernement (Shih 2010 : 22). Guo (1997) et McKhann (1995) utilisent le terme de *Mosuo*, le pinyin⁹⁶ du terme chinois. Weng (1993, 2007) écrit que « ces gens se nomment eux-mêmes les *Nazé* ou *Na* ». Cai (1997 2008) utilise simplement le terme de *Na* et Harrell (2001) utilise le terme de *Nazé*.

L'histoire d'Ama de la maisonnée des Cd de Xiaoluoshui abonde dans le sens que l'ethnicité n'est pas pensée comme un critère d'appartenance premier. Elle utilisait bien évidemment les

⁹⁵He Zhiwu distingue les suffixes *xi*, *ri* et *heng* signifiant homme ou peuple et *Na* signifiant grand, distingué (He, 1998 : 4)

⁹⁶Système chinois de transcription des sinogrammes vers l'alphabet latin.

appellations minoritaires locales pour raconter son histoire mais d'autres dimensions devaient jouer un rôle plus important. Ama, qui se plaisait à converser avec moi lors des travaux aux champs, m'avait raconté comment fille d'une Pumi et d'un prêtre daba na, elle avait épousé un Naxi avec qui elle avait vécu dans la même maisonnée à Xiaoluoshui :

Moi : « No Na anié ? (Est-ce que tu es Na ?)

Ama : (rires, j'avais compris le rire à cause de ma volonté de m'exercer en Na) Nia na nié. Nia ama boa nié, nia baba (爸爸) na nié. Tsisige Luoshui inié (ma mère est Pumi, mon père est Na. Ils viennent de Luoshui)

Moi : (j'avais continué en chinois) mais si ta mère est Pumi, alors tu es Pumi ?

Ama : ma mère est morte quand j'étais très jeune, on a habité avec ma sœur chez nos cousines à Zhudi. On faisait tout avec les Na. On allait aux champs, on suivait les traditions (*chuantong* 传统). »

Maisonnée des Cd, Xiaoluoshui, juillet 2011

Son parcours de vie laissait entendre qu'elle n'était pas vraiment na, car l'identité minoritaire na, serait d'après de nombreux auteurs, transmise de mère en fille et se jouerait plus à travers des questions de parenté. Je pouvais comprendre cette ethnicité aussi à cause du fait que chez les Pumi, les femmes partent habiter avec leurs conjoints. Dans ce que racontait Ama, à travers un itinéraire de vie spatialisé, c'était toutefois plus le partage d'activités communes avec les Na qui avaient fait d'elle une Na. Elle m'avait ainsi raconté être née à Luoshui, que la mort de sa mère l'avait conduite à habiter chez sa sœur dans un village na de l'arrière-pays pour finalement venir s'installer, dans sa vingtaine, à Xiaoluoshui. Tous les lieux qu'elle avait habités étaient des villages na. Elle m'a également raconté qu'elle s'était installée à Xiaoluoshui après que le *tusi* de Yongning ait octroyé des terres aux Na⁹⁷. Il y avait alors quelques maisons Han qui furent chassées sur ordre du *tusi* pour que des Na viennent s'y installer. Son installation était probablement due à un mariage avec un Naxi de Dazui qu'elle avait d'abord fréquenté en relation de sésé. C'est parce qu'elle était reconnue comme Na qu'elle avait bénéficié de terres au village et le fait d'y habiter faisait aussi d'elle une Na. Elle parlait la langue, suivait les rites. Le récit de vie qu'elle m'a fait avait pour souci le détail d'une réalité vécue traversant les subjectivités (Jackson, 1996 : 6). De ce point de vue, son récit de vie était phénoménologique⁹⁸ au sens où il s'arrimait à l'existence sociale immédiate et à l'activité pratique, ce que Jackson consacre par la formule de mode de vie (*lifeworld*) (Jackson, 1996 :7).

⁹⁷La répartition des terres s'est faite dans les années 1980. Ama avait alors dans les trente-cinq ans.

⁹⁸Avec du recul, je me suis rendu compte que très souvent, les grand-mères avec qui je conversais me racontaient leur vie en ponctuant leur récit des grands événements qu'elles avaient vécus (la collectivisation, la prise de pouvoir de Mao dans la région, les guerres locales avec les Yi, etc.). Comme je n'avais pas orienté ma recherche sur cette méthode, je préfère ne pas rendre compte d'une analyse des récits de vie en ces termes. C'est toutefois une perspective de recherche qui me semble pertinente pour documenter l'histoire na d'un point de vue indigène et qui s'insérerait dans un projet plus ample sur la documentation de la langue et des histoires na.

• *Des Mengguzu et des Mosuoren*

Lorsque, pour la première fois, je me rendis dans la région reculée de Lijiazui, je fus accueillie par Aka, le plus jeune des oncles de la maisonnée où je résiderai durant la suite de mon séjour. Comme il avait étudié jusqu'au lycée, nous pouvions facilement converser en mandarin standard. Je lui demandai alors en chinois s'il était Na : « *Ni shi bu shi Na ?* » (Es-tu Na ? 你是不是纳). J'avais alors anticipé la réponse en mélangeant chinois et langue locale. Celui-ci n'avait pas compris ma question. Croyant que mon intonation était mauvaise, je lui avais répété ma question sans succès. J'avais fini par lui demander en Na : « *No ni nié ? No na anié ?* » (Tu es qui ? es-tu un Na ?). Là il me répondit qu'il était bien na. Cette anecdote met en lumière l'importance du langage dans l'énonciation de son identité ethnique. En fonction du nombre de mes interlocuteurs et de la nature des relations entre eux, les villageois de Lijiazui se disaient des « personnes na » (*nahing*), d'autres du « groupe na » (*nazé*) et simplement na parfois Na : « *nia na nié* » (*je suis un Na*). Ces interactions permettent de mettre en évidence que l'auto-identification ethnique est fortement dépendante de qui parle à qui.

La langue Na est une langue interactionnelle au sens où elle propose une variété de pronoms inclusifs et exclusifs qui permettent de préciser si l'interlocuteur est inclus ou non dans le « nous ». Un soir de décembre 2012, alors que nous prenions un verre dans une échoppe du village de Lijiazui, je faisais remarquer à mes interlocuteurs qu'ils savaient accueillir les étrangers. Dans mes échanges avec les Na de Lijiazui, nous alternions souvent le chinois et le na pour converser. Je leur avais alors dit : *Nimen Lijiazui de ren hen wenuan* (en chinois), *tizebinié gua* (en najua) (vous les gens de Lijiazui vous êtes chaleureux, on est bien ici). Le plus âgé de mes interlocuteurs me répondit simplement : « nous sommes des Na » (*niaskou nazé nié*). L'utilisation du terme *niaskou* (nous exclusif), m'excluait ainsi du groupe na (*Nazé*). La conversation continua en chinois et mes interlocuteurs se sont alors définis comme appartenant au groupe Mengguzu (mongols) afin de se différencier des Mosuo du lac Lugu. Toute la conversation tourna autour du fait que les Na des montagnes étaient différents des Na du lac Lugu. Même si leurs rites étaient identiques, que leur langue était similaire, ils voyaient des différences culturelles probantes notamment la manière de faire groupe.

Les classifications des minoritaires en Chine divisent souvent les groupes ethniques d'une région à une autre. Au Sichuan, les Na ont été catégorisés comme appartenant au *minzu* mongol dès 1936 (Harrell 2001 : 218). Contrairement aux Na du lac Lugu, ils n'auraient ainsi pas de problème avec l'assignation identitaire (Shih 2010 : 30). D'ailleurs, Rock rapporte que les élites Na du Sichuan se disent descendants des officiers de Kubilaï Khan, celui-ci étant resté dans la région pour gouverner le territoire (Rock 1947 : 359, voir Harrell 2001 : 218, Shih 2010 : 40-41). De plus, le débat sur l'ethnicité des Na du Sichuan n'a pas la même importance puisqu'aucune ambiguïté

sémantique ne leur pose problème. Ces dernières années, les Na du Sichuan ont cependant cherché à se faire dénommer Mosuo, comme pour les Na du Yunnan, afin de bénéficier des retombées économiques du tourisme qu'une telle « labellisation » entraîne.

Les éléments présentés ramènent avec force l'idée, aujourd'hui devenue classique, selon laquelle l'ethnicité « c'est un processus continu de dichotomisation entre membres et outsiders, demandant à être exprimée et validée par l'interaction sociale » (Poutignat et Streiff-Fenard 1995 : 123). Bien que les écrits de l'administration dynastique chinoise soient une riche source d'information⁹⁹ pour tenter de dénouer l'histoire des groupes ethniques, il est important de rappeler qu'ils constituent un prisme ayant déformé (et continuant encore à altérer) la diversité ethnologique de la Chine (Baptandier 2001 : 9). Pour Charles McKhann, ces catégories nominatives sont à prendre au sens de signes purement conventionnels (McKhann 1998 : 24). Pourtant la manière dont les Na utilisent les exonymes que le gouvernement leur a attribués dévoile le passage d'une identité ethnique objective à celle d'une réalité subjective (Harrell 2001 : 189, McKhann 1998 : 26). La catégorisation entre Mosuoren et Mengguzu a eu pour conséquence d'occulter l'ethnicité vernaculaire des branches du groupe Na vivant sur d'autres territoires que le lac Lugu et ayant eu des développements distincts¹⁰⁰ (Harrell 2001 : 254).

• *Des Na devenus mongols*

Des indications linguistiques suggèrent à de nombreux chercheurs chinois que les Na seraient descendants des tribus nomades Qiangzu (羌族), appellation qui regroupe un éventail de populations hétérogènes de la famille tibéto-birmane (Michaud A. 2017 : 487). Si cette explication est sujette à caution, puisque la linguistique ne permet en rien d'affirmer ou de reconstruire un processus historique, les annales confirment qu'ils sont répertoriés sous les ethnonymes « Maoniu Yi » (牦牛夷) (Qiang) sous la dynastie Han (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.), ou sous le nom d'autres tribus (Zuo, Yuexi Qiang, Zuodo Yi) qui ont peuplé alors la région du sud du Sichuan, « Mosha Yi » (摩沙夷) sous la dynastie Jin (265- 420 apr. J.-C.) et « Moxie Yi »¹⁰¹ (麼些夷) sous la dynastie des Tang (618-907 apr. J.-C.) (Shih 2010, Mathieu 2003). Ces écrits suggèrent qu'ils auraient alors migré, par le fleuve Dadu, dans la région entre le fleuve Min (岷江) à l'est et le fleuve Jinsha (金沙江) au nord – la partie haute du fleuve Yangtze (长江) – pour venir s'installer dans la région du lac Lugu¹⁰². Nombreux sont cependant les chercheurs qui

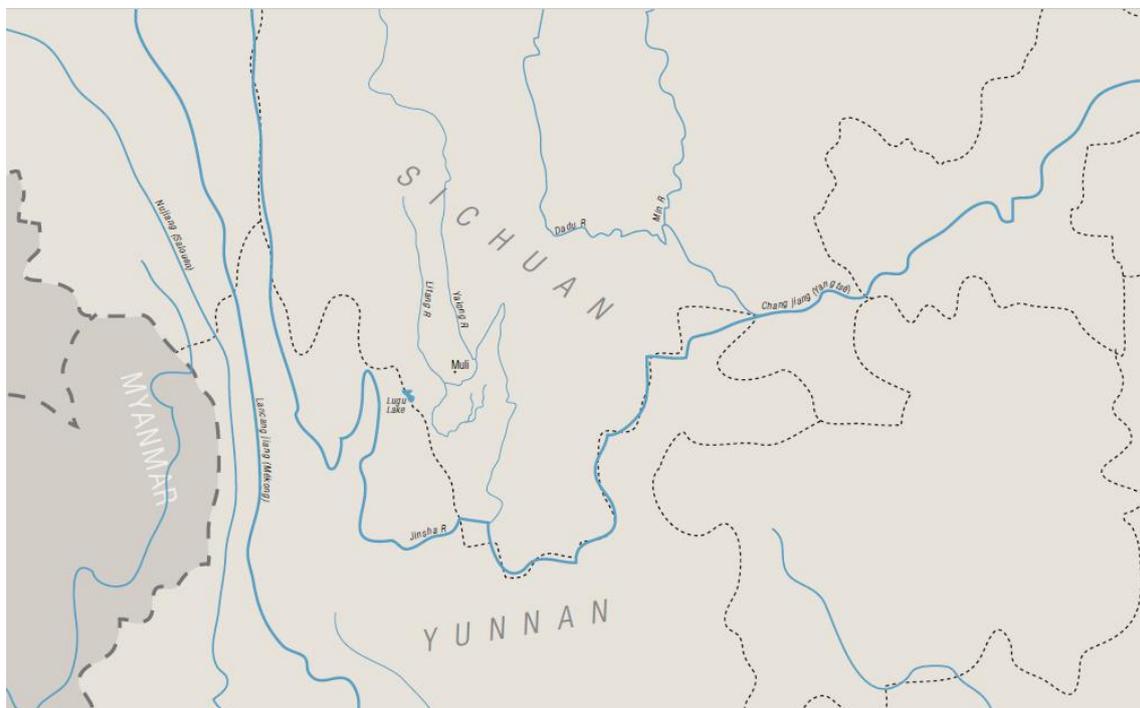
⁹⁹Il est nécessaire de rappeler que les peuples à langue orale comme les Na, n'ont pas de sources écrites permettant de catégoriser leur groupe.

¹⁰⁰Les Na vivant autour de Muli, sont devenus patrilinéaires et pratiquent le mariage comme j'ai pu le constater lors d'un séjour du côté du village de Guabiaka, Dapo menggu xiang (大坡蒙古族乡) et Xiangjiao xiang (项脚蒙古族乡).

¹⁰¹Le caractère *xie* doit se lire *so* ou *suo* selon le dictionnaire Ricci.

¹⁰²Communication personnelle avec Li Xinxing 李星星 – avril 2012.

mettent en avant l'idée que ces données participent d'une construction de l'appartenance nationale : « a naturally united and timeless nation-state » (McKhann 2012 : 280, Mathieu 2003, Wellens 2010).



Carte 6 : carte des fleuves du sud-ouest. (Carte extraite de Milan 2016 : 30 ; conception : Helder Da Silva)

Pour la plupart des chercheurs, il est cependant certain que les Na peuplaient déjà la région sous la dynastie mongole des Yuan. Niyuewu, un ancêtre des Na, aurait ainsi envahi la région en 630 après J.-C (Mathieu 2003 : 366). S'en est suivie une période où le royaume du Sud (Nanzhao (730-902) où les *Moso* étaient très présents et dont la capitale était Dali est élargi au royaume de Dali (937-1253) (Hsu 1998a : 10-11). Puis avant que les Ming et les Qing ne prennent le contrôle sur la région, l'armée de Kubilaï Khan a soumis en 1253 le royaume de Dali (Hsu 1998a : 12). L'armée de Kubilaï Khan se serait alors installée dans la région (Hsu 1998a : 12, Harrell 2001 : 237). Certains Na se proclament ainsi aujourd'hui leurs descendants directs (Rock 1947 : 349, Shih 1993 : 24, 2010 : 40-41, Mathieu 2003 : 6, McKhann 1998 : 33, Harrell 2001 : 237).

Pour les Na de Lijiazui, cette filiation est une évidence. Lors de mes passages dans les maisons de Lijiazui, j'ai, curieusement, remarqué que toutes possédaient le portrait d'un khan mongol. Lorsque je suis revenue chez Aka avec Lidy, il n'y avait aucun portrait en évidence. Lui demandant pourquoi il n'avait pas de portrait de Kubilai Khan, il partit alors me le chercher. Ce n'était pas un portrait de Kubilaï Khan à proprement parler, mais de Nabuhra, « l'oncle de tous les Na ». Il a traduit alors Nabuhra en chinois par Gengis Khan, grand-père de Kubilaï Khan, le fondateur de la dynastie des Yuan. Ces portraits du Khan dans toutes les maisonnées na de Lijiazui n'étaient pas le fait d'une volonté locale d'identification avec le *minzu* mongol. Aka m'avait

appris que c'est un entrepreneur chinois de Ligé, qui, venu découvrir la région, avait offert ce portrait à toutes les maisonnées.

Cette identification est par ailleurs celle utilisée par les élites locales na du Sichuan lors de la classification ethnique pour obtenir le statut de Mengguzu ou Mengzu (Mongols) (McKhann 1998). Pour l'anthropologue Charles McKhann, spécialiste des Naxi, il n'y a aucune source écrite pouvant justifier une telle appartenance puisque parmi les quelques annales qui existent sur la région, la plupart étaient écrites par l'administration des élites elles-mêmes justifiant ainsi leur position (1998 : 33). Si cette catégorisation découle des revendications des élites locales, elle est aussi due aux sources écrites chinoises qui relatent l'arrivée dans la région de l'armée mongole en 1253. L'intégration des Na du Sichuan dans la minorité mongole constitue toutefois pour les Na « a comfortable fiction: it paradoxically granted the Na of Sichuan a place of their own within the landscape of the recognized ethnic groups of Sichuan » (Michaud A. 2017: 499).

Cette différenciation ethnique qui crée des *boundaries* (Barth 1995) entre les Na de Lijiazui et les Na du lac Lugu s'explique dans des corpus de chants locaux sur un autre registre. Dans la cosmogonie na, les montagnes ont un rôle particulièrement important. Ce sont des divinités : les *djitségala* (littéralement « montagne dieu »). Du fait du paysage montagneux qui entoure Lijiazui, ces *djitségala* servent à décrire des différences avec les Na de Yongning (Hlidi) :

Hlidi *gemu k(r)ashuashua*
Azézémi *shua mogu*
A ra ba la a ma da a mi
Ba la ya ra a li li

La montagne Gemu de Yongning est grande
Mais n'est pas aussi grande que la montagne Azézémi
A ra ba la a ma da a mi
Ba la ya ra a li li

Chanté par Lamu Gl., maisonnée des Gl., Lijiazui, février 2013.

Lorsque Barth met en évidence que les « groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus » (1995 : 205), il met en lumière la capacité des personnes à identifier des frontières autour de mécanismes générateurs de différences. La deuxième partie de cette strophe (*A ra ba la a ma da a mi*, *Ba la ya ra a li li*) est typique des chants na, et peut avoir de multiples significations selon les contextes (tristesse, affection, gloire à la mère...). La partie du chant présentée est une variante d'un chant générique aux Na. Cette variante permet de faire une différence entre les Na de Yongning et les Na du lac Lugu pour qui la montagne Gemu est la montagne de référence et les Na de Lijiazui (et de Wujiao) pour qui Azézémi est la montagne de référence. À Lijiazui, il s'agit donc d'une autre montagne aux mêmes propriétés cosmogoniques

que Gemu, notamment celle qui symbolise l'importance du féminin. Le chant souligne ainsi que l'environnement de Lijiazui sert de référence à leur singularité. À Lijiazui comme à Yongning, il s'agit donc d'un même groupe ethnique qui se différencie des autres groupes à une échelle plus large, mais qui différencie les lieux habités par le groupe. C'est une manière de conceptualiser des frontières qui n'utilise pas le discours officiel de la catégorisation ethnique chinoise.

Dans ce contexte régional au carrefour du Tibet et de la Chine, où une diversité ethnique foisonnante marque particulièrement une contingence des ethnicités (Harrell 2001, Wellens 2010), il est intéressant de mettre en relief des cas régionaux similaires au cas Na en ce qui concerne le système de visite. Ces cas mettent en évidence que les Na partagent avec ces groupes des éléments sociaux habituellement dits culturels.

1.3. Système de visite et maisonnée, un cas régional unique ?

a. Une « aire culturelle matrilineaire »

Parmi les groupes de la région partant de l'ouest du Sichuan jusqu'au nord du Yunnan et qui se revendiquent comme Tibétains, ou sont identifiés comme tels par la catégorisation ethnique, quelques groupes présentent une organisation sociale assez similaire avec celle des Na (Feng 2010, Gros 2016, Bo 2016). Il est pourtant commun de présenter en anthropologie et à une plus large audience le groupe minoritaire Na/Mosuo comme une exception ou un cas unique d'organisation sociale en raison du système de visite et de la matrilinearité. Plusieurs anthropologues ont cependant mis en avant dans des ethnographies que la région du sud-ouest chinois, plus particulièrement l'ouest du Sichuan et le nord du Yunnan, est une aire culturelle qualifiable pour certains de matrilineaire (Li Xingxing cité dans Feng 2010 : 253). Pour Li Xingxing¹⁰³ cette « matrilineal circle area » serait ce qui reste du royaume féminin de l'Est (*dongnu guo*, 东女国) dont on retrouve des traces explicites dans les annales sous la dynastie des Tang (618-907) (cité dans Feng 2010: 253). En considérant cette aire culturelle matrilineaire sous la lunette d'une « chaine de sociétés », (...) creuset de l'ethnicité » (Gros 2015 : 64), les données récemment mises au jour par quelques chercheurs mettent en lumière des groupes minoritaires dont les pratiques s'apparentent à celles déjà connues pour les Na¹⁰⁴. Les Zhaba (Feng 2010, Gros 2016, Bo 2016), les Namuyi (Libu Lakhi et coll. 2007 cité dans Feng 2010 : 253) et les Gyarong (Tenzin 2013) sont de ces groupes. Si une étude comparative plus large avec le cas Na mériterait toute l'attention, il est possible d'exposer dans un premier temps ces recherches.

¹⁰³Li Xingxing est membre du Centre de recherche de la province du Sichuan sur les « nationalités »

¹⁰⁴Une mise en comparaison des cas régionaux similaires est un travail nécessaire pour appréhender ces organisations sociales singulières, ce que ce présent travail ne fera que partiellement en raison de l'importance d'une telle entreprise

Dans un article paru en français en 2010 dans la revue *asian highland perspectives*, paru en chinois en 2006, Feng Ming aborde la question des « mariages matrilineaires » dans la vallée de Zhaba (扎坝). Cette vallée de la préfecture tibétaine autonome de Ganzi (甘孜藏族自治州), où se situe le *xian* (district) de Daofu (道孚县) fut pour la première fois décrite dans les années trente par Zhao Liufeng, comme une vallée où « there is no marriage ; marriage practices do not exist. Anyone can be anyone else's husband and anyone can be anyone else's wife. Such is their rule and their custom (Zhao 1938) » (cité dans Feng 2010: 252-253). Par la suite plusieurs chercheurs chinois¹⁰⁵ se sont intéressés au cas, tous ont vu une possible appartenance au royaume féminin de l'Est (东女国) (Feng 2010 : 253).

Feng (2010) a conduit des recherches en 2004 dans cette vallée et a mis en évidence quelques données qui permettent d'éclairer la situation de Zhaba. Si la traduction du vocabulaire utilisé et les termes chinois dénotent une conception quasi-identique au vocabulaire évolutionniste que les premiers ethnologues chinois ayant travaillé avec les Na utilisent, ces données restent tout du moins intéressantes. Sur deux cent trente-deux maisonnées, Feng met en évidence que trente-six cas pratiquent le système de visite¹⁰⁶ (*zoufang hun* 走访婚) et cent deux, la cohabitation (*tongju hun* 同居婚). Le reste des maisonnées conserve le mariage matrilineaire monogame (*zhuannou hun* 专偶婚). Il défend ainsi l'idée que la cohabitation et le système de visite correspondent à la « matrilineal family » et le système de mariage monogamique à « the matrilineal monogamous household » (Feng 2010 : 254).

Feng décrit également comment la balance genrée des sexes est importante dans une maisonnée. Comme dans le cas Na, les variantes à l'idéal de visite sont le résultat d'une nécessité de faire venir de manière exogame un homme ou une femme dans la maisonnée (Feng 2010 : 257). Il dissocie cependant le cas d'un manque de sexe féminin au mariage, du manque de sexe masculin à la cohabitation. Il précise cependant que le mariage monogamique matrilineaire est une mesure générationnelle qui n'est pas forcément celle de la génération suivante si la balance genrée des sexes permet de garder le système de visite (Feng 2010 : 259). Il observe également des proscriptions et prescriptions similaires au système de visite des Na : tabou de l'inceste entre membres d'une même maisonnée et d'une même matrilinee¹⁰⁷ ; des tabous de comportement et de langage existent entre les cousins, et entre frères et sœurs (Feng 2010 : 259-260).

¹⁰⁵Ren Xinjian dans les années 1960, Lin Junhua en 2003 et une équipe de recherche au centre de recherche provincial sur les minorités du Sichuan au début du XXIe siècle,

¹⁰⁶Le système de visite se nomme *rezuoyci* (« to go and live at the girl's place ») (Feng 2010 : 256) ou *gayi* (Gros 2016). Feng fait mention du nom de *gayi* pour nommer les partenaires (Feng 2010 : 256).

¹⁰⁷Il explique notamment que les généalogies sont transmises à l'oral comme dans le cas des Na et des rituels daba. Une généalogie imprécise ou des ancêtres inconnus au-delà de trois générations peut mener à l'acceptation d'un mariage entre descendants d'une même matrilinee.

Dans les aspects un peu plus spectaculaires, Feng rapporte que les hommes, doivent grimper le mur qui mène à la chambre des femmes pour prouver leur ardeur (Feng 2010 : 260), ce qui n'est pas sans rappeler l'aspect sensationnel de la visite présentée aux touristes chez les Na alors que les visiteurs passent simplement par la porte de la chambre puisque les chambres (*jikruagu*), n'ont généralement pas de fenêtres donnant sur l'extérieur du bâtiment. Un aspect plus surprenant est la « promiscuité » sexuelle qu'il décrit. Feng explique que les femmes dorment dans la même pièce et que les hommes souhaitant les visiter viennent en conséquence dans cette pièce commune où les lits se trouvent généralement dans un endroit à part de la pièce pour ce qui est des femmes qui acceptent les visites (2010 : 261). Seules les femmes déjà engagées dans une relation à long terme dorment seules dans la cuisine (Feng 2010 : 261). Comme pour les Na, les relations à long terme se forment généralement à la naissance d'un enfant (Feng 2010 : 261). Feng conclut que le système de mariage et l'organisation de la famille à Zhaba sont totalement matrilineaires.

Stéphane Gros (2016) et Chen Bo (2016) sont également deux anthropologues ayant soulevé que le cas de la vallée de Zhaba remettait en cause l'exception na. Ils ont notamment fait le constat qu'il existe d'autres sociétés à tendance matrifocale (Gros 2016). Bo (2016) a entre autres critiqué les explications de la parenté en termes structuraux que propose Lévi-Strauss. Les terrains qu'ils ont menés dans la région permettent de mettre en évidence que la filiation et la résidence sont des modes combinatoires, mais non interdépendants qui dépendent de configurations locales et des configurations des maisonnées. Gros met particulièrement en avant que le système de visite se rapporte moins à la question de la matrilinearité qu'à la nécessité de préserver la continuité des maisonnées (2016). Les autres modes sont ainsi des moyens pour la continuité des maisonnées et l'adoption en fait partie (Shih 2010 : 184-185, Gros 2016). Gros revient cependant sur l'idée de promiscuité sexuelle mise en avant par Feng, car ses données de terrains mènent à penser que la grandeur numérique des maisonnées n'est pas importante. Un dicton local raconte ainsi que « two sisters cannot look at the window at the same time » (Gros 2016). Gros conclut que la maisonnée est l'unité sociale de base à ce système et que la figure importante de la mère en fait une société matrifocale. Ces termes semblent ainsi plus adéquats que le terme de matrilineaire pour décrire la société zhaba, ce qui semble à première vue corroborer les données de terrain que j'ai également mises en évidence pour les Na.

Wellens dans le cas de ses études à propos des Pumi de la région où vivent les Na, a également proposé de prendre la maisonnée comme une unité sociale de base qui permet de lire les relations entre proches (Wellens 2010) :

The house equals the domestic unit as a major marker of a person's belonging in society. Houses names are an integral part of the names of all the person living in the house. [the origin of the house name is usually the name of the one who built the house or, if there has been a house on the same location before, the one who built the

original house].

(Wellens 2010 : 113-114)

Si l'organisation sociale Pumi relève une similarité dans la conception de l'unité sociale de base avec les Na, des principes d'organisation différent. Les Pumi sont ainsi patrilinéaires et pratiquent le mariage, mais pratiquent également la polyandrie.

Dans un autre cas régional plus à l'est, Tenzin Jinba (2013) un anthropologue Gyarong Chinois, s'est intéressé au cas des ce groupe minoritaire et la récente mise en tourisme de la région. Dans le *xian* de Danba 丹巴县 située à l'ouest du Sichuan 四川, toujours dans la préfecture autonome tibétaine (Ganzi *zangzu zizhi zhōu* 甘孜藏族自治州), Tenzin s'est intéressé aux intrications du politique et aux dynamiques identitaires à l'œuvre dans la mise en tourisme à des lieux. Il s'est attaché à mettre en lumière les transitions et les transformations à l'œuvre dans la société Gyarong depuis son ouverture au tourisme. Promue « plus belle campagne de Chine » par les médias, la région est aujourd'hui connue pour être la vallée de la déesse Gyalmo Mordo, une destination touristique de choix. Le développement touristique local a repris la rhétorique utilisée dans le cas Na/Mosuo du « royaume des femmes » (*nü'er guo* 女儿国) à partir des sources historiques qui traitent du royaume féminin de l'Est déjà évoqué dans le cas de la vallée de Zhaba. Promue « vallée des belles » et « royaume des femmes » par les médias, Tenzin passe alors au crible les aspects essentialisants en jeu dans ce processus afin de montrer comment les élites locales ont instrumentalisé les images sexualisées des femmes locales. Tenzin explique également qu'un système à visite existe chez les Gyarong de la région, ce qui conduit à ajouter le cas à la liste de ceux qui mènent Li Xingxing à qualifier la région d'aire culturelle matrilineaire.

b. Terre ancestrale et organisation sociale.

Les *xian* de Daofu 道孚县 et de Danba 丹巴县, où vivent respectivement les Zhaba et les Gyarong, sont traversés par deux rivières, la rivière dadu (大渡河) pour Danba et la rivière Xianshui¹⁰⁸ (鲜水河) qui se jette dans le fleuve Jinsha (金沙江) au nord – la partie haute du fleuve Yangtze (长江). Ces indications géographiques généralement utilisées pour établir un continuum entre les peuples de langues tibéto-birmanes, à partir d'un « couloir tibéto-yi » (*zang yi zoulan*, 藏彝走廊) décrit par Fei Xiaotong et Li Xingxing¹⁰⁹ (Gros 2012a : 30), permettent d'appuyer l'hypothèse de migrations. Pour Li Xingxing, les Na seraient en effet un groupe qui aurait migré, par le fleuve Dadu et le fleuve Jinsha pour venir s'installer dans la région du lac Lugu (voir carte 6). Il s'agit

¹⁰⁸Elle-même se jette dans la rivière *jialong* à l'est de Muli. Pour Li Xingxing l'une des hypothèses de l'ethnogenèse Mosuo est une migration par le fleuve Dadu (conversation personnelle juin 2012). Les *xian* de Danba 丹巴县 et de Daofu 道孚县 dans la vallée de la rivière Shanshui sont eux-mêmes assez proches.

¹⁰⁹Communication personnelle juin 2012. Voir Feng (2010)

d'une hypothèse qui permet justement d'établir un continuum entre les organisations sociales des Zhaba, des Gyarong et des Na, ainsi que de bien d'autres groupes minoritaires et que Li Xingxing résume sous la formule d'aire culturelle matrilineaire. Si ces hypothèses relatives à la possible ethnogénèse des Na sont intéressantes, elles restent le fait d'une ethnologie chinoise pour qui l'instrumentalisation des sources historiques constituait un instrument de pouvoir.

Les références des prêtres daba de Lijiazui corroborent toutefois ces hypothèses en ce sens qu'ils expliquent, tout comme les habitants du village, que la terre de leurs ancêtres se situait en direction de la ville de Kangding 康定市, l'ancienne capitale du Xikang¹¹⁰ située dans le comté autonome de Ganzi. Ainsi en janvier 2013, Apu Gp m'a raconté, comment il fallait renvoyer les morts au pays des ancêtres :

Apu Gp : « Quand il y a des funérailles, nous, on doit s'occuper de prier pour que les morts repartent au pays des ancêtres. On les aide à trouver le chemin. Il ne faut pas se tromper. On les renvoie vers les montagnes de Kangding. »

Maisonnée des Gl. Lijiazui janvier 2013.

Aka de la maisonnée des Gl, un autre informateur, avait lui-même accompagné pour un trek une Américaine dans cette direction :

Aka Gl : « J'ai emmené Coline, vers la terre des ancêtres, on a marché huit jours. D'habitude je le fais en cinq jours, mais elle ne savait pas marcher dans la montagne. On n'est pas allé jusqu'aux montagnes de nos ancêtres. On s'est arrêté vers Litang. On a tout traversé par la montagne et on a vu la montagne Gongga, le pays des ancêtres. »

Sur le chemin de la maisonnée des Gl., Lijiazui, août 2012.

Apu Gp et Aka situaient tous deux le pays des ancêtres dans cette région entre les villes de Litang et Kangding. Pour Aka, la montagne Gongga (贡嘎山) matérialisait ce lieu dont parlent les prêtres lorsqu'ils renvoient les âmes des défunts par des chants ouvrant les routes migratoires (voir McKhann 2012).

Au-delà d'une recherche d'ethnogénèse, ces hypothèses mettent en perspective que l'orature des Na de Lijiazui, mais aussi les histoires racontées par les Na du lac Lugu, pour qui le pays des ancêtres se situe aussi dans cette région, peuvent vraisemblablement permettre d'envisager des liens entre ces populations. Ces liens, si hypothétiques soient-ils, porte à l'attention que le cas Na n'est pas une exception, mais procède plutôt d'un effet de mise en lumière. Les relations entre la Chine et l'Occident qui se sont opérées par l'intermédiaire des universitaires – c'est-à-dire le déplacement de chercheurs chinois dans les universités américaines ou françaises pour les études-

¹¹⁰Suite à la convention de Simla en 1914, le Kham fut assimilé à une division administrative chinoise le Xikang, mais sera abandonnée en 1939 et en 1955 a pris la forme d'une nouvelle division administrative que l'on trouve actuellement dans les différents districts intégrés aux provinces du Yunnan et du Sichuan.

et la méconnaissance d'une ethnologie chinoise qui depuis le début du XXe siècle a effectué des travaux dans ces régions isolées ont joué le rôle de catalyseur d'une ferveur des chercheurs occidentaux pour l'exception na.

L'essor du tourisme a en revanche tôt fait d'utiliser l'imaginaire chinois à propos de pays mythiques des femmes et l'organisation sociale atypique de ces groupes. Pour Stevan Harrell (2001), cela fait partie des éléments qui aujourd'hui permettent de distinguer deux types d'organisation sociale chez les Na. Les différences d'organisations sociales qui se retrouvent entre les Na du lac Lugu et de sa région avoisinante avec les Na de Guabie¹¹¹ et de Xiangjiao *xiang* sont pour Harrell des différences nées de la visibilité ethnique de ces groupes (Harrell 2001 : 221). Alors que les Na de la région du lac Lugu, bénéficiant d'une meilleure visibilité, ont mis en avant une identité forte autour de la coutume du sésé, ces « Nazé » du Sichuan exprimeraient, quant à eux, une identité différente et moins forte, ce qui s'expliquerait selon Harrell, par un tourisme inexistant, un contact culturel plus important avec des Han et des minorités plus en nombre du côté Sichuan¹¹². Les Nazé de l'est semblent, en outre, avoir institutionnalisé l'union par mariage alors que les Na de Yongning continuent de pratiquer le sésé (Harrell 2001 : 221).

Alors que les systèmes de parenté font figure de différence culturelle pour les Na dans le paysage ethnologique régional (Harrell 2001 : 235), le cas des Tibétains de Zhaba, présenté par Gros (2016), permet de mettre en évidence une certaine contingence de l'organisation sociale pour certains groupes minoritaires de cette « aire culturelle matrilineaire ». Les données qu'il a proposées permettent de penser que le principe matrilineaire est moins une règle rigide, qu'un idéal contournable pour la continuité de la maisonnée (Gros 2016). Plus encore, Gros met en évidence que la matrifocalité est un principe plus important que celui de la matrilinearité et qu'en ce sens le système de visite permet la continuité de ce principe. Les variations à cette continuité dépendent cependant des configurations générationnelles de la maisonnée, pensée alors comme unité sociale de base (Gros 2016). La maisonnée est en effet dans le cas des Zhaba, « des ensembles plus complexes de relations qui lient ensemble le bâtiment, les membres de la maisonnée (*household*), et les forces qui y sont associées, comme la fortune, la chance, la prospérité, etc. » (Gros 2016). C'est un angle de lecture qui m'apparaît particulièrement fécond puisque contrairement à l'emphase mise sur le principe de matrilinearité par la plupart des chercheurs chez les Na (Shih 2010, Weng 1993, 2007), les configurations sociales et économiques des maisonnées (spatiales comme des relations entre proches) mettent en évidence différentes

¹¹¹Guabie est un secteur (*pianqu* 片区) qui consiste en plusieurs cantons (*xiang* 乡)

¹¹²Les Mosuo sont également au contact des Chinois en général, mais dans d'autres mesures. Les Hans s'établissent par exemple au lac pour faire commerce et les touristes se trouvent être majoritairement des chinois (chinois englobe toutes minorités confondues) urbains.

morphologies¹¹³. La configuration spatiale des maisonnées y est plus ou moins identique à celles du lac Lugu ou de Lijiazui, elle est pour Harrell un marqueur ethnique (2001 : 223-225). En regardant de plus près les configurations des villages et des maisonnées, des similitudes avec les cas présentés viennent éclairer le changement de perspective vers une lecture d'un système à maison.

2. Des villages et des maisonnées.

2.1. Histoires de peuplement des villages.

Le village, en lui-même est un regroupement de maisons qui donne à chaque visiteur extérieur au village une image d'unité. La disposition spatiale des maisons donne l'impression formelle que les maisons ne sont pas construites sans une approche sensitive des liens interpersonnels qui les unissent. Elles donnent l'image qu'elles n'ont pas été faites sans une contrainte spatiale forte de la manière dont elles doivent être disposées. Elles s'ajustent à l'environnement direct tout en étant en étroite relation entre elles. Les maisonnées portent ainsi des noms relatifs à la fois au lignage dont elles proviennent et à la localisation géographique où elles se trouvent (*douke*-à flanc de montagne-, *krama*-sur les rives du lac-, etc.). C'est en somme l'idée rapportée par Ingold que les constructions sont « an environment of their own making, the cultural » (Wilson 1998 : 8 cité dans Ingold 2006 : 180). Ingold donne ainsi à voir un cadre de pensée expliquant que la manière de faire une maison rend compte d'une forme d'image imaginative de la manière dont il faut habiter l'espace. Pour les Na, habiter l'espace est lié à une segmentation des lignages, visible par la disposition proche des maisonnées parentes. Les tendances complémentaires à la fusion et à la fission décrites par Evans-Pritchard ([1937] 1994 : 221-281) éclairent ainsi en partie la manière dont les maisonnées se composent et se recomposent¹¹⁴ en fonctions des situations.

a. Lijiazui

Lijiazui¹¹⁵ est un village enclavé dans les montagnes forestières des monts Liangshan. Il se situe entre les fiefs de Muli et de Yongning à près de cinquante kilomètres du lac Lugu. Prononcé *Lidjadzi* en langue locale, les Na qui y habitent expliquent le nom du village par sa situation géographique : au carrefour ou au milieu des montagnes. Les premiers habitants se seraient

¹¹³ Ce point sera mis en lumière en troisième partie.

¹¹⁴ Je chercherai donc à montrer que la division d'un lignage et l'adoption d'un membre constituent des mouvements analogues qui dépendent des circonstances dans lesquelles les maisonnées se trouvent.

¹¹⁵ 四川省凉山彝族自治州木里藏族自治县屋脚蒙古乡李家嘴村. Lijiazui peut ne pas être considéré comme enclavé puisque Rock (1947), Weng (1993, 2007), Chen (2012) Zhou (2009), se sont rendus dans le village pour mener des recherches. Yan (1982) s'est aussi rendu à Lijiazui.

installés là, à la croisée des chemins et auraient construit les premières maisonnées à flanc des imposantes *djiname* (montagne¹¹⁶) qui enclavent une petite plaine.



Photo 9 : Lijiazui partie nord, décembre 2012



Photo 10 : Lijiazui, partie sud, décembre 2012

Deux prêtres Daba, Luzu D. (54ans) et Apu Gp (65ans)¹¹⁷ interrogés pour leurs savoirs respectifs en ce qui concerne les migrations historiques, m'ont tous les deux expliqué que les premiers arrivants auraient migré depuis les villes et villages voisins de Qiansuo, Muli et Yongning à la suite d'une division (*zitu*) de leur maisonnée initiale. Deux maisonnées auraient également migré depuis Lijiang. Apu¹¹⁸ Gp m'a expliqué à l'occasion d'une conversation en janvier 2013, leur provenance de la manière suivante :

Apu Gp : « La plupart des maisonnées de Lijiazui viennent de Qiansuo, Yongning et Muli, mais il y a quelques maisons naxi. Il y a les S. et les A. leurs ancêtres sont venus au village parce qu'ils fuyaient le *tusi* de Lijiang, mais j'ai entendu dire qu'ils étaient nombreux à être venus ici [dans la région]. J'ai entendu dire qu'il y en a qui se sont établis à Dazui, au lac Lugu. »

Maisonnée des Gp., Janvier 2013

Le Gyelpo de Muli aurait selon eux, autorisé les Naxi à s'installer dans son fief. Dazui, le village situé après Xiaoluoshui et premier village du Sichuan était lui aussi sous l'autorité de Muli et aurait accueilli la plupart des Naxi ayant fui. Les origines naxi des maisonnées S. ou A. ne sont toutefois pas visibles au quotidien, dans les pratiques rituelles ou dans le langage. Rien si ce ne sont les routes migratoires pour renvoyer les âmes défuntées au pays des ancêtres, ne distingue ces maisonnées et les autres du village. Ama, la *dabu* de la maisonnée A., m'expliquait ainsi :

Ama A. : « Nos ancêtres sont Naxi, ils viennent de la plaine de Lijiang. On renvoie

¹¹⁶ Les Na distinguent précisément la montagne en elle-même (*gu*) et la forêt de la montagne (*djiname*). Le terme de *djiname* contient cependant en partie *gu*. Alexis Michaud parle également du terme *wua* pour décrire les hautes montagnes dans le parlé de Yongning (2018 : 179). Pour désigner les hautes montagnes à Lijiazui Chen parle du terme « jidzé » (2012 : 48).

¹¹⁷ Je rappelle avoir choisi de nommer les maisonnées par leur initiale et parfois par une consonne accolée qui les différencie d'autres maisonnées. Lorsque la maisonnée est principale la consonne accolée est en majuscule, lorsqu'elle est secondaire elle est en minuscule.

¹¹⁸ *Apu* signifie grand oncle (le frère de la grand-mère ou au sens large homme deux générations au-dessus de soi.).

les âmes là-bas. C'est la différence. Mais la maisonnée des Q. ne renvoie pas les ancêtres chez les M. C'est pareil ».

Les quatre cent cinquante¹¹⁹ habitants que comptait en 2013 le village de Lijiazui sont répartis en trente-six maisonnées densément regroupées.

| Nom abrégé, des maisonnées | Nombres de maisonnées du même nom |
|----------------------------|-----------------------------------|
| Gp | 1 |
| S | 1 |
| Wk | 1 |
| A | 2 |
| Gl | 2 |
| R | 2 |
| Wz | 3 |
| AZ | 4 |
| J | 4 |
| L | 4 |
| M. | 6 |
| Q. | 6 |
| Total : | 36 |

Tableau 5 : répartition des maisonnées de Xiaoluoshui par nom

Chaque maisonnée appartient à un *sizi*, c'est-à-dire un ensemble de maisonnées appartenant à une ancêtre commune. Un *sizi* est une représentation de la filiation comme je l'ai déjà évoqué au chapitre 2, section 3.1.b qui met en relief une ancêtre commune. Les premières maisonnées de Lijiazui se sont en effet segmentées au fil des ans, si bien que l'on peut aujourd'hui distinguer six *sizi* principaux à Lijiazui :

- six maisonnées portant le nom des Q. ;
- six maisonnées portant le nom des M.
- quatre maisonnées L. ;
- quatre maisonnées J. ;
- quatre maisonnées AZ
- trois maisonnées Wz.

¹¹⁹Ce chiffre est approximatif. La plupart des habitants disent qu'il y a quatre cent cinquante six personnes dans le village, mais la population effective y résidant est tout au plus de deux cents habitants.

D'autres maisonnées se rattachent à elles sans porter pour autant le même nom. Ainsi les deux maisonnées des Gl se rattachent à celles des M et la maisonnée des Gp se rattache également au *sizi* des M. La maisonnée des Wk, se rattache aux trois maisonnées Wz. Restent les deux maisonnées des R. dont je n'ai pu identifier les rattachements respectifs¹²⁰.

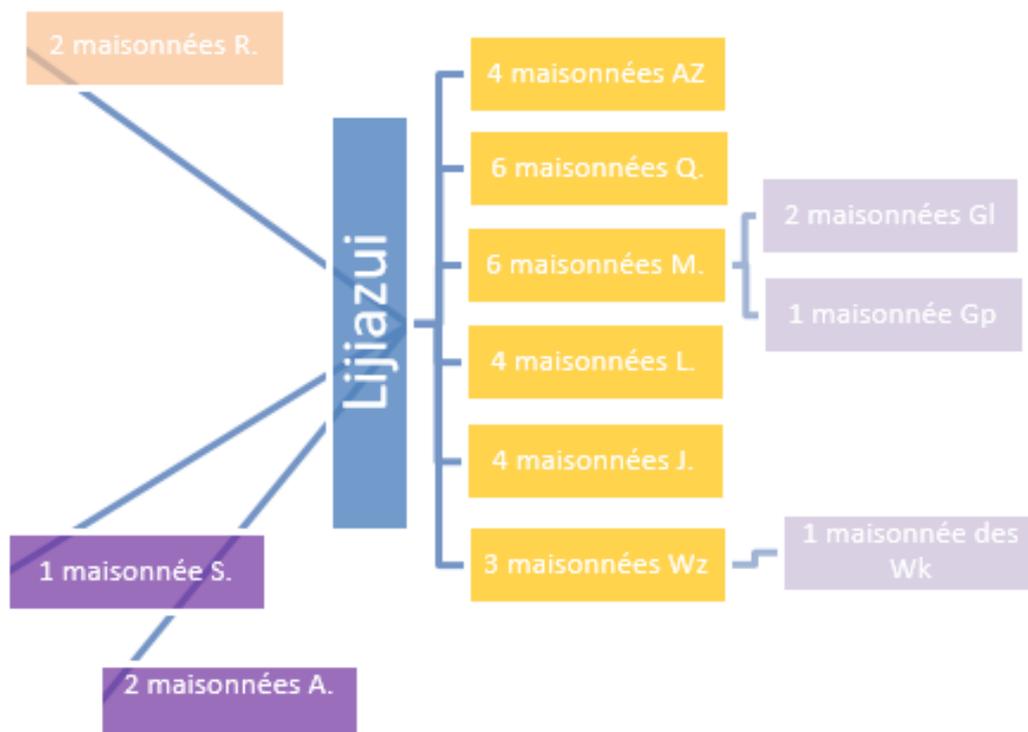


Schéma 1 : répartition des maisonnées et des rattachements en *sizi* à Lijiazui.

Plusieurs maisonnées portent le même nom, ce qui facilite leur identification au même *sizi*. Certaines cependant ne portent plus le même nom que la maisonnée initiale et se distinguent de plus par leur localisation géographique comme les maisonnées Gp et Gl. Lorsque le nombre de maisonnées d'un même nom est trop important, les maisonnées changent de nom comme c'est le cas pour les Gl et les Gp rattachées aux maisonnées M. Les Gl et les Gp sont des maisonnées « cousines¹²¹ ». Ces divisions (*zitu*), souvent liées au nombre de personnes dans une maison, permettent de signifier les écarts, de génération, essentiels. Il s'agit d'une des logiques qui permet d'identifier les personnes avec qui, il est possible ou non d'entretenir une relation intime. Lorsqu'une maison est trop peuplée, elle se divise, une partie intègre une nouvelle maison. Généralement, la division s'opère selon un principe de filiation directe. Deux sœurs peuvent se séparer, l'une d'elles emmènera alors ses enfants dans une nouvelle maison. Aka m'avait ainsi expliqué en juillet 2012 que sa maisonnée était une maisonnée provenant des maisonnées M. :

¹²⁰Les maisonnées que je n'ai pas pu identifier, sont des maisonnées avec lesquelles j'ai été très peu en contact pendant mes séjours.

¹²¹C'est pourquoi j'ai décidé de garder leur différenciation en lettre minuscule accolée au nom.

Aka Gl : « Notre nom c'est Gl, mais on vient de la maisonnée M. situé tout en haut du village. Ma mère avait plusieurs sœurs. Elle en avait huit. Ils étaient nombreux, alors quand elle a eu son cinquième enfant, Lamu, elle est partie. Il y avait trop de gens dans la maison (Aka utilisait en chinois le terme *jia* 家). Elle a construit une nouvelle maison. Une de ses sœurs a fondé la maison des M., en bas du village, elle est partie avec notre grand oncle, le prêtre daba. Une troisième a construit la maisonnée des Gp. »

Aka Gl, maisonnées des Gl, Lijiazui, juillet 2012

Dans le cas de plusieurs maisonnées portant le même nom, chaque maisonnée peut donc soit porter ce nom auquel s'ajoute la localisation géographique pour les différencier soit changer complètement de nom. Le nom accolé à celui de la maisonnée peut être le terme *awo* (maison) qui l'identifie comme la maisonnée principale ou une localisation géographique¹²². Par exemple, la maisonnée principale des A. a pris le nom des A. awo (nom + maison principale) et la seconde celle de A. apo (nom+ localisation géographique - en contre-bas) afin de se différencier. Il en va de même pour toutes les maisonnées portant le même nom. Une localisation géographique accolée au nom permet de les différencier.

La plupart des maisonnées de Lijiazui fonctionnent sous le régime idéal matrilineaire, c'est-à-dire que ce sont des résidences matrilocales. En général cela implique une filiation par les femmes, mais cette règle peut être détournée en fonction des besoins pratiques de la maisonnée. Il n'est ainsi pas rare de trouver à Lijiazui des maisonnées dont la balance genrée des sexes est déséquilibrée¹²³. Si elles manquent d'hommes ou de femmes, il est alors possible qu'elles intègrent des cousins proches comme éloignés, et ce de manière momentanée ou pour le reste de leur existence. S'il s'agit d'un garçon, l'adoption répond souvent à la nécessité de s'organiser pratiquement vis-à-vis des moyens de subsistance. S'il s'agit d'une fille (cas rare), elle correspond à la nécessité de garder la préférence féminine dans la lignée constitutive des maisons, quand bien même la fille adoptée n'est pas de la lignée directe de la maisonnée, mais d'une lignée parente. Elle garde toutefois un même ancêtre commun. Dans tous les cas, le cousin ou la cousine adopté intègre pleinement sa nouvelle filiation dans les divers rituels de la maisonnée et peut, suivant les circonstances, retourner plus tard dans sa maisonnée. Ainsi adopter un enfant revient également – c'est-à-dire comme les relations entre deux maisonnées liées par des relations de mariage – à être en relation de parenté (*krade letozé*). Le terme *krade* désigne ainsi les membres de la famille étendue. Comme le souligne Massard (1988) et d'autres (voir Fonseca 2000) dans d'autres contextes, l'adoption est une *circulation* d'enfant qui se fait sur la base d'emprunt et vise à « faire famille ».

¹²²Wellens montre que les Pumi ont un système d'appellation des maisonnées similaire lors de la division des maisonnées (2011 :113).

¹²³Il ne s'agit aucunement de « valence différentielle des sexes » (Héritier, 1996) qui impliquerait que les femmes soient tenues pour « mineures » ou « cadettes ».

Dans cette manière de concevoir les rapports entre proches, la maisonnée est considérée comme une personne morale. Les rituels de protection donnent une fenêtre privilégiée sur cette manière de concevoir la maisonnée. Dans chaque rituel est remémoré l'ensemble des personnes de la maisonnée, des ancêtres à ceux qui ont quitté le foyer, mais qui y ont habité. Pendant mes séjours en tant que personne de passage, j'ai dû me soumettre aux rituels de protection de la maisonnée puisque j'y résidais.

À Lijiazui, la visite nocturne est strictement respectée, seule une maisonnée a intégré une femme, puisque l'un des oncles l'avait épousée lorsqu'il vivait à Ninglang pour son travail. Si d'autres vivent en cohabitation, les Na ne considèrent pas qu'ils sont mariés, puisque ce statut a été imposé lors de diverses campagnes pour le mariage. Les Na de Lijiazui sont cependant soumis à l'autorité du Sichuan, pour qui, il est obligatoire de posséder un certificat de mariage lorsque deux partenaires se fréquentent depuis longtemps. C'est du moins de cette manière que me l'expliquait Aka :

Moi : « et avec ta tchumi, tu es marié ? »

Aka : Oui on a tous un certificat de mariage.

Moi : et si tu changes ?

Aka : je ne vais pas changer, je suis bien avec elle.

Moi : Vous n'avez pas eu d'enfant et vous avez un certificat de mariage...

Aka : On n'a pas eu d'enfant, mais on essaye, on est même allé à Xichang pour faire des examens médicaux. On va en avoir. Le certificat c'est aussi pour être officiels. Ceux qui ont des enfants en ont besoin pour l'école, mais aussi parce que quand le gouvernement de Wujiao passe, il demande pourquoi tu n'as pas de certificat. »

Sur le chemin de la maisonnée des GI, Lijiazui, juin 2012

Lors de mes terrains, les partenaires vivaient dans leurs maisonnées respectives et se visitaient la nuit. Tous les partenaires ayant un enfant en commun ou étant dans une relation longue possédaient un certificat de mariage. Ils ne vivaient pourtant pas dans les mêmes maisonnées. Les *hukou*¹²⁴ (户口) ont été établis en fonction des maisonnées et non du partenariat sexuel ou du mariage.

¹²⁴ Système chinois d'enregistrement des ménages : « tout « foyer » (dont la définition n'est pas nécessairement la famille, mais peut renvoyer à l'unité de travail) possède un livret sur lequel sont consignés différents renseignements portant sur chacun de ses membres : nom, date et lieu de naissance, lien avec le « chef du foyer », sexe, niveau d'éducation, date à laquelle l'individu a été officiellement enregistré sur ce livret, sa profession et son lieu de travail et, jusqu'à récemment, son origine de classe » (Froissart 2008 : 4-5). Il divise la population entre urbain et ruraux et conditionne les possibilités de mobilité pour le travail. Il a été toutefois assoupli ces dernières années par une série de réformes (Froissart 2008).

b. Xiaoluoshui

Le village de Xiaoluoshui est un peu plus récent que celui de Lijiazui. Situé entre les villages de Dazui au Sichuan et Nisé au Yunnan, il est encerclé par la montagne Gemu et le lac Shinami. C'est un village qui a été entièrement créé dans les années 1980. Avant il n'y avait que quelques maisons Han sur les terres.

Ama de la maisonnée des Cd m'expliquait ainsi son arrivée à la création du village lors d'une conversation sur sa vie en juillet 2011 :

Ama Cd : « Xiaoluoshui avant c'était un village Han. Il y avait trois ou quatre maisons. On est venu s'installer là avec mes sœurs. Il n'y a pas eu que nous. Il y a eu aussi les J., les D. et les E. Puis d'autres nous ont rejoints, il y a eu des Naxi aussi. C'est le chef de Yongning qui nous a donné les terres. Il nous a autorisés à nous installer ici et à chasser les Han qui y habitaient. Nous sommes plusieurs à venir de Luoshui (le village de l'autre côté du lac) alors on nous a appelés le petit Luoshui. »

Maisonnée des Cd, Xiaoluoshui, juillet 2011

Ama situe approximativement l'établissement du village dans les années 1980¹²⁵, temps où elle s'est installée à Xiaoluoshui avec ses sœurs. Comme la plupart des premières maisonnées, les premiers Na se sont installés après l'autorisation du chef de Yongning qui redistribuait les terres. Cet évènement dont parlait Ama fut la période de la décollectivisation. En 1982, le chef de Yongning redistribua les terres (Walsh 2001b : 97), privilégiant comme le raconte Ama, les Na sur les Han. Tous les Na, aujourd'hui présents dans le village, vivaient ainsi dans d'autres villages du côté Yunnan de la région. Ama, elle, est originaire de Luoshui, où elle habitait jusqu'au décès de sa mère. Par la suite elle s'est installée avec ses sœurs chez une de ses cousines dans le village de Zhudi (en direction de Yongning) avant de s'installer à Xiaoluoshui. Rejoint par d'autres maisonnées dans les années 1980, le village s'est agrandi. Quelques Naxi sont venus habiter au village comme les maisonnées D., mais dans la plupart des cas il s'agit des hommes venus rejoindre leurs compagnes.

Ama Cd : « Les Naxi se sont fait chasser par le *tusi* de Lijiang. Ils avaient peur, ils fuyaient. On les a vus arriver au lac, mais ils étaient trop nombreux. Il y en a qui sont partis vers Yongning et d'autres vers Qiansuo. Le chef de Yongning n'a pas voulu leur donner des terres. Mais le roi de Muli a accepté qu'ils s'établissent à Dazui (village du lac coté Sichuan). Avant il n'y avait rien à Dazui. Après les D. sont venus s'installer à Xiaoluoshui »

Maisonnée des Cd, Xiaoluoshui, juillet 2011

¹²⁵Les dates sont approximatives parce qu'Ama ne comptait pas en année, mais en fonction de son âge et des évènements qui ont marqué la région.

Selon Ama, cette histoire racontée par son père s'est déroulée dans la première moitié du XX^e siècle, aux environs de 1930-1940. L'installation des D. a eu lieu dans les années 1980. Aujourd'hui le village de Xiaoluoshui compte vingt quatre maisonnées.

| Nom abrégé, des maisonnées | Nombres de maisonnées du même nom |
|-------------------------------|---|
| C. | 1 |
| Cd | 1 |
| YM. | 1 |
| J. | 3 |
| AJ. | 4 |
| AC. | 3 |
| M. | 1 |
| D. | 2 |
| BL. | 1 |
| Y. | 2 |
| AY | 1 |
| BY. | 2 |
| AG. | 1 |
| AW. | 1 |
| Total: | 24 |

Contrairement à celles de Lijiazui, les vingt-quatre maisonnées de Xiaoluoshui sont moins segmentées. On retrouve cinq *sizi* principaux, les C. (les Cd et les Ym., appartiennent au même *sizi*), les J., les AJ, les AC. et les Y. deux *sizi* formés dans les années 1980 les AW et les BY. deux maisonnées Naxi les D. et une maisonnée dont je ne connais pas la provenance les M.

On compte ainsi dans le village un nombre relativement important de *sizi* différents malgré le faible nombre de maisonnées.

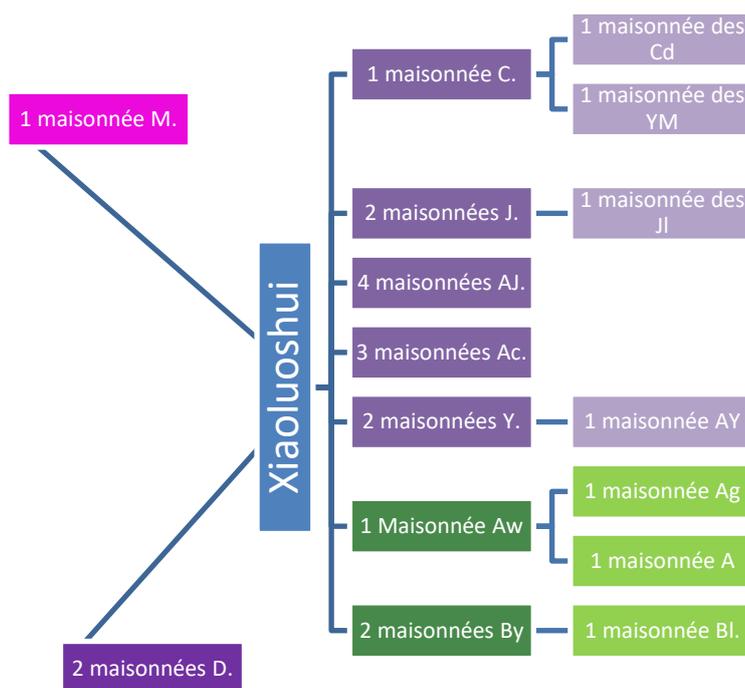


Schéma 2 : répartition des maisonnées et des rattachements en *sizi* à Xiaoluoshui.

La maisonnée des C. où Ama résidait au début, était divisée en trois maisonnées distinctes les C. (l'ancienne maison – *laojia* 老家). La première division a abouti à une maisonnée qui porte le prénom d'une des sœurs de la maisonnée principale qui est partie vivre avec son compagnon les YM. La seconde, la maisonnée des Cd., porte le nom de la maisonnée principale, mais est plus communément appelée par sa position géographique (à côté de la montagne)¹²⁶ afin de la différencier de la maisonnée principale. La maisonnée des C. fait partie d'un *sizi* plus large composé de trois autres maisonnées de Xiaoluoshui et de trois maisonnées en dehors du village. La maisonnée entretenait également des liens de parenté avec l'ancienne maisonnée de Luoshui et deux maisonnées de Zhudi, en plus des liens avec la maisonnée des C. et celle des YM. du village. Les Cd. se sont ensuite divisés. Le plus grand des frères a établi une résidence néolocale avec une des sœurs de la maison des J. (la maisonnée se nomme maintenant JI) et la première sœur a établi une résidence néolocale avec son partenaire (la maisonnée se nomme maintenant AJ). Dans les deux cas il y a eu un mariage, mais le premier cas montre que le frère a pris le nom de famille des J., dans le second la sœur a pris le nom de maisonnée de son partenaire AJ.

Sur les vingt-quatre maisonnées que compte le village un peu moins d'une dizaine sont des résidences qui se sont établies de manière néolocale dans les années 1980. Le reste des maisonnées est en résidence matrilocale. Le plus surprenant est que ces modes de résidence ne préfigurent pas des relations intimes. Ainsi une résidence néolocale peut être fondée à partir d'une

¹²⁶Pour des raisons d'anonymat, je ne traduirai pas le terme employé en langue na.

relation de sésé (et devient un mode de cohabitation) ou d'une cérémonie du *gutch* (qui s'apparente à un mariage). Par la suite, beaucoup de relations intimes ont suivi dans le village le mode de cohabitation dans des résidences néolocales.

On peut observer dans le village trois tendances générationnelles. Les personnes ayant actuellement entre quarante-cinq ans et soixante-dix ans sont la plupart du temps mariées ou ont été mariées. C'est une génération marquée par les différentes campagnes maoïstes en faveur du mariage (Cai 1997 : 297). Les personnes ayant entre trente et quarante-cinq ans pratiquent pour la plupart la coutume de visite nocturne et vivent en résidence natalocale. Elles font partie d'une génération qui ne s'est pas mariée. Les *hukou* (戶口) faisaient également mention de personnes habitant dans la maisonnée qui ne sont pas soumises à l'obligation d'un certificat de mariage. Le gouvernement local a dû accepter un assouplissement des lois menant à la persistance du système de visite et de sa mise en lumière pour les besoins du tourisme. La plus jeune génération, en fonction des partenaires choisis et des parcours migratoires (ou non), est soit mariée soit pratique la visite nocturne. Ceux qui pratiquent cette dernière vivent en résidence natalocale.

Dans les deux villages, on retrouve des liens socio-politiques fondés sur les relations intra et extra-maisonnée. À Lijiazui, les divisions successives des maisonnées ont principalement suivi des divisions matrilineaires. Lorsqu'une maisonnée était trop peuplée, elle se divisait et une sœur partait avec sa descendance fonder une autre maisonnée. Les maisonnées sont de morphologie assez large. Elles oscillent entre six et, vingt et une personnes. En moyenne chaque maisonnée compte environ une douzaine de personnes. Le mode de filiation est matrilineaire et les résidences matrilocales bien qu'elles puissent être néolocales à filiation matrilineaire. Une exception expose que des femmes peuvent se déplacer dans la maisonnée de l'homme et intégrer la filiation.

À Xiaoluoshui, les maisonnées sont plus petites. Moins d'une dizaine a été formée en résidence néolocale où les deux partenaires ont soit une maisonnée commune, soit en filiation matrilineaire par la suite. Les autres maisonnées sont principalement en filiation matrilineaire et en résidence matrilocale. En général, chaque maisonnée est constituée de quatre à neuf personnes. Pour résumer :

- Deux maisonnées sont configurées sur un mode où l'on fait venir une femme dans la matrilinee : *tchumi ché* (littéralement prendre une *tchumi*) ;
- Quatre maisonnées sont configurées de manière à établir une résidence néolocale ;
- Deux maisonnées sont configurées de manière à ce que ce soit l'homme qui se déplace dans la nouvelle maison : *zoma ché*, (littéralement prendre un beau-fils) ;
- Le reste est constitué de maisonnées matrilineaires et matrilocales avec système de visite.

À Lijiazui, l'adoption temporaire ou définitive de cousins est courante alors qu'à Xiaoluoshui, elle est inexistante. À Xiaoluoshui si une maisonnée a une balance des sexes sociaux défavorable

(manque d'hommes ou de femmes), elle s'organise généralement pour faire venir le ou la partenaire d'un des membres dans la maisonnée. Une distinction claire entre Xiaoluoshui et Lijiazui se donne à voir entre la configuration des maisonnées. Xiaoluoshui semble avoir clairement diversifié les modes de résidence. Si la matrifiliation reste le mode le plus commun, les résidences néolocales où les partenaires vivent sous un mode quasi nucléaire sont relativement importantes. Cela présage d'une part de changements sociaux contemporains plus importants, mais éclaire des transformations plus lointaines qui peuvent être liées aux conséquences de la décollectivisation (Guo 1996). Une autre hypothèse peut être liée à la situation géographique du lac Lugu plus accessible que Lijiazui et notamment aux changements liés aux périodes de campagnes liées au mariage et évoquées plus haut (Cai 1997 : 297) ou encore comme l'avance Knödel (1998) et Shih (2010) au prestige lié au mariage aristocratique qui se serait en partie diffusé chez les gens du commun (*zeka*) et les « esclaves (*we*).

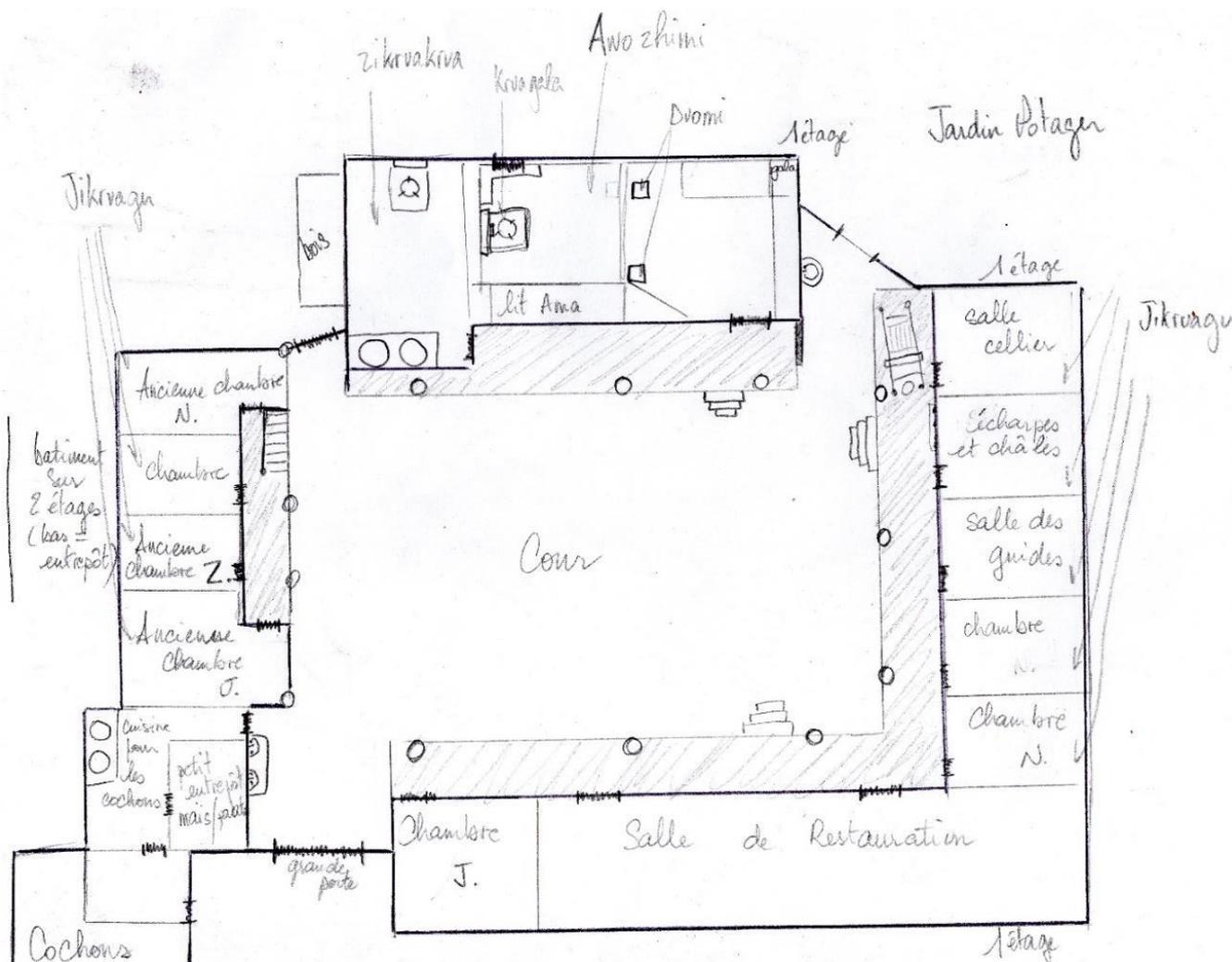
Les maisonnées sont ainsi des espaces habités dont la disposition spatiale révèle bien plus qu'une architecture. Ce sont des logements où les relations qui s'y déploient sont également à l'image de son architecture.

2.2. Images topographiques des relations entre proches.

a. Topographies

Les maisonnées na, sont toutes construites autour d'un bâtiment principal (*awo zhimi*) où se réunissent les membres de la maisonnée pour les repas. C'est une pièce de vie commune et en même temps le lieu où dort la grand-mère, parfois les enfants ou petits-enfants. De manière générale, la maison est entourée de trois autres bâtiments qui permettent d'en faire un lieu clos, accessible par de grandes portes principales ou de plus petites portes dérobées. Ces lieux de vie diffèrent sensiblement entre les deux villages. Les agencements architecturaux sont une manière de distinguer les orientations distinctes de la vie domestique. Le nombre de pièces, leur utilité et leur grandeur illustrent spatialement le mode de production domestique et la reproduction sociale des maisonnées. Carsten et Hugh-Jones propose même de voir dans la maisonnée, une analogie au corps humain qui rend particulièrement compte des formes de socialités qui s'y jouent (1995 : 43). Elle témoigne d'une pensée microcosmique pour Douglas (2005 :46). En tant qu'environnement direct quotidien, elles mettent en évidence deux orientations distinctes dans les villages de Lijiazui et Xiaoluoshui.

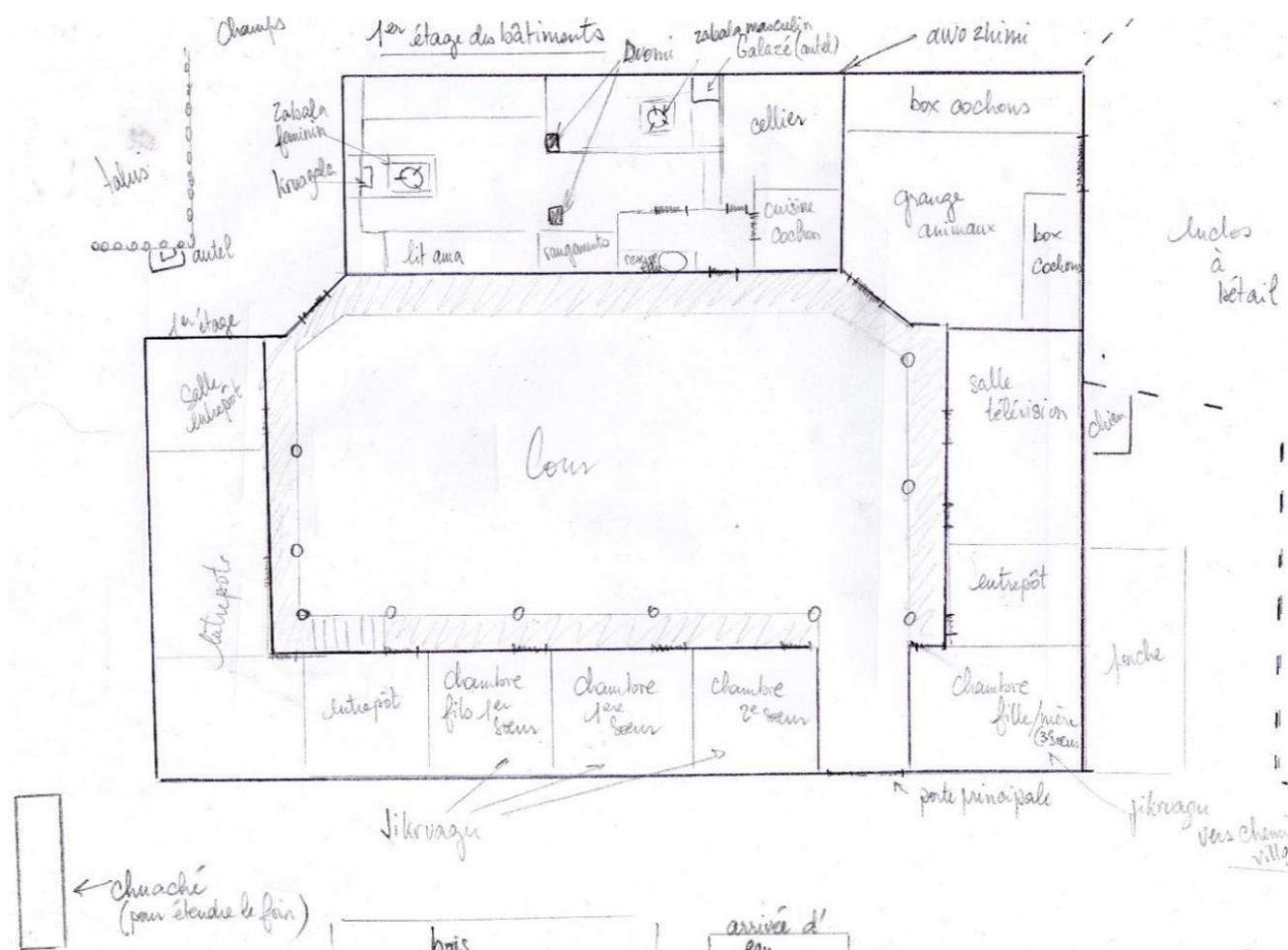
À Xiaoluoshui les maisonnées sont généralement construites comme l'indique le croquis suivant. Elles diffèrent parfois de cette architecture, mais les pièces ont généralement des utilisations similaires.



Croquis 1 : Maisonnée des Cd., Xiaoluoshui

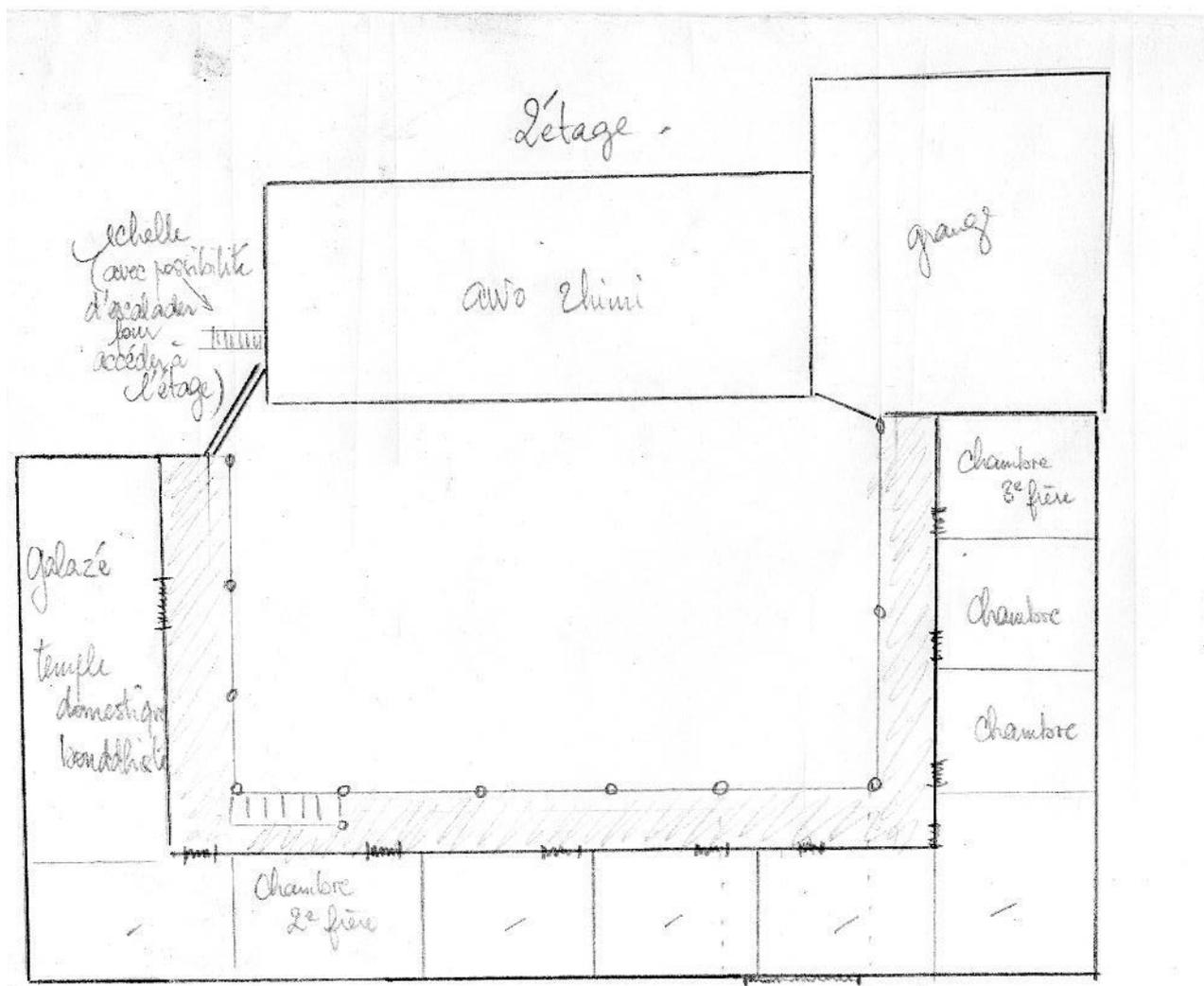
La maisonnée est composée de quatre bâtiments. L'awo zhimi, la grange à cochon, l'ancien bâtiment des chambres construit sur deux étages et un nouveau bâtiment où se trouvent les nouvelles chambres et une salle de restauration destinée à l'accueil des touristes. Seules trois chambres sont réellement utilisées alors que la maisonnée comporte cinq membres. Malgré les trois portes fermant les bâtiments sur une cour intérieure, la maison est facile d'accès pour qui voudrait y entrer sans en avertir les occupants.

À Lijiazui, les maisonnées sont le plus souvent construites selon le schéma suivant (croquis 2). Quelques maisonnées diffèrent de ce schéma. Ce sont des maisonnées souvent plus récentes qui ressemblent en partie aux maisonnées de Xiaoluoshui et sont parfois construites sur un seul étage.



Croquis 2 : maisonnée des GI 1^{er} étage, Lijiazui

À Lijiazui, la maison principale (*awo zhimi*) est joutée par deux bâtiments qui en font un lieu clos et difficile d'accès. Une demi-porte en bois, d'environ un mètre et cinquante centimètres, engoncée entre la maison principale et le bâtiment des chambres et du temple bouddhiste, permet d'accéder à un autel à l'extérieur. Le bâtiment de deux étages où se situent les chambres à coucher surplombe une porte d'entrée massive en bois. Les chambres des femmes de la maison se situent au rez-de-chaussée du bâtiment. Une petite porte mène depuis la cour vers l'étable, où chevaux (*jua*), vaches (*hr(g) e*) et cochons (*bo(a)*) se partagent les lieux. À l'étage, un temple domestique bouddhiste nommé *galazé*, fait office de lieu de prière. Quelques chambres, celles des frères et des invités, très peu utilisées se situent à l'étage.



Croquis 3 : maisonnée des G1 2^e étage, Lijiazui.

Pour Ingold la forme des bâtiments est une sorte de cristallisation de l'activité humaine pour laquelle l'habiter précède la construction (2006 : 186). Dans le cas des Na, la comparaison des croquis de ces deux maisonnées met en évidence deux formes spatiales de l'habitat, une sorte d'« image topographique de nos êtres intimes » (Bachelard, cité dans Carsten et Hugh-Jones 1995 : 3). Comme lieu de socialisation, on remarque d'abord le caractère clos des maisons de Lijiazui, alors que les maisonnées de Xiaoluoshui sont en générale plus facile d'accès. On remarque également que les maisonnées sont agencées à Lijiazui afin de pouvoir loger le plus de personnes possibles. Elles possèdent en général trois fois plus de chambres que les maisonnées de Xiaoluoshui. La maisonnée des Cd de Xiaoluoshui est constituée de cinq membres et la maisonnée des G1 de Lijiazui est composée de douze membres. Il faut également noter comment la grange est partie attenante de l'architecture des maisonnées et permet de considérer les animaux comme une partie des êtres qui vivent dans les maisonnées.

b. Changement des représentations collectives

Penser la maisonnée comme un « microcosme », sorte de « construction sociale » (Douglas 2005 : 52) permet de penser la manière dont se fait la maisonnée à partir de l'imagination plutôt que la manière dont elle est construite (Ingold 2006 : 175), quand bien même son aspect matériel est à l'image de cette représentation. Entre les deux villages on remarque que les granges sont des espaces de tailles différentes. À Xiaoluoshui, elles sont bien plus petites, voire parfois inexistantes. Il y a là un changement qui s'est opéré dans la manière de concevoir la prospérité des maisonnées. Le bétail apparaît ne plus être considéré comme un signe fort de richesse et s'apparente au changement intervenu pendant la période de collectivisation décrite par Guo (1996) pour les habitats strictement humains¹²⁷. En tant qu'espace habité, les maisonnées de Xiaoluoshui sont à l'image des différences qui se sont tissées à la suite de la période de collectivisation (Guo 1996 : 126). Guo soutient que les Na du bassin de Yongning et du lac Lugu, ont préféré réduire les maisonnées afin de ne pas subir les problèmes de partage que peut engendrer le grand nombre de personnes dans une maisonnée.

À Lijiazui, on remarque dans les pratiques, l'inverse. Les Na continuent de vivre dans de larges maisonnées. Les modes de productions domestiques (Sahlins 2011a) semblent d'importance dans ces orientations. Les Na de Lijiazui, éloignés des sentiers de l'économie de marché par leur localisation géographique continuent de produire l'essentiel de leur consommation par l'agriculture. Les Na de Xiaoluoshui, se sont depuis le début des années 1980, tournés vers l'économie de marché, notamment en partant beaucoup plus travailler à la ville ou en développant au détriment de l'agriculture, les prestations touristiques. L'utilisation des espaces de la maisonnée met en lumière deux orientations distinctes. À Lijiazui la plupart des pièces sont des espaces de stockages des cultures produites durant l'année. Les maisonnées de Xiaoluoshui quant à elles sont aménagées de telle manière qu'elles peuvent accueillir des touristes dans la maison principale et dans les bâtiments attenants.

On peut noter également que l'agencement de la pièce principale (*awo zhimi*) se différencie nettement. À Lijiazui, les maisonnées possèdent deux espaces genrés distincts centrés sur deux foyers. Le premier est, comme à Xiaoluoshui, le feu autour duquel est voué un culte à la divinité du foyer et du feu, Zabala, et aux ancêtres. Surplombé par un autel de pierre au-dessus duquel trône une représentation de la divinité Zabala, le feu est au carrefour d'un monde spirituel et matériel, associé pour ces groupes minoritaires à la subsistance de la maison. Sur cet autel sont déposés les cadeaux que tout visiteur doit apporter à la maison : alcool, sucreries, thé, etc. Yang

¹²⁷ Guo (1996) s'intéresse principalement à la question des habitats d'un point de vue des relations qui se jouent en termes de parenté, en omettant de penser la question du bétail qu'il trouve pourtant significative pour penser les idéologies de la prospérité.

(2001), un chercheur chinois, souligne combien le feu occupe une place centrale dans les maisons des autres groupes minoritaires de la région qu'elles soient pumi, yi, tibétaines ou lisu. À Xiaoluoshui, ce sont les femmes qui s'y asseyent, la grand-mère occupant la place hiérarchique le plus près du feu à sa droite. À Xiaoluoshui, les femmes s'asseyent dans ce même ordre à la droite et les hommes à la gauche dans un ordre tout aussi hiérarchique. Les maisonnées de Lijiazui possèdent donc un second feu, qui a été enlevé dans les maisonnées de Xiaoluoshui. Ce second foyer situé un peu plus en hauteur devant l'entrée de la porte est le foyer des hommes. Avec les invités, ils s'y asseyent de telle manière que ceux-ci ne peuvent s'asseoir qu'à flanc des murs de la maison. Une ligne imaginaire et symbolique qu'il est interdit de franchir sépare les deux espaces et relie l'autel dédié à *gala* situé dans le coin et l'âtre. Feu dédié au *pusa* (菩薩 – bouddha), nommé *gala* en langue na, il est primordial lors des rituels de prospérité, puisqu'il accueille des offrandes de fumigation qui, grâce à cette ligne imaginaire, s'adressent directement aux dieux.

c. L'âtre comme lieu relationnel

De manière générale, le feu est sollicité en tant qu'entité surnaturelle élevée au rang de divinité lors des rituels de prospérité, afin d'apporter la bonne fortune, le bonheur et la paix dans la maison. À Xiaoluoshui, l'autel dédié à Gala est toujours présent, mais les rites, comme me l'a expliqué Ama, ne se font plus de la manière dont ils s'opèrent à Lijiazui. Selon le nombre de convives présents dans la maisonnée, les invités de marque et les hommes de la famille peuvent s'asseoir autour du feu situé en hauteur. Le plus ancien s'assied au plus près de l'autel, sur le côté situé en face de Zabala, la divinité du foyer. Le foyer destiné à Zabala, réservé en temps normal aux femmes, accueille les éventuels invités de moindre marque.

Tout visiteur qui entre dans une maison na, se voit assigner une place autour de ce feu ou sait généralement où il a le droit de s'asseoir. La hiérarchie spatiale ne peut changer, à moins de se voir attribuer une place plus importante par ses hôtes. L'assignation des places est symboliquement chargée, et dévoile les hiérarchies et les catégories de perception des différences entre les sexes. Alors que les Na relèvent l'importance du féminin et de la matrifocalité, les pratiques du quotidien relèvent une hiérarchie des sexes sociaux qui met en lumière l'importance des hommes dans les maisonnées. Pendant les repas, les hommes sont par exemple toujours servis avant les femmes et les aînés avant les cadets.

La place centrale du feu dans les deux maisonnées met également en évidence combien la relation aux ancêtres est importante dans les pratiques quotidiennes. Les offrandes de nourriture qui engagent l'ensemble des personnes proches vivant dans les maisonnées renforcent et participent des relations qu'elles entretiennent entre elles, tout comme les repas qui leur succèdent. Chez les Malais de Langwaki étudiés par Carsten, le foyer « can be regarded (...) as the very hearth of the

house » en raison des liens de parenté qui se créent autour de la nourriture (1995a : 114). De la même manière chez les Na, le feu joue un rôle central en nourrissant les humains et les ancêtres qui partagent une mutualité d'existence.

Lieu physique où se joue la socialisation primaire des personnes, l'architecture des maisonnées na est hautement symbolique et témoigne de divisions genrées de la société, comme l'ont déjà montré Harrell (2001) et Hsu, (1998b). Les deux poteaux centraux de la maisonnée (*duomi*), l'un féminin et l'autre masculin, ainsi que les deux âtres disposés à l'opposé, mettent en lumière que la maisonnée est à elle seule un microcosme où se joue le dualisme na (Chen 2012). Ingold cite quant à lui Merleau-Ponty pour dire qu'en somme « people do not import their ideas, plans or mental representations into the world, since that very world [...] is the homeland of their thoughts » (1962:24 cité dans Ingold 2006 : 186). Les poteaux assurent en quelques sortes la possibilité de certitudes. Ils sont le symbole de la cosmologie na qui met en lumière le monde à partir du masculin et du féminin. Ils soulignent un fait d'importance, que le portrait de quelques maisonnées de Lijiazui et Xiaoluoshui peut éclairer, celle de la balance des sexes dans chaque maisonnée¹²⁸. C'est pourquoi la seule généralisation des orientations spatiales prises par la maisonnée n'est pas suffisante pour restituer les relations qui s'y jouent entre proches et les dynamiques économiques et politiques internes à la maisonnée. Pour mieux saisir ces relations il est nécessaire de mettre en lumière quelques configurations de maisonnées représentatives des possibilités relationnelles.

3. Relations entre proches

3.1. Portraits de maisonnées hôtes.

Mon intégration dans deux maisonnées a été l'occasion de comprendre les liens dans et entre les maisonnées, visibles dans le quotidien. En participant aux diverses tâches (coupe du bois, construction des maisons, fêtes rituelles, travaux des champs, activités touristiques, etc.), j'ai pu converser à propos des manières dont sont configurées ces maisonnées et observer concrètement la circulation de personnes. Au-delà de ces observations, la manière dont les femmes et les hommes parlent des relations restitue avec force ce que sont les liens entre proches. Pour chaque maisonnée, ces rapports sont construits différemment et révèlent les conditions pratiques liées à la balance genrée des sexes et la nécessité d'une reproduction à la fois sociale et économique des

¹²⁸Cette balance ne remet pas en question l'idéal matrilineaire, mais questionne plutôt les rapports sociaux de sexe et met en lumière que cette balance est nécessaire à la division sociale et sexuelle de la reproduction matérielle (et même sociale) des maisonnées. Je ne développe pas plus l'idée, puisque cela nécessiterait de s'intéresser de très près au symbolisme na. Néanmoins il me semble que l'architecture de la maison na renvoie à l'idée de Carsten et Hugh-Jones, d'un lieu spatialisé de l'identité sociale, une « image topographique de nos êtres intimes » (1995 : 3), qui de par le symbolisme de son architecture met en évidence la balance des sexes nécessaire à sa compréhension en tant qu'unité sociale de base de l'organisation na.

maisonnées. Une telle description permet de mettre en évidence le système de sexe/genre des Na et de situer clairement les variations par rapport à l'idéal matrilineaire. Il permet en outre de réintroduire les sociabilités sexuelles dans le contexte vécu au quotidien.

a. La maisonnée des Cd. – Xiaoluoshui.

Les toutes premières périodes dans la maisonnée des Cd à Xiaoluoshui, je passais le plus clair de mon temps avec les enfants et les femmes. Souvent, j'accompagnais Ama aux champs. Elle avait pris goût à m'y emmener pour discuter. À chaque fois, j'essayais de lui proposer mon aide pour bêcher le champ de pommes de terre. Chaque fois elle insistait pour que je m'asseye et que je l'écoute. Nous passions de longues heures à discuter de sa famille, du village et de ses souvenirs. Mon chinois qui était encore rudimentaire n'était pas une barrière. Nous communiquions le plus souvent avec des gestes pour accompagner nos mots. Les lieux et les noms propres facilitaient grandement la discussion. Elle était un peu mon professeur puisqu'elle m'enseignait, en même temps que je perfectionnais mon chinois, les rudiments de la langue Na. La toute première fois qu'elle m'a présenté ses proches, elle a mimé de ses mains cinq accouchements et a épilé à chaque fois les noms de ses enfants. J'ai appris alors que son deuxième enfant, une fille, était morte quelque temps après l'accouchement. C'est ainsi que je commençais à me familiariser avec les relations entre proches dans la maisonnée des Cd et dans le village de Xiaoluoshui. Ama me racontait au moins une fois par semaine une histoire passée qui concernait la plupart du temps son histoire de vie ou celle de ses proches. C'était devenu un rituel entre nous qui devait durer pendant tous mes séjours.

Une journée de juillet 2012, à la suite des commentaires qu'elle avait faits sur les photographies de Joseph Rock (Aris, et coll. 1992) et du livre de Hsu et Oppitz (1998), dont j'ai parlé plus haut, Ama s'était mise à me raconter sa propre histoire et l'arrimait aux grands événements dont elle venait de me parler :

Ama Cd : « Moi, je viens de Luoshui. J'y ai habité pendant que j'étais petite jusqu'à l'âge de seize ans (environ). Après, je suis partie vivre chez mes cousines de Zhudi. Il y avait aussi deux de mes sœurs. Nous étions encore trop jeunes pour avoir une maison. Une de mes cousines s'était installée. Elle a deux filles. Tu sais, tu les as rencontrées. Celle qui avait mal au bras et que le père de Ce'r (de la maisonnée des Y.) a soignée, on est allé l'aider à construire la nouvelle maison. »

Ama, juillet 2012, dans sa maisonnée, Xiaoluoshui

Sa mère était morte rapidement, si bien qu'à seize ans elle avait dû partir vivre chez sa cousine. Elle n'évoquait son père que brièvement, car elle l'avait très peu connu. Elle a connu par la suite son « mari » (elle avait employé le mot *laogong* 老公) qui résidait à Dazui, un village Naxi situé à quelques kilomètres du côté du Sichuan. Ama, fille d'une femme Pumi et d'un prêtre daba,

mariée à un Naxi, disait être Na. Pour se justifier, elle disait suivre les rites et parler la langue na. Alors que beaucoup d'anthropologues ont insisté sur la filiation ou l'originalité de la parenté comme élément de l'auto identification ethnique (Cai 1997, Harrell 2001), où les biens et le nom se transmettent d'une génération à une autre par l'intermédiaire des filles, l'exemple rapporté comme le soulignait déjà Frederik Barth (1995), le caractère processuel et construit de l'identité ethnique.

La maisonnée des C. avait subi deux scissions (*zitu*) comme je l'ai déjà expliqué en section 2.1. Le premier des fils (Ce'r Dandu) est parti s'installer dans un autre endroit du village avec sa compagne dans les années 1980. Il a fondé une résidence néolocale (la maisonnée JI.) avec sa tchumi de la maisonnée des J. La maisonnée de sa première fille (Binma) – la maisonnée des AJ. – a été constituée à la suite de son départ pour rejoindre son partenaire. Chez les Cd, le fils et la fille, en raison de leurs nouvelles appartenances et du port d'un nouveau nom de maisonnée, ne sont plus comptabilisés dans la maisonnée principale. Toutefois, à l'occasion des cérémonies de la petite nouvelle année (*xiao kushe*) les C. (et donc les Cd.) et les AJ. (Maisonnée de la seconde fille des Cd.) se rejoignent en vertu du *sizi* commun des sœurs, tandis que la maisonnée du premier frère rejoint à cette occasion le *sizi* de sa partenaire, celui des J.



Photo 11 : cérémonie de *xiao kushe* réunissant différentes maisonnées du même *sizi*, décembre 2012.

Ama m'avait expliqué ces scissions de maisonnées de manière économique en précisant que lorsque quelqu'un partait dans une autre maisonnée, il/elle partait avec rien. C'est-à-dire qu'il/elle devait trouver les moyens de faire prospérer sa maison. Elle illustra cette explication en me disant :

Ama Cd : « Une maison, ça ne se divise pas. Les animaux ne se divisent pas. Ma fille est partie avec rien. Je ne pouvais pas couper la vache en deux. Elle aurait dû rester.

Elle a choisi. Une grande maison c'est une maison de plus de dix personnes. Nous, on est cinq. »

Ama, 60 ans, Xiaoluoshui, juin 2007

À l'époque, je n'avais pas conscience de l'importance idéologique d'un tel énoncé. Ama avait soulevé trois éléments d'importance. Dans la définition na de ce qu'est la prospérité, le nombre de personnes résidant dans la maisonnée, les cultures et le bétail sont d'une importance cruciale. La prospérité de la maisonnée est intimement liée à son gouvernement et se rapproche en ce sens des notions de la « bonne vie » ou « la vie digne » (De L'Estoile 2016). Faire *zitu*, c'est se porter en faux de cet idéal. Ama regrettait ces scissions qui ne reflétaient pas selon elle, l'idéal d'une maisonnée. Ama disait ainsi lorsqu'elle parlait des gens de sa maison (*awo hing*), qu'ils n'étaient que cinq, indiquant par-là que la maisonnée ne pouvait pas être prospère.

Ce phénomène, plutôt rare chez les Na, est aujourd'hui de plus en plus courant dans la région autour du lac Lugu. Alors que faire une maison à part (*zitu*), est mal vu puisque cela démontre l'impossibilité de l'entraide familiale (*gragra zidu hy*), une nouvelle idéologie qui s'est immiscée affirme au contraire qu'un homme qui n'est pas capable de faire une maison à part, n'est pas capable de trouver une femme. C'est en tout cas ce que m'affirmaient plusieurs jeunes femmes et jeunes hommes de différents villages autour du lac. Ce changement d'idéologie s'explique en partie selon Guo (2003) par la période de collectivisation, par la multiplication des campagnes pour le mariage, comme mes informateurs me l'ont fait savoir, ou encore par les nouvelles économies de l'intimité amenées par le tourisme¹²⁹.

Comme les deux premiers enfants d'Ama ont fait le choix de se marier et de vivre avec leurs *hrantchouba* ou *tchumi*, le choix des premiers nés a eu pour conséquence d'obliger Sona le second frère et Pincuo Zhuoma, la seconde sœur à rester dans la maisonnée, faute de quoi elle n'aurait pas pu se reproduire socialement. Sona et Pincuo Zhuoma pratiquent de fait la coutume de visite nocturne du sésé. La partenaire de Sona appartenait à la maisonnée la plus ancienne des Y. nommée Ya¹³⁰. Elle est aujourd'hui décédée comme l'une de ses deux filles. La dernière des filles de Sona vit donc aujourd'hui dans la maisonnée des Ya. Le partenaire de Pincuo Zhuoma, nommé Sino appartient à la maisonnée des AC. Il la visite tous les soirs de manière ostentatoire. Si durant la journée il est très peu présent chez les Cd, il est en revanche présent pour tous les repas du soir et les veillées nocturnes. Sino était cependant particulièrement présent dans la vie de la maisonnée et aidait à Pincuo Zhuoma dès que celle-ci le demandait. Sona le frère n'avait pas l'obligation d'effectuer les tâches que Pincuo Zhuoma demandait par conséquent à son *hrantchouba*. Elle

¹²⁹ Ce dernier point sera abordé

¹³⁰ Je distingue encore une fois les maisonnées en accolant l'adjectif qui qualifie la position géographique ou bien la hiérarchie dans le *sizi*. Ici, il s'agit de la maisonnée la plus ancienne des Y. (*laojia* 老家).

m'avait confié très simplement que Sino était un homme bon et que s'il ne faisait pas ce qu'elle demandait il pouvait rentrer chez lui, elle n'en voudrait plus. Il s'agit d'une petite maisonnée qui doit compter pour les affaires, le travail presque unique de Pincuo Zhuoma. Ses deux enfants, trop jeunes (ils ont eu respectivement dix-huit et seize ans en 2014), son *hrantchouba*, déjà pris par des tâches d'aide au tourisme dans sa propre maisonnée et son frère, la plupart du temps absent, ne participaient pas à l'accueil des touristes.

Pincuo Zhuoma et Sino ont eu deux enfants, Najin, âgée de seize ans en 2013 et Ganja âgé de dix-huit ans à la même époque. Ganja a déjà entamé des relations de sésé avec des filles et s'absente régulièrement le soir. Najin n'en est toujours pas à fréquenter les garçons. Elle s'est d'ailleurs offusqué qu'un touriste lui ait demandé en août 2012 si elle pratiquait le *zouhun*. Comme j'avais assisté à la scène, elle se confia à moi après l'évènement :

Najin : « *makrajua* (équivalent injurieux de tais-toi) tu te rends compte, il me demande si j'ai un copain enfin tu vois des relations sexuelles. *Tsé woidizé* (il est fou). J'ai à peine quinze ans, je vais encore à l'école ! Ça, c'est le tourisme ! Ils croient tous qu'à treize ans on est des adultes et que l'on couche avec n'importe qui. *Zoba, zoba* (insulte équivalente à imbécile). Ça ne se passe pas comme ça !

Najin, maisonnée des Cd., août 2012

Il est en effet courant que les touristes perçoivent la maturité sexuelle des jeunes adolescents comme corollaire au passage à l'âge adulte – qui s'effectue lors de la treizième année. Si ces représentations proviennent essentiellement des discours des guides, elles sont vécues par les Na en général comme une absence de moralité. Une relation ne s'établit généralement qu'à partir de dix-sept ans, ce que beaucoup d'autres anthropologues ont relevé (Cai 1997, Shih 2010).

La maisonnée des Cd est donc une résidence néolocale, au sens où Ama s'y est établie avec son mari lorsqu'elle a quitté la maisonnée des C. Elle pratiquait cependant la coutume de visite, bien que son « mari » se soit établi de manière sporadique (il pouvait rester plusieurs jours de suite) dans la maisonnée. Les deux enfants qui habitent pratiquent/pratiquaient la coutume de sésé en résidence matrilocale. La maisonnée entretient des liens particulièrement étroits avec sa maisonnée principale (les C.) et des liens importants avec la maisonnée des AJ. Ces bribes d'histoires racontées dans le creuset des relations entre proches révèlent très clairement que la maisonnée transcende les notions de résidence et de filiation dans la théorisation classique des relations de parenté en anthropologie. Les relations sont en effet particulièrement contextuelles et révèlent particulièrement dans ce cas les effets générationnels sur les modes de résidence.

b. La maisonnée des Gl, Lijiazui.

À Lijiazui, pendant mes recherches, je résidais dans la maisonnée des Gl. Celle-ci était alors constituée de dix membres. Trois autres membres étaient rattachés à la maisonnée lors des rituels

de protections de la maison, mais ne faisaient plus partie intégrante de celle-ci dans son quotidien. Ama, appartenait au *sizi* des M. dans sa maisonnée initiale, elles étaient trois sœurs. L'une d'elles a fondé une nouvelle maisonnée avec son oncle (le plus ancien prêtre daba du village) et ses deux filles dont l'une d'elles est mère d'une jeune fille de douze ans. Ama a, quant à elle, fondé une nouvelle maisonnée. Elle a eu six enfants. Le premier est parti vivre à Muli et s'est marié avec une Han de la ville. Le second, Luzu, est un prêtre daba. Il a eu deux filles issues d'une relation de sésé. Elles vivent dans la maisonnée de leur mère, mais visitent régulièrement leur père. La première des filles de la maisonnée des Gl, Zhuoma Lamu, est devenue la *Dabu* de la maisonnée. Elle a eu deux enfants d'une relation de sésé, une fille et un garçon. Comme son frère de Muli ne pouvait pas avoir d'enfant, elle lui a donné sa première fille. Son fils, Ce'r Pincuo, réside à Muli également pendant les temps scolaires, mais revient au village pendant les grandes vacances, contrairement à sa fille qui est pleinement intégrée à la maisonnée de son frère. La seconde des filles, Dashi Latcuo a eu une première fille, Erche Latcuo, avec son partenaire aujourd'hui décédé. Puis elle a de nouveau eu une relation de visite avec un autre homme du village d'une des maisonnées des L. et a eu un second enfant, Sona Latcuo. La troisième sœur, Lamu, a eu deux enfants d'une relation de visite. La première, Erche Namu est de l'âge de la seconde fille de Dashi Latcuo. Elles étaient toutes deux dans la même classe de primaire à douze ans. Le second est le dernier garçon de la maisonnée Dudji. Vient enfin le dernier des frères de la maisonnée, Aka, âgé d'environ trente-six ans (en 2013). Dans la maisonnée toutes ces générations se considèrent entre elles *mwame nimi* (sœur - frère). Si la classification de parenté occidentale nomme les relations qu'entretiennent les enfants entre eux des relations de cousins germains, les Na nomment ces relations entre proches également des relations sœur-frère. Alors que le langage na relève la distinction hiérarchique entre sœurs, les frères sont tous des frères. Cela fait preuve d'une minoration du statut de frère par rapport à celui de sœur.

Mis à part le premier frère, les cinq autres sœurs et frère de la maisonnée des Gl. vivent en résidence matrilocale et sont en relation de visite avec un ou une partenaire. Au cours de mon séjour, les partenaires de la seconde et troisième sœur ont été à plusieurs reprises présents. Le *hrantchouba* de la seconde sœur aidait régulièrement aux travaux de coupe du bois et en profitait pour passer du temps avec sa fille, alors que le *hrantchouba* de la troisième sœur venait seulement visiter de temps en temps ses enfants. Le second frère et la *dabu* de la maisonnée avaient, quant à eux, mis fin à leur relation de visite, Zhuoma Lamu la première sœur m'expliqua en langue na que cela était normal vu son âge. Elle avait en effet quarante-huit ans en 2013. Elle illustra son âge en comptant quatre cycles de douze ans¹³¹, et m'expliqua qu'elle était trop vieille pour entretenir une telle relation. Elle avait beaucoup à faire à s'occuper de sa maisonnée (*awo zidu ji*).

¹³¹Les Na comptent leur âge en cycle zodiacal chinois. Chaque année équivaut à un signe et la totalité des signes zodiacaux équivaut à douze ans.

Le plus jeune des frères était également en relation de visite avec la seconde fille de la maisonnée des M., évoquée précédemment. En toute logique, si les prescriptions en matière de sexualité que Cai Hua évoque (trois générations d'écart) étaient suivies (1997), il ne pouvait pas être en relation avec sa « cousine ». Toutefois, le fait qu'ils résident dans des maisonnées distinctes permettait de passer outre cette prescription.

Parmi les membres partis de la maisonnée, figure Erche Latcuo, la seconde fille de Zhuoma Lamu. Erche Latcuo me raconta son histoire dans la petite estafette bruyante de son mari, en 2013, lorsque nous fîmes le tour du lac Lugu avec les membres de sa famille venus à l'occasion de son mariage. Aujourd'hui âgée de vingt-deux ans Erche Latcuo, est partie à l'âge de douze ans travailler à la ville (Yongning), puis de fil en aiguille, elle s'est retrouvée à travailler dans un hôtel de Ligé, comme bien d'autres filles de l'arrière-pays. Elle y a rencontré son époux actuel, Dudji, du village de Zebo (plaine de Yongning) qui ne concevait pas de vivre sans sa femme et leur enfant. D'ailleurs, il ne pouvait pas s'éloigner de sa maisonnée puisqu'il en était l'unique garçon et que celle-ci était petite. Leur activité (ils tiennent un restaurant/barbecue) à Ligé ne leur permettait pas d'envisager un retour dans la maisonnée d'Erche Latcuo. La maisonnée des Gl, comptant plus de dix membres ne voyait d'ailleurs pas l'intérêt d'accueillir un homme dans la maisonnée. De leur côté, Erche Latcuo et Dudji ne souhaitaient pas quitter leur activité lucrative à Ligé pour s'installer dans un village aussi lointain. Erche Latcuo a été fortement réprouvée par les autres membres de la maisonnée, car son choix assez individuel a remis en cause les hiérarchies et la division du travail domestique. Cela n'était encore jamais arrivé selon elle à Lijiazui, seuls des hommes étaient partis de leur maisonnée, mais des femmes, jamais.

Pendant une dizaine d'années, la maisonnée des Gl, manquait d'hommes pour continuer à reproduire la maisonnée. Il n'y avait pendant un temps que Aka, le plus jeune des frères et Luzu le daba qui étaient présents. Aka m'a expliqué qu'ils avaient dû faire venir un cousin d'une maisonnée M. afin de pallier le manque d'hommes pour les travaux. Zhaxi était venu s'installer chez les Gl de huit ans à quinze ans soit pendant une période allant des années 2004 à 2011. Durant cette période, Aka le plus jeune des frères, finissait ses études d'infirmier et exerçait dans la ville de Muli. Les deux jeunes garçons de la maisonnée étaient encore trop jeunes et l'oncle daba avait trop à faire à officier pour les nombreux rituels du village. Zhaxi fut adopté pendant un temps pour suppléer les membres de la maisonnée dans les tâches quotidiennes. Cela a été pour lui l'occasion d'être formé à la liturgie daba. Puis, à quinze ans, il est retourné dans sa maisonnée.

3.2. Balance genrée

a. Le manque de filles dans les maisonnées.

À l'image des deux *duomi*, symbolisant le masculin et le féminin, une maisonnée se doit d'avoir un équilibre sexué. Dans le cas où une maisonnée viendrait à manquer de femme, comme je l'ai déjà évoqué, celle-ci a pour impératif d'en recruter. Un déficit du sexe social féminin dans une maisonnée empêche sa reproduction sociale. Dans ce cas, il peut être fait recours à l'adoption ou au mariage. Aujourd'hui une simple cohabitation ou une simple cérémonie du *gutch* (la forme locale de l'union entre un homme et une femme) ne sont pas suffisantes pour un tel recrutement. Le cas des J. de Xiaoluoshui est particulièrement révélateur de la forme de recrutement par le mariage qui se nomme également *tchumi ché* (prendre épouse).

La maisonnée des J. est initialement une maisonnée fondatrice du village de Xiaoluoshui, trois sœurs venues s'installer au village avec leurs parents, ont dans les années quatre-vingt opéré une scission. La première des sœurs est l'actuelle *tchumi* du plus grand des frères de la maisonnée des Cd. Ils ont fondé ensemble une résidence néolocale, la maisonnée des Jl. La seconde s'est également établie dans la résidence néolocale avec son *hrantchouba* et la dernière des sœurs vit dans la maison initiale des J. avec son *hrantchouba*. Cette dernière maisonnée est aujourd'hui constituée de neuf membres. Ils ont eu trois fils, le premier devenu moine, le second Zhaba, et le dernier Erche. La maisonnée n'ayant eu aucune fille, lorsque Zhaba est entré en relation de visite avec une fille de Yongning, il s'est marié avec elle. Il l'a alors prise dans sa maisonnée (*tchumi ché*). Najuoma, sa femme est du groupe minoritaire Pumi, pour elle, il n'y a pas de relation de visite possible, une relation intime avec un homme doit conduire à un mariage. Najuoma, alors recrutée dans la maisonnée des J. a été intégrée à la lignée. Ils ont eu deux enfants, des garçons.

Une journée où je passais converser avec Ama J., nous avons abordé le cas de sa maisonnée. Je lui ai demandé pourquoi dans sa maisonnée ils ne suivaient pas la coutume de visite. Elle m'a expliqué le problème qui se posait dans sa maisonnée de la manière suivante :

Ama J : « Je n'ai eu que des garçons. On ne peut pas continuer une maisonnée avec seulement des garçons. Il nous fallait une fille. Zhaba s'est donc marié. Il a eu deux garçons. Il va encore y avoir un problème, mais il y a aussi Erche, il n'a pas encore d'enfant. Erche a une relation avec une chinoise, mais c'est une fille de la ville, elle ne saurait rien faire ici. Ici il faut savoir cuisiner, savoir travailler dur aux champs, savoir s'occuper de la maison. Regarde-moi, je suis malade, quand j'ai mal aux os, je ne peux rien faire. La femme de Zhaba ne peut pas tout faire toute seule. Il faut qu'il trouve une autre fille, une Mosuo, ou toi par exemple ! (Rires) »

Ama J., Xiaoluoshui, février 2013.

La maisonnée des Jl (celle de la première sœur et du premier fils des Cd) aurait pu fournir une fille puisqu'ils en ont eu trois, l'une d'elles a cependant migré dans le village voisin de Dazui

pour vivre avec son compagnon Naxi. Un second mariage lui semblait donc impératif, car la maisonnée ne pouvait pas recruter de membres cousins. Cette situation est en partie due au fait que les restrictions de naissance en Chine contraignent les Mosuo à n'avoir aujourd'hui que deux enfants sous peine de pénalités financières. Ils étaient donc contraints à faire venir des femmes dans leurs maisonnées.

Le problème du manque de femmes dans une maisonnée ne se posait pas à Lijiazui étant donné la grandeur numéraire des maisonnées. Au cours d'une conversation un jeune homme de la maisonnée des Wk, prénommé Sona, a mis en évidence un autre problème lié à la circulation des femmes. Nous nous étions rencontrés dans l'échoppe de la maisonnée Gl que tenait Lamu, la troisième sœur. Alors que nous étions en train de discuter avec Lamu, Sona était entré dans l'échoppe pour acheter un carton de bières. Il s'est assis à la table avec nous et a engagé la conversation sur plusieurs points. C'était une journée d'août 2013. Il s'étonnait que Lidy, mon aide-traductrice de terrain ne soit pas là. Je lui demandai s'il l'aimait bien. Sona, hésitant, ensuite acquiesca et me demanda si elle avait un petit copain. Lamu qui le taquinait sur la situation avait constaté qu'il s'engageait dans une situation compliquée :

Sona : « C'est une fille bien, en plus elle courageuse, elle sait travailler.

Lamu : Oui Lidy est vraiment une fille bien, mais dans ta maisonnée il y a déjà beaucoup de femmes.

Sona : oui je sais.

Lamu : si tu veux être avec elle, il faudrait que tu te maries, ce n'est pas une fille du village. Mais, tu ne peux pas, ta mère n'acceptera jamais

Sona ne savait pas quoi répondre.

Moi : Il y a combien de personnes dans ta maisonnée ?

Sona : On est onze, moi, ma sœur, ma mère et mes deux tantes et mon oncle. Elles ont des enfants aussi, des filles. Il y a ma grand-mère et mon oncle. »

Lamu, de la maisonnée des Gl et Sona, de la maisonnée des Wk,
échoppe des Gl, août 2013, Lijiazui

Sona repartit de l'échoppe déçu, mais je lui avais alors dit que je dirais à Lidy qu'il l'appréciait. Lamu m'expliqua ensuite que ça ne se faisait pas de faire venir une femme dans une maisonnée, si la maisonnée n'en avait pas besoin. Il y avait bien le cas de Wei une femme chinoise de Ninglang qui s'était mariée avec un des hommes du village, mais cela avait été possible, selon elle, parce qu'ils avaient d'abord habité à Ninglang où travaillait son mari.

b. Et s'il manque des hommes ?

L'une des maisonnées M. de Lijiazui est constituée quasi uniquement de femmes. La *dabu*, âgée d'une cinquantaine d'années, a eu deux filles. L'une d'elles a déjà deux filles adolescentes, Dashi Latcuo âgée de dix-sept ans et Pincuo Zhuoma âgée de quatorze ans. Sa sœur, un peu plus jeune

a eu également deux enfants, l'une âgée de trois ans et le dernier, un garçon, âgé d'un an. Dans la maisonnée résidait également l'oncle de Zhuoma Lamu, la *dabu*. Celui-ci ayant plus de soixante-dix ans, ne pouvait plus s'occuper des tâches difficiles habituellement dévolues aux hommes, c'est-à-dire, la coupe du bois ou la construction de maisons. Il passait le plus clair de son temps à visiter ses amis du village. Il était parfois en charge d'aller faire paître les vaches (*hrgele biezé*). Lors d'une de mes visites, j'ai demandé à la *dabu* de m'expliquer comment elles s'organisaient sans homme dans la maisonnée pour effectuer les gros travaux et lui avais demandé si elle devrait prendre un des *hrantchouba* (*zoma che*) de ses filles pour combler le manque d'homme. Zhuoma Lamu m'expliqua que les gros travaux n'étaient pas si courants et que si elles en avaient besoin, elle pourrait compter sur les deux *hrantchouba* de ses filles :

« Zhuoma Lamu : Les deux *hrantchouba* de mes filles sont dans des grandes maisonnées. Il y en a un de la maisonnée des A. Ils sont vingt et un. L'autre est de la maisonnée des Q., ils sont nombreux aussi. Si on a besoin, on leur demande de venir nous aider.

Moi : Et leur maisonnée est d'accord ?

Zhuoma Lamu : S'ils n'ont pas besoin d'eux, ils viennent nous aider. Nous nous organisons. »

Zhuoma Lamu, Maisonnée M., Lijiazui, février 2013

La maisonnée pouvait également compter sur tout le réseau de parenté du *sizi* des M. La *Dabu* argumentait qu'elles n'avaient pas besoin de recruter un homme, puisqu'elles arrivaient à s'organiser comme cela. Ses deux petites filles Dashi Latcuo et Pincuo Zhuoma étaient en âge de pouvoir l'aider aux champs avec ses filles. Si Dashi Latcuo était revenue à la maison, et Pincuo Zhuoma était encore au secondaire et ne revenait que pendant les vacances scolaires, c'était selon, elle largement suffisant. La conversation continuant, elle résolvait le problème de la manière suivante :

Moi : « Dans les autres maisonnées, il y a toujours des hommes pour aider. Dans la maisonnée il faut des hommes et des femmes, c'est exact non ?

Zhuoma Lamu : Nous aurons bientôt un homme dans la maisonnée.

Moi : ah et qui est cet homme ?

Zhuoma Lamu : c'est le fils de ma fille.

Moi : mais il n'a qu'un an...

Zhuoma Lamu : oui, il n'a qu'un an. Quand il sera plus grand, il pourra nous aider à travailler. Il s'occupera d'abord des animaux et puis après il pourra travailler avec nous. »

Zhuoma Lamu, Maisonnée M., Lijiazui, février 2013

L'importance de conserver une balance genrée des sexes dans la maisonnée des M. n'avait pas tant d'importance dans l'immédiat. Zhuoma Lamu se projetait dans le futur pour argumenter le fait qu'aujourd'hui, il n'y avait pas assez d'hommes dans sa maisonnée. Elle voyait ainsi à long terme ce que je pensais être une nécessité intrinsèque à la vie immédiate. Dans le cas du manque d'homme il n'est donc pas si important d'en faire venir.

À Xiaoluoshui, la maisonnée des C. (*laojia* 老家) avait le même problème, mais les circonstances nouvelles de la situation touristique ne posaient pas la question dans les mêmes termes. Les C. étaient six en 2013. La grand-mère, Ama, est la sœur d'Ama¹³² de la maisonnée des Cd, elle a eu deux filles. Ama est sourde et muette¹³³, elle comprend cependant très bien tout ce qu'on lui dit et son élocution est plus ou moins difficile à comprendre. Elle s'exprime à moitié en Na et en chinois¹³⁴. Ama a eu deux filles. La plus âgée n'a jamais pu avoir d'enfant¹³⁵. La seconde a eu deux filles. Naka et Najie. La première Naka a eu un fils d'une relation de sésé avec un homme du village de la maisonnée des Bl prénommé Jia'a. La seconde s'est mariée très récemment avec un guide touristique de qui elle vient d'avoir un enfant¹³⁶. Pour tous les travaux nécessitant de l'aide d'hommes, les femmes de la maisonnée pouvaient compter sur le *hrantchouba* de la seconde sœur et sur le *hrantchouba* de sa fille Naka, cependant, les déterminants économiques des maisonnées ayant sensiblement changé (la maisonnée reçoit un nombre important de revenus issus du tourisme), elles faisaient désormais appel à des ouvriers si nécessaire ou à des femmes issues d'autres villages. Pour l'instant, le nouveau mari de Najie a été accueilli dans la maisonnée ainsi pouvait-il participer aux tâches. Najie m'a confié ne pas vouloir quitter sa maisonnée, mais ne présageait pas de ce qui pourrait arriver dans le futur étant donné que son mari avait besoin de résider à Lijiang où il est guide.

3.3. La nécessité de la reproduction sociale.

a. De l'impossibilité d'avoir des enfants.

À Lijiazui, une des maisonnées des Wz., relativement petite, est composée de sept membres. L'oncle, *apu*¹³⁷, sa nièce la *dabu* de la maisonnée que l'on doit appeler plus couramment Ama en raison de son statut de mère des autres membres, son frère, parti travailler à la ville et trois de ses enfants, Najuoma, la première fille, le deuxième, un fils nommé Dudji et la troisième et dernière

¹³²Ama est le nom générique donné aux mères et bien souvent aux grand-mères, même si leurs petits-enfants les nomment plus couramment *asé*.

¹³³Cela ne présage pas du nombre de visites. Ama, sourde et muette, fut courtisée de son temps par de nombreux amants. Elle avait en effet d'autres qualités (travail, savoir-vivre), qui sont d'importance pour les Na.

¹³⁴Tout du moins, elle me parlait également en chinois.

¹³⁵Un problème récurrent au lac Lugu. L'infertilité ne présage cependant pas du nombre de visites.

¹³⁶Zhuoma Lamu a eu son enfant après ma dernière visite au lac Lugu

¹³⁷Nom générique donné aux oncles, peu importe les liens de parenté ou non.

filles Erche Lamu. Najuoma a déjà un enfant. Elle est considérée comme celle qui succèdera à sa mère la *dabu*. Sa sœur Erche Lamu avait vingt ans en 2012. Elle résida de manière régulière dans la maisonnée jusqu'à ses vingt ans. Erche Lamu était partie travailler à Ligé puis à Lijiang pour ramener des revenus supplémentaires dans sa maisonnée. Elle ne revenait au village que pour les grands travaux des champs ou de la coupe du bois. Erche Lamu avait eu un partenaire jusqu'à ses vingt ans, mais rencontra de sérieuses difficultés à tomber enceinte. Elle souffrait alors d'aménorrhée.

Lors d'une rencontre à Lijiang, ville dans laquelle il m'était parfois nécessaire de revenir pour refaire mon visa, nous nous sommes rencontrées dans la petite échoppe où Erche Lamu vendait des châles Mosuo. Le magasin étant plutôt calme, nous nous étions assises dans l'arrière-fond à l'abri du regard des touristes. Je lui avais demandé pourquoi elle était partie du village pour venir travailler à la ville. Je connaissais déjà son problème de santé et j'avais tenté de lui fournir des médicaments à base de plante pour l'aider. Dans l'arrière-fond du magasin, elle m'avait alors confié que son problème n'engageait pas qu'elle, en m'expliquant qu'il lui était impossible de rester dans une telle situation :

Erche Lamu : « Tu sais pour les Mosuo les enfants sont importants. Toutes les filles du village de mon âge ont déjà un enfant. C'est un peu la honte pour moi. Si je ne suis pas capable d'avoir des enfants, je ne peux pas revenir chez moi. Ma famille (en chinois elle utilisa le terme de *jiaren* 家人) attend de moi que je fasse des enfants. Je ne retournerais pas à Lijiazui pour y vivre sans être enceinte. J'ai un copain et je n'arrive toujours pas à avoir d'enfant. »

Erche Lamu de la maisonnée des Wz, Lijiang, août 2012.

Erche Lamu, avait mis l'emphase sur l'impossibilité d'un retour, car en tant que femme son rôle était de perpétuer la maisonnée. Non pas seulement en termes de soins apportés aux autres membres, ni seulement en termes de force de travail (ce sont là deux points que les femmes Na évoquent souvent pour définir leur rôle), mais en termes de reproduction biologique¹³⁸.

b. Adoption et nouvelles stratégies

Lors du mariage d'Erche Latcuo de la maisonnée des Gl, qui se déroula en janvier 2013, plusieurs habitants du village de Lijiazui se rendirent à Zebo pour la cérémonie qui eut lieu dans la maisonnée de son *hrantchouba*. Les amies d'Erche Latcuo, du village de Lijiazui étaient venues pour l'occasion. Réunies derrière la maison avec Erche Lamu de la maisonnée des Wz., la cousine de Erche Lamu, prénommée Sona Lamu, d'une autre maisonnée des Wz., Erche Latcuo la mariée et Dashi Latcuo de la maisonnée des M., décrite plus haut, nous conversions toutes les cinq, avec Lidy aussi en jouant aux cartes. Mon âge avancé (j'avais alors trente ans –trente et un ans pour

¹³⁸J'emploie le terme biologique encore une fois pour son aspect descriptif de l'accouchement.

les Chinois) les faisait se questionner sur le fait que je n'avais pas encore d'enfant. Elles avaient toutes en tête que les femmes Na devaient avoir des enfants avant leurs vingt-cinq ans. Elles me questionnèrent ainsi sur les prescriptions en matière d'enfants dans ma société. Erche Lamu, qui s'inquiétait encore de son problème fut rassurée par sa cousine Sona Lamu :

Sona Lamu Wz. : « Si tu ne peux pas avoir d'enfant, j'en ferai trois et j'en t'en donnerai un.

Erche Lamu Wz. : Ah merci sœur (les germains se nomment frère et sœur entre eux), merci. Tu es trop gentille.

Moi : Tu peux faire ça ? Je veux dire, tu as le droit d'avoir trois enfants et de lui en donner un ? Le gouvernement ne dira rien ?

Sona Lamu Wz. : Nous on a toujours fait comme ça. Ils ne sont pas obligés de le savoir !

Erche Latcuo Gl. : Oui et puis il n'y a pas de problème, ma tante a donné un enfant à son frère... »

Conversation à Zebo, mariage d'erche Latcuo Gl et Dudji, janvier 2013.

Cette conversation donne pour centrale la question de la solidarité dans le groupe na. Les enfants, bien qu'ils soient considérés comme la progéniture d'une femme, sont considérés comme des membres de maisonnées avant tout. On remarque d'ailleurs que dans les maisonnées ou entre maisonnées proches, les cousins germains se nomment entre eux *Amu-gizo* ou *gumi-gizo* (grande sœur-frère ou petite sœur-frère) comme je l'ai déjà évoqué.

La conversation autour des préoccupations d'Erche Lamu implique que l'adoption¹³⁹ est à considérer comme une nécessité lorsque la reproduction sociale de la maisonnée est en péril. Elle est aussi possible de manière temporelle comme dans le cas de la maisonnée des Gl. Dans le cas de Xiaoluoshui, la petitesse des maisonnées, et les conditions économiques nouvelles apparues avec le tourisme, ne permettent cependant plus de procéder par adoption. Les naissances sont par ailleurs beaucoup plus contrôlées puisque la plupart des femmes accouchent désormais à l'hôpital. Il arrive cependant que des maisonnées soient particulièrement affectées par un problème de reproduction sociale.

Dans la maisonnée des Ac, celle du *hrantchouba* de Pincuo Zhuoma de la maisonnée des Cd, se pose le problème de la continuité de la maisonnée. Si Ama, la *Dabu* a eu deux enfants, Erche, qui était un de mes informateurs privilégiés et sa grande sœur Binma, elle est en revanche la seule

¹³⁹ En chine, l'adoption plénière des filles est réglementée depuis le milieu des années 1980, puis plusieurs fois jusqu'en 1998: « according to the amendments of the Adoption Law, adopters need to be childless, capable of raising and educating children, free of illness that would interfere with their ability to raise children, and over 30 years of age (35 in the earlier Adoption Law). They can adopt orphaned, abandoned or handicapped children in social welfare institutions, blood relatives or non-related children still living with their birth families or guardians. » (Zhang 2006: 67).

femme de sa génération. En effet Ama Ac, a deux frères. Sa fille, est partie vivre à Lijiang avec Naxi qui est désormais son mari. C'est elle qui devait reprendre la succession de sa mère, mais devant son choix sentimental, sa mère a dû se résoudre au fait qu'elle ne serait pas sa successeuse. L'union de Binma à un Naxi nécessitait sa migration dans la maison où réside son mari. Pour les Naxi c'est la femme qui doit migrer dans la maisonnée de l'homme. Ils se sont donc établis pour l'instant à Lijiang. Erche, pourrait reprendre la suite de la maisonnée, mais lui aussi s'est marié. Sa femme est une Chinoise originaire de Shenzhen et pourrait très bien être intégrée à la maisonnée de telle manière qu'elle soit la prochaine *dabu*. Pour l'instant ils vivent cependant entre Lijiang et le Lac Lugu, et le problème que pose la continuité de la maisonnée n'est pas à l'ordre du jour. Dans les deux cas, il n'est pas encore possible de présager de la configuration future de la succession.

Ama Ac me confiait cependant être sceptique et s'inquiétait du futur de sa maisonnée. Dans l'immédiat, les parcours de ses deux enfants posent le problème de l'activité quotidienne liée au tourisme. Ainsi, depuis quelques années, Ama Ac a été obligée de prendre en pension des jeunes filles de l'arrière-pays. Une à trois jeunes filles résident ainsi régulièrement dans sa maisonnée et effectuent les tâches qui permettent d'accueillir les touristes, mais également toutes les tâches domestiques liées à la vie quotidienne. Cette situation, courante au lac Lugu, reste toutefois symptomatique de nouveaux rapports de pouvoir créés par le tourisme. Il ne s'agit plus de jeunes filles issues des *sizi* de la maisonnée, qui viennent aider ponctuellement une maisonnée, comme cela peut être le cas à Lijiazui. Il ne s'agit pas non plus d'adoption d'un membre soit pendant un temps long donné soit définitivement. Le tourisme a amené des rapports d'employés/employeurs entre Na¹⁴⁰.

Ces exemples, qui seront de nouveau évoqués pour leur exemplarité dans le changement social, affirment l'importance des femmes, car ce sont elles qui font fonctionner l'organisation sociale et qui permettent la reproduction sociale. Elles sont au cœur de la production et de la reproduction sociale des maisonnées. Ce sont par ailleurs elles, qui engendrent les enfants, ce qui explique particulièrement bien l'orientation matrifocale de la société et la préférence féminine dans la procréation.

c. La procréation et la continuité des maisonnées

Dans les nombreuses discussions que j'ai eues avec mes interlocutrices, la question de la procréation était une des préoccupations majeures. Cela a évidemment eu un impact sur mes recherches. Le fait que je sois une femme, qui plus est « occidentale », a ainsi influencé les

¹⁴⁰Dans les formes possibles de l'entraide, il y a des formes presque rémunérées comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

échanges que j'ai pu avoir avec mes différents interlocuteurs. Les femmes se sont souvent livrées sur des aspects de leur intimité qu'elles n'auraient pas abordés si j'avais été un homme. J'étais moi-même souvent confrontée à des questions, comme dans le cas présenté précédemment. Si les jeunes filles de Lijiazui comprenaient facilement les différences culturelles de nos sociétés respectives, cela paraissait plus insensé dans la maisonnée de Lijiazui où je résidais. Confrontée à la visite de jeunes garçons du village, j'avais demandé à mes hôtes que faire pour les repousser sans les vexer, la veille ils étaient encore une fois venus à six et avaient été particulièrement bruyants. La *dabu* de la maisonnée les avait alors invectivés vivement en leur hurlant dessus depuis l'*awo zhimi* :

Moi : « Je suis désolé pour hier soir. Les garçons viennent dans notre chambre, mais je ne sais pas pourquoi. On leur a déjà dit qu'on ne voulait pas d'eux.

Lamu : Tu ne veux pas en choisir un ? Pourquoi ?

Zhuoma Lamu : Azu yé (qu'est-ce qu'il y a) ?

Lamu lui a traduit ce que je disais. (Zhuoma Lamu ne parle pas chinois ou du moins quelques mots épars).

Zhuoma Lamu: *No zomuzo anié? Suohou no lio munio, nine hruo moyé?* (Tu veux des enfants ? Plus tard, quand tu seras vieille, qui va s'occuper de toi ?)

Moi : *suohou nia zomuzo nié, nia hrantchouba modjiu. Nazo, Hanzo, Fazo, nia mofu* » (j'en veux, mais je n'ai pas de partenaire. Les garçons Na, chinois et français ne m'aiment pas). (Rires) »

Maisonnée des Gl. Lijiazui, décembre 2012

J'avais trouvé cette parade aux questions récurrentes sur mon âge avancé et le fait que je n'ai pas encore d'enfants¹⁴¹. Cela suscitait à chaque fois des rires. Zhuoma Lamu avait cependant soulevé un point crucial. La reproduction des maisonnées était nécessaire pour que les plus jeunes puissent veiller au soin des plus âgés, lorsque ceux-ci n'étaient plus capables d'effectuer les tâches quotidiennes. En me tournant vers Lamu, je lui avais demandé ce qu'il était d'usage de faire quand un homme me visitait. Elle m'a répondu qu'il fallait l'accepter. Lamu me disait que peu importe si mon visiteur me plaisait ou non. Si j'ai cru un instant que la femme n'avait pas son mot à dire dans la vie sexuelle, c'était jusqu'à ce qu'elle me rappelle que l'homme pouvait me permettre d'avoir des enfants (en tant qu'« arroseur »). L'avantage d'être une femme m'a alors permis, compte tenu du réseau social dans lequel j'évoluais, de mettre en évidence un savoir na à propos de la procréation que d'autres anthropologues (Shih 2010), s'ils l'avaient déjà relevé, n'avaient pas placé au centre des préoccupations locales.

Quelques semaines après, elle m'a indiqué qu'il me fallait prier Gitsé Zhuoma, une déesse de la fertilité que l'on retrouve dans toute l'aire sino-tibétaine sous d'autres noms, si je voulais avoir

¹⁴¹J'utilisais cette technique aussi pour éviter que les femmes questionnent mon célibat et jouent avec moi les entremetteuses.

des enfants. Cai parle d'Abaogdu, le dieu de l'univers chez les Na. L'un comme l'autre semble être à l'origine de la possibilité des femmes d'avoir des enfants. Comme le souligne Chen ces dieux, Dhu et Sé, sont le couple divin qui précède l'existence humaine pour les Na. (2012 : 66). Zhuoma Lamu m'avait alors appris les versets à réciter- en l'occurrence des versets tibétains, en langue na, connus sous le nom d'*Omanipéperom*¹⁴². Dans les conceptions na de la sexualité, les hommes sont exclus de la procréation. Ils ne font qu'arroser la graine et ne peuvent, par conséquent, pas avoir de descendance. Ce sont les divinités qui sont porteuses de la procréation au sens où elles mettent la graine dans le ventre des femmes. Le principe ontologique qui donne aux femmes la capacité de transmettre la lignée leur assure donc la prérogative de la reproduction biologique à partir d'un ensemble de faits surnaturels qui leur permettent de transmettre leurs os (*ong*). Doublement liée à la lignée alors que l'homme ne peut l'être que par sa mère, la femme se place derechef au centre des conceptions des rapports sociaux de sexe dans l'ordre ascendant-descendant. Il est donc évident, comme l'a déjà évoqué Weng (1993, 2007), que la prédominance de la femme vient de la différenciation faite entre procréation et sexualité.

Des Na et des maisonnées

Les populations montagnardes du Yunnan et du Sichuan et plus particulièrement celles peuplant l'ancienne région du Kham font partie d'un espace social à l'entre-deux du Tibet et de la Chine. Ces populations vivant en marge des centres pour échapper à leur contrôle économique ont été soumises à différents processus d'intégration qui dans le cas des Na les soumettaient tantôt aux chefs indigènes *tusi* tantôt aux royaumes monastiques bouddhistes. Malgré une étendue géographique beaucoup plus large que la très médiatique région du lac Lugu, le groupe Na s'est très vite vu projeté sur le devant de la scène pour son organisation sociale qui faisait figure d'exception dans le paysage régional. Mais c'était méconnaître l'organisation sociale similaire d'autres groupes minoritaires que de faire des Na une exception dans le paysage ethnologique de ces régions car une « chaîne de société » rend la lecture des ethnicités plus complexe (Gros 2015 : 64). Pour les Na vivant en dehors de la région médiatique du lac Lugu, leur appartenance minoritaire fut largement soumise aux processus de distinction minoritaire (*minzu shibie*) qui les ont séparés en deux groupes distincts les Mengguzu et les Mosuoren. Cette distinction a participé à rendre invisibles certains groupes Na plus que d'autres sur l'échiquier régional. La contingence des ethnicités est cependant telle que l'organisation sociale d'autres groupes régionaux (Zhaba, Pumi, Gyarong, etc.) met en évidence des similitudes dans les institutions qui régissent la sexualité et montrent que la maisonnée est une structure de base de leur organisation.

¹⁴²*Omanipéperom, Omanipéperom ; Lama lazé so tchuo; Sonde lazé so tchuo; Gendé lazé so tchuo ; tsé lazé so tchuo.* (Ces vers invoquent quatre grandes figures de la communauté monastique bouddhiste, du plus grand au plus petit, selon les Na).

À Lijiazui comme à Xiaoluoshui, on s'aperçoit que la maisonnée est une image topographique des relations qui s'y jouent, ce qui en fait le lieu par excellence des principes dividiels et des relations ordinaires qui constituent la socialité chez les Na. Les portraits des maisonnées présentés mettent en évidence l'idée qu'elles sont configurées en fonction des personnes qui y vivent. La socialité, c'est à dire la manière dont se créent et se maintiennent les relations (Strathern 1988 : 13), permet de placer celle-ci au cœur d'un maillage social qui lui est propre et plus largement dans le réseau de maisonnées que constitue le village. À partir des discours tenus par mes interlocuteurs et des observations participantes dans la vie même de deux maisonnées, la maisonnée apparaît comme un maillage plus important que la notion même de personne. Plus encore les relations entre maisonnées appartenant au même *sizi* ou entre les maisonnées ayant entre elles des relations de sésé participent à l'idée même qu'une personne est constituée des os que lui a transmis sa mère et non des substances masculines. Les relations horizontales entre frère et sœur ou verticales entre ascendant et descendant participent également de la construction de la personne et priment généralement sur les autres relations (Weng 2007 : 419). Cela n'empêche pas l'intégration de membres - *tchumi ché*, *zoma ché* ou l'adoption d'un cousin ou d'une cousine pour veiller à la continuité de la maisonnée, c'est-à-dire à sa reproduction sociale qui nécessite également les moyens de production nécessaires à sa continuité. Les situations vécues et les contextes socio-économiques des maisonnées ramènent avec force l'idée que doivent être pleinement considérées les différentes configurations qu'elles prennent, car elles informent des situations vécues, mais également de ce que ces personnes « font » et « disent ». Ces formes dividielles de la socialité dans la maisonnée font de fait référence à la centralité de la mère, ce qui mène à considérer les personnes comme le produit des actes qu'elles entretiennent entre elles plutôt que des aspects purement physiologiques. Les portraits des maisonnées présentées permettent également de mieux saisir les enjeux des relations entre proches et des relations intimes entre hommes et femmes qui s'adaptent toutes aux configurations des maisonnées à un moment T. Ces portraits de maisonnées soulignent ainsi la diversité des situations possibles et forment un point intelligible du changement social.

L'analyse de LiPuma, qui montre que ces formes de socialités sont changeantes en fonction des contextes et des situations vécues, met ainsi en lumière que toute personne est modelée par des principes à la fois dividiels ou individuels. Choisir un partenaire est dans ces conditions un processus à part entière d'une socialité dividielle qui peut permettre de penser le fonctionnement parallèle de la société et de la personne comme si « it is embodied as a disposition to think, believe, and feel in a certain way » (LiPuma 2000 : 131-132). Dans cette logique, le soi est vécu et envisagé sur un mode relationnel et fait de la personne un être socialement « dividiel » (Strathern 1988, LiPuma 2000) qui s'adapte aux nécessités pragmatiques permettant la reproduction sociale des maisonnées. Cette tension entre personne dividielle et individuelle me paraît offrir un angle

théorique pertinent pour analyser, par la suite, les changements sociaux apparus dans les maisonnées et de manière plus large dans le groupe na ces dix dernières années.

Pour analyser le changement social, il est nécessaire d'introduire de manière théorique et ethnographique dans le chapitre suivant le phénomène touristique en termes de situation. Tout au long du chapitre 3, j'ai effectivement utilisé cette formule sans en préciser les soubassements théoriques. Situer les modes d'organisation économique et les relations sociales et politiques qui participent de la situation touristique est un travail nécessaire à la démarche de l'étude du changement social, car à ne pas s'y tromper, il ne s'agit pas d'une opposition entre des formes économiques traditionnelles et modernes, mais d'une situation sociale, économique et politique dont on ne peut rendre compte que sous la forme d'une totalité tout en orientant le propos sur les acteurs du tourisme.

Chapitre 5.- Situations touristiques

Pour une anthropologie dynamique du tourisme

Le lac Lugu situé dans les montagnes froides à la jonction administrative du Yunnan et du Sichuan, historiquement centré sur un mode de production agricole et le commerce de longue distance¹⁴³, est devenu en l'espace d'une vingtaine d'années une destination touristique par excellence en Chine. À l'ouverture du lac Lugu au tourisme et aux étrangers, au tournant des années 1990, on pouvait ainsi compter entre soixante mille et quatre-vingt-six mille personnes s'y rendant chaque année (Walsh 2005, Li 2013 : 717). En 2010 le comité de management de Lijiang estimait le nombre de visiteurs à plus d'un million, faisant du tourisme la première source de revenu au lac Lugu.

Depuis la politique d'ouverture de la Chine en 1978 (période nommée *gaige kaifang* 改革开放), le tourisme est devenu l'objet d'une attention d'État, car synonyme de bénéfices économiques rapides et de développement régional (Arlt 2006 : 84, Lew et coll. 2003, Goodman 2002, 2004, Oakes 1998, Taunay 2009). Il s'inscrit dans des configurations politiques et historiques singulières à la Chine qui mènent à penser que le tourisme est soutenu par des formes particulières de gouvernementalité, de configurations économiques ou de « culture » de la consommation. Si ces configurations survenues en Chine, notamment durant les soixante dernières années, ont été marquées par l'assimilation au mode de vie Han à travers une forte sinisation (Unger 1997 : 67, McKhann 1998 : 27), l'arrivée du tourisme témoigne toutefois d'un réajustement des politiques assimilatrices de l'État aux politiques économiques contemporaines du marché.

Devant l'ampleur du phénomène touristique, l'anthropologie s'est emparée dès le début des années 1960 de cet objet (voir Michaud 2001). Les méthodes de l'anthropologie centrées sur des études empiriques à l'échelle des communautés, des petits groupes ou des familles se sont avérées adéquates à l'étude du phénomène (Nash 2004 : 173 et 175, voir Michaud 2001, Leite et Graburn 2010). Alors que de premières tentatives de théorisation du phénomène touristique émergeaient, la nécessité de combler les déficiences théoriques et conceptuelles par l'accroissement d'études empiriques se faisait sentir (Michaud 2001 : 16 et 26). Leite et Graburn faisaient ainsi le constat que l'approche anthropologique menait à distinguer une diversité des pratiques touristiques en fonction des contextes et des approches du phénomène :

Pour l'approche anthropologique, le tourisme n'est pas une entité en soi, qui devrait être définie partout de la même manière, mais "un jeu multiple de pratiques, avec peu de frontières claires mais quelques idées centrales" (Abram et al. 1997 : 2),

¹⁴³ Voir Giersch (2010).

toutes imbriquées dans un contexte social, politique et historique beaucoup plus large. En tant que phénomène culturel, les principales composantes du tourisme dépendent du point de départ de chacun. Ainsi, le terme “tourisme” peut renvoyer à : une catégorie d’expérience, différenciée de la vie quotidienne ; une industrie locale, nationale ou globale ; une opportunité d’emploi ; la cause de la présence d’étrangers chez soi ; une force de changement social ; une forme de représentation et de médiation culturelle ; un emblème et un média de la globalisation ; un lieu de construction et de réinterprétation d’identités nationales, ethniques, de genre, etc. ; ou toutes les combinaisons de ces approches, ou d’autres encore.

(Leite et Graburn 2010 : 18)

Selon Leite et Graburn, le tourisme condense une série de combinaisons, chacune d’elles pouvant être analysée séparément ou conjointement, mais qui dans tous les cas présupposent l’exploration des « ambiguïtés, contingences et glissements » du tourisme de manière localisée (Nash et Smith (and comments) 1991, Leite et Graburn 2010 : 18).

Prendre le changement social comme angle d’approche pour étudier le phénomène touristique, c’est alors prendre le parti de considérer le dynamisme des sociétés. Approche qui dépasse largement le cadre touristique, car la thématique du changement n’est pas nouvelle en anthropologie. Sans que les recherches effectuées par les ethnologues en aient tout le temps rendu compte, toutes les sociétés sont soumises à des processus de changement (Nash 2004). L’anthropologie dynamique menée par Balandier dans le contexte du rapport colonial témoigne de cet effort à penser le changement social d’un point de vue diachronique et à partir des ruptures et des contradictions ([1951] 2008). Son approche menait ainsi à penser les dynamiques en portant l’attention sur « les effets des relations externes » et la manière de faire société qui permettent de saisir les contraintes (effets de conjoncture, rapports de force, etc.) (1951). C’est aussi une approche qui met en tension le politique comme un aspect de la vie sociale (Balandier [1967] 2004).

Si l’étude du changement social est aujourd’hui particulièrement étudiée sous l’angle du développement (Olivier de Sardan 1991), le champ des études touristiques s’est très tôt intéressé aux transformations. Dès les années 1970-1980, des débats se sont focalisés sur des mutations de l’ordre de l’impact (Turner et Ash 1976, Smith [1976] 1989, Cohen 1979a, De Kadt 1979, Pye et Lin 1983, Nash et Smith 1991 : 13, Lanfant et coll. 1995, Nash 1996 : 5 et 19-38). La notion « d’impact » était alors utilisée en référence à un champ entier, réflexif et critique, sur les conséquences positives ou néfastes du tourisme dans les sociétés dites alors « visitées » ou entre *host and guest* (Smith et Brent 1989, Cousin 2008 : 46). Une telle analyse que Michaud a remarquablement synthétisée en ouverture du numéro d’Anthropologie et société (2001), définissait les visitées selon une logique de « réacteur » au phénomène (2001 : 19, voir Picard 2001 : 118, 2010, Cousin 2008 : 46, Leite et Graburn 2010).

L'étude des transformations est restée un angle d'approche important sinon central de l'étude du phénomène touristique (Michaud 2001, Doquet et Le ménestrel 2006, Doquet et Evrard 2008). Toutefois le changement n'est plus saisi sous un angle présentant le tourisme ou les sociétés d'accueil sous une relation uniquement d'extériorité¹⁴⁴. Les travaux plus récents ont balisé un champ de réflexion objectant à ce paradigme de l'impact, que les sociétés ne subissent pas passivement le tourisme et ont une certaine capacité d'agir dans le phénomène (Picard 1992, 2001, Wood 1993, 1997, Doquet 2010).

Cependant, qu'elle soit formulée en termes d'impacts ou en termes de capacités d'agir, l'étude des transformations présente le désavantage de rester dans une réflexion dialogique, entre impact et résistance. Géraud, dans le cas des Hmong de Guyane, résume le problème que pose cette dyade en termes d'analyse de la manière suivante :

(...) ces deux positions tendent à pécher soit par « misérabilisme », soit par « populisme » pour reprendre les expressions de Grignon et Passeron [1989]. Les clivages entre *hosts* et *guests*, selon la terminologie de Valene Smith [1989], y sont d'un usage plutôt rigide : l'opposition entre la thèse du changement exogène et celle de la résistance interne, entre la dénonciation d'une « marchandisation » culturelle destructrice et l'affirmation d'un renouveau identitaire ethnique contribue à réduire l'interaction touristique à la confrontation de deux entités *culturelles* dont chacune tenterait de tirer parti de l'autre.

(Géraud 2002 : 447-448)

Ce type d'analyse se retrouve dans les théories paradigmatiques des études sur le développement sous les formulations de dynamiques *top down*, lorsqu'elles sont impulsées par des forces structurelles qui émanent très souvent des instances décisionnelles politiques, et de *bottom-up* ce qui renvoie à la capacité d'agir. Les mises à distance des intérêts créés par ces logiques dichotomisantes, ne restituent pas pleinement d'autres logiques ancrées dans le quotidien.

Si les approches constructivistes donnent à voir « la diversité des réinterprétations locales » du tourisme (Géraud 2002 : 448), d'autres ont mis en évidence la diversité et le nombre des acteurs du tourisme pour complexifier l'étude du phénomène touristique (Lanfant et coll. 1995 : 5, Réau et Poupeau 2007, Doquet et Evrard 2008, Leite et Graburn 2010 : 22). Pour comprendre le changement social à l'aune de la situation touristique au lac Lugu, je propose une approche empirique du phénomène touristique pour appréhender les situations concrètes vécues. Cela nécessite de prendre en considération les différentes échelles à l'œuvre et les formes hybrides qui naissent en creux. Prendre en compte et restituer les politiques chinoises touristiques, la manière dont celles-ci sont appliquées aux échelons régionaux et locaux, les paradigmes de l'altérité propre à la Chine, permet de saisir conjointement les effets de structures et les manières dont les

¹⁴⁴Au sens de relations avec l'extérieur entraînant des transformations, comme le proposait Balandier en 1971.

Na se sont saisi du tourisme. Ce sont autant de manières de lire ce que vivent les Na et de saisir les différentes dynamiques sociales (genre, mariage, qualité, etc...) qui surgissent en creux de ces pôles d'analyses.

Devenu partie intégrante des sociétés « d'accueil », le tourisme est aujourd'hui contingent du paysage quotidien de nombre de sociétés (Picard 1992). Il est même devenu pour certains un élément indissociable et une sorte de métaphore de la vie contemporaine. Il est devenu le vecteur de transformations apportant de nouvelles opportunités dans les moyens de subsistances (Swain 2011 : 173), et dépendamment de qui contrôle les ressources¹⁴⁵ il occasionne des changements sociaux plus ou moins importants. La nécessité de saisir les situations quotidiennes et ordinaires issues du contexte touristique et des interactions vise à saisir les situations porteuses d'une complexité sociale marquée par la globalisation (Evrard 2006, Réau et Poupeau 2007, Cauvin Verner 2007, Leite et Graburn 2010). Cette approche relève d'une analyse nommée *grounded globalisation* (Burawoy et Verdery, 1999). Une telle perspective permet d'acter que les lieux touristiques sont produits culturellement, politiquement et économiquement par des mobilités de « capital, persons, objects, signs and information » (Sheller et Urry 2004 : 6).

Qu'elles se fassent sentir par l'intermédiaire du « développement », du « progrès économique » ou de l'« intégration sociale », comme le souligne Olivier de Sardan (1991), c'est bien la confrontation des stratégies et des logiques « hétérogènes », la diffusion de nouvelles normes économiques et politiques, et de « valeurs hétérogènes » qui sont aujourd'hui les plus forts vecteurs du changement économique et social. L'anthropologie, parce qu'elle se centre sur les processus microsociaux, les actions et les discours, à des échelles de communautés, de groupes, de familles est tout indiquée pour étudier le phénomène touristique et les changements qui s'opèrent (Olivier de Sardan 1991, Michaud 2001, Leite et Graburn 2010). Elle permet, par exemple, d'observer les décalages entre les intérêts et les désirs touristiques comparés à ceux des populations locales (Oakes 1998, Brown 1999, Cousin et Réau 2009a 2009b).

Ce chapitre propose donc de restituer une série de situations qui se développent entre différents acteurs du tourisme – des locaux, guides, touristes et agences – et s'efforce de mettre en évidence les différences d'intérêts qui participent des conduites de chacun dans un contexte de rapports de force eux-mêmes politiquement et historiquement construits. Il a pour but de mettre en lumière des interactions en tant que fenêtre sur des processus qui se développent de manière similaire dans des logiques de situations. Le phénomène touristique est ici pensé en tant que situation pour rendre compte de configurations propres au lac Lugu tout en acceptant l'idée d'une situation touristique générale à la Chine. Il est fait référence ici à une situation géographique où les configurations

¹⁴⁵ Voir Gervais (1986).

politiques et économiques nationales pénètrent le local et participent du sens étymologique du terme, c'est dire un état des choses. En cela c'est un terme qui peut être réutilisé dans d'autres configurations sociopolitiques. Le terme situation employé dans le cadre du tourisme peut prétendre à conceptualiser d'autres dynamiques sociales liées au tourisme, dans d'autres situations géographiques. La situation touristique saisie dans une perspective anthropologique a le double avantage de se référer à la fois aux situations concrètes vécues dans un contexte national et de faire référence à une anthropologie dynamique qui se donne pour objet l'étude du changement social.

Les éléments de ce chapitre convoquent ainsi une analyse des dynamiques que Balandier ([1971] 1981) avait déjà proposée dans le cadre de la situation coloniale ([1951] 2008) :

L'histoire présente devient le véritable révélateur de la réalité sociale. Elle montre des configurations sociales en mouvement et brise l'illusion de la longue permanence des sociétés ; celles-ci prennent d'avantage l'aspect d'une œuvre collective jamais achevée et toujours à refaire.

(Balandier 1981 : 13)

Prendre pour objet l'étude du changement social revient alors à s'intéresser au temps présent, à l'articulation entre tourisme et configurations sociales locales, pour mieux relever l'aspect dynamique de la situation. En se fondant sur des matériaux ethnographiques, ce chapitre vise à mettre en évidence la variété de situations qui se répètent et forment ainsi une sorte de structure générale composée de différentes échelles de lecture expliquant la situation touristique du lac Lugu.

Changement économique et politique sont alors deux facettes qui permettent d'accéder au changement social¹⁴⁶. Les mécanismes sociaux sont en effet présents dans les configurations économiques comme par exemple les politiques des configurations nationales, et sont appréhendables en pratique et dans la manière dont les personnes conceptualisent ces mécanismes. Plutôt délaissée pour des analyses interprétatives, l'approche économique-politique situationnelle offre l'avantage de prendre en compte, dans une perspective anthropologique, les forces de changement concomitantes au tourisme et d'en complexifier l'analyse. Les situations nées des dynamiques macrologiques et micrologiques du tourisme et des configurations sociales locales historiques, fournissent à l'analyse non plus des forces qui s'affrontent, mais des entre-deux qui se recomposent à la lumière de ces forces. C'est en ce sens que la situation touristique rejoint les préoccupations conceptuelles de la situation coloniale décrite par Balandier ([1951] 2008)

¹⁴⁶Olivier de Sardan (1991) a fait le constat que l'étude du changement social a opéré un tournant passant d'une « appréhension du changement social comme transition d'une structure économique vers une autre à une appréhension du changement social comme enjeu de pouvoirs (l'un n'annulant pas forcément l'autre) ». L'approche que je propose s'intéresse à l'un comme l'autre.

Autrement dit, les différentes échelles en jeu qui adviennent dans la localité sont autant de frictions entre des logiques économiques (ici capitalistes) d'États, et localisées (Tsing 2004), qui dévoilent les liens entre l'économie politique chinoise et les micro-pratiques et interactions liées au tourisme. L'approche situationnelle, même si elle adopte une perspective d'analyse centrée sur le micro-social, permet de concevoir dans le quotidien vécu les contraintes d'un ordre social plus vaste.

Afin de mettre en lumière cette situation touristique je préciserai, dans un premier temps, la proposition théorique pour, ensuite, mettre en évidence le contexte national des politiques touristiques. Je reviendrai sur la mise en tourisme du lac Lugu et sur la marge de manœuvre na dans cette mise en tourisme. J'exposerai ensuite des expériences touristiques qui informent des représentations à l'égard des Mosuo. La médiation touristique effectuée par les agences de voyages et les guides permettra ensuite d'explicitier la relation d'enchantement sur laquelle se base le tourisme. Je focaliserai ensuite sur des stratégies na face au tourisme en mettant en lumière l'activité de l'hospitalité, l'entrepreneuriat et les mobilités de travail.

1. Une approche situationnelle du tourisme

1.1. Contextualiser les transformations

a. Une situation touristique, proposition théorique pour appréhender le changement social

À la relecture de la notion de « La situation coloniale : approche théorique » (Balandier [1951] 2008), Jean Copans a souligné la portée heuristique, en termes de « réflexes opératoires », du concept de situation coloniale afin d'analyser les relations complexes des sociétés et des phénomènes contemporains (2001). Il considérait ainsi que :

L'immense majorité de l'humanité vit encore sur le terrain des « *situations coloniales* » et il n'y a pas de raison d'abandonner une démarche qui fut si productive et qui devrait pouvoir encore rendre de précieux services scientifiques.

(Copans 2001 : 52).

Certes l'assujettissement et les dépendances créées dans cette situation particulière ne sont plus formulables en termes de colonisation¹⁴⁷, mais pour Copans le « renversement du monde dont nous sommes témoins depuis dix ou quinze ans » (2001 : 32), appelle à considérer les nouvelles formes que prennent les relations de pouvoir ou de domination. Sherry Ortner remarque d'ailleurs qu'il est impossible d'examiner aujourd'hui les pays appelés « tiers-monde » sans souligner le

¹⁴⁷ Comme le suggère de l'Estoile la structure principale des rapports qui se sont établis entre l'Europe et les autres continents est formulable comme un rapport colonial dont les conséquences perdurent encore aujourd'hui sous diverses formes (2007 : 92).

résultat historique de l'expansion du monde colonial et sa convergence contemporaine avec le néolibéralisme (2016 : 51).

Dans les années 1980, l'approche en termes de situation du monde colonial a été supplantée par la problématique du développement et du sous-développement, même si l'approche en termes de situation coloniale visait déjà à une critique du développement. Suivant le fil des théories de l'économie politique, le tourisme a été associé aux théories du système-monde, de la dépendance, de la colonisation puis du développement (Cohen 1979b : 25). Lea explique par exemple que le « tourism has evolved in a way which closely matches historical patterns of colonialism and economic dependency » (1988: 10). Aujourd'hui qualifié de néo-colonialisme par certains, le tourisme a été depuis longtemps étiqueté d'impérialisme (Cohen 1984 : 376, Nash 1989 : 39). La littérature anthropologique et sociologique quant à elle, a clairement établi que le tourisme relève d'un phénomène de développement (De Kadt 1979, Harrison [1992] 2001, Bruner 2005, voir Michaud 2001). Pour nombre de chercheurs, le tourisme prend l'apparence d'un échange culturel et cache une industrie de service qui prend forme dans un cadre capitaliste (De Kadt 1979, Hoivik et Heidberg 1980, Lanfant 1980, Nash 1989, Michaud 1998, 2001).

Il serait réducteur de postuler de facto la relation entre « société réceptrice et émettrice » sous une forme binaire de dépendance qui réactiverait de fait la problématique de l'impact (Wood 1993 : 56, Picard 2001, Michaud 2001). L'approche, défendue par l'école de Manchester (Gluckman [1940] traduit dans Tholoni et de L'Estoile 2008, Mitchell 1987), voyait en effet dans la situation coloniale une « totalité », marquée par l'ambivalence des contextes locaux et de l'Histoire (Balandier [1951] 2008). Une telle analyse pose les contraintes globales et les logiques politiques, comme des éléments de compréhension qui ne relèvent pas de modèles, mais plutôt comme des éléments à saisir dans la concrétude de situations particulières. D'ailleurs Leite et Graburn soulignent que :

La recherche contemporaine situe le développement du tourisme dans le rapport local/global, révélant que les répercussions des relations post-coloniales et des interactions avec les touristes sont rendues plus complexes encore par le caractère transversal des réseaux et des intermédiaires, ainsi que par les circuits mondiaux de capitaux symboliques, culturels et économiques (Meethan 2001, Ness 2003).

(Leite et Graburn 2010 : 19).

L'étude du changement social en termes situationnels rejoint ainsi la perspective holiste d'appréhension du changement social dans la perspective du développement proposée par Olivier de Sardan (1991, 1995b) et qui relève :

[...] le fait que les logiques multiples qui se confrontent autour des processus de "développement" ne relèvent pas seulement de groupes d'acteurs différents (et renvoient en partie à des conflits de rationalités) mais aussi mobilisent des registres variés de la réalité sociale, qu'il convient d'appréhender simultanément. Pratiques et

représentations mobilisées sont toujours à la fois d'ordre économique, social, politique, idéologique, symbolique.

(Olivier de Sardan 1991)

Oscillant entre le micro et le macro, relevant à la fois les contraintes extérieures et les capacités ou résistances locales (Olivier de Sardan 1991, 1995b : 62), l'étude du changement social est une méthode d'analyse *actor-oriented* relevant de l'individualisme méthodologique et prenant en considération le point de vue de la totalité, c'est-à-dire une perspective holiste (Olivier de Sardan 1991, 1995b : 64-69). Le changement social est donc une sorte « d'interface » entre ces deux échelles (Olivier de Sardan 1995b : 63) et les processus de changement social et de développement se prêtent particulièrement bien dans le cas du tourisme à une approche situationnelle.

La proposition de conceptualiser le phénomène touristique en termes de situation n'est toutefois pas nouvelle. En 1979, Cohen, sans mentionner l'idée de situation, a rappelé les caractéristiques propres au champ des études sur le tourisme : son caractère processuel, contextuel et comparatif (nécessaire à une théorisation plus générale) (1979b : 31). Il était pour lui nécessaire de mettre en lien les différents points de vue émis sur le tourisme (Cohen 1979b). En 2004, Nash proposait dans un chapitre d'ouvrage intitulé « *New wine in old bottles: an adjustment of priorities in the anthropological study of tourism* », le terme de situation. Sans pour autant justifier une conceptualisation particulière du terme, Nash explique la nécessité d'appréhender la situation générée par le tourisme qui est : « ... *a proper use of ethnography involving small-scale, intimate study of social action of groups involved in this (or any other) touristic situation* » (Nash 2004 : 173 et 175). Cauvin Verner (2007) qui s'est intéressé au tourisme dans le Sahara, a mis en place cette ethnographie des situations pour donner à voir l'expérience touristique qui se reproduit à quasiment l'identique dans les interactions entre guides et femmes touristes. L'intérêt du terme réside ici dans sa faculté à saisir des moments d'interactions particulières opérant par une même logique mais avec des intérêts et des stratégies différents pour les acteurs.

Doquet (2007) dans son étude sur le tourisme chez les Dogons, emprunte le terme « situation » à l'outillage conceptuel de Balandier non pas en référence à la simple situation touristique, mais à une situation d'enquête résultant à la fois de l'intérêt touristique récent, qu'ont suscité les Dogons et d'un intérêt de longue date des anthropologues pour le groupe¹⁴⁸. Étudier une situation renvoie ainsi également à l'idée d'une réflexivité de la part de l'anthropologue pris dans une situation d'enquête. Doquet (2007) a en effet mis ainsi l'accent sur une situation où les enquêtés sont particulièrement intéressés par la connaissance que les anthropologues produisent à leur propos puisqu'ils sont susceptibles d'être utilisés dans le cadre touristique. C'est ici que, selon Doquet (2007), la « situation ethnologique » nécessite une réflexivité pour interroger les stratégies

¹⁴⁸En témoigne l'intérêt initié par Marcel Griaul lors de la mission Dakar-Djibouti en 1931.

rhétoriques des informateurs. Agier part, quant à lui, du principe que la notion de situation prend en compte à la fois l'intersubjectivité du terrain, le contexte, ou autrement dit « ce qui est en train d'arriver dans le moment » et le travail de l'ethnologue qui analyse le contexte et propose une réflexivité de la situation dans laquelle il est pris (Agier 2013 : 84).

Pour Agier (1996, 2009, 2013, 2015) l'approche situationnelle empêche la réduction de l'analyse à un ordre symbolique irréductible à l'ordre du réel ou à une explication d'ordre culturel qui serait une manière de chercher un ordre structurel au-delà des événements. C'est une manière de résister au culturalisme qui figerait les groupes ethniques dans une éternité immuable en dehors du contexte contemporain vécu. L'approche situationnelle complexifie ainsi la question du changement social :

(...) saisir des situations sociales ou politiques marquées par l'imprévision ou par un certain caractère extraordinaire, voire d'exception, où pouvait s'étudier le changement. (...) elle permet de fonder la critique du cloisonnement monographique, et l'attention aux changements sociaux comme à la variabilité des contextes – en tant qu'ils sont le setting qui s'incarne et s'observe dans la situation (Mitchell 1987).

(Agier 2013)

Analyser une situation, qu'elle soit coloniale ou touristique est en cela une manière de prendre en compte l'existence d'un système de domination dont les effets sur le local peuvent être saisis concrètement. Plus récemment Loloum (2015), s'est servi d'une approche situationnelle pour sortir des catégories binaires (dominant/dominé) et analyser les reconfigurations sociales dans une station balnéaire au Brésil.

Ce qui importe alors est de mettre en lumière la situation touristique comme « dimension pertinente de l'objet et repérer les articulations qui les relient » (Bensa 2012 : 55), de s'en tenir aux situations et aux pratiques relevant du tangible. Cela permet à la fois de réinsérer les sociétés étudiées dans un contexte plus large et de prendre la mesure contextuelle de ce que les personnes vivent. Autant de manières de relever les classifications sociales, morales et spatiales du tourisme, ce que l'école de Chicago appelle des « régions morales » (Agier 1996). Bensa, dans le cadre de sa préface à l'ouvrage de Cauvin Verner (2007) explique la situation touristique comme une divergence d'intérêts :

L'ethnographie des situations touristiques n'alimente en rien l'idée d'un choc des cultures mais, au contraire, souligne combien les interactions voient se croiser des stratégies parfaitement intelligibles les unes aux autres, tantôt compatibles entre elles, tantôt problématiques. Les frontières qui séparent les guides marocains de leurs hôtes ne relèvent pas mécaniquement de leur appartenance à des mondes distincts mais de divergences d'intérêts. Les Marocains cherchent des solutions budgétaires à leur économie rurale, les Français investissent leurs économies dans des épisodes susceptibles, pensent-ils, de compenser, ne serait-ce qu'un moment, les méfaits de la modernité contemporaine.

(Bensa 2007 : 10)

Son analyse ramène avec force l'idée que pour décrire et interpréter des faits sociaux, il est nécessaire d'étudier la situation touristique comme un ensemble historicisé de conditions, de forces, de relations et d'acteurs. C'est d'ailleurs ce que souligne Nyíri dans son ouvrage sur l'émergence du tourisme chinois, comme une forme particulière de tourisme de masse liée aux configurations historiques et politiques de la Chine : « a series of staggered configurations, each of which arises through a confluence of related and unrelated historical and contemporary, material and discursive conditions » (2006 : 95). Soit un ensemble de processus mis en place pour et par le tourisme. Une telle approche permet entre autres de s'éloigner des explications structurelles inconscientes. Si toutes les situations produites par l'activité touristique ne sont pas identiques¹⁴⁹, il reste toutefois possible d'exposer clairement leurs implications en Chine.

b. Politiques touristiques chinoises

Depuis plus de trente-cinq ans, la Chine s'est engagée dans une logique développementaliste qui, au-delà de son aspect discursif, est opérante structurellement sur les réalités vécues localement. Considérées comme des politiques de développement, les politiques touristiques sont rapidement devenues porteuses d'enjeux économiques dès les années 1980 (Sofield, Li 1994, Zhang et Lew 2003, Lew et coll. 2003, Arlt 2006 : 84, Nyíri 2007), devenant ainsi un objet privilégié sinon paradigmatique du monde contemporain et de l'anthropologie de la globalisation.

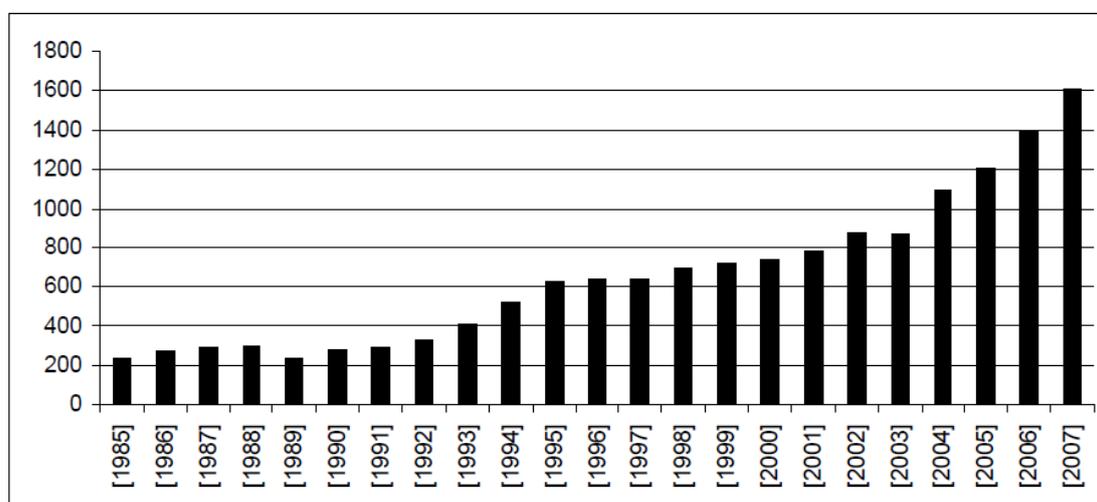
Le tourisme n'est toutefois pas un phénomène nouveau. En Chine, une longue tradition de tourisme lettré a conduit dès le XVI^e siècle au développement de mobilités en lien avec le commerce, dont l'intérêt résidait dans la visite de paysages de la tradition picturale chinoise, les *shanshui* 山水 (paysages d'eau et de montagne) (Leicester 2008 : 226). En novembre 1949 a été créée une agence de voyage gouvernementale, *China Travel Service*¹⁵⁰, dont le but était la promotion de la Chine à l'étranger. Pendant cette longue période du gouvernement maoïste, le tourisme a cependant été relégué à une pratique bourgeoise (Leicester 2008). Ce n'est qu'en 1973 qu'un retour aux formes pré-touristiques de la tradition du tourisme lettré, a revalorisé les sites d'intérêt (*mingsheng* 名胜) (Leicester 2008 : 226). Au milieu des années 1970 est créé un bureau en charge des voyages et du tourisme, directement rattaché au Ministère des Affaires Étrangères et contrôlé par le Conseil d'État (Zhang et Lew 2003 : 25). En 1982, sept zones d'intérêt sont créées par les gouvernements provinciaux du Yunnan et du Sichuan (Taunay 2009 : 42). De

¹⁴⁹Reste sans doute une théorisation de l'approche situationnelle du phénomène touristique prenant en compte diverses situations à faire, étant donné que comme le suggérait Michaud (2001), les théorisations hâtives d'une approche anthropologique du tourisme sans multiplication d'approches inductives ont été une impasse intellectuelle.

¹⁵⁰Agence de voyage chinoise souvent présentée en termes anglais : 中国旅行社总社 Zhongguo luxingshe zong she <http://www.chinatravelservice.com/>

nouvelles politiques touristiques ont alors mené à la création de la CNTA¹⁵¹ en 1985, pour remplacer le bureau du tourisme et du voyage (Nyí 2006 : 5, Zhang et Lew 2003 : 26). Le tourisme est passé en l'espace d'une dizaine d'années, d'une activité sous contrôle de l'État à celle d'un service, par l'autonomisation de nombreux secteurs de l'activité (hôtels, agences de voyage, etc.) et généralement gérés par des entrepreneurs extérieurs à la région qui investissent avec des capitaux extérieurs et font venir une main d'œuvre également extérieure (Michaud 1990 : 132).

Si ces premières années ont vu l'avènement d'une industrie touristique (Harrell 2001 : 253), le secteur touristique ne représentait que 0,92% du PIB en 1990 et un peu plus de deux cents millions de déplacements¹⁵² touristiques (Taunay 2009 : 91 et 93). Durant la deuxième moitié des années 1990 « China experienced an annual growth of 8.3 percent » chaque année (Zhang et Lew 2003 : 4). Il s'agissait déjà d'un tourisme de masse (Nyí 2006 : 5). La Chine intègre en 2001 l'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT). Treize ans plus tard, le tourisme ne représentait pas moins de 3,45% du PIB et plus d'un milliard de déplacements (Taunay 2009 : 93). En 2000, « the country's gross domestic product (GDP) was RMB 8940.4 billion (bn) yuan » (Zhang et Lew 2003: 4). En 2007 les déplacements touristiques se chiffraient à mille six cents millions et en 2011 à deux mille six cent quarante millions soit 13,2 % fois plus que l'année précédente (Bureau national des statistiques de Chine 2011)¹⁵³



Unité : millions de déplacements touristiques

Source : Administration nationale du tourisme de Chine

Graphique 1 : évolution du nombre de déplacements touristiques intérieurs chinois entre 1985 et 2007 (Taunay 2009 : 91)

¹⁵¹L'Agence nationale du tourisme chinois, 国家旅游局 *guojia luyou ju*

¹⁵²Le tourisme chinois est comptabilisé en déplacements et non en nombre de visiteurs comme le fait l'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT). Un touriste peut se déplacer plusieurs fois sur un site. Par ailleurs les statistiques ne différencient pas les déplacements de voyage des déplacements de loisir.

¹⁵³http://www.stats.gov.cn/english/newsandcomingevents/t20120222_402786587.htm

Différentes politiques d'État ont participé à l'explosion des mobilités touristiques :

- a) la création des cinq jours de travail par semaine en 1995 ;
- a) la promotion de l'année 1996 labélisée « année des loisirs et des vacances » ;
- b) le développement de politiques en faveur du tourisme intérieur en 1997-1998 ;
- c) la création des semaines en or¹⁵⁴ (黄金周 *Huangjinzhou*) en 1999

(Nyí 2006 : 5, 2008).

Plus tard, le plan national d'ouverture de l'Ouest (西部大开发 *xibu da kaifa*) a relevé que le Yunnan, le Guizhou et le Sichuan étaient des provinces appropriées pour le développement par le tourisme (Ning 2000). En 2006, le plan national de développement du tourisme a été systématiquement articulé aux politiques patrimoniales (Luk 2005, Gao et coll. 2009). Le vaste plan de modernisation des espaces ruraux, dont le but est de « protéger les villages anciens », reprend, la même année, toute une rhétorique du patrimoine culturel chinois et vise l'accélération de la diffusion et du développement d'infrastructures touristiques dans près de dix mille villages (Xiao 2006 : 807, 810).

Ces politiques s'appuient aujourd'hui sur une « doctrine du tourisme culturel » qui fait écho à l'usage révisé du terme par la charte de l'UNESCO de 1999 et qui englobe « les notions de paysage, d'ensembles historiques, de sites naturels et bâtis aussi bien que les notions de biodiversité, de collections, de pratiques culturelles traditionnelles ou présentes, de connaissance et d'expérimentation » (Cousin 2008 : 47). Cousin parle ainsi d'une réappropriation par les États-nations de valeurs et de discours travaillés par les institutions internationales du tourisme et du patrimoine dans des politiques conformes aux discours nationaux (Cousin 2008 : 46). Ainsi, alors que l'ICOMOS¹⁵⁵ énonce en 2001 les principes de conservation des sites patrimoniaux en Chine, une loi chinoise visant à protéger le patrimoine culturel et la régulation de l'implantation de ces politiques en Chine est proclamée dans la foulée. Le patrimoine matériel qui faisait jusque-là seul l'objet d'un intérêt (Fresnais 2001), se voit retravaillé par la signature en 2004 par la Chine de la « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ». Se crée ensuite la Division du Patrimoine culturel immatériel (*Fei wuzhi wenhua yichan si*, 非物质文化遗产司) au sein du Ministère de la Culture. L'année 2006, centrée sur le développement du tourisme, voit la naissance du centre dédié à la sauvegarde du patrimoine immatériel de Chine à Beijing (*Zhongguo fei wuzhi wenhua yichan baohu zhongxin* 中国非物质文化遗产保护中心) qui propose la

¹⁵⁴Congés payés officiels chinois (une semaine pour la fête du printemps entre janvier et février selon le jour de l'an lunaire, une semaine à l'occasion de la fête du travail le 1^{er} mai, une semaine pour la fête Nationale, le 1^{er} octobre)

¹⁵⁵L'ICOMOS est une organisation internationale non-gouvernementale qui œuvre pour la conservation des monuments et des sites dans le monde.

première liste du patrimoine immatériel chinois¹⁵⁶. En 2007, un comité de la division du patrimoine culturel immatériel prend en charge la promotion des sites patrimoniaux et l'inspection des sites afin de correspondre aux attentes formulées par l'ICOMOS. De nouvelles mesures de protection et de gestion du patrimoine culturel mondial en Chine viennent appuyer une véritable course à la labellisation UNESCO entre les bureaux locaux du tourisme. Symptomatiquement, la récurrence de cette notion de patrimoine immatériel légitime l'expansion du tourisme.

Terme neuf, importé de l'outillage conceptuel de l'UNESCO, la notion de patrimoine n'a pas encore fait l'objet d'analyses approfondies¹⁵⁷ dans le contexte chinois. Zhang (2003), en cherchant à comprendre la naissance du concept de patrimoine en Chine, explique que contrairement à la vision européenne, le patrimoine s'exprime à travers l'éternité plutôt que l'authenticité. Un monument peut à ce titre être patrimoine si on en trouve trace dans l'art calligraphique, c'est-à-dire dans une poétique de l'espace. Il connaît une concrétisation dès le début du XXe siècle à travers le patrimoine historique bâti et suit un déroulement concomitant au développement des musées nationaux (Zhang 2003). D'abord nommé *wenwu* (文物) en référence à l'ensemble des rites et des institutions sacrées, le terme a été marqué par l'histoire chinoise qui préférait à la conception culturaliste une vision progressiste proche des idées prosoviétiques dans les années 1950 (Zhang 2003). Il s'est ensuite développé dans les années 1980 au prisme des efforts de lettrés et d'urbanistes qui s'attachaient à la « physionomie stylistique des villes » (*fengmao* 风貌) (Zhang 2003 : 157). Comme d'autres notions importées de l'occident, le terme de *wenwu* s'est vu progressivement remplacé par le terme de *yichan* (遗产) désignant le patrimoine.

Le concept de *yichan* est particulièrement utilisé par l'Administration Nationale Chinoise en charge du Tourisme (CNTA) comme argument pour le développement de celui-ci. Les enjeux économiques alors portés par le patrimoine sont tels, qu'une véritable course à la labellisation UNESCO a été lancée. Cela correspond à la promotion de *scenic spots* par le gouvernement chinois reconnu parfois au patrimoine mondial (Nyíri 2006 :17-25, Graezer-Bideau 2012 : 400-401) :

La politique culturelle est un instrument à géométrie variable, dont la direction dépend de la ligne fixée par le PCC et de la relation à un moment donné, entre l'État et la société. Avec la présence de l'UNESCO depuis bientôt deux décennies sur le sol chinois, le domaine de la culture semble suivre une voie similaire au secteur de

¹⁵⁶ 国家级非物质文化遗产名录 Guojia jí fei wuzhi wenhua yichan minglu: http://www.gov.cn/zwgk/2006-06/02/content_297946.htm

¹⁵⁷ Il n'existe pas de mise en perspective critique de la notion de patrimoine culturel. Seules quelques études du patrimoine architectural urbain de Zhang (2004) et de Fresnais (2001) permettent de penser le rapport à la modernisation que cela implique. Récemment Graezer-Bideau (2012) et Beaud (2015) ont proposé une analyse de la patrimonialisation relevant ainsi la connivence entre des politiques nationales et internationales (UNESCO) de patrimonialisation.

l'économie qui s'est progressivement réformée d'après les critères de l'économie de marché à l'occidentale. Mais, tant pour l'économie que pour la culture, l'État chinois conserve le contrôle sur son développement en imposant à l'ensemble de ses citoyens un modèle spécifiquement sino-centré.

(Graezer-Bideau 2012 : 405)

Cette rhétorique prend manifestement une tournure politique singulière dans le contexte chinois. Plusieurs chercheurs ont ainsi noté que la création d'un style patrimonial immatériel chinois est fondée sur une conception de développement économique (Graezer-Bideau 2012, Beaud 2015). De manière générale, cette conception affiche particulièrement bien la collusion entre patrimoine et économie qui existe partout dans le monde et qui procède d'une même mise en ordre du monde que le tourisme (Lazarrotti 2000).

En s'appuyant sur les doctrines de l'UNESCO qui promeut la rencontre culturelle, la Chine développe un « tourisme intérieur » constitué à 95% de Chinois (Taunay 2009). Il procède, d'une part, d'un rapport temporel qui fantasme les minorités comme « un soi simple et ancien » (McKhann 2001b : 36) et d'autre part d'un rapport géographique puisqu'une distanciation s'opère entre une urbanité qui engloberait les Chinois, indistinctement d'une possible provenance minoritaire, considérés comme modernes et une ruralité, territoire privilégié de ces minorités fantasmées comme exotiques (Sanjuan 2001). Ce phénomène est à l'origine de la rencontre entre sujets dissemblables, aux univers culturels, économiques, sociaux et politiques différents, articulant de fait des représentations et des imaginaires tributaires d'un cadre conceptuel qui pose les minoritaires en miroir des Han considérés comme la norme « civilisée » qu'il s'agit de rejoindre (Harrell 1995 : 16).

Le tourisme lorsque qualifié de culturel dépasse alors la rhétorique du développement pour devenir un rituel moderne, support de valeurs. Cousin explique ainsi de manière générale que « le tourisme est présenté comme une mobilité idéale, une modalité d'échange culturel et un outil de développement » (Cousin 2008 : 54). Il devient lui-même une culture du voyage et de la modernité, une idéologie positive du développement de soi et fait signe vers des qualités (*suzhi* 素质) hautes. Le tourisme en Chine ne se démarque cependant pas en pratique d'un tourisme de masse aux valeurs négatives (McKhann 2001b, Guyader 2009). Il se déploie en Chine comme une quête d'exotisme qui s'appuie sur une vision nostalgique et idyllique des minorités, qui participe de l'appartenance nationale. Le tourisme s'appuie cependant sur la ligne civilisatrice du *minzu shibie* servant au contrôle et à l'intégration des groupes minoritaires (Harrell 1995, Mackerras 1994, Schein 2000, Litzinger 2000, Kaup 2000). Il se déploie ainsi au niveau de l'État chinois dans une logique dichotomique plus large : centre/périphérie (Høivik et Heidberg 1980, Sanjuan 2001, Chevrier 2003, Grenot-Wang 2005, Harrell 1995, 2001).

Si ces politiques chinoises articulées aux institutions mondiales du tourisme semblent particulièrement effectives dans la mise en tourisme des sites chinois, il serait cependant trompeur d'accorder au gouvernement chinois la toute-puissance de l'application de ces politiques de développement touristique. So (2016) explique ainsi la difficulté de conceptualiser le gouvernement chinois comme un acteur homogène :

In post-socialist China, the high degree of decentralization makes it increasingly difficult to conceptualize the state as a homogeneous actor. Unable to steer growth from the center, the Chinese state from the early 1980s onward gradually decentralized information, policy powers, and authority to local states. Local States can retain a greater portion of their revenues and mobilize resources outside of the state budget through foreign investment, foreign loans, and various administrative fees, and thus less dependent on the central state. The drawback of this fiscal state enforces national policy, to direct national economic development in a coherent way, and to redistribute resources across regions and social groups.

(So 2016 : 185)

En Chine, il est déjà possible d'envisager la figure de l'État sous son aspect centralisé et sous ses formes provincialisées. Cela implique des relations de pouvoir qui ne sont ni équivalentes ni policées dans leurs manières de s'exercer. Par exemple, l'administration en charge du tourisme (CNTA) n'est pas un département ministériel au sein du gouvernement, mais dépend étroitement du Conseil d'État et agit comme un ministère. Elle comprend des bureaux provinciaux et internationaux. Parler uniquement de domination consisterait alors à voir l'État comme une entité homogène. Or, tout comme l'économie se déploie selon des formes hybrides, c'est tout un faisceau de relations qui se déploie dans le quotidien. Le lac Lugu est ainsi un lieu du tourisme géré à la fois par le Comité de niveau provincial de management du tourisme Lijiang-lac Lugu, le comté de Ninglang et le gouvernement local de Yongning.

Cornet (2010) résume ainsi le jeu scalaire entre les différentes instances de décision dans le tourisme de la manière suivante :

Ainsi que le mentionne Wood (1997 : 20), le tourisme s'insère toujours dans un processus historique dans lequel se trouvent déjà plusieurs acteurs. Le tourisme en introduit de nouveaux et tend à redéfinir le rôle, les opportunités et les contraintes de ceux déjà existants. Tel que le mentionnent Oakes (1998) et Schein (2000), le développement touristique génère une arène dans laquelle les nationalités ethniques et l'État chinois luttent pour le pouvoir de définir l'ethnicité, la modernité et le développement économique. Une lutte dans laquelle le gouvernement local (et l'élite des nationalités minoritaires ; Litzinger 2000) joue un grand rôle de médiation, d'interprétation et d'application de politiques nationales (Tak-Chuen 2005 : 261).

(Cornet 2010 : 172)

Afin de développer le tourisme dans le sud-ouest, les politiques d'État ont été mises en application à un niveau régional et local. À partir d'une coopération entre le Tibet, le Sichuan et le Yunnan, un Cercle écotouristique du Grand Shangri-la (大香格里拉生态旅游经济圈 *da Xianggelila*

shengtai luyou jingjiqian) a été mis en place (Ni et Guo 2006). Au Yunnan, le gouvernement provincial est devenu un partenaire actif dans le développement touristique pour les minoritaires établissant le lien avec les instances nationales et internationales du tourisme (Swain 2011 : 176-177). Lijiang médiatisée grâce à sa labellisation de patrimoine mondial de l'UNESCO en 1997, est alors devenue l'épicentre du tourisme régional étant donné ses infrastructures déjà très développées (aéroports, hôtels, gares routières et ferroviaires desservant le Yunnan). Plusieurs destinations proches de Lijiang se sont alors développées de manière fulgurante. Zhongdian, renommée Shangri-la (Hillman 2003, Kolas 2008), la mise en place d'une zone écotouristique des trois grandes rivières du Yunnan (Litzinger 2004) et le développement touristique au lac Lugu sont autant d'exemples de l'articulation des rhétoriques du « développement local » avec des politiques patrimoniales envisagées et décrites en termes exclusivement commerciaux. (Luk 2005, Gao et coll. 2009).

1.2. Mise en tourisme du lac Lugu

a. Développement et politiques touristiques à l'échelon local et régional

- *Entre l'État, le gouvernement local et les administrations du tourisme*

Avant que le lac Lugu ne se tourne vers le développement du tourisme, la région était particulièrement orientée par une économie dite du « pain et du beurre » (Guo 1996 : 61) :

Yunnan has a reputation for “subsistence finance” (chifan caizheng or “bread and butter finance”). This refers to a situation where local revenue can barely sustain the administrative body (paying salaries and expenses for the maintenance of bureaucratic organ), but lacks the strength to support economic construction. (...) even the “bread and butter” needs to be subsidized by the central government. Both Yongsheng and Ninglang are in the category of the 102 deficit counties.

(Guo 1996: 62)

Le *xian* de Ninglang dont dépend le lac Lugu du côté Yunnan, était ainsi considéré comme une région pauvre jusqu'à la fin des années 1980 (Guo 1996 : 62). C'est avec les fonds du « poverty-alleviation funds » alloués par l'État, que le gouvernement de Ninglang a ainsi construit la première *guesthouse* du lac à Luoshui en 1989 (Guo 2008 : 258). Puis à cause de nouvelles politiques menées de partout en Chine « to privatize enterprises that were formerly under public ownership, including hotels and travel agencies » (Kolas 2008: 11), le gouvernement de Ninglang a passé un contrat avec des investisseurs privés de Guangzhou ou de Shenzhen en échange de 30% des profits (Guo 2008 : 260). Les gouvernements locaux ont alors cherché de nouvelles sources de revenu par le tourisme.

Après avoir d'abord été labellisé zone de protection provinciale naturelle au début des années 1980 (Walsh et Swain 2004), le lac Lugu s'est officiellement ouvert au tourisme dans les années

1990 par la voie du gouvernement de Ninglang et de la route qu'il a fait construire depuis Lijiang. Dès 1988, le gouvernement Yi du comté autonome de Ninglang, a mis en place une porte d'entrée au lac Lugu dans le but annoncé de retombées économiques.



Photo 12 : Entrée payante du lac Lugu. Il est inscrit sur la structure en bois : Zone de paysage scénique de niveau national du Lac Lugu. 泸沽湖国家级风景名胜区 *Lijiang guojia ji fengjing mingsheng qu*. 2011.

Devenu « un lieu clos et contrôlé de consommation », le lac Lugu, comme bien d'autres sites chinois, a alors été soumis à une logique de consommation (Nyíri 2006 : 7). Les voyageurs devaient désormais s'acquitter d'un droit de passage, dont les retombées financières garantissaient au gouvernement de Ninglang une emprise sur le lac Lugu (Blumenfield 2010 : 83, Walsh 2005 : 461). Le développement touristique du lac Lugu s'est ainsi développer comme le suggère la formule laconique de Oakes (2006) de « village as theme Park ». En 1996, la route entre Lijiang et le lac Lugu fut aménagée en autoroute (Guo 2008 : 258). Au milieu des années 1990, on pouvait ainsi compter entre soixante mille et quatre-vingt-six mille touristes qui s'y rendaient chaque année (Walsh 2005, Li 2013 : 717).

Toute une logique promotionnelle s'est parallèlement engagée autour du lac. Sous l'égide de la CNTA, un classement chinois des sites remarquables s'est mis en place. Ce sont ainsi des arguments patrimoniaux de sites naturels et culturels qui ont permis de classer le lac Lugu au rang des paysages scéniques nationaux chinois (*guojia ji fengjing mingsheng* 国家级风景名胜) et de

lui attribuer la note de AAAA¹⁵⁸. Le lac Lugu est également présenté comme le territoire privilégié des Mosuo, créant une ethnosphère autour d'une identité culturelle présentée comme « spécifique, éternelle et immuable » (Babadzan 2001 : 5).

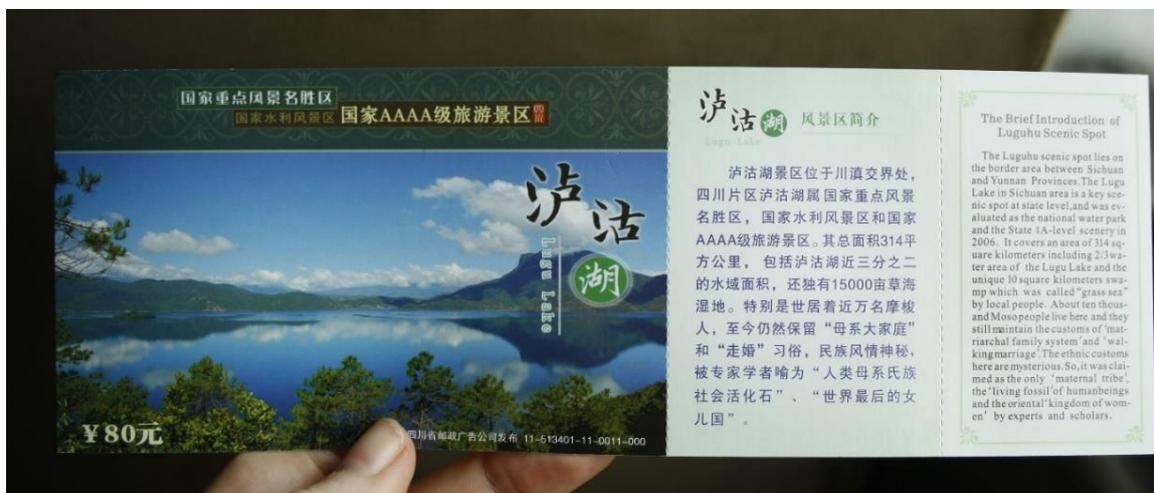


Photo 13 : Billet d'entrée au lac Lugu coté Sichuan. On peut lire que c'est l'État qui met l'accent zhongdian 重点 sur un site labellisé AAAA, une zone de paysage célèbre (*mingsheng qu* 风景名胜区), dont l'eau nationale (*guojia shuili* 国家水利) en fait un paysage d'intérêt mais surtout un site touristique de niveau national (*guojia ji luyou fengqu* 国家级旅游景区). Juin 2012.

Devant la manne financière que représentait le tourisme, le gouvernement provincial du Sichuan a commencé à se préoccuper de son développement de son côté du lac. En 1994, le nom officiel du *xiang* (乡) de Yanhai, Zuosuo, a été changé pour le nom de Lugu hu zhen 泸沽湖镇¹⁵⁹, dans le but d'attirer des touristes (Harrell 2001 : 219).

Du côté Yunnan, la création du Comité de Gestion du tourisme de niveau provincial de Lijiang-Lac Lugu en 2004 a été le déclencheur d'un boom touristique (Blumenfield 2010 : 83). Entre 2004 et 2008, le nombre de déplacements touristiques passe d'environ deux cent mille à plus du double (Walsh 2005, Li 2013 : 717). En 2009 le comité de management de Lijiang engrangeait au premier trimestre 2009 plus de deux cent seize millions de yuans en bénéfice. Se poursuivant de façon exponentielle, avec une estimation de plus d'un million de visiteurs en 2010, le tourisme est devenu en l'espace de quelques années la première source de revenus au lac Lugu. Le gouvernement Ninglang gérait l'entrée du lac avant la création du comité de Lijiang-Lac Lugu, une nouvelle administration dédiée au tourisme qui en a pris le contrôle. Le gouvernement a alors décidé de créer une sorte de poste frontière dans le premier village avant le lac Lugu afin de

¹⁵⁸ Il s'agit d'un système de notation employé par les autorités chinoises pour déterminer la qualité de l'attraction (旅游景区质量等级 *Luyou jingqu zhiliang dengji* – évaluation de la qualité des sites d'attractions). A est la note la plus basse et AAAAA la plus haute.

¹⁵⁹ Signifie : le bourg du lac Lugu, mais un jeu de mot à l'oral permet également d'entendre : le véritable lac Lugu 泸沽湖真. Zuosuo a été rebaptisée *Lugu hu zhen* (泸沽湖镇) dans l'optique de mettre en tourisme le côté Sichuan du lac, largement délaissé jusqu'au début des années 2000. La décision émane d'un nouveau plan de développement mené par le gouvernement provincial du Sichuan.

collecter de nouveau un droit de passage, mais cette fois-ci aux compagnies de transports ou aux agences de voyage affrétant des cars.

- *Effets de polarisation du développement touristique*

En 2006, ce même comité a proposé un plan général de protection de l'environnement au lac Lugu qui suivait directement les instructions d'un plan directeur environnemental proposé par l'OMT¹⁶⁰. Suivant les directives nationales quant à la protection de l'environnement dans les lieux touristiques, le comité de Lijiang a intimé aux habitants de Luoshui et de Ligé de reconstruire leurs habitations devenues des *guesthouses* à quatre-vingts mètres de distance du lac. À la suite du refus du plan d'aménagement par les habitants de Luoshui, le comité a décidé de construire une nouvelle route en arrière du village. Les habitants de Ligé n'étant pas parvenus à la même coalition, ont dû reconstruire le village à quatre-vingts mètres du bord du lac. Cette directive a ensuite été appliquée à l'ensemble du lac.

En 2011, Erche de la maisonnée des Ac qui avait fait construire un hôtel au bord du lac dans le village de Xiaoluoshui, a reçu une lettre du gouvernement local de Ninglang qui lui demandait expressément de suivre cette directive et de démolir son hôtel pour le reconstruire vingt mètres plus loin. Erche m'en a fait part à la suite de la réception du courrier :

J'ai reçu une lettre du gouvernement de Ninglang. Ils me demandent de détruire mon hôtel et de le déplacer de vingt mètres. Ils disent que je ne respecte pas la distance vers le lac et que c'est mauvais pour l'environnement. Les eaux sales, des toilettes ne vont pas dans le lac. Je ne comprends pas pourquoi ils disent que ce n'est pas bon pour l'environnement. En plus, il y a d'autres hôtels plus près ! Je leur ai écrit un courrier pour leur expliquer. Enfin c'est Lina (sa femme) qui a écrit le courrier, elle sait bien écrire. J'attends leur réponse. Je ne vais pas reconstruire l'hôtel. Eux ils prennent des décisions sans même nous demander. Ils prennent l'argent et font les choses qui leur semblent bien, mais ils ne font rien qui nous concerne directement. L'argent va dans leurs poches. Nous on ne reçoit rien et après ils veulent diriger ce que l'on fait.

(Erche AC., juillet 2011)

Dénonçant le contrôle de l'argent du tourisme par le gouvernement local, Erche s'indignait de ne pas avoir son mot à dire et que rien ne soit fait pour l'aider. Que ce soit le gouvernement du Yunnan ou du Sichuan, le développement d'infrastructures ne vise en effet que le développement touristique et non l'aide au développement de l'économie pour les Na. La plupart du temps, ce sont d'ailleurs principalement des entrepreneurs chinois venus faire fortune au lac Lugu qui ont développé l'industrie du tourisme en louant des terres à des Na.

¹⁶⁰Acronyme de l'organisation mondiale du tourisme OMT.



Photo 14 : travaux à l'entrée du lac Yunnan 2011



Photo 15 : route pendant travaux en 2011

Du côté Sichuan, les développements significatifs des infrastructures apparues ces dernières années mettent particulièrement bien en évidence la gestion locale du tourisme. Le gouvernement provincial qui s'est lancé dans la course au développement touristique a, ainsi, commencé à développer le secteur « patrimonial ». La mise en valeur de la mer d'herbe (*caohai* 草海), comme site touristique incontournable, a joué un rôle significatif dans ce développement de la partie Sichuan du lac. À l'image de nombreux sites chinois le gouvernement a intégralement reconstruit le pont reliant les deux rives, d'abord pour admirer le plus ancien, puis pour le remplacer. La mise en valeur du pont du « *zouhun* » s'est opérée essentiellement par la rhétorique des guides touristiques. Ceux-ci racontaient que le pont avait été construit par un homme épris d'une jeune fille, afin de la rejoindre tous les soirs et éviter ainsi le contournement à pied de la mer d'herbes ce qui lui prenait une journée entière.

Pour développer le tourisme, le gouvernement du Yunnan, par l'intermédiaire du gouvernement de Ninglang, a fait construire en 2009 un hôtel cinq étoiles entre les villages de Luoshui et Ligé. Cet hôtel visible depuis le village de Ligé, accueille généralement des touristes aisés. Plusieurs villégiatures ont été construites aux abords de cet hôtel, de manière à créer un ensemble résidentiel. Cette initiative ayant eu un certain succès, le gouvernement du Sichuan, a également autorisé la construction d'un hôtel cinq étoiles aux abords du village de Dazui. Depuis quelques années et malgré la protection de la zone touristique par un plan général de protection de l'environnement, les gouvernements régionaux du Sichuan et du Yunnan ont autorisé l'utilisation de moteurs électriques sur le lac Lugu. En 2015 a également été ouvert entre Ninglang et le lac Lugu un aéroport dont le but était d'éviter aux touristes la longue route souvent fermée ou difficile pour cause d'éboulements qui sépare Lijiang du lac Lugu. Mis en service en 2015, cet aéroport m'a été présenté par le directeur de la librairie du département culture et tourisme de l'université du Yunnan délocalisée à Lijiang comme un atout au développement touristique. Après un voyage touristique au lac Lugu, en 2012 le directeur du département culture et tourisme m'a, quant à lui, raconté que le tourisme pouvait être encore plus développé. Tous les deux, rencontrés fortuitement dans un bus nous ramenant vers Lijiang, ont confirmé le développement des infrastructures (route,

aéroport) afin d'améliorer l'accès des touristes à la région¹⁶¹. Le directeur du département culture et tourisme considérait ainsi que la capacité d'accueil des touristes pouvait être augmentée de 20% et que l'aéroport serait une infrastructure permettant ce développement.

Depuis 2013, le nombre de touristes a légèrement baissé en raison de ces travaux infrastructuraux. Ainsi du côté du Yunnan, le *xiang* de Yongning (永宁乡) comptait dans un rapport annuel, cent soixante-dix-neuf mille entrées de touristes pour l'année 2016, soit un million cinq cent soixante-dix-huit milles yuans¹⁶² de recettes pour les simples entrées du lac. Dans le rapport du gouvernement local de Yongning, s'ajoute à ce nombre, un milliard six cents millions yuans de revenus agricoles. L'augmentation de l'activité touristique a d'un côté occasionné la diminution des terres arables du côté du lac Lugu. Elle a toutefois engendré l'augmentation de la production et des revenus agricoles dans la plaine de Yongning.

Le développement de l'activité touristique s'est constitué à partir de l'aménagement du territoire par les différentes échelles du gouvernement et par les politiques mises en place au niveau national. L'État chinois, considéré comme le principal aménageur des lieux du tourisme (Nyíri 2006), est ainsi à l'origine de la création de territoires condensant de fortes charges imaginaires. Le lac Lugu est une destination particulièrement prisée pour son paysage. Dans le cadre de la revalorisation de la tradition picturale chinoise pour le tourisme (Leicester 2008, Taunay 2009), sa qualité de paysage chinois fait d'eau et de montagne (*shanshui* 山水) en a fait un lieu devenu célèbre : – *mingsheng* 名胜. L'engouement pour les minorités nationales apparut dans les années 1980 et également fait du lac Lugu un lieu incontournable du tourisme, car les Na ont été fantasmés comme un « soi simple et ancien » (McKhann 2001b). À ces deux composantes s'ajoute l'attrait pour un groupe minoritaire aux mœurs particulières. Les Na sont en général soumis à un processus d'érotisation, du fait de leur coutume singulière de visite nocturne des hommes chez les femmes la nuit, comme d'autres minorités en Chine soumises à un orientalisme interne (Gladney 1994, Harrell 1995 : 10-13, 2001 : 16, Schein 1997, 2000).

Ces éléments ont particulièrement contribué à faire du lac Lugu un lieu clos de consommation touristique : « Le royaume féminin » (*Nu'er guo* 女儿国), où il est nécessaire de s'acquitter d'un droit d'entrée pour les visiteurs. En cela, le lac Lugu est devenu un « haut-lieu » du tourisme, terme reprenant la définition à minima de Debarbieux, c'est-à-dire « un lieu auquel sont associées des valeurs dont la nature est prédictible soit par le caractère du lieu, soit par les caractéristiques

¹⁶¹En dehors de ces deux personnages, il m'a été impossible d'avoir accès à des discours officiels émanant du comité de management du tourisme de Lijiang par exemple.

¹⁶²<http://www.ynnl.gov.cn/newsshow.asp?id=11820> . N'est comptabilisé que l'achat d'entrées et non le nombre exact de visiteurs. Je n'ai pas trouvé les dernières statistiques concernant l'entrée situé du côté Sichuan du lac.

de l'évènement fondateur qui particularise le lieu » (Debarbieux 1993 : 6). Le lac Lugu, parfois simplement nommé *nu'er guo* véhicule ainsi aujourd'hui la double consistance d'un lieu touristique et d'un pays où vit un des groupes minoritaires les plus surprenants de Chine. Il évoque en cela l'idée abstraite de valeurs qui lui sont associées, c'est-à-dire un pays où pour les touristes « les femmes sont reines » et « les mœurs sexuelles légères ». Dans cette construction spatiale du tourisme qu'en est-il de la réception locale de ces aménagements ?

b. À propos de quelques villages du lac Lugu

Ces développements et ces politiques se déploient dans des pratiques et des discours que les habitants du village ne peuvent, la plupart du temps, pas infléchir. Il faut souligner que la situation touristique est principalement due au travail d'hommes au pouvoir. Dans les villages beaucoup d'hommes dirigent aussi les affaires publiques comme l'embarcation des touristes, l'entrée des fêtes nocturnes, alors que les femmes gèrent les maisonnées et l'accueil des touristes. De manière générale chaque village observe toutefois des développements différents dans la gestion du tourisme en fonction d'initiatives touristiques localisées qui dépendent du champ social d'acteurs en présence.

Durant les années 2000, sont apparus les premiers conflits en termes de développement touristique entre des maisonnées de Luoshui. Alors que plusieurs d'entre elles étaient devenues des *guesthouse*, d'autres avaient décidé d'emprunter de l'argent pour aménager leurs maisons ou construire sur les terres afférentes des hôtels. Face à l'avancée du tourisme, les maisonnées en question ont commencé à se disputer la répartition des gains économiques (Walsh 2005). Comme me l'indiquait la cousine de Pincuo Zhuoma résidant à Luoshui, ces disputes exposent la concurrence qui existe entre maisonnées et la nécessité qu'elles ont ressentie de trouver un compromis pour la répartition équitable des profits. Il existe nombre de pratiques locales visant ainsi à contourner les circuits touristiques officiels. S'il n'était pas possible de réguler l'affluence des touristes entre telle ou telle maisonnée, les villageois de Luoshui ont mis en place un système de répartition des bénéfices du tourisme dans le cadre des embarcations destinées à emmener les touristes sur l'île de Liwubi. Considéré comme une expérience incontournable, le tour en barque sur le lac Lugu a été stratégiquement organisé de manière que chaque maisonnée puisse à tour de rôle affréter une barque pour bénéficier d'une entrée d'argent équivalente. En ce qui concerne l'accueil des touristes dans les maisonnées, les *dabu* se sont accordées sur un prix fixe pour l'accueil de groupes constitués de huit personnes quelques soient les négociations des guides. Ce sont des marges de manœuvre localisées et assez faibles en comparaison de l'ensemble de l'activité touristique.

Cette entente démontre que les habitants ne visent pas la lutte contre le tourisme¹⁶³, ni la lutte contre la gestion de celui-ci par le Comité de Gestion du tourisme de niveau provincial de Lijiang-Lac Lugu¹⁶⁴ mais plutôt une volonté de partage de ressources. D'un point de vue infrapolitique, il s'agit alors plus d'une politique par le bas¹⁶⁵ que de « pratiques concrètes de résistance dissimulées » (Scott 2008 : 249) à l'économie de marché, à laquelle une lecture occidentalocentrée pourrait s'attendre. Bien que le village comporte plusieurs maisonnées d'autres groupes ethniques (Pumi, Hui et Han), seuls les Na ont accès aux activités de navigation sur le lac. Une aire spécifique pour les barbecues a été ouverte, où des Na de l'arrière-pays ou des autres groupes minoritaires peuvent développer une activité. En revanche toute activité organisée dans les bâtiments en bois nécessite de louer l'espace aux Na du village. Quelques boutiques tenues par les autres groupes minoritaires ont ouvert, mais elles ne sont toutefois pas situées aux meilleurs emplacements en termes de fréquentation.

À Lige, les maisonnées du village ont loué les devantures de leurs maisonnées à des entrepreneurs extérieurs et obtiennent en contrepartie une rente annuelle. Second village à avoir été mis en tourisme, Ligé, se caractérise par un nombre conséquent de petits restaurants de barbecues tenus soit par des Na de l'arrière-pays soit par des personnes d'autres groupes minoritaires, ce qui constitue souvent le secteur informel du tourisme comme dans le cas Ladakh de Michaud (1990). Ceux-ci n'ont pas accès à la construction d'hôtels ou d'autres structures car ils ne possèdent pas les terres. Ils louent également des chambres pour pouvoir rester sur place. Les Na du village gèrent en revanche les festivités et les tours en barque sans réelle répartition de l'activité. Pour les festivités ils sont censés s'y rendre chaque soir, mais ne le font pas toujours. Quelques Na de Ligé ont réussi à ouvrir des hôtels avec leurs gains mais la plupart n'ont pas les apports financiers suffisants. Les politiques d'aménagement du village menées par le comité de management de Lijiang ont toutefois obligé les maisonnées à être construites à plus de quatre-vingts mètres du lac, ce qui a occasionné en 2006 le déplacement de toutes les maisonnées plus loin dans les terres.

Du côté du Sichuan, des mesures ont été prises par le gouvernement provincial par l'intermédiaire de l'agence qui gère le développement du tourisme pour presser chaque maisonnée située dans des sites favorables au tourisme (bord d'eau par exemple), à développer des affaires en lien avec le tourisme. Ainsi toutes les maisonnées ne souhaitant pas développer ces activités ont été sommées de partir vivre dans d'autres endroits. Cette injonction à la mise en tourisme témoigne ici du rôle central joué par les instances de décision politiques. Le tourisme du côté du Sichuan s'est ainsi développé très rapidement pour également bénéficier de retombées économiques. Ce

¹⁶³Au sens où il serait considéré comme une forme d'impérialisme.

¹⁶⁴Implanté à Luoshui depuis pour gérer le tourisme dans le village.

¹⁶⁵ Au sens de Jean-François Bayart, si l'on considère le système même de l'organisation sociale des Na et qui sera évoqué au chapitre six et qui est foncièrement politique.

développement caractérise bien le déploiement du tourisme comme une offre touristique créée par les institutions politiques. Les Na qui habitent ce côté du lac, revendiquent auprès des touristes une identité ethnique Mosuo, mais bien que des démarches aient été faites à l'échelon provincial, cette appellation n'est ni un *minzu* ni une catégorie intermédiaire officielle comme peut l'être l'appellation de Mosuoren¹⁶⁶ du côté du Yunnan.

Xiaoluoshui est un cas plus particulier. D'abord parce que c'est un village uniquement composé de Na et ensuite parce que son développement touristique récent (2007 environ) est le seul fait des Na du village. Si le développement des activités touristiques à Luoshui et Ligé fut impulsé, à la suite du développement de Lijiang par l'engagement du *xian* de Ninglang dans le tourisme, le village de Xiaoluoshui s'est développé à l'initiative des villageois. Au fil du temps, des Na se sont engagés à titre personnel dans le tourisme de Lijiang puis comme guides vers le lac Lugu. Les quelques na de Xiaoluoshui engagés dans cette activité ont rapidement mis en place des activités en copiant les villages voisins lorsqu'ils ont décidé de revenir au village. Comme le village ne possédait pas encore d'hôtel, les habitants ont développé l'accueil des touristes dans les maisonnées en leur proposant un repas et les festivités. Le village s'est alors constitué en étape obligée, du circuit du lac (le tour du lac étant une activité touristique). Les festivités ont été reconnues comme les plus intéressantes dans le cadre du tourisme et les repas chez l'habitant, présents aux débuts du tourisme à Luoshui, sont devenus la particularité du village. Le but était de développer l'activité de manière à pouvoir bénéficier directement et régulièrement de retombées. Ces efforts pour développer l'activité devaient cependant être très vite dépendants des agences de voyages qui affrètent des bus de touristes pour le lac Lugu.

2. Enchantement et expériences touristiques

Discours et pratiques des guides, agences, touristes, locaux et gouvernement local ou régional peuvent être appréhendés comme un « champ social » d'interactions spatialisées et temporalisées (Leite et Graburn 2010 : 19). Ce champ constitue des socialités régulières et habituelles autant de fois observables qu'il y a d'interactions. La répétition des types d'interactions engagées avec les touristes est remarquable. La description de différents moments touristiques de Xiaoluoshui, dans différentes maisonnées, avec différents guides ou touristes sont ainsi autant de fois observables sur le terrain dans leurs singularités qu'ils se répètent dans la pratique dans d'autres villages. Deux types de relations se distinguent particulièrement. La relation que les touristes entretiennent avec les Na et qui reflète une certaine expérience du tourisme et la relation que les guides et les agences de voyages entretiennent avec les touristes qui nient le caractère marchand du tourisme.

¹⁶⁶La catégorie de *ren* a été officialisée dans les années 1980 du côté du Yunnan.

2.1. L'expérience touristique

S'intéresser aux touristes, à leurs pratiques et leurs représentations, sans pour autant verser dans un excès de « retour du sujet » comme a pu le faire Jean-Didier Urbain qui les qualifiait d'« idiots du voyage » (Urbain 1993), ni pour en dresser une typologie (Cohen 1984), s'y intéresser permet donc d'éclaircir certaines logiques interactionnelles. Comme je le propose ici, il devient ainsi intéressant de constater l'expérience touristique représentative d'un touriste chinois et les oppositions qui traversent ces expériences.

a. Le voyage de monsieur Wu

• *Projections romantiques*

Jeune-homme de trente-deux ans, monsieur Wu est employé dans une raffinerie de pétrole. Il y gagne bien sa vie, mais peine à trouver une épouse pour partager sa vie. Affable et plutôt avenant dans la conversation, monsieur Wu a été assez étonné de me voir, un soir de février 2013, servir des plats chez Naka de la maisonnée des Ji. J'avais profité du fait que la maisonnée de mon hôte n'accueillait pas de touristes ce soir-là pour me rendre chez Naka voir comment se déroulait l'accueil des touristes. Naka est la nièce de mon hôte, la fille de son premier frère. Tout en participant à l'accueil des touristes (service des plats) j'ai eu l'occasion de rencontrer monsieur Wu.

Peu après le repas, alors que tous les touristes du groupe avec qui il était venu, prenaient des photos, monsieur Wu, m'a offert une cigarette pour engager la conversation. À cette occasion il m'a expliqué comment était organisé son voyage. Celui-ci était représentatif de ce qu'avaient vécu d'autres touristes venus en groupe et que j'avais déjà interrogés :

- Moi : « Tu es venu avec d'autres touristes et un guide, mais tu es d'où ? »
- Monsieur Wu : Je suis du Gansu, de la ville de Lanzhou. Tu es déjà allé au Gansu ? C'est magnifique. Tu peux venir voyager. Il y a le Mont Wuquan. Il y a le temple Bingling, c'est un grand bouddha taillé dans la montagne.
- Moi : Ah oui j'ai déjà vu des photos, c'est très joli. Avant de venir au lac Lugu tu es allé où ?
- Monsieur Wu : J'étais à Lijiang. Dans les rues de la vieille ville il y avait une agence de voyage. Je voulais venir au lac Lugu. J'avais encore quelques jours alors j'ai réservé un voyage avec l'agence.
- Moi : Comment elle s'appelle ?
- Monsieur Wu : Elle s'appelle ... (il a sorti un papier de sa poche) Lijiang zhonglu guoji luxingshe youxian gongsi¹⁶⁷ »
- Moi : C'est quoi ? je peux regarder ?

¹⁶⁷丽江中旅国际旅行社有限公司 (en Anglais également Lijiang China international travel service Co. Ltd)

- Monsieur Wu me tendant la feuille : c'est le contrat de voyage.
- Moi feuilletant le document : ça dit quoi ?
- Monsieur Wu tournant les pages : là c'est le contrat. C'est écrit mon nom, etc. ça dit que le voyage c'est pour aller au lac Lugu, dans quel hôtel et puis le prix du voyage.
- Moi : Et tu as payé combien ?
- Monsieur Wu : j'ai payé mille trois cent soixante yuans. C'est bon marché ?
- Moi : Je ne sais pas, je sais qu'il y a des touristes qui payent plus cher. »

Mon hôte, Pincuo Zhuoma, m'avait déjà demandé de ne pas parler du prix des prestations offertes par les agences, ni de la somme que les guides lui reversaient. Les prix négociés entre les Na et les guides devaient rester secrets. À plusieurs reprises, elle m'a expliqué que si jamais les touristes l'apprenaient, ils ne viendraient plus. J'ai donc essayé de détourner la conversation.

Après la soirée festive¹⁶⁸ de Xiaoluoshui, j'ai accompagné le groupe de touristes de Monsieur Wu à l'hôtel que la maisonnée des Ji. a construit au bord du lac Lugu. Si toutes les maisonnées de Xiaoluoshui ne possèdent pas d'hôtel, Naka m'a expliqué que cet investissement leur permettait d'accueillir plus de touristes et de réaliser davantage de bénéfices. Monsieur Wu devait y passer la nuit avec la trentaine d'autres touristes, faisant tous partie du circuit organisé par la même agence de voyage. J'ai alors pu en savoir plus sur ce qu'il avait fait pendant son voyage. Il m'a alors expliqué le déroulement de sa journée et ce qui était prévu le lendemain :

Monsieur Wu : « On avait rendez-vous à 8h ce matin. On avait rendez-vous sur la place des grandes roues à eau de Lijiang. Notre guide Zhaxi, nous attendait là. On a pris la route pour aller au lac. C'était long. On a mangé dans un restaurant sur la route. Quand on est arrivé au lac Lugu, on a pris des photos. Ensuite, on est allé à Luoshui faire un tour en petit bateau sur le lac. On est allé sur une île. L'eau était vraiment pure. La femme Mosuo qui ramait a chanté une chanson. Après on est allé sur l'île. Il y avait un temple bouddhiste. On est venu ici après. Il nous a expliqué la coutume du *zouhun*. Les Mosuo doivent grimper par le mur de la maison pour s'introduire ensuite dans la chambre. Ça c'est un amour vrai (*zhi ai* 挚爱). Ce n'est pas comme dans ma province du Gansu. Ils ne se marient pas pour l'argent ou pour leurs parents ! Ah non, avant on est allé dans un autre village et on a pris des photos du lac. C'était très joli avec les montagnes. Il y avait deux arbres devant le lac et Zhaxi nous a expliqué qu'ils symbolisent l'amour pour les Mosuo. Et après on est allé chez Naka pour manger et après on est allé à la fête. Demain, je crois qu'on mange ici et qu'après on va au Sichuan. Il y a un pont par là-bas, le pont du *zouhun*. Zhaxi a dit qu'il avait été construit par un Mosuo qui voulait rejoindre plus rapidement son axia le soir. Leurs traditions sont vraiment romantiques ! »

Monsieur Wu, février 2013, Xiaoluoshui

Dans son récit Monsieur Wu a mis l'emphase sur le libre choix du partenaire. C'est cela qui rend la manière de vivre des Na romantique pour lui, cette vision correspond en tout cas à la montée

¹⁶⁸Un chapitre entier est consacré aux fêtes (chapitre sept), car elles permettent de mettre en comparaison les finalités politiques des fêtes dans les deux villages.

de la place du romantisme en Chine dans le choix du partenaire qui a émergé dans les années 1990 (Yan 2003 : 43-44). La perception romantique de Monsieur Wu émanait cependant d'un certain nombre de discours de guide. Monsieur Wu m'a raconté les lieux touristiques où il s'est rendu selon les histoires courantes utilisées par les guides¹⁶⁹.

Les guides ont un ensemble de savoirs théoriques sur les Mosuo, illustrés par la visite de lieux autour du lac. Monsieur Wu trouvait les Mosuo romantiques et il était venu avec l'idée de visiter ce lieu où la « coutume du *zouhun* » affiche des rapports « vrais » entre les personnes. Cette projection répond ainsi plus aux imaginaires touristiques qu'aux pratiques na en ce qui concerne les rapports intimes. Monsieur Wu s'était toutefois laissé guider par le savoir que les guides lui transmettaient sur les coutumes locales. Ce type de « médiation » où interviennent les guides est un phénomène quasi constant lorsqu'il s'agit de raconter la culture visitée (Doquet 2009 : 73). Doquet explique, dans le cas des touristes chez les Dogons, qu'il s'agit alors moins de « connaître [que de] reconnaître ce que leurs lectures ou visionnages leur ont appris » (Doquet 2009 : 75). Ces interactions entre touristes et guides mettent en évidence la consommation d'images que chaque touriste peut aisément reproduire en photographiant lui-même les paysages ou les personnes. Ainsi, il n'est pas rare que les touristes chinoises se photographient devant les paysages scéniques ou avec de jeune gens Mosuo. Il s'agit là d'un exotisme qui met sur le même plan paysages et minoritaires. Pour ces derniers se double un rapport érotique car « c'est la gloire » d'être pris en photo avec une femme ou un homme Mosuo sur qui l'on projette des fantasmes (Guyader 2009 : 73).

- *Et expérience authentique*

Contrairement à d'autres villageois et surtout aux guides, Naka et ses parents ne mettaient pas en scène la rencontre touristique et se contentaient d'accueillir les touristes dans l'*awo zhimi*¹⁷⁰ qu'ils avaient construit dans l'enceinte de l'hôtel, elle-même fermée par un grand portail et trois autres bâtiments (deux bâtiments de chambre et un bar nommé *l'auge à cochon*). Parfois, ils leur chantaient des chansons, mais il n'y avait rien de contraignant dans cet échange. Les membres de la maisonnée ne se sentaient jamais obligés et refusaient même parfois de chanter. Zhaxi, leur guide ne s'était d'ailleurs pas livré durant la soirée à une mise en scène des « traditions Mosuo », il invitait simplement chaque touriste présent à trinquer avec un verre d'alcool.

Monsieur Wu qui conversait avec d'autres touristes était charmé par le lieu, il était à la fois séduit par le côté pittoresque de l'hôtel construit entièrement en bois et par le caractère moderne des chambres dans lesquelles il logeait. L'hôtel de la maisonnée des JI. a été construit sur cette

¹⁶⁹Il est d'ailleurs assez courant que la littérature de voyage occidentale reprenne ces histoires à son compte pour raconter les mythes na, à la façon d'un ethnologue, alors qu'il s'agit d'histoires pour touristes.

¹⁷⁰Pièce principale des maisonnées.

opposition de sens commun de la « tradition » et du « moderne », jouant des attentes des touristes à l'égard de leur expérience touristique. Car même si les bâtiments ont été construits en 2011, pour les touristes chinois ils paraissaient « authentiques » (vrais/réels, *zhenshi* 真实). Cette expression est cependant peu utilisée par d'autres touristes et ne constitue pas un référent logique du rapport touristique, comme le suggérait déjà Bruner en portant à caution l'usage du terme d'authenticité (Bruner 2005 : 5). Pour Bruner l'authenticité c'est « a red herring, to be examined only when the tourists, the locals, or the producers themselves use the term » (Bruner 2005: 5). Il est admis dans la littérature consacrée au tourisme que la quête d'authenticité est révélatrice d'un rapport des touristes aux populations visitées (MacCannell [1976] 1999, Brown 1999, Wang 1999, Doquet 2009), cependant dans le cas chinois elle révèle plus un rapport des touristes occidentaux, qu'un rapport des touristes chinois, au tourisme (Oakes 1997). Dans le cas chinois, Wang formule plutôt l'idée que l'authenticité est encore moins une simple construction, mais au contraire un processus sens cesse réactivé par l'expérience touristique qui mène à poser des authenticités existentielles pour les identités touristiques comme ethniques (Wang 1999).

Le cas Chinois étaye particulièrement bien l'idée que l'authenticité n'a que peu d'importance dans la question patrimoniale (Taunay 2011a). L'architecture chinoise est par exemple constituée de « faux authentique », pour reprendre l'expression de Brown (1999). Cela implique que la question de l'authenticité importe moins dans le tourisme en général que le caractère expérientiel (Wang 1999, Swain 2011 : 174) ou ludique (Urry 1990) qui se joue dans la rencontre. Toutefois les critères d'authenticité prennent sens pour les institutions nationales et régionales qui gèrent le tourisme, car ils permettent d'évaluer la possibilité de développer le tourisme ethnique (Oakes 1997). Dans cette expérience touristique c'est le caractère réinventé de la tradition qui importe le plus. La rencontre touristique doit en effet répondre à une contradiction des touristes entre « un retour vers un soi simple et ancien » (McKhann 2001b : 34) de manière moderne (Oakes 1998, Taunay 2011a, 2011b). En somme, le tourisme ethnique « acts as a vehicle through which Chinese discourses of modernity and tradition come together at a single site » (Walsh et Swain 2004: 59). Cette dichotomie est d'ailleurs révélatrice des catégories ethnique réactivées par le tourisme et qui place les minoritaires comme arriérés et les Han comme modernes sur l'échelle d'évolution sociale promulguée par le gouvernement.

b. Luohou (落后) vs xiandai ren (现代人), une relation touristique

Xiao Liu, une jeune fille de vingt-cinq ans que j'ai rencontrée à l'occasion d'un repas chez mon hôte Pincuo Zhuoma en juin 2011 m'a ainsi expliqué pourquoi ses amis ne voulaient pas visiter la région :

Xiao Liu : « Je suis de Shanghai. Mes amis de Shanghai, ne peuvent pas venir ici. Ce n'est pas moderne, pour eux. Par exemple il n'y a pas de commodités. Ils diraient

même que c'est sale, qu'ils sont arriérés. Si Pincuo Zhuoma veut développer le tourisme elle doit moderniser sa maison, construire de vraies toilettes ou alors de vraies salles de bain. »

Maisonnée des Cd, Xiaoluoshui, juin 2011.

Xiao Liu voyageait seule et se désignait implicitement comme une aventurière qui n'avait pas peur de faire du tourisme seule. Ce tourisme individuel (*zizhuyou* 自助游), sac à dos, est une forme moderne de voyager (Nyíri 2006 : 87). Son discours mettait en évidence qu'elle ne stigmatisait pas les Mosuo comme des personnes sans qualité. Ses propos relèvent toutefois l'opposition courante entre gens arriérés et gens modernes.

Le discours d'un couple de chinois venu également déjeuner chez Pincuo Zhuoma était très différent. Arrivés à l'improviste chez Pincuo Zhuoma alors que je leur servais les nombreux plats que Zhuoma leur avait préparés, le mari m'a demandé :

Mari touriste : « Pourquoi tu es ici ? Tu es une occidentale, tu es moderne ! Eux ce sont un *minzu* arriéré (luohou) !

(Un silence)

Moi : Arriéré ? Pourquoi arriéré ? Ici les relations sont vraies au moins !

Mari touriste : Il n'y a rien, pas de toilettes correctes ! Ce n'est pas une maison. »

Maisonnée des Cd., Xiaoluoshui, juillet 2011

S'il avait rabattu son discours sur la question de la commodité des lieux, c'était sans doute parce que je lui avais montré mon exaspération au moment où il avait prononcé le terme de « *luohou* » (arriérés – 落后) pour qualifier les Mosuo. Pincuo Zhuoma qui, à ce moment-là, était dans la pièce avec moi n'avait pas dit un mot. J'étais gênée d'être prise à partie dans une telle conversation et elle, qui a le caractère bien trempé, n'avait pas répondu à ce que je prenais pour de la violence verbale. Le discours employé par ce touriste était entendu des Na. La relation touristique exigeait cependant que puisqu'ils avaient été accueillis et qu'il leur avait été servi un repas copieux pour à peine cinquante yuans, laissés sur le bord de la table, Pincuo Zhuoma ne pouvait que se taire devant leur discours. Mon hôte n'avait pas dit un mot puisque je m'en étais chargée, mais avait ressenti le besoin d'écourter cette visite.

Leur expérience touristique démontre, comme la non-venue des amis de Xiao Liu, la façon des Han à se penser comme modernes en miroir de ces minorités (Oakes 1998, Oakes et Sutton 2010, Wang 2000, Walsh et Swain 2004). De même, certains touristes chinois déclarent que les Mosuo ne sont en effet ni modernes (*xiandai ren*) ni civilisés (*wenming*), les tenant donc explicitement comme un miroir négatif d'eux-mêmes. Les Mosuo sont alors considérés comme « barbares en besoin de civilisation, érotiques en besoin de purification, anciens en besoin d'avancement ou enfantins en besoin d'éducation » (Harrell 1995 : 13). Conscients de cette position qu'on leur

assigne, les Mosuo expriment eux-mêmes la nécessité des transformations socio-économiques en cours comme un besoin de changement en lien à la dureté de la vie en montagne, au manque d'accès aux soins efficaces, à l'éducation, au sentiment d'archaïsme vis-à-vis des valeurs véhiculées par le tourisme et qui sont autant de contraintes actuelles de l'existence. Ces expériences touristiques au lac Lugu témoignent de la manière dont peut être réceptionné tout un imaginaire convoqué par les agences de voyage et les guides.

Pour les touristes interrogés le terme de modernité ne renvoie pas toujours aux mêmes significations. Dans tous les cas le touriste est souvent associé à une allégorie de l'homme moderne (MacCannell, [1976] 1999, Oakes 1998, Wang 2000, Swain et Walsh 2004 : 59, Oakes et Sutton 2010). Cette association est éminemment interactive et dépend de l'expérience touristique elle-même. Ce que trouve ainsi les touristes à travers l'expérience c'est une authenticité existentielle (*existential authenticity*) (Wang 1999) Parfois, comme nous avons pu le voir au travers des deux exemples que j'ai décrits plus haut, il s'agit juste des questions liées à la commodité des lieux, car ce qui importe le plus c'est que toutes les commodités de la modernité soient réunies dans les lieux visités (Oakes 1998). En d'autres occasions le terme est employé comme un jugement de valeur, renvoyant les Mosuo à une certaine arriération. Il peut également être question d'expérience touristique en elle-même. David a, par exemple, expliqué que le tourisme est « le lieu privilégié d'où saisir l'expérience concrète d'une modernité chinoise » (David 2007 : 143). Le phénomène touristique est ainsi à l'origine de la rencontre entre sujets dissemblables, aux univers culturels, économiques, sociaux et politiques différents comme l'anthropologie du tourisme l'a démontré très tôt (Nunez 1963).

2.2. Les enchanteurs

Le tourisme est une activité marchande où un certain nombre d'intermédiaires occupent des places centrales et relient les touristes à la population locale. Leite et Graburn, définissent ce champ social d'interaction comme une « zone de contact » où peuvent se rencontrer différents acteurs dépendamment des contextes (Leite et Graburn 2010, voir Réau et Poupeau 2007). Les guides et les agences qui les emploient, fondent leurs pratiques sur l'une des principales valeurs véhiculées par le tourisme, à savoir l'authenticité (Swain 2011). Margaret Byrne Swain entend l'authenticité comme un univers de sens qui se construit dans la relation entre touristes et visités « dictated by market forces, or defined by dominant cultural tropes and reactions to them » (2011 : 174). Elle est donc généralement mise en scène (MacCannell 1973, 1999) et marchandisée.

Les actions et les discours des guides révèlent à l'analyse les relations de pouvoir qui se jouent dans l'industrie touristique au lac Lugu. Généralement pointés comme les intermédiaires privilégiés des touristes pour accéder à la population locale (Cohen 1985, Bonche 1999, Salazar

2005, Cauvin Verner 2007, 2009, Doquet 2009), les guides sont simultanément des médiateurs qui comblent l'imaginaire des touristes (Cauvin Verner 2009, Doquet 2009) et des promoteurs, des singularités locales des lieux et des personnes qui y vivent (Salazar 2005, Cauvin Verner 2009, Doquet 2009). Ils sont, si on suit la logique de Réau et Poupeau (2007), des intermédiaires qui participent de la relation d'enchantement tout en dissimulant la relation marchande qui s'opère dans la rencontre touristique. Ils mettent en effet en place des « mécanismes d'euphémisation des rapports marchands et des relations de domination, consubstantiels à un certain « enchantement du monde » touristique (Réau et Poupeau 2007 : 10). Les mythes touristiques sont en effet généralement fondés sur la dissimulation des changements sociaux que le tourisme introduit et leur dénie. Ils sont aussi ces « ingénieurs de l'enchantement » (Winkin 2002 : 172), au sens où ils produisent les conditions de l'expérience d'enchantement vécue par les touristes. Cette expérience est d'ailleurs pour Winkin un champ social non-négligeable, puisque le regard du touriste, orienté et médié par les guides, produit une illusion volontaire (2002). Il y a dans cet enchantement touristique, une dénégation de la réalité économique et de l'envers du décor de la part des touristes qui souhaitent se laisser bercer (Winkin 2002). Pour Cousin et Réau (2009a), il est donc nécessaire de parler d'une coproduction de l'enchantement.

Guides et agences de voyage détiennent le monopole du discours et des affaires touristiques au lac Lugu en général et à Xiaoluoshui, ce qui permet de mettre en lumière l'orientation particulière qu'y prend le tourisme. Il est donc nécessaire d'exposer le champ social entre touristes, agences, guides et locaux, qui restituent leur rôle central dans le cadre d'expérience de l'enchantement.

a. Agences de voyage

• *Images et imaginaires marchandés*

L'enchantement est en premier lieu, particulièrement mis en avant par les agences de voyage. Ce sont elles qui vendent un voyage que le touriste « achète virtuellement sur un catalogue à partir d'images et de l'énumération de prestations dont le contenu n'est pas palpable et sa consommation est différée dans le temps. » (Réau et Poupeau 2007).

Lijiang 20 décembre 2012. Dans les rues bondées de la vieille ville, je me suis arrêtée quelques instants devant une agence de voyage, où une dizaine de touristes étaient amassés. Un groupe de quatre personnes regardait une publicité affichée à l'entrée de l'agence sur laquelle étaient présentées quelques photos des sites touristiques régionaux avec un prix et une durée : Xianggelila (Zhongdian), les gorges du saut du tigre, la montagne enneigée de Yulong, le lac Lugu, Dali, etc. Dans la boutique, entièrement ouverte sur l'extérieur, était installé un bureau derrière lequel siégeait une jeune femme d'une trentaine d'années qui renseignait quelques touristes à l'aide d'une brochure. Plusieurs photos étaient alignées sur les murs de l'agence. Certaines présentaient des circuits touristiques dans le Nord Yunnan. Toutes étaient accompagnées de quelques slogans de présentation de ces lieux scéniques. Sur

l'affiche présentant le lac Lugu, il était écrit : « Le mystérieux et ancien pays féminin : le lac Lugu¹⁷¹.

(Extrait de carnet de terrain 20 décembre 2012)

Dans les rues de Lijiang, il n'est pas rare de trouver de tels slogans dans les nombreuses agences de voyage qui ont fleuri ces dernières années pour présenter le lac Lugu aux touristes. Ces slogans qui parsèment également les sites d'agences de voyage sur internet, « carry mixed messages of cultural diversity and denigration, development, and backwardness. Tourism entrepreneurial sites are meant to seduce, draw in the reader, and stimulate a drive to consume someone else's culture » (Swain 2011:186).

Parmi les slogans que j'ai relevés dans différentes agences, beaucoup reprennent la rhétorique de quelques ouvrages destinés au grand public disponibles dans les boutiques touristiques de Lijiang ou du lac Lugu. Les termes les plus récurrents utilisés pour qualifier le site touristique sont : mystérieux (*shenming*), ancien (*gulao*), jardin matriarcal (*muxi jiayuan* 母系家园), pureté du lac Lugu (*chunjing luguhu* 纯净 泸沽湖), à la quête des Mosuo (*tanmi mosuoren* 探秘摩梭人), la magie de la coutume du *zouhun* (*shenqi zouhun xisu* 神奇 走婚习俗) etc. Ce sont autant de tournures employées par les agences de voyage qui jouent d'images de leur arriération et de la diversité culturelle, mais participent dans tous les cas de la consolidation d'un imaginaire exotisant les Mosuo. McKhann avait remarqué dans le cas de Lijiang que la promotion de ces images et discours relève d'une éducation touristique, assurée au premier chef par la télévision, à travers l'abondante diffusion de documentaires sur les lieux et les minorités (McKhann 2001b). Ces images et discours caractéristiques du tourisme, comme Cousin le faisait remarquer dans un contexte touristique français, est marqué par une « extrême homogénéité sémantique, rhétorique et référentielle » (Cousin 2003 : 27).

Si la rhétorique mise en avant ici est visible dans la littérature ou les documentaires à l'égard des Mosuo, elle constitue des prénotions des touristes sur leur culture (Blumenfield 2010) ou ce que Bruner appelle des « master narratives » (récits maîtres) (2005 : 26). Ainsi se diffuse l'idée d'une société sans père ni mari, sorte de jardin matriarcal primitif. Les Na pris dans le jeu touristique sont ainsi nombreux à suivre cette rhétorique pour présenter leur société. Un jour de juillet 2012, alors que je me rendais dans la maisonnée des JI, pour discuter avec le frère de mon hôte Pincuo Zhuoma, Ce'r Dandu, celui-ci m'avait mise en garde :

Ce'r Dandu : « Je suis marié avec ma *tchumi*. On ne suit pas la coutume du *zouhun*. Mais ça il ne faut pas le dire aux touristes ».

Ce'r Dandu JI., maisonnée des JI., juillet 2012.

¹⁷¹神秘而古老的女儿国 泸沽湖

Tout le tourisme local repose en effet sur l'idée que tous les Na pratiquent le zouhun et il est donc nécessaire de raconter et de montrer, ce que les récits maîtres disent des Na. Les usages de ces récits maîtres utilisés à la télévision ou dans les documentaires sont si puissants qu'ils ont un effet sur le réel au point de faire exister des idées et des représentations de ce qu'est ou du moins, devrait être l'identité Mosuo. Les agences de voyage ont un rôle d'intermédiaire dans cette circulation d'imaginaires, car elles sont celles qui font advenir ces imaginaires dans le monde réel.

Les agences de voyage sont en effet les intermédiaires essentiels sinon incontournables d'une chaîne de circulation de grandes quantités de discours et d'images dans la promotion de la destination. Les images reflètent généralement les canons de beauté de la tradition picturale chinoise. L'engouement des touristes pour le lac Lugu est en grande partie issu de l'intérêt pour les scènes paysagères de montagnes et d'eau (*shanshui* 山水) provenant de cette tradition picturale. Le lac, au centre duquel se situent plusieurs îlots dotés de temples bouddhistes, surplombé par les montagnes froides (*Liangshan* 凉山) des contreforts de l'Himalaya, ressemble en tout point aux canons esthétiques d'une tradition lettrée qui a été revalorisée dans de nombreuses compilations de récits de voyage classiques (*youji* 游记) rebaptisés « littérature touristique » (*lüyou wenxue* 旅游文学) au tournant des années 1980¹⁷² pour les besoins du tourisme.

¹⁷²J'ai déjà précisé plus haut cette forme pré-touristique réinventée.



Photo 16: Panneau publicitaire de l'agence Lijiang *jingdian luxian* (shuhe) (itinéraire et site pittoresque de Lijiang). On remarque différentes destinations dont le lac Lugu pour lequel sont présentées les activités possibles. 2011

Ces photos, visibles dans les publicités, ressemblent en tous points aux photos prises par les touristes mêmes. Au lac Lugu, les touristes sont guidés vers les mêmes points scéniques pour prendre des photos quasiment toutes identiques. Les touristes posaient ainsi devant les scènes paysagères, scénario, mis en scène maintes et maintes fois par les guides et d'innombrables visiteurs. Cette mise en scène caractérise à quel point la photographie façonne l'expérience de voyage. Une manière de faire entrer les paysages dans le cadre d'un imaginaire sans cesse réactivé par ces images mêmes qui circulent sur internet, dans les conversations entre amis, etc. En reproduisant sans cesse ces images dans l'expérience touristique même, c'est une manière de créer, de construire et de faire exister les imaginaires convoqués.

S'il est question d'une relation marchande, l'imaginaire convoqué vise à « la dénégation de son caractère marchand [qui] est aussi une transfiguration des rapports d'exploitation de la force de travail engagée dans la prestation : les agents engagés dans ce type d'économie s'investissent pour produire, selon les termes de Pierre Bourdieu, « une construction symbolique » tendant objectivement à dissimuler la vérité objective de la pratique. » (Réau et Poupeau 2007, voir Cousin et Réau 2009a, 2009b). C'est pourtant bien les agences, par leur rôle central qui gèrent l'offre touristique et la mettent en lien avec la demande. Autrement dit, les agences sont le premier maillon du marché touristique basé sur une « économie des biens symboliques » dont « la spécificité est de produire un rapport enchanté au monde au sein d'un rapport marchand » (Reau et Poupeau 2007 : 10).

Ces agences organisent l'ensemble du circuit touristique proposé aux vacanciers et sont devenues ainsi les acteurs principaux de l'activité touristique au lac Lugu. Elles prennent en charge dans un forfait global, du voyage en bus aux activités locales de loisirs (repas chez l'habitant, tour en barque, etc.), comme l'expliquait plus haut Monsieur Wu. Les images convoquées sont autant d'espaces discursifs contrôlés qui se sont imposés lentement mais sûrement dans l'imaginaire des lieux, jusqu'à instituer ce régime de l'imaginaire que Rachid Amirou, (1995) constatait dans son étude du tourisme, la triple quête : du lieu, de l'autre, de soi.

En l'espace de huit ans, les agences de voyage proposant ce type de rhétorique se sont multipliées dans les rues de Lijiang. Pour Zhaxi, un guide avec qui j'ai sympathisé et qui prenait très souvent le temps de m'expliquer le fonctionnement des rouages de l'économie touristique, ces agences sont tenues soit par des entrepreneurs chinois venus investir dans le tourisme, soit par des Naxi de Lijiang (et ses alentours) ou des Mosuo en provenance de Ninglang¹⁷³ (宁蒍).



Photo 17 : agence de voyage dans les rues de la nouvelle vieille ville de Lijiang Shuhe 束河, 2011.

¹⁷³Ville sous-préfecture du Xian autonome de Ninglan (宁蒍彝族自治县 *Nínglàng yízú Zìzhìxiàn*)

En 2013, les agences de Lijiang étaient officiellement reconnues par la CNTA. L'agence du CITS, dans laquelle j'ai pu obtenir quelques brochures de voyage et m'entretenir avec la jeune employée à l'accueil des touristes, est située sur la route Xiangelila, près de la gare de bus. Le fonctionnement de cette agence officielle du gouvernement donne à voir un fonctionnement normalisé. Un jour de juin 2011, la jeune fille assise derrière le comptoir m'a expliqué : « tous nos guides ont un diplôme. Ce sont des guides qui travaillent depuis longtemps avec notre agence ». Elle a notamment soulevé le caractère contrôlé de leurs services, au sens d'une qualité de prestation. Dans l'agence de voyage de la « nouvelle vieille ville », (*shuhe* 東河) situé au nord de Lijiang, une autre jeune employée chargée de tenir l'agence m'a appris que : « tous nos guides sont de la région, ils connaissent très bien tous les lieux touristiques. Pour le lac Lugu, ce sont des Mosuo qui font les guides, pour Xianggelila (香格里拉)¹⁷⁴, ce sont des Tibétains. Nous offrons un tourisme de qualité et nos guides connaissent très bien la culture locale ». Cette agence déclarait donc employer des guides certifiés, en provenance majoritairement de la région, contrairement à l'agence du CITS qui emploie des guides en provenance de toute la Chine.

- *Agences Mosuo*

Depuis les années 2010 environ, certains Mosuo de Ninglang ont réalisé de nombreux efforts pour participer au tourisme, justifiant par leur identité minoritaire Mosuo leur volonté d'entreprendre. Une troisième agence, cette fois-ci « plus locale » éclaircit la tension qui existe entre ces entrepreneurs du tourisme. Cette agence, avec laquelle travaillait Zhaxi, un autre guide avec qui j'ai sympathisé, avait la particularité d'être une agence dite familiale. Bien que non reconnue comme une agence officielle, le réseau de l'agence lui permettait un fonctionnement à plein régime environ huit mois sur douze. L'agence était récente. Elle avait vu le jour en 2011 et était tenue par la cousine¹⁷⁵ de Zhaxi, elle aussi originaire de Ninglang. La cousine est venue s'installer à Lijiang pour son commerce et c'est dans cette petite agence de voyages que Zhaxi a été employé comme guide par la suite, après s'être formé dans une plus grande agence de Lijiang. Contrairement à ces plus grosses agences installées dans le cœur de la vieille ville où elles ont pignon sur rue, l'agence de la cousine de Zhaxi est une petite boutique installée dans la nouvelle ville. Zhaxi m'a expliqué son fonctionnement :

Si tu veux une agence de voyage, il faut avoir des guanxi. Elle a (sa cousine) donné de nombreuses cartes de visite dans les hôtels de la vieille ville. Les gens appellent directement et elle peut faire le business. Si ma cousine n'avait pas ces guanxi, l'agence ne pourrait pas fonctionner. Celles qui font beaucoup d'argent, ce sont les

¹⁷⁴Appelé Shangri-la en langues occidentales, Gyalthang en tibétain et Zhongdian en chinois avant que la ville ne soit rebaptisée au nom du lieu mythique décrit dans le roman *Lost horizon* de James Hilton.

¹⁷⁵ C'est-à-dire une cousine éloignée et non une cousine germaine. Chez les Na il est courant d'appeler les cousins et cousines germains, frère (amu) ou sœur (amu, gumi).

agences du gouvernement ou celles qui font partie du réseau de la CNTA. C'est plus facile pour elles.

Zhaxi, Lijiang 1^{er} juillet 2012

Nombreux sont les entrepreneurs Mosuo, à l'instar de la cousine de Zhaxi, qui tentent de monter une affaire pour bénéficier du tourisme. Ces entrepreneurs s'auto-qualifient de locaux pour légitimer leur expertise par rapport aux agences de voyage officielles qui emploient des guides en provenance de la région du Yunnan ou d'autres régions. Zhaxi, sa cousine et les autres membres de sa famille qui travaillaient dans l'agence, ne sont pourtant pas originaires du lac Lugu et cela ne disqualifie en rien leur légitimité selon Zhaxi :

Les Mosuo de Ninglang voulaient, eux aussi, bénéficier du tourisme. Le tourisme c'est au lac Lugu que les Mosuo en bénéficient, pas dans les autres lieux. À Ninglang, ce sont les Yi qui gouvernent, eux ils bénéficient du tourisme, mais nous on était laissés de côté. C'est normal que l'on s'occupe des agences ou alors que l'on devienne guides.

Zhaxi, Lijiang 1^{er} juillet 2012

Cette justification de leur place dans le tourisme au lac Lugu était marquée d'une forte opposition à l'encontre des agences travaillant avec le gouvernement. À l'occasion d'une rencontre avec les membres de l'agence à laquelle Zhaxi m'avait conviée en mars 2013, la cousine de celui-ci argumentait pour justifier l'existence de l'agence qu'ils étaient Mosuo. Elle estimait que son agence était mieux qualifiée pour agir comme intermédiaire culturel du tourisme que les agences gouvernementales : « c'est nos traditions, nous sommes Mosuo, on sait de quoi on parle. Eux ils emploient des guides de n'importe quel *minzu* ».

Naka, une fille de la maisonnée principale des C., à qui j'ai rapporté quelques jours plus tard les propos que j'ai recueillis, objectait à l'argument de l'identité Mosuo quelques raisons. Ils n'étaient plus trop Mosuo et avaient subi la sinisation (*hanhua* 汉化). Elle avançait par ailleurs que les Mosuo de Ninglang étaient bien trop proches du pouvoir en habitant la ville de Ninglang, où se situe le gouvernement du comté autonome Yi. Naka était persuadée que leur habileté en commerce et leur caractère rusé, les amenaient à tirer avantage d'une identité ethnique pour venir travailler chez eux au lac. Cette différenciation qui se joue sur le plan du territoire amène certains Mosuo du lac Lugu à objecter que ceux de Ninglang s'enrichissent sur leur dos.

La cousine de Zhaxi considérait cependant qu'ils sont « autant Mosuo que ceux du lac ». Pour elle, il y avait un déséquilibre entre Mosuo dans la répartition du tourisme : « les touristes pensent qu'il n'y a des Mosuo qu'au lac Lugu. Nous, on ne bénéficie de rien. Le tourisme ce n'est que pour le lac Lugu, alors on a décidé d'avoir une agence de voyage ». Un pouvoir économique plus fort qu'au lac Lugu leur a permis de devenir en l'espace de quelques années des entrepreneurs

économico-culturels du tourisme, intermédiaires incontournables de la relation touristique. Pourtant, ils ne constituent qu'une petite partie des intermédiaires touristiques.

Si ces agences légitiment leur présence sur le marché par une rhétorique de la qualification à parler de la culture Mosuo – qu'elle soit ancrée dans un savoir académique appris sur les bancs des institutions de formation des guides ou légitimée par la connaissance de la région ou de l'identité ethnique des intermédiaires – l'intégralité de celles-ci fonctionne à partir d'un tourisme dit de masse. Les agences proposent le plus souvent des voyages organisés en groupe d'une trentaine d'individus. Sur les cinquante-huit touristes interrogés entre 2012 et 2013¹⁷⁶, trente-huit d'entre eux étaient passés par une agence de voyage pour venir au lac Lugu. Vingt-huit d'entre eux étaient passés par une agence de voyage de Lijiang. Les dix autres étaient venus en famille ou entre amis sans passer par une agence de voyage. Ces agences ne représentent cependant que le premier contact et ce sont les guides qui servent d'intermédiaires sur le terrain. Contrairement à la plupart des travaux sur le tourisme qui mettent en évidence la manière dont les guides participent d'une réappropriation locale de l'activité touristique (Sacareau 1997, Chabloz et Raout 2009, Doquet 2009), l'organisation de l'espace touristique à partir de l'épicentre qu'est Lijiang, démontre que ce ne sont pas les Mosuo du lac Lugu qui bénéficient en premier lieu de cette activité. Le travail des guides expose en particulier cette tension existante sur le marché touristique au lac Lugu.

b. Zhaxi daoyou (导游)¹⁷⁷

Qu'ils soient Naxi, Tibétains, Pumi, Mosuo ou parfois Han, les guides que j'ai rencontrés à Xiaoluoshui, dans la maisonnée de Pincuo Zhuoma ou aux fêtes nocturnes, se prénommaient presque tous Zhaxi. Très répandu chez les Mosuo et chez les Tibétains¹⁷⁸, ce prénom participe de la légitimité du guide. Sur les onze guides avec qui j'ai pu m'entretenir à propos de leur activité, sept d'entre eux se prénommaient Zhaxi, alors que c'était le vrai prénom de seulement deux d'entre eux, l'un était Tibétain, l'autre Mosuo. Outil de légitimation, le prénom justifie par sa

¹⁷⁶ Sur les 58 touristes : 38 étaient passés par une agence de voyage. Sur les 38 touristes, 8 ont été interrogés en groupe à l'occasion d'un repas chez l'habitant ; 10 ont été interrogés en groupe à l'occasion d'une soirée barbecue à laquelle ils m'avaient conviée ; 10 ont été interrogés en groupe à l'occasion d'un circuit touristique suivi avec eux. Les 9 autres touristes ont été interrogés en famille (2 groupes de 2 adultes + enfants et 4 adultes+ enfants) ou entre amis (3 personnes et 1 backpacker solitaire)

¹⁷⁷ Zhaxi le guide. De manière générale les guides se prénomment souvent Zhaxi. Ce prénom d'origine tibétaine et largement répandu chez les Mosuo c'est un gageur de l'identité ethnique pour les touristes.

¹⁷⁸ À la naissance les Mosuo sont nommés généralement Kume pour les filles et Kuzo pour les garçons. Le suffixe *-me* ou *-zo* désigne le sexe de l'enfant et le terme *ku*, signifie chien. Un tel prénom fait référence à une histoire Na qui attribue au chien l'échange de sa longévité avec celle de l'homme. Au bout d'un an, l'enfant est appelé par un prénom donné par un grand moine bouddhiste et généralement gelugpa pour les Mosuo vivant du côté Yunnan du lac Lugu (du côté Sichuan les moines bouddhistes sont rattachés au bouddhisme *Sanjia*). De fait les prénoms Mosuo sont des prénoms tibétains.

coloration minoritaire l'identité du guide. Le prénom est une manière d'incarner l'identité culturelle du groupe, sorte de mise en scène permettant de se situer à l'entre-deux de la culture locale et de la culture dominante. Avant d'expliquer plus en détail les manières d'être guide et leur rôle dans la circulation des récits à propos des Mosuo, voici un bref portrait de six de ces guides ¹⁷⁹ :

Zhaxi (1) (35 ans) est guide depuis 2007. Il est Mosuo et originaire de Ninglang. Lorsque le tourisme s'est développé de manière spectaculaire en 2006, avec des membres de sa famille, il a fondé une agence de voyage, basée à Lijiang. Zhaxi travaille avec des groupes de touristes d'environ 30 personnes. J'ai rencontré Zhaxi lors d'une fête au village de Xiaoluoshui.

Dandu (31 ans) est du groupe minoritaire Pumi et guide depuis 2010 pour une agence de Lijiang. Il est l'un des guides récurrents chez Pincuo Zhuoma qui l'apprécie pour sa fidélité. Pincuo Zhuoma le qualifie de bon payeur, puisqu'il ne négocie pas les prix. Dandu ne cache pas son identité ethnique aux touristes et joue de la proximité culturelle entre Mosuo et Pumi pour le tourisme. Il est généralement guide pour des groupes de 30 à 50 personnes.

Ake Zhuoma (34 ans) est une des rares guides femme, ayant exercé entre 2009 et 2012. Après une pause pour élever son enfant, en 2014 elle reprend la même activité. Ake Zhuoma est originaire d'un village de la plaine de Yongning elle est Na. Elle travaille régulièrement avec Pincuo Zhuoma.

Zhaxi (2) (28 ans) est Naxi, originaire de Lijiang et travaille pour l'agence de voyages du CITS de Lijiang depuis 2011. Celle-ci propose des circuits onéreux et des voyages organisés, voire personnalisés pour 1 à 15 personnes. Rencontré dans le cadre de l'accueil des touristes chez Pincuo Zhuoma, Zhaxi racontait souvent à ses touristes que j'étais son « *axia* ».

Zhaxi (3) (23 ans) se dit Tibétain. Guide depuis décembre 2012, il travaille avec Pincuo Zhuoma depuis peu. Zhaxi n'entretient pas de très bons liens avec Pincuo Zhuoma et formule des demandes particulièrement exigeantes en termes d'accueil touristique. Il négocie souvent les prix.

Zhaxi (4) (26 ans) se dit Mosuo mais en réalité il est Naxi. Guide rencontré dans le cadre d'un trajet au lac Lugu. Il vient régulièrement à Xiaoluoshui.

Tout comme le faisait remarquer Doquet dans le cas du Mali, avec la formule « des guides, des guidons et des guitares¹⁸⁰ » (2009), l'activité des guides dans le cas du tourisme au lac Lugu, répertorie ces derniers en deux catégories : « vrai » et « faux » guides. Bien que tous soient soumis à une qualification depuis 1989 (Wei 2003 :148), entre eux, les guides définissent leur capacité à être guide et leur activité par la manière de présenter le groupe na aux touristes. Certains racontent des sornettes d'autres non. À ces deux catégories, les Na ajoutent un jugement sur l'implication des guides dans la médiation et les liens qu'ils entretiennent avec les Na.

¹⁷⁹Les âges des guides indiqués ici, datent de 2013.

¹⁸⁰« Les guidons sont ceux dont le rôle se limite à conduire les visiteurs, les guitares sont les beaux parleurs qui connaissent la chanson, mais pas le terrain. Et puis il y a les guides qui, bien avant que le gouvernement ne se préoccupe de leur sort (et de celui de leurs clients), ont construit leur profession, mais en même temps les bases du tourisme malien d'aujourd'hui. » (Doquet 2009)

- « *Vrais guides, faux guides* »

Pincuo Zhuoma de la maisonnée des Cd – qui accueillait régulièrement au minimum cinq jours sur sept des groupes de touristes dans sa maisonnée depuis 2010, m’a confié que selon les pratiques des guides, on peut distinguer les « vrais guides » qui « respectent la culture na » de ceux qui « racontent des sornettes « *feihua* 废话) », donc des « faux guides ». Sur les six guides présentés, quatre d’entre eux se rendaient régulièrement chez Pincuo Zhuoma avec des groupes de touristes Dandu, Ake Zhuoma et Zhaxi (2) et (3). Pincuo Zhuoma avait une haute estime de Dandu et Ake Zhuoma. Dandu, malgré son appartenance au groupe minoritaire Pumi (Pumizu 普米族) était considéré comme loyal et honnête. C’est sans doute comme me l’expliquait Pincuo Zhuoma, parce que les Pumi sont relativement proches culturellement¹⁸¹. Elle m’expliquait également qu’il s’agissait d’un vrai guide parce qu’il ne cherchait pas à négocier les prix pour l’accueil des touristes et ne racontait pas n’importe quoi aux touristes. Dandu amenait régulièrement des groupes de touristes et présentait sobrement les lieux. Son discours se concentrait sur la description des lieux sans jamais enjoliver la fonction que l’on aurait pu leur donner. Pour lui, l’intérêt de la visite d’une maisonnée na résidait dans l’hospitalité. Ake Zhuoma, une Na originaire d’un village du lac Lugu, était considérée par Pincuo Zhuoma de la même manière. À la différence d’autres guides, Dandu et elle, considéraient que Pincuo Zhuoma était un maillon essentiel de leur activité touristique et la traitaient avec respect.

D’autres guides, en l’occurrence Zhaxi (2) et Zhaxi (3), n’étaient pas considérés comme de bons guides. Si Zhaxi (2) ne remettait pas en question le prix de l’accueil des groupes, il racontait toutes sortes de sornettes aux touristes de la même manière que Zhaxi (3). Ces guides décrivaient lors de la visite de la maisonnée des histoires d’amour, locales en les enjolivant de manière à satisfaire l’audience. Ils prenaient très souvent à parti les femmes de la maisonnée, moi y compris, en racontant qu’elles pratiquaient le *zouhun*. Composante particulièrement révélatrice de l’instrumentalisation des éléments symboliques de l’identité culturelle/minoritaire, la coutume du sésé a été mise sur le marché comme symbole suprême de l’identité Mosuo (Walsh 2005 : 450). Dans l’imaginaire convoqué par les guides et qui contribuent à construire, comme a déjà pu le démontrer Doquet (2009, 2010) dans le cas dogon, l’image que se font les touristes des Mosuo, la coutume sexuelle se cristallise au point d’évoquer une légèreté sexuelle. Zhaxi (2) mettait en scène la coutume pour les touristes, leur proposant ainsi de se vêtir des costumes Mosuo, pour mimer ensuite les gestes d’escalade de la visite nocturne. Quand bien même les chambres ne se situaient plus à l’étage, Zhaxi (2) invitait les touristes à escalader la palissade amenant aux chambres des femmes. Un exercice acrobatique que les hommes mosuo, disait-il, effectuent pour

¹⁸¹Voir aussi Koen Wellens (2010) qui décrit particulièrement bien les similitudes culturelles entre les deux groupes.

rejoindre leur compagne. Rires et pitreries amenaient les touristes à mimer également des gestes furtifs et suggestifs envers la gent féminine. Me prenant souvent à partie, pour les besoins du tourisme, Zhaxi (2) annonçait que j'étais son « *axia* », un terme employé généralement pour désigner la partenaire d'un homme et qui en langue na, se désigne sous le terme *tchumi*.



Photo 18 : Un touriste escalade la palissade sous les yeux du guide et des touristes. 2012

Zhaxi (3), un novice dans la médiation touristique, avait quant à lui un comportement douteux selon Pincuo Zhuoma, parce qu'il négociait sans cesse les prix et parfois la payait en retard ou menaçait de trouver mieux ailleurs si elle n'acceptait pas le prix qu'il lui fixait. La plupart du temps il arrivait avec des groupes de touristes constitués de plus de huit personnes et payait un prix équivalent pour le repas et la collation qui étaient servis pour environs dix ou onze personnes, considérant qu'il suffisait de rajouter quelques chaises autour de la table. Zhaxi (3) à qui j'avais demandé de quel groupe minoritaire il était originaire, m'avait assuré être Mosuo mais ne parlait pas la langue na. Son identité minoritaire n'était qu'un subterfuge destiné aux touristes. Il m'avait expliqué à l'occasion d'une rencontre à Lijiang, être un Tibétain de Xianggelila. Il justifiait son travail de guide au lac Lugu par la proximité culturelle.

En août 2012, alors que je faisais escale pour me diriger vers le lac Lugu, j'ai rencontré encore un autre Zhaxi (4). Après quelques coups de fils aux guides que j'avais l'habitude de côtoyer pour envisager de trouver un bus affrété par une agence de voyage pour me rendre au lac Lugu, l'un d'eux m'a dirigée vers Zhaxi (4). Celui-ci a accepté de m'emmener à moindre coût. Pendant le voyage qui a duré presque six heures, Zhaxi (4) transmettait au groupe de touristes toutes sortes de savoirs, sur les Na, qu'il avait l'habitude de raconter. Son discours, bien arrangé avec le temps reprenait toutes sortes de « fausses vérités », destinées à attiser et satisfaire la demande d'exotisme

des touristes venus rencontrer l'altérité chinoise. Il décrivait ainsi le groupe na comme une société « fossile vivant » (*huo huashi* 活化石), une « société primitive » (*yuanshi shehui* 原始社会史) reprenant ainsi le discours des ethnologues chinois (Zhan et al. 1980, Yan 1982, 1989, Yan et Song 1983) et du tourisme en général, ainsi que la rhétorique d'un pays féminin mystérieux (*shenmi de nu'er guo* 神秘的女儿国) que l'on trouve dans les dépliants touristiques. Il expliquait ainsi que les Mosuo pratiquaient le *zouhun*, et que les femmes avaient de nombreux partenaires. Stupéfaite des élucubrations du guide, je lui ai demandé en chinois :

Moi : « Ni shi bu shi Mosuo ren ? (Es-tu mosuo?) »

Zhaxi (4): Shide, wo shi Mosuoren » (Exact! Je suis mosuo). »

Habitée à voir des guides se faire passer pour des locaux, j'ai commencé à lui parler en langue locale. Le chauffeur du bus s'est esclaffé et a dit au guide que je l'avais bien piégé, s'étonnant de voir que je pouvais converser en langue na. Il a continué de me parler en langue locale :

Le chauffeur : « Nia Na nié, Nia bu ama yongning inié » (moi je suis Na, ma mère vient de Yongning), « tsé Naxi nié, Naxi ! » (Il est Naxi, Naxi.).

Alors le chauffeur m'a expliqué que les Na et les Naxi ont des origines communes et qu'entre eux ils se comprennent un peu. Après que j'ai découvert sa ruse, Zhaxi le guide m'a expressément demandé de ne pas divulguer l'information aux touristes. Cette anecdote dévoile une ruse courante des guides touristiques du lac Lugu, qui parfois Tibétains, Naxi ou Han, se font passer pour des locaux. Les touristes ne se rendent pas toujours compte de la supercherie puisque les guides s'expriment souvent avec les Mosuo dans le dialecte du Yunnan, inintelligible pour la plupart.

Pour Zhaxi (1) cette tension entre vrais et faux guides était un outil de valorisation de son activité. Zhaxi a proposé de m'expliquer en détail celle-ci pour justifier en quoi ses pratiques étaient meilleures que celle des faux guides. Passionné par les récits anthropologiques, il avait lu de nombreux ouvrages sur les Na, dont celui de Joseph Rock et avait même rencontré Zhou Huashan (2009), lorsqu'il effectuait des recherches au lac Lugu. Les guides s'adaptent particulièrement bien à leurs interlocuteurs et mobilisent des savoirs « glocalisés » (Salazar 2005). Il disait ainsi que pour parler des Na, il fallait parler de leur histoire, de leurs rites et pas simplement parler de la coutume du sésé que d'autres guides plaçaient comme l'élément majeur du groupe minoritaire Mosuo¹⁸². Zhaxi racontait ainsi aux touristes comment Joseph Rock était venu dans la région et avait été « l'un des premiers » à avoir ethnographié les Mosuo. Son travail, disait-il, était de faire

¹⁸²Zhaxi n'utilisait pas le terme de « wenhua » que l'on peut traduire en français par le terme de culture. Ce terme est d'ailleurs nié par les Na en général qui associent la culture au fait d'être éduqué et non à l'ensemble des caractéristiques que l'on donne généralement à une société

connaître les traditions Na, mais comme beaucoup d'autres guides, il devait aussi raconter des histoires pour les touristes qu'il puisait dans des imaginaires globaux (romantisme etc.).

Son activité préférée était de chanter pour eux. Tout un lot de chansons, inventée ou réinventées met en scène des chants qui donnent au touriste des éléments explicatifs sur la coutume du sésé. *Zouhun ye ge* (La chanson d'aller se marier la nuit 走婚夜歌), explique ainsi les modalités de la visite entre un homme et une femme. Les guides présentent également l'alcool bu chez les Mosuo lors des visites organisées comme l'alcool du *zouhun*. On trouve aussi parfois la matérialisation de ce fantasme dans des éléments architecturaux comme le pont du *zouhun* dont l'histoire raconte qu'il fut construit afin de permettre à un Mosuo de retrouver son amie le soir venu. Dans l'imaginaire touristique, la possible consommation de la coutume, qu'elle soit gracieuse ou non, en devient réelle.

Tout ce petit manège qu'il mettait en place lui permettait de bien gagner sa vie. Zhaxi disait ainsi pouvoir gagner jusqu'à dix mille yuans par mois en effectuant le trajet deux à trois fois par semaine. Certains mois, il gagnait beaucoup moins. Pour connaître son travail et ainsi me faire constater que ce qu'il faisait était beaucoup plus sincère que la plupart des guides, Zhaxi m'a proposé de l'accompagner pendant un de ses voyages organisés. Le 1 juillet 2012, il m'a ramenée à Lijiang avec le groupe qu'il devait déposer pour prendre en charge le suivant.

- *Un circuit avec un guide*

Après une soirée festive, pendant laquelle il m'avait présenté à de nombreux Na originaires de Ninglang, mais vivant désormais à Lijiang, nous nous sommes levés à l'aurore. Il devait être sept heures lorsqu'il a frappé à ma porte pour me dire qu'il était l'heure de partir. Après un déjeuner enfilé rapidement dans un tout petit restaurant à cent mètres de l'hôtel, le chauffeur du bus est arrivé et nous a pressés de monter pour nous diriger à proximité de de la place *dashui che* (大水车)¹⁸³ de la vieille ville de Lijiang où nous attendaient les touristes. Zhaxi a sorti un petit drapeau et une vingtaine de personnes nous ont rejoints. La veille, il avait récupéré la liste des touristes sur laquelle étaient inscrits leurs numéros de téléphone, pour contacter les quelques retardataires. Une fois tous les touristes récupérés sur la place, nous nous sommes dirigés en bus vers un hôtel un peu plus éloigné de la vieille ville et avons récupéré d'autres touristes qui faisaient un voyage annuel d'entreprise.

Nous sommes partis de Lijiang vers neuf heures. Pendant le trajet, Zhaxi a expliqué aux touristes le programme de la journée : repas sur la route, tour en barque à Luoshui, repas à Xiaoluoshui, fête nocturne puis retour à l'hôtel. Le lendemain il était prévu de faire quelques emplettes chez

¹⁸³Place de la grande roue à eau.

un artisan de Luoshui avant de rentrer sur Lijiang. Pendant le trajet, Zhaxi a raconté quelques histoires sur Joseph Rock et m'a prise à partie en racontant que j'étais anthropologue et que je pouvais confirmer ses dires. Il a également raconté en quoi consistait la coutume et chose inhabituelle, il a parlé de la place centrale de la mère. Il a chanté quelques chansons aux touristes. Pour entraîner les touristes, il m'a demandé de chanter à mon tour quelques airs na. Vers treize heures, nous nous sommes arrêtés dans un restaurant, un peu après Ninglang. Un contrat tacite entre le restaurant et les guides, proposait de leur servir gracieusement le repas en échange de leur arrêt dans les lieux.



Photo 19 : arrêt à un point scénique. 2012



Photo 20 : Un guide en action durant le trajet. 2012

Après un arrêt d'une demi-heure, nous sommes remontés dans le bus pour deux heures de trajet. Il était environ seize heures lorsque nous sommes arrivés à la porte d'entrée du lac Lugu et que les touristes ont dû payer. Alors que d'habitude j'arrivais à contourner ce dispositif en discutant en langue na avec les Mosuo qui tiennent l'entrée, cette fois là- j'ai été obligée d'acheter un billet puisque je transitais dans un bus touristique. Alors que le billet d'entrée indiquait un prix de soixante-dix-huit yuans, j'ai dû verser la somme de cent cinquante yuans au guichet. Le car s'est ensuite arrêté près d'un point de vue situé à l'entrée du lac. Les touristes ont alors pris des photos me demandant parfois de les photographier, et d'autres fois de poser avec eux. Une demi-heure plus tard, nous étions à Luoshui pour embarquer pour un tour sur le lac. Pour les touristes, ce tour a été l'occasion de s'extasier sur la beauté du paysage et la qualité des chants des rameuses mosuo de Luoshui. Zhaxi leur avait expliqué qu'une balade sur le lac est un lieu romantique pour deux amants.



Photo 21 : guide et Mosuo font embarquer les touristes 2012 Photo 22 : touristes embarqués 2012

Zhaxi avait payé pour l'ensemble du groupe un prix négocié avec Ala Zhaxi, un Mosuo qui gérait les affrètements. Ce dernier répartissait les touristes dans différentes embarcations. Son travail consistait à veiller à ce que chaque maisonnée du village reçoive un nombre équivalent de touristes, ensuite il répartissait l'argent reçu. Ce dispositif avait été mis en place à Luoshui dans les années 2000 afin de lutter contre la concurrence.



Photo 23 : prise de photo, point scénique de Ligé 2011 Photo 24 : prise de photo, point scénique de Ligé. 2012

Une fois le tour terminé, nous sommes repartis en bus pour Ligé, où nous avons pris quelques photos d'un point de vue très prisé des touristes. Zhaxi a alors expliqué aux touristes une histoire na à propos de la création du lac Lugu. Pendant que tous s'affairaient à prendre des photos en groupe ou en couple devant le lac, Zhaxi a téléphoné à la *dabu* de la maisonnée des JI. pour la prévenir de notre arrivée. Nous sommes enfin arrivés à Xiaoluoshui vers dix-sept heures quarante-cinq. Nous avons pris une collation pendant laquelle les touristes pouvaient manger des plats typiques mosuo (du poulet grillé, des pommes de terre, des baba –gâteaux de farine – du thé tibétain *suyoucha* 酥油茶 et de l'alcool *Sulima* ou de l'alcool de riz *baijiu* 白酒), une autre visite du lac depuis le village, puis un repas copieux et enfin la fête nocturne, pour laquelle tous montraient un certain intérêt¹⁸⁴.

¹⁸⁴Je passe rapidement sur ces derniers points car l'hospitalité sera questionnée en point 2.1.c et les festivités dans un chapitre entier de la thèse.

Le soir même je suis repartie avec le groupe de touristes dans un hôtel situé de l'autre côté du lac, dans le village de Sanjia (Sanjia cun 三家村), proche de Luoshui. Zhaxi m'a expliqué que c'est l'agence de voyage qui avait négocié les prix avec l'hôtel. Dans la soirée nous nous sommes rendus dans la zone des barbecues de Luoshui, un lieu spécialement conçu pour accueillir les touristes, clos sur lui-même et constitué de plusieurs bâtiments ouverts sur l'extérieur. Quelques femmes touristes que Zhaxi avait invitées, nous ont rejoints. Lui et son chauffeur ont passé la soirée à draguer ces touristes en compagnie de deux autres guides, cousin de Zhaxi. Le lendemain, après un petit déjeuner copieux, nous sommes retournés sur Luoshui pour que Zhaxi emmène les touristes dans une espèce de magasin où sont fabriqués des bijoux en argent. Lorsque, à la fin de la visite, je l'ai surpris recevant quelques billets du gérant, il m'a expliqué que pour chaque vente il obtenait un pourcentage.



Photo 25 : Explications du gérant sur la manière de travailler l'argent. Il montre la différence entre les matériaux pour prouver que, contrairement à d'autres, il n'arnaque pas les touristes.

Tout en jouant de représentations qui apparaissent « authentiques » ou « traditionnelles », sans qu'il y ait une recherche explicite de ces signifiants, le tourisme par l'intermédiaire de ses guides et des agences, cherche à mettre en scène les minoritaires pour répondre aux désirs touristiques comme nous venons de le voir avec les exemples illustrés. Leur rôle est déterminant non seulement en tant qu'intermédiaires de la rencontre touristique, mais aussi dans la production de récits sexuels fantasmés, édulcorés voire imaginés autour de la coutume du sésé qui a ensuite participé à la mythification de pratiques historiques soulignées par les anthropologues, mais aujourd'hui moins importantes¹⁸⁵. Les pratiques et les discours des guides jouent généralement d'une relation d'enchantement qui amplifie les éléments qui font la particularité du groupe na. Le

¹⁸⁵ Il arrive parfois que des Na, mariés disent pratiquer le zouhun pour satisfaire les touristes.

changement même de leur prénom, comme l'exemple Zhaxi l'illustre très bien, vise à légitimer leur place dans cette relation d'enchantement en faisant souvent croire qu'ils font visiter leur propre culture. Le circuit qu'ils proposent aux touristes vise à les divertir et à entrer également dans le monde des Na par le biais des repas qui leurs sont servis. La relation marchande cachée entre les Na et les guides est cependant intéressante à analyser pour deux raisons. Les Na participent à cette relation d'enchantement mais subissent les lois du marché que leur imposent les guides. Ce monopole de l'activité est tel que depuis 2014, l'activité d'accueil a considérablement baissé. Une partie des agences de voyage proposant ces prestations sont allées chercher des prix plus intéressants dans le village de Zhudi, en direction de Yongning, qui, jusque-là, n'avait pas encore développé l'activité touristique.

Face à ce monopole, les Na de Xiaoluoshui ont mis en place un certain nombre de stratégies afin de bénéficier des retombées du tourisme.

3. Stratégies des Na face au tourisme

Comme l'attestent la plupart des études sur le tourisme en général, celui-ci, en tant que contrainte imposée par les politiques de développement, ne bénéficie généralement que très peu aux locaux (Hoivik et Heidberg 1980). Par exemple, à Zhongdian (Shangri-La), ville voisine du lac Lugu aujourd'hui tournée vers l'économie de service, les emplois créés ne bénéficient pas à la population locale (Hillman 2003).

À l'instar d'Erche qui tentait en juillet 2011 de négocier avec le gouvernement de Ninglang, le déplacement de vingt mètres de son hôtel, la marge de manœuvre des Na vis-à-vis des différents acteurs et instances de décision est en général assez faible. Ceux-ci ont toutefois mis en place un certain nombre de stratégies et de tactiques pour pouvoir se positionner dans les activités touristiques. Ces « stratégies » et ces « tactiques » visent principalement à accéder à ce que Oakes (1998) a déjà démontré dans le cas de la mise en tourisme au Guizhou, c'est-à-dire les biens de la modernité que véhicule le tourisme. Les intentions des Na sont alors moins de résister que de contourner par la ruse le dispositif touristique. Une distinction est nécessaire entre stratégie et tactique. Les stratégies sont « le calcul (ou la manipulation) des rapports de forces » qui « misent sur la résistance que l'établissement d'un lieu offre à l'usure du temps » (De Certeau 1990 : 61 et 63) et dans le but de se réappropriier localement le tourisme. Les « tactiques » sont de l'ordre de « l'occasion », de la « conjoncture particulière » qui saisit « au vol les possibilités qu'offre l'instant », jouant ainsi « avec le terrain qui lui est imposé tel que l'organise la loi d'une force étrangère » (De Certeau 1990 : 62-63). Si les stratégies paraissent des modes de résistance visibles, elles sont avant tout, comme le suggère De Certeau, des modes d'action qui jouent sur le lieu, et dans le cas des Na sur le haut-lieu touristique, plus que sur le temps alors qu'à l'inverse les «

tactiques », jouent du temps plus que du lieu. Or ce que les Na ont davantage à partager avec les touristes c'est du temps, car la maîtrise des lieux dépend en grande partie d'autres acteurs qui ont d'autres intérêts que les leurs.

3.1. L'hospitalité, *minzu can* 民族餐

Le tourisme en tant que contrainte imposée par les politiques de développement, ne bénéficie généralement que très peu aux locaux (Hoivik et Heidberg 1980). Pour se positionner dans l'activité touristique et bénéficier des retombées économiques les Na ont donc ouvert leurs maisonnées aux touristes. Ce sont cependant principalement les guides et les agences qui gèrent cette économie de l'altérité, au sens où ils sont le premier maillon du marché touristique basé sur une « économie des biens symboliques » dont « la spécificité est de produire un rapport enchanté au monde au sein d'un rapport marchand » (Reau et Poupeau 2007 : 10). C'est sans doute parce que l'hospitalité est dans le cadre privé une forme de réciprocité qu'une relation d'enchantement est possible lorsque celle-ci se déploie dans l'activité touristique marchande. Elle devient alors un bien fantasmé et une marchandise achetée. Autrement dit, la seconde se sert de la première pour exister, c'est une tactique des Na pour bénéficier du tourisme et l'hospitalité touristique constitue en cela une forme d'indigénisation (Babadzan 2009).

a. Accueillir des touristes

• *Un rythme effréné*

En février 2013, à l'occasion de la semaine du jour de l'an chinois, des milliers de touristes, ont sillonné les routes du lac Lugu, fruit des politiques touristiques nationales et notamment de la mise en place des semaines en or. Ces mobilités de plus en plus intenses étaient visibles par tous. Pour Ama de la maisonnée des Cd, le constat était simple et plutôt négatif.

Depuis la maisonnée nous pouvions constater depuis une semaine la circulation incessante de touristes et entendre toute la journée le bruit des klaxons des voitures qui se pressaient et se doublaient sur la route. La veille, Ama, qui vaquait à ses occupations habituelles (nourrir les cochons) s'est arrêtée devant moi dans la cour.

« -Ama : Ils n'ont donc pas de famille ! Pourquoi ils viennent ici pour le jour de l'an !? »

-Moi : C'est un peu étrange, exact.

-Ama : C'est important pour nous, le jour de l'an (*kushe*), ils pourraient nous laisser tranquille ! Il y en a encore toujours plus.»

Ama, n'aimait pas plus que ça les touristes. Elle pestait souvent contre eux en arguant qu'ils étaient Han, et que leur comportement ne pouvait pas être bon. Ils avaient des habitudes différentes, disait-elle régulièrement et ne pouvaient pas, de fait, se comprendre. Elle avait cependant relevé que les touristes étaient de plus en plus nombreux et c'était un constat pragmatique mais bien réel. En 2007, seul une dizaine de touristes par jour venaient visiter le village. Parfois juste pour le repas du midi lorsqu'ils accostaient en barque, parfois ils dormaient dans les deux hôtels du village.

Puis petit à petit les touristes se sont faits plus nombreux. Certains soirs le village de Xiaoluoshui accueillait plus de cinq cents touristes dans les fêtes dansées qui leur sont destinées. Ama soulignait également un changement de pratiques. De 2007 à 2010, la période du jour de l'an était selon elle, une période plutôt calme, mais depuis quelques années les touristes se faisaient de plus en plus nombreux.

Extrait de carnet de terrain 10 février 2013

Cet extrait de carnet de terrain illustre l'intensification du tourisme durant l'année 2013, mais également, l'agacement d'Ama, pour qui les touristes avaient un comportement négatif. Ce n'était pourtant pas l'avis de sa fille Pincuo Zhuoma qui voyait dans l'activité touristique, une manne financière.

En 2007 Pincuo Zhuoma accueillait déjà quelques touristes dans sa maisonnée. Elle leur servait un repas copieux et arrosé après qu'ils avaient essayé et pris en photos les costumes Mosuo qu'elle mettait en évidence à leur intention. Après manger, ils se reposaient quelques instants dans la cour avant de se rendre à la fête du village organisée spécialement à leur attention. À cette époque, le réseau qui rendait possible cet accueil chez Pincuo Zhuoma était pour l'essentiel dû à Liang, l'entrepreneur taiwanais qui m'avait fait entrer en contact avec elle ou aux quelques autres Mosuo de Ligé qui amenaient des touristes pour la soirée. Le travail de ces guides n'était alors pas standardisé par les agences de voyage. Ces accueils de touristes étaient plutôt rares, mais Pincuo Zhuoma avait déjà fait construire à l'aide de l'argent qu'elle avait gagné les années précédentes, un nouveau bâtiment dans lequel elle disait pouvoir accueillir des touristes pour la nuit. Les fêtes qui se déroulaient le soir étaient payantes (trente yuans l'entrée), mais restaient sporadiques et de petite ampleur. À l'époque, elles se déroulaient dans la cour de l'école, sur le terrain de basket.

En 2009, l'accueil des touristes ayant pris de l'ampleur. Le soir venu, Pincuo Zhuoma accueillait des touristes au moins deux fois par semaine. C'est sa cousine Naka, de la maisonnée principale des C., devenue guide à Lijiang, qui lui envoyait quelques groupes de touristes que sa maisonnée ne pouvait accueillir. À cette époque, les guides étaient généralement des Na ou des Pumi de la région. En 2011, lorsque je suis revenue au lac Lugu pour une période de deux mois, l'accueil avait complètement changé et s'était standardisé par le biais des guides et des agences. En 2012 et 2013, celui-ci s'effectuait suivant le même procédé, Pincuo Zhuoma accueillait des touristes avec leurs guides au moins cinq jours par semaine de manière très ritualisée. Après avoir reçu un appel du premier guide, Pincuo Zhuoma lançait généralement : « *Yinba lesizé* » (les touristes arrivent) ». Même si un certain agacement pouvait se sentir dans l'accueil quotidien des touristes, nous étions prêts et souriants pour les accueillir de la meilleure manière qu'il soit.



Photo 26 : entrée du guide dans la maisonnée, suivi par des touristes

Dans l'après-midi, les guides passaient tour à tour un coup de fil à Pincuo Zhuoma. Chaque fois elle s'empressait de jeter le poulet acheté et découpé le matin même dans l'énorme *guo* 锅 de la cuisine. J'étais également en charge d'installer les tables sur lesquelles je disposais une bouteille d'alcool d'orge, le *sulima* (苏理玛酒-aussi appelé *zhima* en langue na) et une bouteille d'alcool de riz, tous les deux artisanaux. Je posais sur la table deux gobelets, l'un pour l'alcool, l'autre pour le thé. Pendant ce temps, elle faisait cuire de l'eau mélangée à du sucre et à de la farine ce qui donne de succulentes galettes. Le guide faisait généralement son entrée à ce moment-là et elle accueillait les touristes très rapidement avec une phrase générique « *huanyin, huanyin wo de jia* » (欢饮欢饮我的家 Bienvenue, bienvenue dans ma maison). Elle invitait les touristes à entrer rapidement dans l'*awo zhimi* (la maison principale), en leur indiquant de faire attention à la poutre qui surplombait l'entrée. Pendant que les morceaux rissolaient dans l'huile, elle me demandait de préparer les pommes de terre pour servir une première collation. Une fois le thé tibétain au beurre rapidement baratté, elle le servait aux touristes et préparait au passage un petit gobelet d'eau qu'elle attrapait ensuite pour inviter les touristes à trinquer avec elle une fois que la chanson qu'elle leur proposait était finie. La chanson racontait l'accueil, l'amitié entre les touristes et les Mosuo et il fallait donc trinquer ensemble. Elle lançait alors à tous les touristes en prenant soin de penser à chaque table un *gutch* (le *ganbei* 干杯 des Na) pour les inviter à trinquer.

Pincuo Zhuoma pouvait accueillir jusqu'à dix groupes en une journée. Les groupes étaient généralement de huit touristes, mais certains guides ne se gênaient pas pour rajouter deux à trois touristes moyennant un prix équivalent. Lorsque les groupes étaient trop nombreux, elle faisait appel à deux Na du village de Dazui, situé à quelques kilomètres de Xiaoluoshui du côté Sichuan du lac. Parfois elle demandait de l'aide à une de ses voisines qui n'accueillait que très peu de

groupes. Les groupes défilait les uns à la suite des autres. Une fois qu'ils avaient terminé la collation, il fallait débarrasser et nettoyer rapidement la pièce principale car les groupes arrivaient par vagues. Les touristes pendant ce temps-là essayaient les costumes et se prenaient en photo dans des poses suggérant la visite des hommes chez les femmes ou imitant des gestes soi-disant Mosuo que leurs guides leur conseillaient de faire. Je pouvais pour ma part soit débarrasser la pièce, soit les aider à se vêtir. Lorsqu'il y avait trop de monde, Ama sortait de sa cachette et s'asseyait sur un banc à côté des costumes pour aider les touristes à s'habiller. Parfois nous le faisons à deux. Ama restait toujours impassible devant les touristes, scrutant et observant leur moindre geste et leur moindre comportement, les traitant, parfois, de stupides (*zodo*¹⁸⁶).

Pincuo Zhuoma avait également décidé de se lancer dans une nouvelle activité qui pouvait rapporter un peu plus de revenus. En 2012 et 2013, elle avait ainsi installé une petite table, à côté des costumes, sur laquelle des sachets de thés de sarrasin (*kuqiao cha* 苦蕎茶) étaient à vendre. Elle m'a souvent demandé de vendre ce thé, car elle était trop occupée à cuisiner et me demandait de leur dire qu'elle produisait elle-même le thé. Elle insistait pour que je le vende car elle avait constaté que je me débrouillais plutôt pas mal et que les touristes ne pouvaient pas imaginer une seconde qu'une étrangère leur mente. Le procédé était expliqué sur une feuille plastifiée et je n'avais qu'à leur donner les prix : dix yuans le sachet. Je mettais d'ailleurs moi-même ce thé acheté en grand format dans de petits sachets de plastique qui pouvaient laisser croire à sa fabrication artisanale. Dans une salle était également posées des écharpes Mosuo qu'elle disait avoir confectionnées elle-même, à l'aide de l'appareil à tisser installé juste sur le perron de la pièce. La durée du passage des touristes dans la maisonnée offrait ainsi la possibilité à celle-ci de compléter ses revenus de l'accueil par la vente.

Une fois les photos prises, les costumes essayés et les articles achetés, les touristes s'en allaient faire un tour au bord du lac. Ils revenaient généralement vers 18h30-19h pour le repas. Nous les installions alors dans la salle prévue à cet effet (voir croquis 1) que j'avais préalablement préparée. Avec l'aide des membres de la maisonnée ou des aides que Pincuo Zhuoma embauchait, nous servions le repas aux touristes dans une course effrénée, pendant qu'elle faisait cuire à la chaîne les douze plats copieux qui leur étaient servis. Le repas consistait à servir des « plats minoritaires » (*minzu can* 民族餐), moyen par lequel l'accueil des touristes est valorisé. Le même rituel de Pincuo Zhuoma recommençait pour ce second temps. Elle prenait un verre qu'elle remplissait d'eau et invitait les touristes à se servir d'alcool de riz ou de *sulima* pour trinquer avec elle. Une fois le repas avalé, le guide proposait aux touristes de se diriger vers la sortie pour rejoindre les fêtes nocturnes.

¹⁸⁶Le terme de *zodo* qualifie les fous, sortent d'enfants qui n'ont jamais grandi.



Photo 27 : touristes accueillis dans la salle de restauration. On les voit ici trinquer au moment où Pincuo Zhuoma finit de chanter. Xiaoluoshui Juillet 2011.

• *Enchantements*

Le divertissement et l'accueil dans la maisonnée portaient les touristes à croire que les rapports qu'ils entretiennent aux Na sont de l'ordre d'une véritable rencontre. Pourtant les touristes achetaient aux guides une prestation. Tous les guides mettaient toutefois en œuvre un certain nombre de stratégies afin de cacher aux touristes l'échange monétaire qui se déroulaient entre eux et les maisonnées d'accueil. Zhaxi, un guide tibétain effectuant le trajet deux fois par semaine entre juin 2012 et août 2012, me confiait ainsi que « les touristes ne [devaient] pas savoir » qu'il payait les Na chez qui les touristes allaient, sinon « ils n'apprécieraient pas la visite de la même manière ». Pincuo Zhuoma, mon hôte à Xiaoluoshui évoquait la même idée lorsque je lui demandais pourquoi elle se cachait des touristes pour recevoir l'argent des guides. En effet, à la fin du repas, c'était chaque fois dans la cuisine, à l'abri des regards, que les guides lui versaient la somme d'argent. La relation d'hospitalité en place était donc plutôt un service fourni et acheté qui se substitue en un bien symbolique plutôt qu'une hospitalité institutionnalisée¹⁸⁷. Il s'agit là d'une stratégie qui vise à ne pas placer les touristes dans une logique de consommation. Cette distinction entre le secteur touristique formel du voyage avec un guide et celui informel de l'accueil de touriste dans une maisonnée, ramène avec force le clivage établi dans l'entrepreneuriat touristique et selon lequel les inégalités se perpétuent dans ce secteur sous couvert d'un laissé aller de l'État sur le secteur informel (Michaud 1990 : 128).

¹⁸⁷ Mauss explique que l'hospitalité est une forme d' « obligation de recevoir » qui implique « tout un système de droit et de morale » notamment celui de « ne pas manquer de partager le repas auquel on assiste ou que l'on a vu préparer » (1993 : 162).

La place et le rôle de l'hospitalité dans la consommation touristique donnait ainsi à voir une relation d'enchantement. Réau et Poupeau notent ainsi :

L'analyse des conditions sociales invisibles qui produisent un déni du donnant-donnant caractéristique du marché "parfait" permet de prendre en compte les mécanismes d'euphémisation des rapports marchands et des relations de domination, consubstantiels à un certain "enchantement du monde" touristique.

(Réau et Poupeau 2007 : 10)

Prendre l'hospitalité comme une relation d'enchantement permet de comprendre une certaine instrumentalisation de l'hospitalité par les guides et les agences de voyage. Ceux-ci se servent de l'hospitalité comme d'un bien symbolique qu'ils achètent aux Na. Les Na ne sont pas en reste dans cette instrumentalisation. L'hospitalité est cependant à analyser sous l'angle analogique d'une pratique chinoise très répandue : les banquets (Harrell 1981, Kipnis 1997 : 39-57, Schein 2000 : 63-64, Farquhar 2002 : 146-151, Chau 2008 : 493-494, Harmon 2010, Mason 2013).

Depuis l'ouvrage influent de Smith et Brent (1989) à propos des *host and guest*, l'hospitalité est une métaphore à l'activité du tourisme, qu'il s'agisse de son industrie hôtelière ou des interactions entre le touriste et la population locale (voir Germann Molz et Gibson 2007). Elle est particulièrement instrumentalisée dans l'activité touristique en Chine (Schein 1996, Grillot 2001, Herberer 2008, Leicester 2008). Par analogie aux banquets chinois, l'hospitalité s'organise autour de la commensalité et de l'alcool. Cela participe ainsi d'une réciprocité chinoise permettant la création ou la préservation de liens interpersonnels (*guanxi* 关系- *ganqing* 感情) (Yang 1994, Yan 1996, Kipnis 1997 : 39-57, 2002, Farquhar 2002 : 146-151, Chau 2008 : 493-494, Harmon 2010, Mason 2013, Fabinyi et Liu 2014 : 102).

Dans l'accueil, par analogie à la tradition chinoise des banquets, l'alcool participe d'une projection selon laquelle les groupes minoritaires seraient particulièrement hospitaliers tant la consommation se superpose à son rôle de catalyseur des relations interpersonnelles. Cela renforce l'idée que l'alcool est un marqueur identitaire des groupes minoritaires, malgré que ces groupes ne soient pas plus enclins à la consommation d'alcool que leurs hôtes (Douglas 1987, Fabre-Vassas 1989, Jolly 2004a, 2004b, Obadia 2004b) (Schein 1996, Grillot 2001, Herberer 2008, Leicester 2008).

b. Hospitalités comparées

• Du partage et de la générosité

À l'échelle des groupes ethniques, la fonction sociale de l'alcool est généralement soumise à des prescriptions telles que le partage (Schein 1996, 2000 : 63-64, Herberer 2008, Fiskesjö 2010). L'alcool est une manière de restituer le « point de vue indigène » sur sa consommation et de mettre

en évidence « le système des conduites et des valeurs sous-jacentes que ces façons expriment en les reproduisant. » (Fabre-Vassas 1989). L'hospitalité chez les Na est ainsi une pratique teintée d'obligations morales, qui font sens vers la nécessité de la cohésion sociale. L'arrivée de n'importe quel visiteur occasionne l'arrêt de toute autre activité pour servir des verres d'alcools d'orge et/ou de riz, ainsi que du « thé cuit par gala¹⁸⁸ » (*gala lié*) et quelques denrées à manger. Dans les règles qui régissent cette hospitalité, le visiteur doit lui aussi apporter de l'alcool, du thé ou autres cadeaux. Offrir ces denrées lors des premières visites permet ainsi d'entrer dans une forme de réciprocité. Boire de l'alcool en tant que pratique sociale et rituelle, légitime, joue ici le rôle de catalyseur de deux idéologies essentielles de la vie sociale na : le partage (*beubeu*) et la générosité (*dwaé tige*).

Cette hospitalité découle d'une correspondance entre le boire quotidien et rituel, dans laquelle se donne ainsi à voir une continuité ordonnée à partir d'un registre mythique chanté à l'occasion de rituels *daba*. Le partage tel qu'il est prescrit et effectué dans les rituels de protection des maisonnées (*mukebu*) ou destiné aux ancêtres (*busina*), met en relation les conduites sociales à tenir autour des usages de l'alcool (Chen 2012 : 109 et 245-247). Dans le rituel du *busina*, par exemple, une continuité est établie entre les substances partagées avec les ancêtres ou les divinités et la manière dont elles le sont dans les banquets qui leur succèdent (Chen 2012 : 58).



Photo 28 : invités accueillis autour du feu masculin avec l'alcool. Lijiazui 2012.



Photo 29 : accueil d'invités après les travaux des Champs, Lijiazui 2012

L'hospitalité considérée comme un échange non-marchand structure et réactualise sans cesse les relations entre maisonnées et affiche que les Na ont une préférence pour la reproduction du monde social à la reproduction des moyens matériels. On retrouve cette forme d'interaction lors des fêtes du nouvel an, les travaux d'entraide ou les divers rites qui ponctuent la vie sociale. Chaque maisonnée envoie dans d'autres maisonnées des personnes afin de faire perdurer les liens qu'elles

¹⁸⁸Gala fait référence aux divinités en général, mais dans ce cas particulier, il est question d'une divinité bouddhiste. Le foyer des hommes, où sont généralement accueillis les visiteurs quel que soit leur sexe, est directement lié à l'autel bouddhiste de la maisonnée par une ligne imaginaire qui ne doit cependant pas être franchie. Ainsi, le thé qui cuit dans un petit récipient de terre cuite est directement « béni ».

entretiennent entre elles. L'hospitalité cimente la société dans une forme où chaque personne se rattache à une maisonnée, elle-même inscrite dans le village. Pour chaque cérémonie et chaque travail d'entraide une maisonnée offre l'hospitalité à l'ensemble des convives ou des travailleurs avec un repas copieux arrosé d'alcool

Elle est calquée sur tout un système d'échange et d'entraide qui participent de la reproduction sociale des maisonnées. Ce système se conçoit comme une réciprocité généralisée altruiste et/ou différée où la proximité sociale est intense (Sahlins 2011a : 310-311, 2013). Si l'on veut réfléchir à partir de l'idée de Claude Lévi-Strauss que les maisonnées sont des personnes morales, on peut alors affirmer que l'hospitalité na lie les maisonnées entre elles.

- *Instrumentalisations*

La double consistance de l'hospitalité réside dans une dichotomie entre l'idée, régie par un ensemble de règles propres à la société et l'activité touristique, qui consiste à faire vivre une expérience de rencontre. La première hospitalité a pour objectif la reconnaissance de l'autre dans l'intention de créer ou de renforcer du lien social, alors que la seconde répond à l'injonction du service et conçoit de part et d'autre la relation éphémère comme un moyen servant des intérêts personnels. Ces deux hospitalités peuvent être pensées comme corrélatives à des systèmes différenciés d'échange. Deux perspectives s'offrent à l'analyse. La première concerne l'organisation des relations dans deux systèmes économiques et la seconde, les capacités locales d'instrumentaliser l'hospitalité.

D'une certaine manière l'hospitalité instrumentalisée joue de l'hospitalité comme réciprocité généralisée. Les Na trouvent en effet un intérêt dans l'instrumentalisation de l'hospitalité dans le cadre du tourisme parce qu'elle apporte les devises nécessaires à leur enrichissement. Cela leur permet de renverser en même temps les stigmates d'arriérés économiques et sociaux (*luohou* 落后). Autrement dit, ils y trouvent le double avantage de négocier leur arriération économique et sociale en gagnant des devises pouvant changer leurs conditions de vies d'un côté et en instrumentalisant leur ethnicité de l'autre.

L'hospitalité métaphorise cependant des enjeux de pouvoir symboliques et économiques sous la lunette du couple conceptuel production/consommation. Dans le cas de l'hospitalité touristique, ce qui est produit et consommé immédiatement par les touristes ce sont des imaginaires. L'altérité réifiée à ses attributs les plus spectaculaires est un produit consommable. Les Na jouent par mimesis (Adams 1996), des projections émises à leur égard et donnent ainsi à voir ce que les touristes attendent d'eux. L'identité Mosuo est performée, construite et vécue dans l'interaction

à partir de négociations et de représentations afin que les touristes la prennent pour authentique¹⁸⁹ (Walsh 2005 : 481). Ainsi dans certaines maisonnées, alors que peut y vivre un couple, les Na peuvent cacher ce fait et s'affirmer comme pratiquant la coutume de visite. On voit bien ici comme le propose Gregory (2015), que l'économie de marchandise tend à transformer l'échange en objet de désir c'est-à-dire en bien (*goods*). Il s'agit d'un échange marchand qui s'instaure au sens d'un service acheté. Elle est dans ce cas et toujours selon la formule de Sahlins réciprocité négative entre des acteurs qui ne sont pas proches les uns des autres (Sahlins 2011a : 310-311, 2013).

Dans les deux cas le calcul économique est présent (Humphrey et Hugh-Jones 1992). Il y a de la valeur dans les deux formes (Appadurai 1986), et la réciprocité est à la fois symbolique et économique. La visite des touristes porte en effet la valeur d'une reconnaissance sociale des Na. Dans le cas, l'hospitalité comme idéologie, c'est une forme d'échange, qui a la capacité d'être investie de fonctions sociales et symboliques, également productrices de valeur au sens où les échanges sont non seulement inséparables des relations sociales mais ils en créent également de nouvelles (Strathern 1988 : 144, 178 et 192-207, Gregory 2015 : 39-71). Marchandises (ou services) et dons sont alors inéquivalents dans les formes de relations qu'ils établissent. C'est là que l'on retrouve la proposition de Strathern (1988) selon laquelle une telle opposition ramenée ici à la question de l'hospitalité produit des processus socio-politiques associés aux formes économiques. Dans le cas de l'hospitalité comme idéologie on est face à un « *mediated exchange* » (Strathern 1988 : 178 et 192-207).

Le degré de sociabilité qu'impliquent ces formes d'échange est cependant inéquivalent car, si l'on reprend une dichotomie basique, marchandises et dons ont des potentialités différenciées à cimenter les relations sociales entre les membres de la société. Selon la formule de Gregory, il y a dans un cas « *the objectification process* » (Marx) et « *the personification process* » (Lévi-Strauss) (Grégory 2015 : 26-32). Par analogie des interactions concrètes, la relation qui se crée dans l'hospitalité na et dans le service pour l'interaction touristique concrétise des économies morales différenciées. L'aspect relationnel d'une économie non-marchande s'oppose ainsi à une économie de la marchandise qui instaurerait une relation non plus entre les sujets, mais objectifierait les personnes. La vision courante de cette économie dominante consiste à évaluer la valeur à partir d'un point de vue utilitaire dont les biens en seraient l'expression ultime (Gregory

¹⁸⁹ Il se construit dans l'interaction touristique ou plutôt dans l'expérience touristique une authenticité existentielle (*existential authenticity*) qui déplace la question de savoir si l'identité ethnique des visités est authentique ou pas à la création de l'authenticité comme motivation des touristes (Wang 1999 : 366).

2015 : xxi). Ces deux économies se différencient notamment par leur aspect enchâssé ou désenchâssé des autres domaines de la vie de tous les jours (Polanyi 1983).

3.2. Des Na et des Mosuo. Développement du tourisme

Face au développement d'une industrie touristique par les agences dans laquelle ils n'avaient pas de possibilité de marge de manoeuvre, les Na de Xiaoluoshui ont développé plusieurs stratégies¹⁹⁰ visant à participer de la mise en tourisme pour bénéficier directement des retombées économiques. Les données recueillies au cours du terrain mettent en évidence des stratégies locales telles que la location des terres et l'entrepreneuriat ainsi que des mobilités de travail. Ces facettes retracent l'imbrication d'intérêts divers de la part des Na ou même des entrepreneurs extérieurs au groupe minoritaire. Dans tous les cas les intérêts montrent en creux des différenciations identitaires entre les acteurs.

a. Location des terres et entrepreneuriat

- « *Tout le monde fait ça au village et ils s'enrichissent* »

Si l'accueil des touristes dans les maisonnées Na a été la première manière dont les villageois de Xiaoluoshui ont pu accéder à l'économie du tourisme¹⁹¹, la construction des hôtels en a été le deuxième volet. Avant 2007, seule une maisonnée avait loué ses terres à un entrepreneur Han. Celui-ci, qui avait déjà construit un *Youth Hostel* à Luoshui, a développé la même activité à Xiaoluoshui. C'est la maisonnée des AJ., formée en résidence néolocale avec la plus âgée des sœurs de la maisonnée des Cd., qui a loué sa terre à cet entrepreneur. Les quelques maisonnées qui accueillait des touristes en dehors des hôtels le faisaient en raison de chambres inoccupées. Certaines comme la maisonnée de Pincuo Zhuoma, avaient prévu, lors de la rénovation ou reconstruction de certains bâtiments, des chambres supplémentaires pour accueillir quelques touristes de passage.

¹⁹⁰ Le terme de stratégie fait ici directement référence à l'unité de lieu que les Na maîtrisent, mais renvoie cependant à la question des tactiques qui naissent de la conjoncture puisqu'ils ne maîtrisent pas la venue des touristes. Ce sont les agences qui la maîtrisent. Depuis 2014, les agences touristiques ont négocié des prix plus bas dans d'autres villages ce qui a poussé les Na de Xiaoluoshui à diversifier les tactiques pour faire venir les touristes.

¹⁹¹ Voir sur ces questions le cas Ladakh étudié par Michau (1990). Les maisonnées sont le premier espace pour accueillir les touristes (Michaud 1990 : 131).



Photo 30 : Xiaoluoshui avant 2007. Photo satellite google. La photo date probablement de 2006. On voit le bâtiment du *youth hostel* déjà construit au bord du lac alors que le village se situe plus en amont vers la montagne.

En 2007 seules trois maisonnées avaient construit des bâtiments pouvant accueillir des touristes que ce soit dans leurs maisonnées ou dans des bâtiments annexes : la maisonnée de l'ainée des Y., la maisonnée des YM., et une des maisonnées AC. La maisonnée des Y.¹⁹², dirigée par l'ainé Zhaba, était celle qui accueillait régulièrement le plus de touristes. Les deux autres avaient fait des tentatives restées infructueuses. L'un de ses huit frères, Sino, travaillait en tant que chauffeur et guide depuis Lijiang et ramenait régulièrement des touristes dans l'hôtel. Parfois ils se contentaient d'accueillir des touristes par le biais d'une visibilité internet.

Pour les autres maisonnées du village, la seule manière de développer l'activité touristique était de louer leurs terres à un entrepreneur pour une durée déterminée. La location des terres à des non-Na relève ainsi d'une décision propre à chaque maisonnée. En 2009, plusieurs maisonnées avaient loué leurs terres proches du lac à quelques entrepreneurs chinois qui en quelques mois ont bâti de grands hôtels. La plupart du temps ces entrepreneurs construisaient eux-mêmes l'hôtel et versaient à la maisonnée une rente annuelle. Les entrepreneurs étaient très souvent des Han en provenance de grandes villes. Malgré un contrat passé entre l'entrepreneur et la maisonnée, celui-ci n'avait aucune possibilité de s'immiscer dans les décisions du village.

Quelques maisonnées ont toutefois tenté de construire elles-mêmes en 2009 des hôtels pour les gérer, sans arriver au terme de la construction durant cette année-là. Les Na continuaient ainsi d'exploiter les champs de maïs devant les hôtels en attendant la fin de leur construction. Deux

¹⁹²Dans la maisonnée réside cinq autres frères lorsqu'ils sont présents au lac.

maisonnées J. (J. et Jl.) ont lancé ainsi la construction d'hôtels. Comme je m'entretenais avec la *dabu* de la maisonnée principale, elle m'a raconté leur parcours :

Ama J. : « Mon aîné a gagné beaucoup d'argent avec le commerce des bêtes. Il ramenait des vaches du Tibet pour les vendre dans la région. On a gagné de l'argent comme cela. Quand le tourisme a commencé, on avait donc un peu d'économies. On a d'abord accueilli les touristes dans la maisonnée de ma sœur cadette. On se partageait l'argent. À un moment on en a eu assez toutes les deux et on a construit un hôtel chacune. On a employé des ouvriers de Dazui et de Zousuo. Comme j'ai deux garçons (le troisième est moine), ils ont pu superviser le travail. C'est allé très vite. Aujourd'hui c'est Xiao Chen qui le gère. Et on en construit un autre. »

Ama J., juillet 2011, Xiaoluoshui

En 2012, Ce'r Lamu, de la maisonnée des Jl., racontait l'activité de l'hôtel de la manière suivante :

Ce'r Lamu : « Nous on passe par des guides. On loue les chambres à un même groupe de touristes et on s'occupe de tout. Ils mangent chez nous, dans l'ancienne maison, ils dorment ici. C'est plus simple à gérer. »

Ce'r Lamu, maisonnée des Jl., août 2012, Xiaoluoshui

Cette volonté de gérer eux-mêmes les hôtels s'explique en partie par la volonté de sortir de la relation de dépendance avec les guides et agences de voyage, qui s'est établie par l'accueil des touristes dans le cadre des repas présentés plus haut.

Une seconde maisonnée des AC., l'une des premières à s'être enrichie par le biais du tourisme a également développé une activité hôtelière en 2009. C'est d'abord au sein de la maisonnée, en accueillant des touristes dans les chambres inoccupées – à la suite du départ de l'aînée de la maisonnée et des frères de la *dabu* – que les premiers gains significatifs ont permis le développement de l'activité touristique et la construction de l'hôtel. C'est Erche, le fils de la maisonnée qui gérait l'hôtel avec sa femme Lina :

Erche : « C'est ma mère qui a fait construire l'hôtel pour moi. Maintenant c'est Lina qui s'en occupe. Elle s'occupe des réservations par internet. C'est elle qui est en lien avec ma mère pour gérer l'hôtel. Maintenant on fait construire une extension sur le côté pour accueillir plus de monde. »

Erche maisonnée des AC., juin 2012, Xiaoluoshui

En 2009, Erche louait ses chambres cent cinquante yuans, prix qui devait doubler en 2012. La plupart des villageois avaient constaté que son hôtel rapportait bien, il avait pu s'acheter une Jeep et paradait fièrement dans le village. En 2011, les hôtels des deux maisonnées J. étaient en fonction et une route avait été construite pour donner accès aux hôtels du côté du lac. Les champs avaient disparu. Entre 2007 et 2011 la construction effrénée des hôtels a ainsi transformé radicalement le

paysage de Xiaoluoshui rendant centrale l'activité touristique au détriment de l'agriculture qui servait pourtant de moyen de subsistance central¹⁹³.

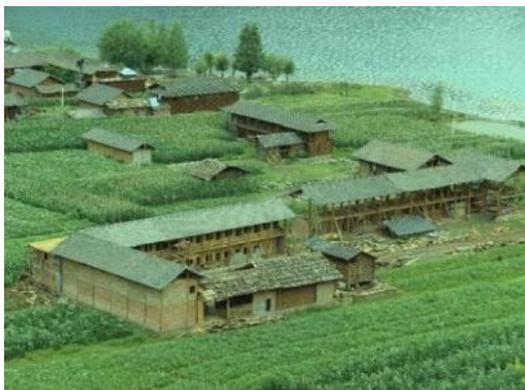


Photo 31 : hôtels en construction en 2009



Photo 32 : Hôtels en 2011 (vus de devant)

Pincuo Zhuoma a elle-même entrepris de construire un hôtel, mais manquant de l'argent nécessaire pour mener à terme la construction, elle a fait appel à un entrepreneur Han. En m'emmenant voir son hôtel, Pincuo Zhuoma m'a fourni les explications suivantes :

Pincuo Zhuoma : «Tu vois c'est un petit hôtel.

Moi : Comment tu as fait ?

Pincuo Zhuoma : On l'a fait construire. Mais ça coûte très cher. Aujourd'hui il faut au moins cent mille yuans. Avant on avait besoin de beaucoup moins d'argent.

Moi : Avant ça coûtait combien ? Et comment tu as fait pour trouver un patron ?

Pincuo Zhuoma : Avant peut être cinquante mille yuans ça suffisait. Tu sais c'est Ganja (son fils) qui a posté une annonce sur l'internet. Un Han de Beijing a rapidement répondu. Il est venu voir. C'est un homme bien. Il ne nous escroque pas. On n'avait pas assez d'argent pour finir l'hôtel, c'était la seule solution. Tout le monde fait ça au village et ils s'enrichissent. On a loué l'hôtel pour vingt ans. Dans vingt ans Najin (sa fille) sera assez grande et elle pourra le gérer. Il nous donne quinze mille yuans par année.

Moi : quinze mille yuans ? Ce n'est pas beaucoup. J'ai entendu dire que d'autres louaient beaucoup plus cher.

Pincuo Zhuoma : Oui mais les autres ont de gros hôtels. Nous on n'avait pas fini de le construire. C'est lui qui a fini. On a bien négocié. »

Pincuo Zhuoma, maisonnée des Cd., juillet 2012, Xiaoluoshui.

Le montant que ces entrepreneurs versent aux maisonnées ayant loué leurs terres s'élève à dix mille ou vingt-cinq mille yuans par an, en fonction de la taille de l'hôtel. Pour ceux qui gèrent directement leur hôtel, l'activité peut rapporter jusqu'à soixante-quinze mille yuans par an. Deux des hôtels gérés par des entrepreneurs Han, rapportent bien plus selon Erche de la maisonnée des AC. C'est pour cela me disait-il qu'il souhaitait agrandir son hôtel.

¹⁹³ À quoi se rajoutent les activités salariales sporadiques de membres de la maisonnée.

En 2012 la presque totalité des maisonnées de Xiaoluoshui possédait un bâtiment ou était en train d'en construire un que ce soit dans les maisonnées ou dans une structure indépendante pour accueillir des touristes¹⁹⁴. Ainsi la maisonnée des C. avait, elle aussi, entamé la construction d'un hôtel. Naka, l'aînée des filles de la maisonnée me confiait :

Maintenant presque tout le monde a un hôtel. Certains gagnent beaucoup d'argent. Si l'on veut continuer à être une maison prospère, accueillir des touristes ne suffit plus. On va pouvoir accueillir des touristes directement et ne plus passer par des intermédiaires. Les guides font ce qu'ils veulent. Maintenant ça sera nous qui gérons le tourisme. Mon Hrantchouba a lui aussi fait construire un hôtel sur les terres juste devant le mien. Leur hôtel est très chic c'est pour accueillir des touristes qui ont de l'argent. Une chambre sera louée au moins trois cents yuans la nuit.

Naka, maisonnée des C., février 2013, Xiaoluoshui

Le prix des nuitées avait déjà doublé en l'espace de quelques années, les hôtels louaient leurs chambres environ trois cents yuans. La plupart d'entre eux fixaient leurs prix en miroir de ce qui se faisait à Ligé ou les nuits pouvaient atteindre jusqu'à cinq cents yuans en fonction de la vue que les chambres offraient.

- *Petites tactiques de contournement*

La construction d'hôtel est toutefois strictement surveillée par les autorités. À Xiaoluoshui nul ne peut construire un hôtel sans leur accord et pour chaque hôtel, le gouvernement local demande un impôt. Un évènement qui s'est déroulé à Xiaoluoshui en 2012, illustre des pratiques de contournement des décisions du gouvernement local et régional en termes de développement d'infrastructures touristiques de la part des Na.

Le 24 juin 2012, alors que l'activité touristique battait son plein, un tremblement de terre de magnitude 5,7 a frappé le lac Lugu. Plusieurs villages de la plaine de Yongning ont été gravement touchés ainsi que Xiaoluoshui, situé au pied de la montagne. Si les maisons construites en bois n'ont pas été épargnées, les constructions plus récentes, en béton ou en terre en revanche n'ont pas subi le même sort. Dans les jours qui ont suivi, les habitants de Xiaoluoshui étaient particulièrement anxieux et se réunissaient chaque soir après la fête destinée aux touristes, pour discuter des problématiques sécuritaires. Tous avaient peur que leurs maisons s'effondrent sur eux pendant leur sommeil, étant donné qu'une vingtaine de secousses secondaires ont été ressenties les semaines qui ont suivi le 24 juin. L'évènement était interprété comme produit de la colère de la montagne déesse Gemu. Les grands-mères réunies tentaient d'émettre toutes sortes d'explications associant la montagne, un des éléments les plus importants de la cosmologie na¹⁹⁵,

¹⁹⁴ J'ai pu savoir grâce au chat en ligne (weixin/wechat) qu'en 2018, l'hôtellerie est devenue leur activité principale puisque les agences n'envoient plus de touristes manger dans les maisonnées de Xiaoluoshui.

¹⁹⁵Pour les Na, les *daba* évoquent le commencement par l'arrivée d'un dieu dans la montagne qui aurait laissé derrière lui les animaux.

aux mauvais esprits. Le chef du village demandait à tous les habitants de dormir ensemble dans l'*awo zhimi*, dont l'architecture était censée résister à toutes les catastrophes naturelles car les deux piliers, féminin et masculin, étaient le symbole du support du monde et ne pouvaient être ébranlés.

Le gouvernement local de Yongning et de Ninglang sont venus constater l'état des maisons et prendre la mesure de l'aide qui pouvait être octroyée aux habitants plusieurs semaines après le tremblement de terre. Toutes les maisonnées recensées comme endommagées ont ainsi reçu une aide financière de mille yuans. Chacun tentait de faire valoir les dégâts survenus. Pendant cette période, le gouvernement local a de nouveau autorisé la reconstruction de maisons, interdite au tournant des années 2007. Pincuo Zhuoma, mon hôte, a profité de l'occasion pour justifier la construction des premières bases d'un hôtel non-autorisé sur ses terres. Elle a toutefois dû payer une taxe au gouvernement local. En utilisant la situation de catastrophe qu'avait vécue le village, Pincuo Zhuoma avait contourné en rusant la règle qui prévoyait que plus aucun hôtel ne pouvait être construit à Xiaoluoshui après la construction frénétique de plusieurs hôtels sur les terres agricoles pendant l'été 2009¹⁹⁶.

Si cet exemple est relativement peu fréquent, la plupart du temps les initiatives similaires des habitants ne parviennent pas à leur terme. Il est cependant habituel que les petits commerces parviennent à contourner pendant un temps les règlements. Ainsi au printemps 2012, la maisonnée J. avait mis en place un barnum, sur les bords du lac Lugu, devant son hôtel. Mimant le commerce du village de Ligé qui propose chaque soir aux touristes une soirée barbecue, les membres de la maisonnée J. se relayaient pour servir les touristes. La venue du gouvernement local et régional à Xiaoluoshui après le séisme du 24 juin 2012, a mis fin à ce petit commerce.

- *Marché, inégalités et entrepreneuriat*

Cette transformation du village de Xiaoluoshui en l'espace de quelques années s'est réalisée au détriment des terres arables. Beaucoup évoquaient cependant qu'il était bien plus facile de gagner de l'argent en hébergeant des touristes qu'en travaillant la terre, travail qui d'ailleurs ne leur ramenait quasiment aucun revenu puisque la production était tout juste capable de nourrir les personnes de la maisonnée. C'est en partie grâce à l'argent gagné au début de la première activité touristique à laquelle les Na avaient accès (l'hospitalité/*minzu can*), que l'argent nécessaire à la construction des hôtels a été gagné. Devant l'inégalité de ces revenus, certains avaient ainsi des économies pour démarrer eux-mêmes leur activité alors que la plupart des villageois « devaient » se résoudre à louer leurs terres ou les hôtels qu'ils avaient commencé à construire, à des

¹⁹⁶ Comme dans le cas Ladakh de Michaud, le développement économique séduisant que promet le tourisme pousse en général les populations de ce type de région à passer de « l'activité agricole vers une économie de service » (Michaud 1990 : 131).

entrepreneurs Han, « faute de moyens ». L'inégalité numéraire des maisonnées a joué dans la rapidité avec laquelle certaines maisonnées ont pu construire un hôtel. Ainsi les maisonnées plus nombreuses et dont les membres étaient principalement masculins, comme la maisonnée de J. ou la maisonnée des Y., ont réussi à gagner suffisamment d'argent en partant travailler à la ville ou dans le commerce pour réaliser ces constructions. L'existence des systèmes d'entraide entre maisonnées apparentées indique également la mutualisation des ressources en termes de « *social or ethnic capital* » pour aider à développer ces activités (Heberer 2007 : 150). Chez les J. par exemple, les maisonnées s'entraident entre elles pour se fournir de manière plus ou moins équivalente des touristes. Les J. de la maisonnée principale et les JI. Travaillent même ensemble pour ce qui est de servir des minzu can aux touristes. Ils gèrent toutefois leurs hôtels de manière indépendante. Toujours est-il que l'entrée dans l'économie de marché par la construction d'hôtels a bénéficié, en premier, à des entrepreneurs extérieurs qui possédaient un capital leur permettant de démarrer l'activité.

Une autre caractéristique de ces ressources c'est qu'elles provenaient de prêts d'argent pour le moins surprenants. La maisonnée des AC., qui était l'une des premières à s'enrichir par le biais du tourisme a démarré ses activités avec l'aide du prêt d'argent de la part du *hrantchouba* de la *dabu*. Celui-ci provenait d'une famille de Luoshui enrichie par le tourisme, étant donné que Luoshui avait été un des premiers villages à avoir été mis en tourisme. Pincuo Zhuoma dont le *hrantchouba* est le frère de la *dabu* de la maisonnée des AC., a pu lui-même obtenir de sa sœur un prêt pour aider sa *tchumi* dans la construction d'un second hôtel. À la suite du tremblement de terre, Pincuo Zhuoma par exemple a rapidement emprunté de l'argent à la sœur de son *hrantchouba* pour profiter de l'occasion que l'autorisation de construction à Xiaoluoshui soit de nouveau autorisée. Ces réseaux pour le moins inattendus, donnent à voir l'importance du rôle que les *hrantchouba* peuvent endosser bien que ces échanges ne puissent être vraiment considérés comme des échanges économique-sexuels¹⁹⁷ (voir Tabet 2004, 2010 Broqua et Deschamps 2014). Il s'agit plutôt de formes transactionnelles mettant en balance des affects systématisés à partir de la matrifocalité.

En l'espace de quelques années nombreux sont les petits entrepreneurs na qui ont développé des activités pour bénéficier du tourisme, que ce soit par l'entremise de l'hospitalité touristique ou de petits hôtels. Ce développement économique entre en résonance avec la formule de Deng Xiaoping énoncée au début des années 1990 : « Enrichissez-vous ! », menant certains à s'enrichir d'abord (*xian fuqilai* 先富起来). Ce slogan s'inscrit dans le grand retour du « mythe de

¹⁹⁷ Notons par ailleurs que pour, Broqua et Deschamps « l'idée que la sexualité pourrait être le dernier bastion d'un don libre d'économie est ethnocentrée. » (2014 : 10). D'ailleurs, au chapitre six j'expliquerai les transactions entre un *hrantchouba* et sa *tchumi* dans le cadre des activités agricoles.

l'entrepreneur » en Chine dans les années 1980 (Rocca 1996 : 11, Guiheux 2004) fortement lié au processus d'individualisation selon Yan (2010 : 504-505). Aujourd'hui la figure de l'entrepreneur est devenue l'apanage d'une réussite sociale promue par l'État chinois (Rocca 1996, Guiheux 2004) :

Entreprendre est devenu une référence idéologique majeure de la Chine des réformes, à tel point qu'il semble que personne ne puisse échapper à la norme. Du patron de restaurant populaire au PDG de conglomérat public, tout le monde doit se conformer à l'image du *qiyejia*, l'entrepreneur.

(Rocca 1996 : 11)

Si de nombreuses entreprises privées sont apparues dans tous les villages du lac, à Luoshui les premiers temps puis à Ligé, ce sont d'abord des entrepreneurs chinois venus travailler dans le tourisme qui se sont enrichis, les premières maisonnées n'ayant loué des terres qu'ensuite.

C'est dans cette logique de l'entrepreneuriat que l'hospitalité et les hôtels Na se sont développés. La plupart du temps ces activités l'ont été dans un cadre informel, car l'hospitalité par exemple n'est pas une activité déclarée. Le travail que les dabu effectuent dans leurs maisonnées pour accueillir des touristes n'est cependant pas assimilé réellement à de l'entrepreneuriat du point de vue de l'économie de marché.

En raison même de l'équation faite entre les femmes et la sphère privée, les projets générateurs de revenus ont tendance à intégrer les femmes au développement en tant que ménagères s'adonnant à des activités rémunératrices et non pas en tant que travailleuses salariées (Mies, 1986 : 119).

(Labrecque 1997 :38)

N'étant pas considérée comme un travail rémunéré, l'hospitalité touristique participe à différencier les formes de travail et les sexes sociaux qui leurs sont associés. Ainsi les femmes sont des ménagères qui effectuent l'hospitalité entre femmes, alors que les hommes se sont mis à travailler dans les secteurs du tourisme comme chauffeur, guide ou gérant d'hôtel.

Une autre hiérarchisation s'opère dans l'entrepreneuriat. Les Han venus prospérer sont qualifiés par les Na de *laoban* (老板 patron) ou par eux-mêmes de *shangren* (商人, businessman/entrepreneur), alors que l'activité des Na s'apparente plus, selon les patrons d'hôtels qu'ils soient Han ou Na, à des *getihu* (个体户¹⁹⁸, des businessmen/women privé.e.s). Cette distinction ne s'opère pas tant sous la forme de la taille des entreprises que sur fond de qualité (*suzhi*) dans le langage quotidien et en référence ici à un niveau d'éducation lié aux savoirs commerçants. Dans les deux cas l'entrepreneuriat fait voir la dissémination des valeurs du marché à l'ensemble des individus dans une logique où chacun devient acteur de son propre

¹⁹⁸ Petit commerce particulier.

développement et de sa réussite, faisant ainsi de l'entreprise un mode de gouvernement des sujets (Dardot et Laval 2010, Sturgeon 2010).

Dans cette dissémination des valeurs, les séries télévisées (*dianshi lianxuju* 电视连续剧), que regardent à longueur de temps les Na dans leurs moments oisifs, ne sont pas sans être en cause. De manière générale les médias de masse véhiculent des clichés sur l'intimité, propres à articuler de nouveaux désirs de consommation et une marchandisation de la romance (Illouz 2006). Yan explique dans le contexte chinois, la dissémination de nouvelles valeurs comme le résultat à la fois de l'influence des médias de masses et la fluidité du marché du travail :

The concepts of freedom, independence, free love, and personal development are widespread among these young villagers, due to the influence of pop culture via the mass media and the fluid labor market at the end of the twentieth century.

(Yan 2008: 3)

En Chine, souvent ces séries télévisées mettent en scènes des sujets féminins incarnant « la transformation idéale d'anciennes employées de l'État dans le nouvel ordre économique de la Chine » préoccupées par des problèmes affectifs (Kong 2012 : 124). Ces représentations idéalisées entretiennent ainsi un imaginaire de la réussite sociale par le choix de bons partenaires sur fond de réussite dans sa carrière professionnelle.

Si, très souvent, le logement de touristes dans les maisonnées se fait également de manière informelle, le développement des hôtels a engendré la création d'entreprises privées, créant ainsi une différenciation entre les Na possédant un hôtel et les autres. Zhaba expliquait cependant des contraintes d'un ordre nouveau au travers de l'impôt :

Zhaba : « Mon hôtel c'est ma maison. J'ai un bâtiment entier dans lequel je peux loger les touristes. Avant qu'il n'y ait beaucoup de tourisme, on ne nous demandait pas de payer pour continuer à habiter là. Aujourd'hui on me demande soixante-quinze mille yuans tous les ans. C'est énorme. Ils prennent de l'argent sur le tourisme alors que le tourisme on le fait chez nous. »

Zhaba J., à son hôtel, Xiaoluoshui, juin 2012.

L'impôt que payait Zhaba, représentait environs vingt pour cent de ses revenus. Pour beaucoup, ces impôts perçus par le gouvernement régional de Ninglang sont une aberration, car le gouvernement taxe en somme leur maisonnée, habitée depuis des générations. Pincuo Zhuoma a évoqué par exemple que le gouvernement local de Yongning lui avait également demandé de payer une taxe pour le second hôtel dont la construction n'était pas terminée, sous peine de voir celui-ci rasé. En outre, cette construction se réalisait sur ses propres terres¹⁹⁹. Cet impôt était de cinquante mille yuans pour cette fois-là (ce qui a probablement dû se répéter dans le temps) et

¹⁹⁹Il convient de relativiser ces propos puisque comme partout en Chine, les Na de Xiaoluoshui ont la possibilité d'exploiter les terres du village qui appartiennent bien sûr à l'État.

Pincuo Zhuoma a dû recourir à un emprunt puisque les revenus avec les *minzu can* ne suffisaient pas pour couvrir l'impôt sur un hôtel non encore exploitable. Beaucoup formulent ainsi l'activité économique du tourisme comme une manière pour les Han ou le gouvernement, de les diriger et de leur imposer leur manière de faire. Certains évoquent même l'idée que le tourisme devrait uniquement leur revenir à eux puisque les touristes viennent sur leurs terres, pour voir leurs coutumes.

Plusieurs exemples donnés sur la manière dont a été rendu possible l'accueil dans les maisonnées et le développement de l'activité hôtelière par les Na du village, signalent que les ressources sociales comme économiques des maisonnées proviennent de systèmes d'entraide entre Na. Dans le cas de l'entrepreneuriat chez leur voisin Nuosu, Herberer qualifiait ce système d'« *ethnic resources* », car il puise dans les :

clan and lineage networks, connections to Nuosu cadres from the same clan, and resources within the ethnic group or within the same clan. (...) The clan represents cultural and economic capital as well as political, social, and cognitive capital. It functions as an inside network with myriad connections.

(Herberer 2007: 150).

Pour les entrepreneurs Han, ce système ne leur laisse que peu de marge de manœuvre dans les décisions de rénovation infrastructurelle du village comme celle des routes. Ces ressources ethniques²⁰⁰ n'existent à Xiaoluoshui que dans un cadre restreint d'apparentés ou dans le cadre des relations de visites comme nous venons de le voir à travers les exemples décrits plus haut. Entre les maisonnées non liées par la parenté ou le système de visite, j'ai plutôt pu observer des relations de concurrence, menant certaines maisonnées à s'enrichir plus que d'autres. Pour développer leurs propres activités touristiques, la plupart des maisonnées faisaient cependant appel à des Na de l'arrière-pays.

a. « *Ki le dagong*²⁰¹ 去了打工 » (partir travailler)

Un soir d'août 2012, alors qu'elle attendait sur la place du village le camion qui devait nous ramener de Yongning vers Lijiazui avec d'autres passagers et des marchandises, la *dabu* de la maisonnée des A. s'est esclaffée de me voir de retour au village : « *BinmaLamu no le izé!* (BinmaLamu tu es revenue !). ». Elle en est rapidement venue à me raconter que sa petite fille, comme tous les autres jeunes du village de plus de quinze ans, était partie travailler (*kile dagong*). Il ne restait ainsi, selon elle, plus personne au village, à part quelques garçons restés pour travailler aux champs. Les jeunes que j'avais l'habitude de fréquenter étaient tous partis travailler au lac, à Lijiang, dans d'autres sites touristiques

²⁰⁰ Gervais explique que : « (...) la survie ou la reconnaissance des dites minorités en Chine serait avant tout le résultat des efforts de ces derniers pour le contrôle des ressources locales (...) » (1986 :65).

²⁰¹ « *Qu* » (去) se prononce « *ki* » dans le dialecte du Yunnan.

ou d'autres villes chinoises de manière temporaire (*linshi gong* 临时工).

- *Villages et inégalités*

Force m'a été de constater que de nombreux Na en provenance de la plaine de Yongning ou de villages plus reculés comme ceux de Qiansuo ou Lijiazui que j'ai pu rencontrer, se rendaient dans la région du lac Lugu pour travailler dans le tourisme. À Ligé, par exemple, Lamu, mon informatrice privilégiée de ce village, employait, depuis longtemps, des filles en provenance de l'arrière-pays pour effectuer les tâches ménagères dans son hôtel. Elle employait depuis 2009 Latcuo, une dame de Dapo, un village de la plaine de Yongning, pour gérer l'ensemble de son personnel. En l'accompagnant dans son village à la suite du tremblement de terre du 24 juin 2012, Latcuo, qui avait une cinquantaine d'années, m'a expliqué autour d'un repas dans un petit restaurant de Yongning, où nous nous étions arrêtées pour manger, les raisons de cette mobilité :

Latcuo : « J'ai un fils de vingt et un ans. Il fait ses études à Chengdu. Quand il a voulu aller à l'université, en 2009, j'ai été obligée de venir à Ligé. À Dapo, il n'y a pas de tourisme, on travaille la terre, mais on ne gagne rien avec le travail de la terre. »

À plus large échelle, ce que m'a dit Latcuo est révélateur d'un discours tenu par les locaux, notamment ceux en provenance de l'arrière-pays, sur le fait qu'ils « n'ont rien » (*shenme dou mei you* 什么都没有) et que pour gagner l'argent nécessaire à l'amélioration de leurs conditions de vie, il leur faut travailler à l'extérieur du village. Si beaucoup de jeunes de Lijiazui que j'ai eu l'occasion d'interroger sur ces mobilités économiques m'ont expliqué qu'ils partaient souvent pour les grandes villes en quête d'un emploi d'ouvrier, ces dernières années leurs mobilités économiques étaient tournées vers le secteur touristique. L'une de leur première destination est le lac Lugu.

L'arrivée du tourisme au lac Lugu a occasionné des disparités économiques entre les villages na, pressant de nombreux Na de l'arrière-pays vers le lac Lugu. Le développement inégal du tourisme dans le temps a été un premier facteur de différenciation entre les villages du lac même. Luoshui d'abord, puis Ligé, ont été les premiers villages à développer les infrastructures du tourisme. Les activités touristiques ont ensuite fini par gagner l'ensemble des villages du lac Lugu. Ces développements étalés dans la durée ont conduit à des situations touristiques singulières à chaque village. Luoshui est par exemple un village qui s'est structuré autour de l'activité de la balade en bateau, de l'hôtellerie et des restaurants. Le village de Ligé est plus centré sur l'activité hôtelière et la restauration. À Xiaoluoshui c'est l'hospitalité, les fêtes nocturnes et aujourd'hui le développement de l'hôtellerie. Ce sont toutefois d'autres disparités entre le lac Lugu et les villages

de la plaine de Yongning ou de plus loin, qui, ces dernières années, ont engendré de nouvelles inégalités menant les plus jeunes à migrer vers les villages touristiques pour travailler. Le développement de l'activité au lac s'est ainsi caractérisé par un appel de main d'œuvre en provenance de l'arrière-pays. Cette main d'œuvre s'est partagée les emplois de sous-traitance et plus particulièrement les emplois liés au ménage des hôtels ou au service. À la mobilité des touristes pour le loisir et celle des entrepreneurs et travailleurs Han quittant les villes pour prospérer dans le tourisme, s'ajoute celle des Na des villages non-touristiques comme celui de Lijiazui. Le marché touristique désigne ainsi le point de rencontre de différentes trajectoires migratoires variées dessinant des réseaux et des interrelations.

• *De Lijiazui au lac, mobilités économiques*

Ce sont principalement les jeunes filles du village qui migrent, de manière occasionnelle ou qui finissent par s'établir au lac, ou vers d'autres destinations touristiques pour le travail. Appelées plus couramment des *dagongmei* (打工妹), cette catégorie de jeunes filles est particulièrement touchée par la précarité et forme une main d'œuvre occupant les emplois les plus bas de la société chinoise (Desplain 2017). Elles sont en cela les premières touchées par le passage vers une économie touristique puisqu'elles constituent dans le cadre du développement en général une main d'œuvre bon marché et occupent « les tâches les moins payées du processus de production capitaliste » (Labrecque 1997 : 38). Les Na du lac Lugu et les entrepreneurs Han exploitent cette main d'œuvre bon marché reproduisant par là les inégalités de l'économie de marché (Walsh 2005 : 468-469). Il existe même un jeu touristique qui consiste pour les Na à présenter ces jeunes filles comme des sœurs afin de garder active la relation d'enchantement avec les touristes (Walsh 2005 : 468-469).

À Lijiazui, Erche Latcuo a été l'une des premières à initier le mouvement vers le lac Lugu. Pendant la semaine de son mariage, elle m'avait fait le récit des moments forts de cette migration économique, alors que nous étions trébuchées de lieu touristique en lieu touristique pour faire visiter le lac Lugu aux membres de sa maisonnée venus pour l'occasion. En 2006, à l'âge de douze ans²⁰² elle était partie à pied du village pour rejoindre la ville de Yongning, puis la ville de Luoshui, où elle avait trouvé un travail dans une maisonnée na. Elle était employée par une maisonnée na qui s'était enrichie grâce au tourisme et avait ouvert un hôtel. Ils avaient besoin de quelqu'un pour s'occuper des chambres qu'ils louaient aux touristes, m'avait-elle dit, et surtout pour accomplir diverses tâches qu'ils considéraient comme trop fastidieuses : nourrir les cochons, faire la vaisselle, laver le linge... Ce type de travail est assez courant aujourd'hui. Les familles qui profitent des retombées économiques du tourisme emploient souvent des jeunes filles issues

²⁰²Dans ce paragraphe, tous les âges sont référencés pour l'année de 2013.

de villages pauvres qui souhaitent gagner un peu d'argent. Erche Latcuo m'a avoué qu'elle avait trouvé ce travail mal payé, fatigant et sans intérêt. En outre, elle était mal traitée, ce qui l'avait étonnée parce que ses employeurs étaient Na. Elle ne savait pas, à l'époque, qu'être employée en échange de son hébergement, de sa nourriture et d'un maigre salaire signifiait que ses employeurs la traiteraient avec mépris. Plus tard, elle est partie pour Yongning, où elle a travaillé pour une riche famille. Là, ses conditions se sont améliorées. Elle travaillait alors dans un restaurant et c'est là qu'elle a appris à parler chinois²⁰³. Un an plus tard elle a décidé de retourner sur Yongning et a rapidement retrouvé un emploi à Ligé. C'est dans ce village qu'elle a commencé à travailler dans des restaurants et des hôtels. Vers ses seize ans, elle a travaillé pour Dudji dans son échoppe à barbecue, l'homme avec qui elle s'est mariée plus tard. Puisque le petit commerce de Dudji souffrait des difficultés financières, elle a décidé de se rendre à Lijiang, où il a fini par venir la demander en mariage.

À partir de ce moment-là, Erche Latcuo est devenue un point d'ancrage pour les jeunes filles du village qui souhaitent travailler dans le tourisme. Certaines comme, ses amies du village, Erche Lamu et Sona Lamu, respectivement âgées de vingt et vingt et un ans en 2013, se rendaient régulièrement à Ligé pour travailler dans l'échoppe à barbecue que leur amie Erche Latcuo tenait avec son *hrantchouba*. Cet emploi n'étant pas très stable puisque l'activité d'Erche Latcuo et Dudji fluctuait en fonction de l'arrivée des touristes, elles se sont donc repliées sur deux villes touristiques régionales classées au patrimoine mondial de l'UNESCO. Erche Lamu de la maisonnée des Wz. s'est rendue à Lijiang (丽江) au Yunnan et sa cousine Sona Lamu, d'une seconde maisonnée des Wz. est partie travailler à Jiuzhaigou (九寨沟) au Sichuan. Jointes par téléphone en août 2013, toutes les deux m'ont expliqué être obligées de travailler pour ramener de l'argent à leurs maisonnées. Comme elles n'en étaient pas des *dabu* et que leurs maisonnées avaient d'autres membres pour s'occuper des petits travaux quotidiens, elles avaient été désignées pour sortir du village. Sona Lamu m'avait cependant confié :

Sona Lamu : « Je suis allée à Jiuzhaigou pour voir la face du monde (*jian shimian*, 见世面). Ici il y a plein de touristes, même des étrangers. J'apprends aussi comment se passe le tourisme. C'est différent du lac Lugu. Je vends des vêtements dans un magasin. Ce n'est pas un emploi génial, mais je rencontre des gens du monde entier et puis au moins je ne travaille pas aux champs »

L'engouement de Sona Lamu pour cet emploi qu'elle m'avait dit très mal payé, se percevait en miroir de la dureté de la vie au village et du travail aux champs. Pour elle, voir la face du monde (*jian shimian*, 见世面), c'était sortir de la montagne et connaître le monde qui existe en dehors de son village. Elle ne comptait toutefois pas faire la femme de ménage toute sa vie.

²⁰³Au village on ne parle que le *najua* et tout au plus le dialecte du Yunnan.

En février 2013, j'avais également accompagné Najuoma, une jeune fille de Lijiazui de la maisonnée des J., âgée de treize ans, qui avait été envoyée par sa maisonnée à Ligé trouver du travail. Je l'avais accompagnée dans les magasins de vêtements de Yongning pour qu'elle s'achète de nouveaux vêtements pour être « présentable », m'avait-elle confié. Pendant cette séance où je l'accompagnais et je négociais les prix pour elle, elle m'avait avoué ne pas tout comprendre de la vie à la ville (pour elle, Ligé comme Yongning, c'était la ville). À Ligé où elle s'était déjà rendue, elle trouvait les touristes bizarres. Elle y avait été accueillie par Erche Latcuo qui l'avait cette fois-ci à nouveau prise sous son aile pour quelques temps avant de lui trouver un emploi de femme de chambre dans un hôtel. Najuoma encore très jeune, était cependant perçue par ses différents employeurs comme un peu gauche et avait de la difficulté à garder ses emplois. Elle m'avait ainsi raconté qu'elle ne pouvait pas rentrer chez elle, car les membres de la maisonnée comptaient sur elle pour ramener un revenu supplémentaire. En août 2013, c'est Dashi Latcuo de la maisonnée des M. qui était venue travailler dans le petit commerce d'Erche Latcuo. Agée de dix-sept ans, elle avait arrêté d'être scolarisée et venait juste d'être désignée pour être celle qui rapporterait un revenu supplémentaire dans cette maisonnée constituée uniquement de femmes. Pour ces jeunes filles de Lijiazui, sortir de la montagne pour travailler dans le tourisme est une forme d'émancipation du milieu rural (Yan 2008). Ces jeunes filles à la poursuite d'une identité moderne, se servent ainsi du besoin de main d'œuvre de personnes aux qualités basses pour poursuivre leur objectif (Yan 2008 : 120, Wu 2012 : 652).

Ces mobilités touristiques donnent à penser les dynamiques qui participent de la construction des lieux touristiques de manière complexe et non comme une simple opposition entre mobile et immobile, qui corroborait la dichotomie visiteur/visité. Les mobilités liées à l'emploi touristique viennent alors se confronter à celle des touristes. Les intérêts divergents portés par les migrants du travail et les touristes mettent en évidence le mouvement et les dynamiques contemporaines du groupe na.

- *Une question de qualité*

À Xiaoluoshui, il existe des dynamiques similaires, mais qui sont arrivées plus tardivement. En 2007, une jeune fille de Lijiazui qui avait été intendante de la petite école du village (aujourd'hui fermée), était régulièrement sollicitée par les maisonnées du village pour aider ponctuellement dans l'accueil des touristes. Elle avait servi d'intermédiaire pour faire venir d'autres filles de Lijiazui dans la maisonnée des Ac, dont l'activité touristique était la plus importante, puis dans d'autres maisonnées. Entre 2008 et 2010, lorsque l'école a fermé, cette jeune femme a donc travaillé pour la maisonnée des AC. Elle a rapidement été rejointe par Zhaxi Latcuo de la maisonnée des A. qui, durant la même période, a travaillé, pour la maisonnée des AC. Qui employait régulièrement des filles de Qiansuo ou de Lijiazui à partir d'un réseau

d'interconnaissances qui permettait de renouveler régulièrement les employées. Les jeunes filles venaient ainsi suppléer la *dabu*, dont la fille était partie sur Lijiang pour tenter de devenir chanteuse. Après trois années et en partie à la suite de notre visite en 2012 dans sa maisonnée à Lijiazui, Zhaxi Latcuo est revenue dans la maisonnée des Ac, pour travailler quelques temps. Elle m'a, alors, confié que cet emploi n'était pas excellent puisqu'elle était considérée comme du personnel et que le fait qu'elle soit Na ne lui faisait pas bénéficier d'un meilleur traitement. Zhaxi Latcuo, comme Erche Latcuo Gl. s'attendaient à ce que l'ethnicité ou du moins les coutumes (dhelo) d'hospitalité des Na leur soient favorables. Dans le cadre du travail touristique, ce n'était pas le cas.

Une autre maisonnée du village, celle des Bl., la maisonnée du *hrantchouba* de Naka de la maisonnée des C., a employé différentes jeunes filles en provenance de Qiansuo essentiellement, depuis 2011. La maisonnée est composée de cinq membres : Ama (65 ans), son fils (37ans) et sa fille (40 ans), ainsi que ses deux filles de dix-neuf et vingt et un ans. Étant donné que les deux jeunes filles de la maisonnée sont parties travailler à Shenzhen dans le parc à thème minoritaire, leur mère a embauché deux jeunes filles de treize et quatorze ans de Qiansuo pour l'aider dans les tâches quotidiennes et notamment celles concernant le tourisme. Lorsque j'ai eu l'occasion d'avoir une discussion sur leur venue au lac, ces deux jeunes filles m'ont expliqué n'être rentrée à Qiansuo qu'à deux reprises en l'espace de deux ans. Comme elles n'allaient plus à l'école, leur maisonnée les avait envoyées à Xiaoluoshui en raison d'un lien de parenté éloigné entre les deux maisonnées. Elles suppléaient la *dabu* pour toutes les tâches quotidiennes, moyennant une petite rétribution.

Si les mobilités peuvent être pensées ici comme des facteurs dépendants des configurations sociales des maisonnées, elles occasionnent dans tous les cas des inégalités de développement économique entre les maisonnées que ce soit à Lijiazui comme à Xiaoluoshui. Elles occasionnent également des différences entre les Na eux-même. Ce développement participe en effet de différenciations identitaires entre les travailleurs na ayant migré pour le tourisme et les Na, pris dans l'activité touristique, qui résident au lac Lugu. Les inégalités qui se sont développées entre les villages puis entre le lac Lugu et l'arrière-pays, mènent les Na de Xiaoluoshui à considérer par exemple les Na de l'arrière-pays comme de la main d'œuvre. Les Na du lac Lugu s'auto-valorisent alors comme dépositaires de la culture na par l'entremise de la situation touristique qui les valorise ainsi. Erche Latcuo de la maisonnée des Gl de Lijiazui m'avait ainsi expliqué en me racontant son histoire qu'elle n'avait pas de qualité :

Tu sais, moi, je n'ai pas de qualité, je ne suis pas allée à l'école. Quand je suis partie pour le lac, je ne savais même pas parler chinois, tout m'était étranger.

Erche Latcuo, route du lac Lugu, janvier 2013.

Pour elle, partir au lac et réussir était un moyen de s'extraire de sa condition économique et sociale, et de ne plus être stigmatisée comme « arriérée » (*luohou*).

Confrontés à cette valorisation culturelle et aux valeurs associées au développement économique engendré par ce tourisme, les Na de l'arrière-pays à leur tour, formulent souvent ces inégalités qui les séparent à partir d'une figure du civilisé paradigmatique à la Chine. La figure du civilisé s'est renouvelée par les termes liés au développement enjoignant ainsi une dépréciation. Cela revient à évaluer la valeur des personnes et leur reconnaissance sociale à partir du marché. Ainsi ils considèrent les Na du lac Lugu comme ayant eu plus d'opportunités et donc la possibilité de se développer « *fazhan* » (发展) ou d'obtenir par l'enrichissement des qualités « *suzhi* » (素质). Ils se présentent eux-mêmes comme ayant des qualités vulgaires ou inférieures (*suzhi bi* 素质鄙, *suzhi di* 素质低). Les termes de *qualité* et d'*arriéré*, utilisés dans les discours des Na, mettent en évidence une incorporation de valeurs véhiculées par le tourisme qui correspondent pour Anagnost (2004) aux biopolitiques contemporaines chinoises. Utilisé comme un processus de gouvernementalité de la part de l'État, la notion de *suzhi* est un terme qui permet d'évaluer et d'autoévaluer les qualités humaines dans le cadre d'une économie de marché, faisant ainsi des personnes un capital humain. Cela rejoint ainsi les explications que Boutonnet donne de la société harmonieuse chinoise (*hexie shehui* 和谐社会) (2009a, 2009b), c'est-à-dire que le terme civilisé, dans les valeurs qu'il porte, est équivalent aujourd'hui au processus d'intégration par le développement (Boutonnet 2009a : 3 et 366). Être moderne, avec des qualités hautes est une forme de subjectivation des plus pauvres et d'intégration dans l'économie de marché (Boutonnet 2009a : 366).

Par rapport aux Na restés au village de Lijiazui, ceux effectuant une mobilité occasionnelle gagnent en qualité. D'une certaine manière ces mobilités rejoignent le constat fait par Chio dans le cadre des disparités engendrées par les mobilités touristiques et selon laquelle les récits de ces mobilités « reveal the paradoxes and possibilities in China's rural, ethnic tourism development, illuminating the necessity of exploring how mobility itself is ordered and valued in addition to recognizing that mobility and travel give structure to social identities and relationships » (2011 : 559). Ces Na, souvent jeunes, deviennent ainsi modernes aux yeux des autres villageois. Eux-mêmes décrivent ces mobilités comme des opportunités qui les engagent dans un processus plus vaste et qui les mènent très souvent à quitter le village à l'image de Sona Lamu et Erche Latcuo qui se sont installées avec leurs compagnons sur les rives du lac Lugu. Par rapport aux Na qui les emploient au lac Lugu, elles sont cependant toujours des paysannes.

Pour Anagnost, les mobilités sociales contemporaines de travail, dont l'épitomé est la figure du migrant (*mingong* 民工), sont révélatrices de désirs d'une classe moyenne²⁰⁴ qui se définit et est définie par la notion de *qualité* (2004 : 190). Les mobilités révèlent en outre des processus d'individualisation en jouant sur les nouvelles subjectivités créées par la nécessité de gagner en qualité et de pouvoir consommer. Les relations économiques qui se sont créées entre Na et touristes, Na « labélisés » Mosuo et d'autres Na en provenance des régions plus reculées, montrent ainsi que les manières de gagner sa vie face à la situation touristique et qui se sont accompagnées de classement par la qualité sont également devenues des opérateurs de différenciation ethnique.

Ainsi de la même manière que pour les touristes, les Na du lac Lugu sont arriérés (*luohou* 落后) pour les touristes, les Na de l'arrière-pays le sont pour les Na du lac et les Na restés au village le sont pour les Na ayant migré pour le travail. Le discours sur la qualité évalué au regard du marché touristique stratifie ainsi les qualités des Na faisant de leur mobilité une caractéristique supplémentaire de leur développement individuel et de leur identité ethnique. Les mobilités considérées par Bauman (1998) et Urry (2005) comme paradigmatiques du monde contemporain, opèrent tel une valeur de stratification entre les modernes et les non-modernes: « Mobility climbs to the rank of the uppermost among coveted values – and the freedom to move, perpetually a scarce and unequally distributed commodity, fast becomes the main stratifying factor of our late-modern or postmodern time » (Bauman 1998: 2).

« Ensembles », « liaisons » et « découpages »²⁰⁵

Conceptualiser le tourisme en termes de situation propose un cadre d'analyse à la circulation des imaginaires, des personnes, des capitaux, des signes etc, qui met en rapport des normes, des systèmes de valeur et des représentations différentes. La lecture proposée de la situation touristique au lac Lugu illustre les différentes échelles du développement du tourisme et confronte diverses logiques. Si de prime abord il s'agit d'une notion permettant l'analyse de l'évolution du tourisme en général et du changement social, une mise en parallèle avec d'autres situations ferait certainement signe vers l'idée que l'ancrage territorial et l'ancrage idéologique dans lesquels les

²⁰⁴Je ne prétends pas ici que les Na font partie de la classe moyenne chinoise, elle-même d'ailleurs peu homogène. Voir les travaux de Rocca (2016) qui définit la classe moyenne essentiellement par son caractère émergent dans les sociétés à forte croissance économique, à l'entre deux des riches et des pauvres. <http://www.sciencespo.fr/cei/fr/content/la-fabrique-de-la-classe-moyenne-chinoise-0>

²⁰⁵Balandier explique des termes dans la situation coloniale : « Mettant en cause la société soumise à la colonisation dans ce qu'elle a de caractéristique, la situation coloniale dans ce qu'elle a de particulier, ces « crises » permettent, au sociologue, la réalisation d'une analyse compréhensive, parce qu'elles constituent les seuls points d'où se puissent saisir, d'une manière globale, les transformations de celle-là sous l'action de celle-ci. Elles font accéder à des « ensembles » et à des liaisons essentielles, permettent d'éviter les découpages (changements dans la vie économique, dans la vie politique, etc.) partiels et artificiels qui ne peuvent aboutir qu'à une description et à une classification scolastique. » (2001 : 28)

individus évoluent permettraient de comparer des situations touristiques nationales, régionales et locales. La notion permet de mettre en lumière les politiques touristiques mises en œuvre aux différentes échelles et sa construction sur un territoire par l'action croisée de différents acteurs dont les logiques d'actions se distinguent. Pour l'État chinois il est un moyen de développer les milieux ruraux minoritaires à partir de la succession de dispositifs d'intervention, à l'échelle nationale comme locale, et la mise en place d'instances régionales et locales pour cadrer le développement touristique. Le tourisme, pour les Na, d'une activité marginale, est devenu l'activité économique principale du lac Lugu.

Cette lecture fournit donc des éléments pour comprendre les expériences et relations vécues par les différentes sortes d'acteurs enchâssés dans ce développement touristique. Plus qu'une typologie d'acteurs, ce chapitre a mis en évidence les différents registres de la réalité sociale qu'ils mobilisent et la diversité des intérêts poursuivis ainsi que la manière dont ils s'imbriquent. Le tourisme est outil d'enrichissement économique et de réussite sociale pour les entrepreneurs du tourisme. Il est aussi pour les touristes comme pour les Na une manière de relever leurs propres modernités, par le voyage pour les uns, par leur développement économique pour les autres.

L'essentiel de l'activité se fonde sur une relation d'enchantement. Celui-ci provient d'une relation marchande euphémisée, voire transformée en bien symbolique (Réau et Poupeau 2007, Cousin et Réau 2009a, 2009b : 103-104). Il joue sur trois composantes essentielles : la relation marchande euphémisée ou inexistante, l'expérience qui se relie aux imaginaires convoqués par l'industrie touristique (tour en barque) et l'hospitalité des Mosuo organisée autour de plats minoritaires (*minzu can*) et des fêtes. L'argent transite entre ces trois pôles des touristes à l'agence puis aux guides pour qu'une infime partie revienne aux Mosuo.

Que ce soit en termes de stratégies (entrepreneuriat, mobilités touristiques) ou de tactiques (hospitalité, festivités), la marge de manœuvre des Na dans l'activité touristique dépasse une lecture en termes d'impact ou de résistance et interroge les actions des Na et leurs intérêts. On s'aperçoit ainsi que les actions des Na s'orientent de manière à participer, de même que les intermédiaires du tourisme, au développement de celui-ci à partir d'une marge de manœuvre assez faible en comparaison au gouvernement ou aux intermédiaires. Dans l'ensemble ces actions montrent les dynamiques na en matière de tourisme qui s'orientent de façon à participer d'une idée du développement et du progrès vers la modernité, tout en jouant des ressorts réifiés de l'identité culturelle minoritaire (voir Michaud 1997). Ce paradoxe établit une corrélation entre les actions menées par les Na et l'idée de dynamiques en réaction et en adaptation à l'économie dominante autrement appelée « la thèse de la flexibilité sélective » (Michaud 1994, 2008 : 170-176, Forsyth et Michaud 2011).

Le développement du tourisme a cependant opéré un accroissement des inégalités entre le lac Lugu et les régions de l'arrière-pays. La situation touristique relève particulièrement bien une sectorisation des activités en fonction des identités sociales et ethniques. Aux minoritaires de la région revient le secteur des guides touristiques. L'identité ethnique na y est un atout, mais elle est parfois mise en scène pour satisfaire les imaginaires des touristes. Devant la possibilité de gagner de l'argent par l'activité des guides, les Na de Ninglang revendiquent une ethnicité Mosuo. Cette identité est, elle-même, revendiquée par les Na du lac Lugu, d'abord dans le but de se différencier des Naxi ensuite dans celui de bénéficier des retombées de cette identité devenue un label dans le cadre de la situation touristique. Les Na de Ninglang se servent de cette activité pour tenter de bénéficier des retombées du tourisme. À Xiaoluoshui²⁰⁶, l'entrepreneuriat hôtelier est un secteur monopolisé par les Han qui s'ouvre petit à petit aux Na. Les Na s'occupent en revanche des activités d'hospitalité dans les maisonnées (et des danses comme je le montrerai au chapitre 7).

Une différenciation entre les Na du lac Lugu et les Na de l'arrière-pays qui ne bénéficient pas du tourisme s'est cependant opérée avec les nouvelles mobilités de travail que l'activité a engendrées. La différenciation qui s'est opérée dans les activités touristiques entre les Na- les Na de l'arrière-pays étant principalement engagés dans l'hôtellerie, alors que les Na de Xiaoluoshui ont soit des hôtels soit une activité autour des *minzu can* – donne ainsi à voir l'accès inégal à la richesse produite par l'économie touristique. Cela amène à considérer les relations qu'entretiennent identité et économie dans la situation touristique, au sens où comme le suggérait Barth (1995), les interactions sociales économiques donnent à voir des frontières ethniques (Michaud 2008 : 152). Il est également opérateur de différenciation ethnique entre les Na eux-même, à l'image des frontières ethniques que Barth avait mis en lumière, c'est-à-dire que les « groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus » (1995 :205). L'activité touristique relève ainsi chez les Na une différenciation entre ceux labélisés Mosuo qui peuvent bénéficier des meilleures conditions pour le développement du tourisme et les Na de l'arrière-pays qui sont cantonnés à exercer les activités de seconde main du tourisme.

Les logiques et les rationalités na vis-à-vis de cette situation traduisent l'orientation des choix des Na. Les relations de pouvoir et les inégalités sociales, économiques et politiques qui naissent en creux de l'activité touristique et de l'interaction entre les acteurs, stratifient et hiérarchisent ainsi les personnes en termes de capital humain dans le contexte de l'économie de marché. Ici, le capital

²⁰⁶L'entrepreneuriat hôtelier ne s'est pas déroulé de partout de la même manière dans les différents villages du lac, mais Xiaoluoshui est exemplaire de cette difficulté des Na à développer ce genre d'activité.

humain prend tantôt la figure du développement et du progrès à travers des notions discursives mais opératoires comme les notions de *luohou*, *suzhi* et *wenming*, tantôt celle de l'asservissement²⁰⁷ à l'économie de marché visible dans les actions que les Na déploient pour participer du tourisme. Si la dernière figure de ce capital humain, semble un terme fort, elle illustre cependant des relations de dépendances économiques qui jusque-là n'avaient pas totalement prise sur la vie locale. Guides, agences de tourisme et touristes sont en effet à l'origine d'une maximisation des bénéfices et coûts, que les Na se sont attachés à essayer de contourner en créant eux-mêmes les structures indispensables au tourisme (hôtels). Autrement dit, orienter la lecture sur les acteurs met en évidence plusieurs logiques et plusieurs rationalités ainsi que des processus de gouvernementalité qui participent à façonner les actions des Na, mais aussi des touristes, des guides, des agences, etc... donnant à voir le changement social chez les Na.

Le chapitre suivant propose de comparer les rationalités économiques historiques na avec ce développement touristique. Il vise à retracer que la mise en tourisme, si elle a modifié les actions des na et l'économie na, elle en a aussi modifié les rapports sociaux. Le changement social en termes de conception de l'économie, montre toutefois que les socialités historiques qui soutiennent l'économie « traditionnelle²⁰⁸ » na se recomposent plus qu'elles ne se modifient passivement avec l'économie de marché donnant à voir un changement dans la société plutôt qu'un changement de société. Le prochain chapitre cherche ainsi à démontrer qu'une différenciation des logiques économiques s'est opérée. L'organisation sociale tout entière, historiquement dirigée par des dimensions économiques et politiques, nées des relations qu'entretiennent entre elles les maisonnées, et de leurs configurations sociales est refaçonée par des rapports nouveaux apparus avec le tourisme. La comparaison du système d'entraide et d'échange qui informe des processus de réciprocité et celui de l'économie de marché apparue avec le tourisme est ainsi particulièrement propice à l'étude des transformations de la socialité na et de l'organisation sociale.

²⁰⁷ Le terme subjectivation ne serait pas assez fort pour mettre en évidence le peu de marge de manœuvre dans cette entreprise de développement aujourd'hui propre à la Chine entière.

²⁰⁸ Je ne chercherai pas à montrer qu'il y aurait une économie traditionnelle au sens d'une forme essentialisée de l'activité économique, mais plutôt que les dynamiques économiques à Lijiazui et à Xiaoluoshui, lorsque comparées, permettent de mettre en lumière le changement social.

Chapitre 6. Réciprocité et concurrences

Systemes¹ en tensions

Avant le développement du tourisme dans les années 1990, en raison de sa situation géographique tampon entre Dali et le Tibet, (McKhann 1995 : 51, Knödel 1998, Weng 2007 : 417) l'économie na² était uniquement centrée sur l'agriculture, le pastoralisme et le commerce de longue distance. L'agriculture et l'élevage étaient les moyens de subsistance principaux des maisonnées (Weng 2007 : 417). Avant 1990 le commerce (*wuzé wula hy*) de longue distance a prévalu jusqu'à ce que la construction de routes carrossables change petit à petit l'orientation de l'économie et qu'apparaisse le commerce³ du bois et de petits établissements de vente de produits alimentaires (Weng 2007 : 417). Pendant une vingtaine d'années les Na ont exploité le bois, jusqu'à ce que cette pratique économique soit interdite⁴ (Weng 2007 : 417). Si à Xiaoluoshui il est désormais impossible d'abattre des arbres, à Lijiazui il est possible de le faire pendant certains mois, en particulier, et sur une parcelle allouée par le gouvernement local⁵. De nombreux Na ont aussi expérimenté la vie de travailleurs migrants (*mingong* 民工) afin d'engranger de maigres salaires pour leurs maisonnées. L'intégration des Na à l'économie de marché s'est ainsi faite, petit à petit,

¹ Je rappelle ici, selon la formule de Godelier (1965) que le terme « système » s'applique à l'économie non pas comme un système seulement économique, mais comme un ensemble cohérent qui ne présente pas dans le cas du groupe na une sphère séparée des autres dimensions du social, de la parenté, du politique, voire du religieux.

² Je ne traite pas ici du passage du système historique féodal qui a persisté jusqu'à la fin de l'empire Qing (1644-1912), si on en croit le rôle majeur joué par le Gyelpö de Muli jusque dans les années 1950. On peut toutefois se référer à l'analyse de Wallerstein du passage du féodalisme au capitalisme pour comprendre l'autonomisation des maisonnées vis-à-vis de ce système historique (1990 : 27-33, 1974) ou encore du changement du procès de production, notamment lié à la division sexuelle du travail en Afrique et l'intégration au système-monde (1979). L'analyse nécessiterait d'être complexifiée à partir des politiques économiques chinoises mises en place sous Mao (et plus particulièrement la période du grand bond en avant 1958-1961 et ses conséquences 1962-1964, voir Angeloff 2010). Cette remarque est à titre indicatif puisque je ne m'attache pas à une analyse historique du changement social depuis ces prémisses, mais permet d'entendre à partir d'une analyse micrologique de la maisonnée, une convergence des processus d'autonomisation des maisonnées (sur le plan de l'économie politique) avec celui de modernisation.

³ Ce chapitre ne traite pas du commerce tel que cité, ni du commerce entre les différents groupes ethniques de la région (voir Giersch 2010)... Cette partie introductive met ainsi juste en perspective ces différentes formes historiques. Le lecteur comprendra qu'il existe aujourd'hui des formes de troc entre groupes ethniques ainsi que des formes d'échanges marchands sur les places de marché même, qui dépassent de loin ce que je cherche à montrer et complexifient les formes économiques. Il s'agit principalement dans ce chapitre de montrer les formes sociales induites par les systèmes de réciprocité et de mettre en tension celles-ci avec les formes économiques induites par le marché touristique afin de montrer les conséquences des transformations sur les relations sociales.

⁴ L'interdiction de la coupe du bois à des fins commerciales dans les années 1990 a stoppé court ce commerce.

⁵ C'est une information en provenance de deux informateurs qui n'a pas pu être vérifiée auprès des autorités.

par la mise sur pied de petits commerces jusqu'à l'exploitation du tourisme, ce qui a profondément remodelé les moyens de subsistance des Na par des interventions de l'État.

En 1980, l'État a mis en place plusieurs politiques nationales successives pour sortir du modèle de la collectivisation dont de vastes programmes de réformes pour diriger l'économie des régions rurales (Pino 1992). Ces réformes visaient en même temps à rendre autonomes financièrement les gouvernements locaux dans la gestion économique de leur administration (Guo 1996 : 51). À cette période, la création de terrasses agricoles a, par exemple, été encouragée dans les régions les plus reculées pour prendre la place de l'économie traditionnelle (Harrell 2001 : 51). Dans le cas des Na, cela a conduit à mettre en place des rizières dans la plaine de Yongning au tournant des années 1980 (Cai 1997, Shih 2010). Le gouvernement local a également développé différentes structures industrielles pour accroître ses revenus par la politique du « wugong bufu (*no industry, no richness*) »⁶ (Guo 1996 : 90-93). Certains habitants de Lijiazui et de Xiaoluoshui sont partis travailler dans ces petites industries de Yongning (fabriques de briques par exemple). Mes interlocuteurs m'ont ainsi expliqué qu'au moins un membre de leur maisonnée était en situation de mobilité pour le travail⁷ dans une industrie soit dans une ville éloignée soit dans la plaine de Yongning.

Durant cette période charnière s'opère un passage vers une politique de responsabilité des ménages (*Jiating lianchan chengbao zerenzhi* 家庭联产承包责任制)⁸. Pour de nombreux Na, celle-ci a été vécue comme une orientation renforçant l'organisation sociale⁹. Ces politiques mettaient fin à la période de collectivisation¹⁰ dans le but de fonder une économie socialiste de marché et de développer l'économie dans les régions rurales sur la base de l'entrepreneuriat

⁶ 无工不富. Il faut noter que les gouvernements locaux chinois ont acquis une certaine autonomie en s'érigeant en entrepreneurs et businessmen à cette époque (Johnson 1993).

⁷ La mobilité des villageois est difficile à recenser, notamment les flux migratoires, qu'ils soient pour une période définie, récurrente ou définitive. À Lijiazui comme il n'y a pas encore vraiment de tourisme, c'est l'agriculture dans une logique de subsistance ou plutôt d'autosuffisance, qui est prépondérante, mais durant la saison sèche (voir tableau 6 ou annexes), les Na du village sont nombreux à partir travailler à la ville ou dans les lieux touristiques pour ramener un peu d'argent à la maisonnée.

⁸ D'abord il a été mis en place le système de *baochan daohu* (包产到户) qui visait à ce que chaque maisonnée produise un quota de produits agricoles redistribués ensuite entre les maisonnées, puis le système de *baogan daohu* (包产到户) qui visait à ce que la maisonnée après versement des quotas garde les surplus de la production (Guo 1996 : 3).

⁹ La plupart de mes interlocuteurs ont témoigné de cette période comme d'un retour à une vie quotidienne entre proches.

¹⁰ Guo qui s'est intéressé à la question de la conceptualisation des formes de richesse chez les Na, a particulièrement bien montré les effets des différentes réformes sur les Na. Il explique par exemple qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'entreprises cantonales (*xiangzhen qiye* 乡镇企业) à Yongning. Il y avait cependant une ferme collective de Yak (Les Yaks étaient élevés dans des maisonnées individuelles), qualifiée d'entreprise de ville de conté dans les statistiques jusqu'en 1980 (1996 : 91-92). Guo a remarqué que la période de décollectivisation a considérablement réduit le pouvoir de l'administration gouvernementale sur la production des maisonnées (1996 : 96).

familial (Pino 1992, Harrell 1993 : 77, Guo 1996 : 3). Les réformes politiques foncières devaient permettre l'octroi à chaque maisonnée d'un nombre de *mu* (亩)¹¹ par habitant en fonction des terres arables entourant les villages, tout en restant la propriété de l'État.

Si ces réformes ont fini par donner plus d'autonomie aux maisonnées na dans la production agricole et la subsistance (Guo 1996 : 80), les réformes économiques qui devaient suivre les réformes foncières, avaient pour but d'encourager la singularisation de la production aux maisonnées :

The motivation of the government behind the incentive systems during the land reform and current economic reform are far from alike. There are two major difference: (1) while the land reform was meant to bring social and economic equality among the population, the current economic reform was meant to bring social and economic equality among the population, the current economic reform was set to combat egalitarianism ; and (2) while the land reform mobilized the peasantry to merge into various socialist corporations from the elementary to the advanced, the current economic reforms have encouraged peasant to break away from collective.

(Guo 1996: 5)

En d'autres termes, les maisonnées devenaient ainsi le support de la logique de l'enrichissement personnel, promulguée par le secrétaire général du PCC au tournant des années 1980, qui voulait que « ceux qui s'enrichissent d'abord entraînent après (les autres) à s'enrichir » (*xian fu daidong hou fu* 先富带动后富). Que ce soit à la sortie de la décollectivisation, à travers les politiques de modernisation ou plus récemment avec le développement du secteur touristique, trois logiques emblématiques du nouvel ordre économique se mettaient en place en Chine à des périodes différentes. Elles sont à l'origine d'une logique de concurrence qui s'est déployée chez les Na.

Pour ce chapitre, la comparaison des pratiques économiques¹² ordinaires entre les villages de Lijiazui et de Xiaoluoshui, questionne l'installation progressive d'une logique de concurrence entre les maisonnées dans le village touristique de Xiaoluoshui.

Comme le suggère Narotzky et Besnier il y a toujours la poursuite d'intérêts d'avoir une bonne vie :

The focus on “common” or “ordinary” people highlights the fact that those whose decision-making capacities are restricted by their limited assets, be it in terms of wealth or power, are nevertheless capable of developing sometimes complex individual or collective strategies to enhance their own well-being and the well-being of future generations.

(Narotzky et Besnier 2014 : S4)

¹¹ Un *mu* correspond à environ 1/15 d'hectare, soit environ 666,67 m². Guo note un ratio de 4 mu par personne à Yongning en 1998 (1996 : 320).

¹² Je parle ici régulièrement de l'entraide, mais je considère également les formes d'échanges non-marchands qui participent d'une même logique. Comme Pannier (2015 : 109), dans son étude de la réciprocité dans un village du nord Vietnam, je considère, entre autres, que l'entraide est une forme d'échange non-marchand.

Ainsi quoi que le changement social puisse expliquer, en regardant les pratiques économiques des gens ordinaires il est possible de mettre en évidence l'infrapolitique de leurs actions, pensées à travers le quotidien (Kerkvliet 2009). Si les deux villages marquent des espaces sociaux aux pratiques différenciées, les contextes socio-politiques des villages et les dimensions éthiques, symboliques et sociales par lesquels les Na justifient leurs actions, sont particulièrement révélateurs d'une transformation de logique économique. Les pratiques historiques d'entraide (*gragra*) et d'échange (*khrahra*) entre et dans les maisonnées forment un système total, car à la fois économique, religieux, social et politique, et montrent combien une socialité de la réciprocité régie l'organisation sociale du groupe. Ces pratiques très peu ethnographiées révèlent en effet les relations sociales entretenues entre les personnes (Dufy et Weber 2007 : 27-28). Interroger les rapports entre les relations sociales et les prestations non marchandes qui sont insérées pour de nombreux anthropologues dans des modes particuliers de socialités (Sahlins [1965] 2013, Strathern 1988, Gregory 2015), permet de mettre en évidence les transformations survenues avec le tourisme. L'ouverture au tourisme en faisant entrer de manière vigoureuse les maisonnées dans l'économie de marché, a amené un glissement des rapports sociaux vers des pratiques de concurrence. Mon analyse inclut la coexistence dans chaque village des logiques différentes à des degrés variés qui mettent également en évidence des indigénisations des logiques économiques dominantes. Je propose d'aborder les transformations de l'organisation sociale comme des forces inéquivalentes, structurées par les pratiques et les contextes qui, en retour, structurent les dimensions de l'économique.

Cet angle d'approche considère que : « la perspective anthropologique de l'économie politique reconnaît la complexité sociale et culturelle des processus économiques, lesquels, justement, ne sont pas d'abord et avant tout économiques. » (Labrecque 2001). Cela suppose de considérer que l'économie-politique des non-occidentaux est analysable d'un point de vue anthropologique en resituant la place du sujet anthropologique (Marcus et Fisher 1986 : 81-84, Roseberry 1988, Labrecque 2001, 2005) et de considérer le capitalisme comme un système structuré et hiérarchique qui produit des effets économiques, sociaux et politiques sur les localités et les régions, mais surtout sur les personnes qui vivent ces réalités (Roseberry 2002 : 61). Une telle perspective permet donc de saisir à la fois les processus qui produisent la différenciation et permettent l'accumulation et la distribution inégale des richesses, les processus sociaux, économiques et politiques locaux. Elle vise plus à proposer une lecture de comment « people cooperate or clash around the will to produce and reproduce a livelihood. » (Narotzky et Besnier 2014: S6).

Dans un premier temps, la description » de l'étendue des systèmes d'échange puis d'entraide permet de dessiner les contours de ces systèmes historiques et de mettre en évidence leurs

significations. Les discours¹³ et l'observation de ces pratiques dans leurs différences relèvent la présence des formes historiques dans les deux villages, mais reconfigurées par les nouvelles données économiques, notamment en région touristique. Ces pratiques façonnent une économie morale qui questionne les modes relationnels et la socialité na. Cela permet d'éclairer dans un second temps la manière dont les logiques économiques du tourisme ont mis en concurrence les maisonnées à partir notamment d'une lecture de l'incidence de la monnaie et du paiement de prestations chez les Na. Le chapitre questionne ainsi dans un troisième temps les reconfigurations des actions des personnes et des relations entre les maisonnées ainsi que les formes de réadaptation et les formes d'indigénisation des pratiques économiques. Tout le long du chapitre j'insiste sur certains paramètres des relations d'entraide et d'échange et notamment ceux concernant le lien social, la cohésion des villages. Par ce procédé, je vise ainsi à produire pour le *lector* un changement de conception de l'organisation sociale na.

1. À propos de quelques rites et des échanges non-marchands

Domaine certes classique de l'anthropologie, les formes d'échanges constituent un matériau précieux pour comprendre en acte la manière des Na de faire société. S'il est important en prémisses de différencier le don de l'échange selon la formule de Testart : « À chaque fois qu'il y a un droit à exiger une contrepartie, nous sommes dans le registre de l'échange ; à chaque fois que ce droit fait défaut, nous sommes dans celui du don. » (2001 : 719), il est nécessaire de souligner, comme l'a fait Sahlins (2011a), que les liens sociaux font les transferts de biens, et les transferts de biens font les liens sociaux. Ainsi les échanges non-marchands, exigibles en droit au risque sinon de casser le lien social, sont régis par une modalité de réciprocité qui participe des liens entre maisonnées.

De manière générale, en Chine les échanges réciproques établissent et maintiennent les *guanxi* (关系) c'est-à-dire les liens interpersonnels entre amis (Yang 1994, Yan 1996, Kipnis 1997 : 39-57). En considérant les liens familiaux, Yan (1996) explique qu'un échange réciproque engage non seulement la personne, mais également la face (*mianzi* 面子) de la famille. Il conditionne également les bonnes relations sociales entre proches, amis et voisins (Yan 1996). Chez les Na, les échanges non-marchands (*khrahra*) qui ont cours lors des diverses cérémonies ponctuent la vie sociale des personnes et des maisonnées. Ils sont particulièrement propices à l'analyse de leur pouvoir instituant sur les relations sociales. Les Na pratiquent diverses formes d'échanges marchands (*wuze wula hy*) tel que le troc avec leurs voisins Yi ou l'achat de marchandises au

¹³ Mes va-et-vient entre les deux villages donnaient l'occasion aux Na de chacun des villages de commenter les événements (récoltes, rites, rituels, festivités). La posture de la narration a alors été un moyen de connaissance des différences et similitudes historiques et contemporaine entre les deux villages

marché de Yongning, mais leur importance est minime vis-à-vis des échanges non-marchands organisés entre les maisonnées dans un contexte rituel ou institutionnel.

La description de rites na et des échanges cérémoniels¹⁴ qui scellent ces moments de la vie, permettent de ne pas « gloser sur le don » (Bensa 2006 : 80) et de fonder l'analyse des « exigences de comptabilité » (Bensa 2006 : 80) sur des situations particulières qui par leur répétition donnent à comprendre la manière dont se jouent à partir des échanges, les relations sociales chez les Na. Les transferts dont il est question seront donc décrits à partir des cérémonies de passage à l'âge adulte et des cérémonies du *gutch*¹⁵ – qui sont les cérémonies les plus importantes –, car elles manifestent des étapes fondamentales de l'existence. Ces échanges s'insèrent en premier lieu dans une histoire de pénurie de nourriture qui prescrit en pratique les manières de se comporter dans l'échange.

1.1. Cérémonies et échanges

a. Des périodes de disettes

Lorsque l'on échange du gras de porc pour *kushe*¹⁶ et que l'on est invité à manger dans les maisonnées, c'est pour que l'on se rappelle des périodes où on avait faim. Ça rappelle que l'on doit s'entraider.

Lamu Gl, Lijiazui, janvier 2014

Cette explication de Lamu de la maisonnée des Gl de Lijiazui donnée lors du jour de l'an 2014 au 31 janvier, lorsque celle-ci préparait des petits sacs avec du porc séché et d'autres victuailles destinées à toutes les maisonnées qui viendraient les visiter, permet de penser l'importance de la redistribution dans les pratiques rituelles na. Chaque maisonnée est tenue de participer à cette réciprocité généralisée (Sahlins 2011a, 2013) qui implique *in fine* une solidarité nécessaire pour ne pas avoir à manquer de nourriture. Evans-Pritchard (1994) avait souligné dans le cas des Nuer que le partage en général (et le partage équitable en particulier), répond aux difficultés que peuvent éprouver les groupes qui ont déjà souffert de la faim. Ainsi, pour lui « c'est la pénurie et

¹⁴ Les échanges cérémoniels sont des échanges non-marchands. Ils se distinguent cependant de ceux-ci car ils correspondent à un temps autonome du quotidien et les biens échangés sont un temps mis en scène sur l'autel du feu. Ils ne sont consommés que lorsque d'autres produits les remplacent ou après quelques mois. La mise en scène de ces biens montre que la maison est liée à des personnes ou des maisonnées de manière ostentatoire.

¹⁵ Les cérémonies d'inauguration de nouvelles maisonnées seront décrites au chapitre sept car elles serviront d'exemple pour aborder le lien social à partir des danses. Elles sont toutefois aussi importantes et sont régies par des mécanismes similaires.

¹⁶ Pendant les huit jours qui suivent le Nouvel An, les Na s'invitent entre maisonnées parentes pour Xiaoluoshui et Lijiazui et plus spécifiquement entre générations pour Lijiazui (les anciens le premier jour, puis les générations suivantes les autres jours). C'est l'occasion d'échanger des victuailles et notamment du gras de porc ou des éléments du porc qui vient d'être abattu.

non l'abondance qui rend les gens généreux, chacun étant dès lors assuré qu'il ne souffrira pas de la faim » (Evans-Pritchard 1994 : 104).

Pour toute fête, les Na redistribuent une partie des vivres conservés, pendant parfois des années, aux invités¹⁷. Ceux-ci sont un exemple typique d'autres échanges qui traversent les transactions entre les maisonnées dans les contextes rituels ou institutionnalisés du groupe na.



Photo 33 : coupe de porc séché pour la redistribution aux maisonnées à l'occasion de la fête d'inauguration de la nouvelle maisonnée des M. janvier 2013, Lijiazui.

Ces transactions dépendent à la fois d'une comparaison de transferts préalables à l'occasion d'autres cérémonies et « des conditions singulières de cette transaction, c'est-à-dire du moment où celle-ci intervient dans l'histoire des relations entre ses partenaires » (Weber 2000 : 88). La transaction entre deux maisonnées dépend ainsi d'un premier transfert occasionné pour un événement particulier qui a engagé un lien entre deux maisonnées et d'une occasion particulière donnée par l'ordre social na. Ce premier geste pourtant inscrit dans une solidarité institutionnalisée et considérée comme une norme intériorisée ou un devoir moral, place derechef le « don initial », tel que le souligne Bourdieu, comme l'acte fondateur d'une dette morale (Bourdieu 1976 : 122-132). Pour Bourdieu, il s'agit d'une forme de domination visible sous la forme d'un capital social accumulé (Bourdieu 1976 : 122). Rendre ce transfert donne lieu à une transaction, c'est-à-dire à une relation personnelle entre les maisonnées, et scelle le lien social entre celles-ci. Pour Weber, l'analyse porte dans ce type de contexte plus sur les personnes que sur les biens échangés (Weber 2000 : 88) et donc sur les maisonnées en tant que personnes morales dans le contexte na.

¹⁷ Le porc séché peut être conservé une dizaine d'années.

Durant l'année, de nombreux rituels et cérémonies ponctuent le quotidien des villageois des deux villages. Ce sont des pratiques de sociabilité qui se démarquent par leur importance symbolique, sociale, politique et économique. Ces rites sont tantôt dirigés vers les personnes ou les maisonnées et amènent les Na, à se réunir autour de fêtes auxquelles le village tout entier participe. Les échanges qui ont cours lors de ces rites ne peuvent pas être à proprement parler compris comme des dons, mais plutôt comme des échanges non-marchands (Testart 2001). Il ne s'agit pas non plus à proprement parler de cérémonies d'échange, mais plutôt d'actions qui s'insèrent dans un continuum social et politique qui fait société. Yang ne manque d'ailleurs pas de rappeler que le terme de *liwu* (礼物), *gift* en anglais¹⁸, est un terme qui est étymologiquement lié au rituel dans la langue chinoise : « *Li* [礼] is a part of the word *liwu* [礼物], the modern chinese term for “gift”. Translated literally, *liwu* means “ritual object”, in the sense that a gift is an object with which one enacts a “ritualize relationship”. » (1994: 70).

Si l'échange de cadeaux est une pratique permettant de construire les liens interpersonnels en Chine (Yang 1994), il est d'autant plus intéressant de l'étudier dans un microcosme social (à l'échelle du village) où il est culturellement¹⁹ ancré dans certains rites et donne à comprendre la nature des liens sociaux qui se jouent. Par l'ampleur des festivités que les cérémonies de passage à l'âge adulte (*tage* et *likruage*) et les cérémonies du *gutch* suscitent en termes de participants et de fastes, celles-ci sont exemplaires de l'importance de leur signification symbolique dans les représentations locales et pour la cohésion sociale²⁰.

b. Le passage à l'âge adulte (*tage* et *likhruoge*)

Le rite de passage à l'âge adulte procède de la construction de la personne. Il expose au grand jour la transformation de l'enfant au regard de situations sociales repérées et définies, en convoquant des symboles expressifs de la culture. Le passage à l'âge adulte est symbolisé pour les Na par le port de l'habit traditionnel, d'une jupe (*taho djele*) blanche d'un gilet coloré et d'une coiffe en laine ornée de bijoux pour les filles ou d'un pantalon (*likhruo djele*), d'un gilet coloré et d'un chapeau tibétain ou d'un couvre-chef aux larges bords et à la calotte haute pour les garçons, qu'ils peuvent porter dès l'âge de treize ans. À cet âge, le jeune homme ou la jeune fille est considéré comme un membre à part entière de la maisonnée et peut participer aux prises de décision. En théorie, il ou elle dispose librement de sa sexualité, même si dans les faits les premiers rapports sexuels interviennent vers l'âge de seize ans. Ces rites n'expriment pas

¹⁸ Et *hrua* en langue na.

¹⁹ L'influence de la société chinoise n'est pas négligeable dans ces échanges que ce soit dans une lecture historique ou contemporaine des échanges chez les Na.

²⁰ Je propose au chapitre sept une description des inaugurations de maisonnées qui engage de manière similaire des transferts d'aide, de biens ou de monnaies entre maisonnées.

seulement le passage, ils l'opèrent. Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'énoncé performatif dans le rite du port de la jupe (*ta*) ou du pantalon (*likhruo*) : *tage* ou *likhruoge*.

J'ai pu assister à Lijiazui à une cérémonie de ce type organisée pour Lamu, une jeune fille qui entrait dans sa treizième année. Le premier jour du Nouvel An, au moment où les premiers rayons du soleil entraient dans la cour de la maison, sa sœur – qui était en réalité sa cousine –, l'habilla d'une jupe blanche et d'un haut « traditionnel » qu'elle lui avait achetés à la ville. À Lijiazui et malgré le fait qu'un daba réside dans sa maisonnée, aucune cérémonie à proprement parlé religieuse, n'a eu lieu. Lamu s'est contentée d'aller se prosterner trois fois devant l'autel bouddhiste situé dans le bâtiment *galazé*.

Si je m'attendais à une cérémonie plus révérencieuse, c'est parce qu'à Xiaoluoshui, village touristique marqué par les transformations, la cérémonie est un moment particulièrement codifié. En février 2013, J'ai été invitée dans la maisonnée des D. pour la cérémonie de passage à l'âge adulte de Zhuoma Lamu. Tous les membres de la maisonnée des D., des maisonnées parentes et les amis proches ont été invités à assister à la cérémonie qui débuta à cinq heures trente du matin. La maisonnée avait demandé à Sona Cd., le frère de la maisonnée où je résidais, d'effectuer la cérémonie daba en raison des connaissances que lui avait léguées son grand-père.

Lorsque je suis arrivée dans la maisonnée, il y avait déjà beaucoup de monde. Les membres des deux maisonnées des D. étaient présents. Une fois entrée dans l'*awo zhimi*, j'ai aperçu Zhuoma Lamu dressée sur un porc séché sur lequel était posé un sac de riz, symboles de prospérité à Xiaoluoshui. Sa tante Pumi et la mère d'Erche de la maisonnée des Ac, s'affairaient à l'habiller. Dans le même temps, auprès de l'autel du feu, Sona Cd. récitait des versets daba que son grand-père lui avait appris. La cousine de Zhuoma Lamu, m'a invitée à m'asseoir autour du feu pour manger avec eux. La cérémonie a duré plusieurs heures.

Une fois habillée et les versets finis, Zhuoma Lamu s'est prosternée trois fois devant le dieu du foyer Zabala et trois fois devant l'autel de Gala. Puis chaque membre est venu vers elle, tour à tour, lui donner un billet de cent yuans. Durant toute la journée, des villageois de Xiaoluoshui sont venus dans sa maisonnée donner un billet à Zhuoma Lamu. Elle se prosternait trois fois devant chacune des personnes bien que souvent celles-ci insistaient pour qu'elle ne le fasse pas. C'était pourtant une obligation pour elle. Mon hôte Pincuo Zhuoma m'avait prévenue qu'il faudrait faire un cadeau ce jour-là :

Pincuo Zhuoma: "*hing ge dekrua tahrúa zo yi!* (Il faudra faire un cadeau aux gens !)" »

Comme tout le monde, je lui ai donné un billet et elle s'est prosternée trois fois devant moi. Ensuite nous sommes allées au lieu des *detcha* (ancêtres/anciennes générations), près d'un bois

aux alentours de Xiaoluoshui. Il y avait un petit autel dressé à la lisière du bois, que je n'avais jamais remarqué jusque-là. Zhuoma Lamu s'est également prosternée trois fois devant l'autel, alors que Luzu D., son cousin d'une autre maisonnée, brûlait des branches de Pin devant et m'expliquait en quoi consistait le lieu :

Chaque maisonnée (*jia* 家²¹) a un autel pour les ancêtres dans un lieu proche du village. Nous le nôtre est ici. C'est là que les cérémonies funéraires de nos ancêtres ont eu lieu. On vient les remercier directement.

Dans, cette cérémonie, remercier les ancêtres intervient après le remerciement aux vivants, une autre forme d'échange se jouait à ce moment-là. Zhuoma Lamu devait venir nourrir ses ancêtres avec du riz, de l'alcool et d'autres types de nourritures. Elle s'est alors prosternée trois fois devant l'autel pour recevoir en échange la bénédiction des ancêtres.



Photo 34 : Cérémonie de passage à l'âge adulte à Xiaoluoshui, février, 2013



Photo 35 : Cérémonie simple de passage à l'âge adulte sans porc séché et cérémonie officielle, Lijiazui, janvier 2014

Dans les deux cas à Xiaoluoshui et à Lijiazui, la cérémonie est suivie par la venue, toute la journée, de représentants des maisonnées du village qui viennent offrir des cadeaux ou des sommes d'argent, directement aux jeunes filles. Certains offraient des cadeaux emballés contenant des bijoux que les jeunes filles n'auraient le droit d'ouvrir que le lendemain. En retour, elles devaient se prosterner devant la personne, portant d'abord les mains fermées au front, au menton et au ventre, pour s'agenouiller ensuite et les poser sur le sol devant elle par trois fois encore. Les donateurs reconnaissaient alors l'entrée dans le groupe des adultes. À Xiaoluoshui, les cadeaux ou l'argent offerts sont scrupuleusement notés dans des carnets. Cette tenue des comptes se réalise également pour les mariages. On retrouve ce type de rapport dans les cérémonies du *gutch*, qui aujourd'hui sont nommées mariages (*jiehun* 结婚 ou *hunli* 婚礼 – cérémonie de mariage) par les Na.

²¹Si le terme *jia* se traduit en chinois par famille, j'ai choisi de le traduire par maisonnée, car il opère plus par recouvrement que par traduction. Les Na insistent souvent sur le fait que le *najua* ne peut pas être traduit entièrement en langue chinoise, car les définitions des mots n'ont pas les mêmes sens.

c. Du mariage chez les Na

Il est courant d'affirmer que les Na ne connaissent pas le mariage ou du moins qu'il s'agit d'une forme importée sous la dynastie des Ming qui consistait à pouvoir transmettre de manière patrilinéaire la descendance pour les *tusi* (Knödel 1998). Depuis 1958 se sont toutefois succédées en Chine quatre lois sur le mariage en 1966, 1971 et 1974, qui ont durablement influencé la configuration des maisonnées puisque certains Na se sont mariés et ont vécu ou vivent encore sous le même toit (Cai 1997 : 289-309, Gatusa 2005, Walsh 2001a, 2005 : 480, Knödel 1998 : 56). Mes informateurs confirment cette idée de la recrudescence des mariages dès les années 1960, mais affirment que les banquets²² marquant l'union entre deux partenaires (*gutch*) (et qui confirment leur cohabitation) sont plus anciens. Ce sont des pratiques qui s'inscrivent dans des contextes particuliers de maisonnées (manque de femme ou d'homme)²³. L'alliance entre deux partenaires intervient généralement après qu'a été officialisé le partenariat sexuel par l'apport de cadeaux à la maisonnée (*tchoudo tsé*) de la part de l'homme. Cette pratique transforme le statut de l'homme qui devient le partenaire officiel d'une femme, c'est-à-dire le *hrantchouba*. Faire le *tchoudo tsé*, est un préalable à l'union, même si toutes les présentations de partenaires n'aboutissent pas à une alliance. Aujourd'hui plus courantes, ces formes d'alliances concernent principalement les unions entre membres de groupes ethniques différents ou un nouveau régime de la vie intime intervenu avec l'arrivée des représentations romantiques sur le couple par la télévision ou le tourisme. Parfois, parce que les Na en relation de sésé vivaient dans des maisonnées éloignées les partenaires se mariaient.

Erche Latcuo et Dudji se sont mariés le 27 janvier 2013 à Zebo dans la maisonnée « mère » de Dudji. Quelques jours auparavant ils avaient invité l'ensemble de leurs amis à Lijiazui pour une première fête dans la maisonnée de Lamu. La seconde était plus fastueuse et comprenait la cérémonie du *gutch* à proprement parler. Celle-ci s'est déroulée sur une journée entière. Le couple avait invité tous ses amis, ses proches et les villageois de Zebo. Quelques proches et amis de Lijiazui étaient venus la veille et avaient été logés dans l'hôtel de Yongning. Le matin du jour de la cérémonie, Dudji était venu chercher tout le monde dans son estafette de neuf places. Nous

²² Les deux formes s'organisent autour de banquets. La cérémonie du *gutch* se différencie du mariage, mais prend la même forme lors de la cérémonie. La différence est le papier qui légitime l'union. L'un et l'autre se confondent cependant dans le langage pour les Na, *gutch* signifiant littéralement trinquer, ce qui est régulièrement fait lors des banquets. Notons que les mariages en Chine sont organisés autour du banquet qui « donne le statut de marié aux yeux de la communauté locale » (Capdeville-Zeng 2011, 2018 : 326).

²³ À Lijiazui, seul un couple vit au village sous la forme du mariage. Dudzhi, un homme dans la quarantaine, s'est en effet uni à Wen, une femme Han originaire de Ninglang. Celle-ci est venue rejoindre le foyer de son mari et agrandir sa maisonnée qui manquait de femmes. Les enfants vivent sous le même toit que leur père et leur mère. Les hommes sont particulièrement nombreux à être partis du village pour vivre dans la maisonnée de leur compagne. Zhaba et Pincuo, deux hommes originaires de Lijiazui, vivent aujourd'hui dans un village du lac et ne retournent à Lijiazui que pour les grandes fêtes.

sommes arrivés dans sa maisonnée vers dix heures du matin. Les gens de la maison s'affairaient alors aux derniers préparatifs : installer les tables, finir de cuisiner, etc.

En attendant, avec des filles de Lijiazui et Erche Latcuo nous discussions à l'arrière de la maison tout en jouant aux cartes. Nous discussions de tout et de rien et surtout de l'importance d'avoir des enfants et des liens entre partenaires sexuels. Elles m'expliquaient les conséquences possibles de leurs relations pour leur maisonnée. Aux alentours de quatorze heures, les amis du couple se sont vêtus d'habits traditionnels, certains et certaines étant tibétains portaient des parures conformes à leur ethnicité. Placés au-devant de la porte, les garçons d'un côté et les filles de l'autre, ils accueillait les convives avec des sucreries et des verres d'alcool. Si certains tentaient de se dérober aux lampées, avec plus ou moins de difficulté, tout visiteur se devait d'ingurgiter un verre de *zhima* ou de *zhi*. Les refus engageaient tout un jeu saugrenu visant à insister auprès des convives en signe de remerciement de leur venue.



Photo 36 : Accueil à l'entrée de la maisonnée de Dudji avec un verre d'alcool, village de Zebo, janvier 2013.

Toute la journée, les convives ont défilé dans la maisonnée. Ils étaient invités à manger par groupe de huit ou dix, plus de quatorze plats servis en guise de remerciement aux cadeaux qu'ils avaient apportés. À chaque arrivée, les convives passaient à la table des cadeaux, où était consigné dans un carnet ce qu'ils avaient apporté. Étaient notés le nom de la maisonnée et la somme, ce qui doit servir plus tard à rendre lors d'une occasion similaire une transaction équivalente ou plus grande. Les villageois de la plaine de Yongning apportaient plutôt des denrées alimentaires empaquetées dans des tissus : porc séché, thé, alcool, etc. Les habitants des villages touristiques situés plus près du lac apportaient, quant à eux, de l'argent. Les invités avec qui avaient été noués de longs liens dans l'organisation sociale du village, repartaient avec d'autres victuailles prestigieuses (porc,

gâteaux sucrés, etc.). La journée était animée tout du long par des invitations à boire de la part des amis des mariés qui passaient de table en table pour saluer les convives. Vers seize heures le jeune couple s'est dirigé vers l'autel bouddhiste de la maison pour officialiser l'union. Ce bref passage à l'autel fut suivi d'une période de détente qui se termina avec le début des festivités vers dix-huit heures²⁴. Ces rites de la vie sociale ont pour point commun de mettre en jeu une série d'échanges cérémoniels qui ne sont pas exempts d'évaluations et de comptages, même si leur logique participe d'une logique de réciprocité.

1.2. Compter le lien social

a. Un carnet pour noter

Dans ces échanges cérémoniels, la maisonnée doit rendre ce qu'elle a reçu, dans un temps plus lointain ou direct. À Xiaoluoshui j'ai pu ainsi observer la tenue de carnets dans lesquels est noté ce qui est reçu et ce qui est donné. Pour toute cérémonie importante de la vie sociale na, les transactions non-marchandes scellent les relations sociales qui s'y jouent. Comme on l'a vu plus haut, aux cérémonies différentes mentionnées, les invités ont l'obligation morale d'amener un présent ou une somme d'argent équivalente à une somme qui leur a déjà été versée par la maisonnée porteuse de l'invitation.

Les dépenses qui ont lieu de part et d'autre lors de ces fêtes, si elles ne sont pas toujours équivalentes dans l'échange direct, le sont en revanche du point de vue de la réciprocité. Regarder ces pratiques économiques questionne les usages sociaux autour de ces transactions et notamment le comptage des présents ou des sommes d'argent reçues et le type de lien qu'elles génèrent :

Alors que nous revenions d'une cérémonie du *gutch* à Nisé, Pincuo Zhuoma m'a montré son carnet où elle note les dons monétaires qu'elle a effectués lorsqu'elle a été invitée par différentes maisonnées à des cérémonies différentes. J'ai été assez surprise par l'existence de ce carnet puisque Pincuo Zhuoma ne sait pas écrire. Elle m'avait demandé d'ailleurs pour la signature de son contrat avec le gérant de l'hôtel bâti sur ses terres de signer à sa place. Dans ce carnet, elle notait le nom de la famille, la date (calendrier lunaire) et la somme donnée. En me montrant les diverses lignes d'écritures, elle m'a alors précisé que cela servait à vérifier l'équivalence des sommes d'argent. D'un côté elle avait noté tous les dons reçus pour les cérémonies de passage à l'âge adulte de ses deux enfants et toutes les sommes données pour divers rites à des maisonnées parentes, voisines ou amies. Il y avait là, pour elle, un rapport d'équité qui permettait de garder de bons rapports en donnant des sommes équivalentes.

Extrait de carnet de terrain, février 2013, Xiaoluoshui

Pour se rappeler des sommes ou de ces présents, chaque maisonnée note dans un carnet les sommes qu'elle a reversées ou reçues. Les maisonnées invitées notent également ce qu'elles ont reversé. Le carnet est alors un dispositif qui permet de distinguer les types d'échanges. Entrent

²⁴ L'ethnographie des festivités est au chapitre sept.

dans la catégorie des échanges cérémoniels, le *gutch*, les funérailles, les cérémonies de présentations de l'enfant (*djetiaché*) ou les cérémonies de passage à l'âge adulte. Pincuo Zhuoma m'avait ainsi dit qu'elle rendait systématiquement la même somme d'argent qu'une maisonnée a pu lui reverser.

Le comptage est en outre une opération qui attire toutes les attentions de la part des hommes présents à la cérémonie. Ce sont eux qui gèrent, vérifient, évaluent et comptent ce qui est apporté le jour même. Sur le moment, le versement de sommes d'argent par le convive vient aider la maisonnée dans les dépenses faites pour la cérémonie. En les pensant sous le biais de la solidarité on s'aperçoit que ces transferts sont des soutiens qui permettent de financer les événements importants de la vie sociale des Na. Le versement de sommes d'argent ou de cadeaux et le comptage sont cependant des opérations qui assurent la stabilité des relations. Ce qui est consigné, compté, calculé c'est « la conformité à la norme [...] comme s'il fallait préserver l'égalité de chacun devant l'obligation de donner » (Bensa 2006 : 102).

Pour chaque cérémonie interviennent également un ou deux échanges directs en fonction des liens entretenus. La maisonnée remercie directement les invités sous la forme de la commensalité. La commensalité est le premier moyen de rendre directement la solidarité reçue. Elle a pour rôle de rassembler les personnes proches de la maisonnée, que ce soit les parents proches d'autres maisonnées, les voisins ou les amis. Elle alimente les relations sociales, entre et dans les maisonnées. Un deuxième échange intervient de la part de la maisonnée hôte. En contrepartie des cadeaux reçus, elle redistribue, au moment du départ, du porc séché et autres denrées à tous les convives du village. Les actions des Na et des maisonnées indiquent ainsi plus que du comptage ou de la réciprocité. Ils témoignent de l'engendrement et de la reproduction du lien social.

b. Une matrice de la socialité

Ces échanges dont il a été question plus haut sont obligatoires, mais ne relèvent pas de la générosité puisqu'ils ne sont pas désintéressés, comme le souligne Bensa dans le cas kanak (2006 : 101-102). S'obliger pour Testart relève du fait de se lier :

Dans chacune des définitions apparaît le terme de « lien » et l'idée de devoir et d'engagement à faire quelque chose. Il en ressort qu'une obligation est un lien par lequel on est contraint, tenu, incité, encouragé ou poussé à faire ou à céder quelque chose. On se rapproche ici du sens premier de la notion d'obligation, tiré du latin « *obligare* » qui signifie « se lier » ou « nouer un lien ».

(Testart, 2007 : 31 et 195).

Les échanges non-marchands ou cérémoniels et l'entraide qui ont été décrits plus haut, sont en ce sens des manières de se lier et sont centraux dans la structuration des rapports sociaux. Il n'y a rien à y gagner ni en argent ni en pouvoir si ce n'est de bons rapports sociaux entre les maisonnées.

Les ethnographies de la cérémonie de passage à l'âge adulte ou du *gutch* indiquent que les transferts structurent et réactualisent sans cesse les relations entre maisonnées et affichent que les Na ont une préférence pour la reproduction du monde social à la reproduction des moyens matériels (voir Weber 2000 : 88, 2002 : 290). Ils relèvent de la dette éternellement renouvelée comme matrice de la socialité na et révèlent le champ des relations préférentielles. Sahlins écrivait à ce titre qu'un « coefficient de sociabilité » est inhérent aux pratiques d'échanges (2011a : 296). Ce sont d'abord les maisonnées en relation par leur appartenance commune à une même matrilignée (*sizi*) qui structurent et maintiennent leurs relations par le biais de ces échanges. Puis, viennent les amis et les voisins. Dans ces derniers cas, il est nécessaire de relever que les transferts non marchands agissent sur les relations. Ils les activent, les pérennisent ou encore les amènent à être reconnus. Sahlins expliquait ainsi que « si les amis font de cadeaux, les cadeaux font des amis » (2011a : 298).

Dans le souci qu'a eu Testart (2001), de différencier le don de l'échange marchand les transferts entre invités et hôtes n'existent que dans un double rapport relationnel. L'échange non-marchand qui a cours dans les cérémonies du *gutch*, du passage à l'âge adulte ou encore de la présentation de l'enfant, correspond à une relation, que l'on retrouve dans l'entraide et que Testart différencie du don :

(...) ne se réalisent que dans le cadre de relations préalables, relations généralement décrites par l'expression d'« amis ». Ce sont des rapports à la fois durables, personnels, impliquant certaines obligations, rapports qui redoublent et conditionnent tout à la fois les rapports d'échange proprement dit.

(Testart 2001 : 727).

Les relations d'amis engagent en effet entre les personnes ou plus précisément les maisonnées un rapport social qui fait office de rapport politique, car « les artefacts sont imbibés d'histoires et de significations, des « personnes » établissent, consolident, modifient leurs liens à travers des « choses » » (Weber 2002 : 290). L'échange (*khrahra*) auquel ont recours les Na dans les cérémonies scelle les liens d'amitié entre maisonnées. Le but est de faire en sorte que les maisonnées s'entendent bien et puissent compter les unes sur les autres, ce qui manifeste une continuité en pratique comme en valeur entre elles.

Dans le cas de l'échange cérémoniel, ce sont ainsi les relations entre les personnes qui priment. Gregory parle de « gift, inalienable from its owner » (2015 : 18-19, 24) et Weber du fait que les artefacts sont imbibés d'histoires et de significations, car des « personnes » établissent, consolident, modifient leurs liens à travers des « choses » (2002 : 290). Pour Sahlins, « les conditions tenues communément pour « non économiques » ou « exogènes » sont dans le

contexte primitif²⁵, l'organisation même de l'économie » (Sahlins 2011a : 298). Ce type de fonctionnement décentralise les rapports de pouvoir et répartit celui-ci aux unités sociales de bases qui dans le cas des Na sont les maisonnées. On retrouve ce type de rapports dans un tout autre registre, celui des pratiques d'entraide qui participent donc de la même matrice de socialité.

2. De la maisonnée et de l'entraide.

Durant mes terrains, entre 2011 et 2014, j'ai pu noter que la production agricole et les moyens de subsistance entre les villages de Lijiazui et de Xiaoluoshui se différenciaient. À Xiaoluoshui la culture du maïs, des pommes de terre et la pêche constituaient jusque dans les années 2000, les moyens principaux pour subvenir aux besoins de consommation de la plupart des maisonnées. En 2014, plus d'un quart des terres arables du village avaient été utilisées pour la construction des hôtels. Chaque maisonnée pouvait encore cultiver du maïs et des pommes de terre, mais la pêche s'était complètement arrêtée à l'exception de quelques pêches occasionnelles. La plus grande partie des produits de consommation des maisonnées était ainsi achetée au marché de Yongning. En revanche, à Lijiazui, la culture du maïs, de l'orge, des pommes de terre et des haricots constitue encore aujourd'hui la ressource principale de la production agricole et de la consommation des maisonnées. Très peu d'achats sont réalisés à l'extérieur en ce qui concerne les denrées alimentaires. Les maisonnées achètent principalement du riz²⁶ et de l'alcool au marché de Yongning. Seules de petites échoppes gérées chacune par quatre maisonnées du village achètent alcool, thé et sucreries pour les revendre au village.

La majeure partie de ce qui est consommé dans les maisonnées relève cependant d'un « mode de production domestique » (Sahlins 2011a : 116-185), un mode qui s'organise, par définition, à partir des relations entre proches qui se jouent dans les maisonnées. Les relations de parenté et les conditions économiques d'une maisonnée déterminent ainsi un ensemble de phénomènes bien plus que simplement économiques : la production, la reproduction, la consommation, les rituels et la socialisation (Guo 1996 : 188-189, Weng 2007 : 418). Loin de se résumer à une dimension économique, ces processus révèlent un mode de relation sociale et politique²⁷, au sens où le « *government of the household* » est pensé comme une « *form of life* » particulière (de L'Estoile 2014 : s63). Produire, se reproduire, consommer et pratiquer des rituels pour protéger ces lieux de vie implique un mode de socialisation autour de la nécessaire continuité des maisonnées et des

²⁵ Rappelons que pour Sahlins l'économie primitive accorde une place prépondérante à la nourriture, à la production quotidienne et donc à la production domestique (2011a chapitres V).

²⁶ Je ne compte pas ici l'achat d'alcool commercial ou les petits achats très occasionnels. On peut considérer que les maisonnées de Lijiazui achètent généralement les produits de ménage et de toilette (lessive et savon) et des sucreries.

²⁷ Pour De L'Estoile (2014, 2016, 2017), lire la maisonnée sous le biais politique permet de ne pas se référer systématiquement au langage économique. Il est partisan de saisir la maisonnée par le biais du politique plutôt que de l'économique.

relations sociales qu'elles entretiennent entre elles. Cette perspective montre l'importance de penser la relation pour saisir au plus près les différents tissus sociaux qui nourrissent l'organisation des maisonnées et des villages na. Ce qui devient alors pertinent de regarder dans un premier temps, ce sont les manières dont la production et la consommation des maisonnées s'organisent ou plutôt les manières différenciées par lesquels les maisonnées sont gouvernées et ainsi se reproduisent, afin de regarder les logiques qui sous-tendent les conduites des personnes et des maisonnées. Cela permet dans un deuxième temps de regarder les diverses formes d'entraides et de réciprocity présentes dans les deux villages.

2.1. Pratiques et logiques économiques des maisonnées

a. « *Awo zidu ji*²⁸ », s'occuper de la maison

Pincuo Zhuoma et Zhuoma Lamu, les deux *dabu* des maisonnées dans lesquelles j'ai résidé à Xiaoluoshui et à Lijiazui dirigeaient quotidiennement les affaires de la maison. Les deux *dabu* s'animaient chaque jour aux tâches domestiques, aidées, suivant le nombre de personnes dans les maisonnées, par l'ensemble des membres. La répétitivité des tâches et l'implication des membres dans celles-ci est à plusieurs égards une manière de comprendre l'orientation sociale et économique de la maisonnée. Ce sont des tâches que de nombreuses maisonnées des villages auxquelles elles appartiennent effectuent dans des temporalités saisonnières et journalières similaires. Deux vignettes ethnographiques restituent une journée type dans chacun des villages. Elles révèlent, étant donné l'organisation des activités, les conceptions des relations interpersonnelles dans les maisonnées et permettent une compréhension de l'oïkonomia de la maisonnée, c'est-à-dire de son gouvernement (De l'Estoile 2014, 2016, 2017). La mise en comparaison de l'organisation des maisonnées des deux villages, Xiaoluoshui et Lijiazui, est emblématique de la manière différenciée dont les maisonnées s'organisent dans les deux villages.

- « *Yinba lesizé* », les touristes arrivent

En août 2012, j'ai noté dans mon carnet de terrain comment se déroule une journée à Xiaoluoshui, car il me semblait important de comparer la manière dont est gouvernée la maison entre les deux villages²⁹.

Pincuo Zhuoma se lève vers les six heures. Sa journée commence toujours par du ménage. Parfois elle brosse le sol de la cour extérieure, nettoie le lavabo situé dans la cour. Le bruit qu'elle fait à s'occuper de la maison (*awo yi*), me sert généralement de réveil. Pincuo Zhuoma me presse

²⁸ Se dit aussi *awo yi*. La différence entre les deux expressions réside dans le fait que seule la *dabu* s'occupe des affaires de la maison et répartit les tâches (*awo yi*) alors que tout le monde s'occupe de la maison, au sens où tout le monde participe (*awo zidu ji*).

²⁹ Les notes sont restituées telles que je les ai écrites. Elles sont donc écrites au présent.

souvent de me laver le visage pour pouvoir ensuite les rejoindre déjeuner. Ama et Najin qui dorment ensemble dans l'*awo zhimi* (la pièce principale), se lèvent dans la foulée, se préparent et se lavent. Pincuo Zhuoma s'empresse alors de préparer le petit déjeuner avec le riz de la veille. Ganja son fils, dort souvent chez des copains. Une fois ce repas avalé, Ama nourrit rapidement les cochons avec les restes de la veille qui sont stockés dans un énorme bac en plastique dans la cuisine. Elle prend ensuite généralement la bêche et un panier en osier pour partir aux champs. Elle s'occupe d'aller chercher les pommes de terre. Parfois je me joins à elle, ce qui nous donne l'occasion de mener de longues discussions. Lorsqu'elle n'est pas à l'école³⁰, Najin part généralement chercher du foin pour les cochons, sinon c'est encore Ama qui s'en charge. D'autre fois, je me joins à Pincuo Zhuoma pour les tâches : nettoyer les toilettes pour les touristes, aller chercher du petit bois pour le feu, laver le linge, etc. C'est en tout cas toujours Pincuo Zhuoma qui répartit les tâches le matin. Elle s'occupe ensuite d'aller acheter des légumes au marchand ambulant qui passe tous les matins sur la route principale du village. Elle achète en fonction du nombre de touristes qui viendront manger le soir. Parfois, la matinée est très chargée. Si les terres agricoles sont moins nombreuses en raison de la construction des hôtels, il faut cependant toujours aller préparer la terre, planter les graines ou récolter le maïs. Ce travail se fait uniquement avec les membres de la maisonnée. Les autres n'ont plus le temps pour l'entraide (*gragra*) selon Pincuo Zhuoma.



Photo 37 : une Ama, transportant une échelle pour s'occuper du foin, Xiaoluoshui, juillet 2009



Photo 38 *dabu* attendant pour acheter des légumes avec une ama revenant des champs Xiaoluoshui, 2009 juibn

En juillet, lors de la saison des champignons, nous partons généralement de longues heures dans la montagne³¹. Lorsqu'Ama revient, elle s'occupe de donner aux cochons leur second repas. Pincuo Zhuoma, quant à elle, prépare rapidement le repas de midi, généralement c'est celui que l'on partage le plus rapidement. Entre treize heures et quinze heures, nous partons souvent flâner

³⁰ Cette année 2017 Najin est en terminal (*Gao san* 高三) à Ninglang, une ville située à plus d'une heure et demie de route du lac Lugu. En 2012, elle faisait ses études à Yongning.

³¹ Cette activité est d'importance tant elle procure un revenu supplémentaire à la maisonnée lors de la visite des touristes.

au bord de la route qui traverse le village. La plupart des femmes s’y rejoignent en début d’après-midi pour discuter. Parfois nous nous rendons dans d’autres maisonnées et plus particulièrement dans la maisonnée des C., où réside la sœur d’Ama. Parfois nous nous rendons chez la sœur de Pincuo Zhuoma au bord du lac, d’autres fois nous visitons encore d’autres maisonnées, non-parentes de celle de Pincuo Zhuoma. Vers quinze heures, il nous faut déjà rentrer pour pouvoir commencer à préparer les légumes qui seront servis aux touristes (*yinba*). Nous décortiquons le maïs, coupons les tomates, les concombres, etc. Un villageois Han, de Nisé, le village voisin, apporte les poulets que Pincuo Zhuoma découpe en fines parties pour la collation des touristes. La cadence augmente très vite et nous nous mettons généralement à courir pour tout préparer. Pincuo Zhuoma se met à cuisiner, j’installe les tables à l’intérieur de la maisonnée, les dresse, remplis les carafes de *baijiu* ou de *Sulima jiu*. Je dresse les tables dans la salle à manger prévue pour les touristes. Chaque fois que des touristes arrivaient chez les Cd., Pincuo Zhuoma s’écriait « *Yinba lesizé* ». C’était le signal par lequel il nous fallait être prêts. Il marquait une sorte de frontière entre la scène privée et la scène publique, qu’il nous fallait franchir dès lors que nous étions en compagnie de touristes. À partir de leur entrée dans la maisonnée, nous étions à leur service et répondions à toutes leurs questions, et parfois avec ruse.



Photo 39 : préparation de la viande avant l’arrivée de touristes, Xiaoluoshui, novembre 2012. Crédit photo Lihui Chen.

Les activités quotidiennes de Pincuo Zhuoma étaient ainsi principalement orientées vers l’économie touristique. Quotidiennement, elle achetait, cuisinait, servait et dansait dans le but de pouvoir compter chaque soir le gain de sa journée. Une fois les touristes partis, elle comptait en effet tout l’argent gagné dans la journée et partait le mettre en lieu sûr. Comme les membres de sa maisonnée étaient peu nombreux, elle devait souvent demander de l’aide extérieure. Lorsque je ne suis pas là, Pincuo Zhuoma embauche deux filles de Dazui pour le faire, car, à ce moment-là, Najin, sa fille, trouve toujours le moyen d’aller passer du temps avec ses copines.

De dix-sept heures à vingt heures, nous nous affairons à servir les repas aux différents groupes de touristes. Parfois Sino, le *hrantchouba* de Pincuo Zhuoma et Ganja, son fils, nous rejoignent pour nous aider au service. Vers vingt heures, ils se préparent pour la fête (*gouhuo wanhui* 篝火晚会) destinée aux touristes pendant que nous nettoyons toute la maisonnée. C'est à ce moment-là que les guides versent l'argent qu'ils doivent à Pincuo Zhuoma pour sa prestation. C'est le moment de compter l'argent gagné avec les *minzu can* (民族餐). Elle gagne aussi de l'argent en vendant du thé ou des écharpes « mosuo ». Avant que nous passions à notre tour à table Pincuo Zhuoma me raconte alors ce qu'elle pense de tel ou tel guide. C'est ainsi que nous n'arrivons généralement à la fête que lorsque les premiers pas de danse débutent. Après celle-ci, nous restons souvent à la réunion de partage des entrées de la fête, parfois nous restons juste pour discuter avec d'autres villageois et rentrer ensuite à la maisonnée pour rester entre gens de la maison.

Il était rare qu'une journée se passe sans qu'il n'y ait de touristes à accueillir. Lorsque nous avons du temps libre nous nous rendons dans des villages voisins visiter des amis ou des proches. Parfois nous nous rendons également dans les sites touristiques pour passer un peu de bon temps.



Photo 40 : excursion à Caohai, comme les touristes, Caohai, Sichuan, juillet 2011.



Photo 41 : visite du pont du *zouhun*, comme les touristes, caohai, Sihuan, juillet 2011.

Si les travaux des champs étaient également d'importance, ils n'étaient pas au centre des préoccupations de Pincuo Zhuoma. Ama, sa mère, orientait en revanche complètement ses activités vers le travail aux champs et nourrissait chaque jour les cochons. Lorsque les touristes arrivaient dans la maisonnée, elle s'éclipsait prétextant souvent que les comportements de touristes ne lui plaisaient pas. C'était des Han, disait-elle, et cela se voyait dans leurs attitudes. Excédée par l'omniprésence des touristes, au jour de l'an 2013, Ama m'avait lancé : « ils ne sont pas comme nous, on ne se comprend pas ».

Sona son frère, ne participait pas à la plupart des travaux, c'est Pincuo Zhuoma qui prenait tout en charge, aidée de sa mère. Elle se retournait ainsi souvent vers son *hrantchouba* Sino, pour demander de l'aide lorsqu'il fallait effectuer de gros travaux. Il l'aidait par exemple parfois pour les travaux de construction et donnait un coup de main au service lorsque le nombre de touristes était trop important. Sona ne le faisait jamais, mais comme Sino mangeait le soir chez Pincuo

Zhuoma avant de se rendre à la fête, il se devait de l'aider dans ses tâches. Le fils de Pincuo Zhuoma s'occupait principalement de représenter la maisonnée lors de la fête du soir, sa fille, en raison de son jeune âge (seize ans en 2013) n'aidait que de temps à autres. À Lijiazui, en revanche, la division du travail au sein de la maisonnée était radicalement différente.

- « *Gragra zidu hy* », l'entraide dans le zidu et « *hinggra bizé* », aller aider les gens

À Lijiazui une journée type se déroulait de manière très différente. Les activités étaient bien plus tournées vers un mode de subsistance.

Zhuoma Lamu, la *dabu* de la maisonnée à Lijiazui, commence généralement sa journée à cinq heures trente ou six heures : personne n'est encore éveillé. Depuis la chambre où je dors, je l'entends souvent s'affairer dans la cour de la maisonnée. Elle range, remplit l'immense bassine d'eau située dans l'alcôve de l'entrée de la maison principale, fait bouillir de l'eau pour la toilette du matin et prépare le petit déjeuner. En somme, le matin elle s'occupe de la maison (*awo yi*). C'est généralement sa seconde sœur Dashi Latcuo, qui se réveille aux mêmes heures. La troisième sœur, Lamu, revient autour de sept heures du petit magasin de la maisonnée qu'elle tient jusque tard dans la nuit. Elle y passe généralement la nuit avec son *hrantchouba*, sinon elle a peur, dit-elle. Lorsque je me réveille, il ne reste encore parfois que Dudji, le petit dernier de la maisonnée, qui dort encore sur un matelas de fortune au pied du lit de la grand-mère dans la maisonnée.

Lorsqu'elles ne sont pas à l'école, les deux filles, Sona Latcuo et Erche Namu, s'affairent souvent déjà à leurs tâches quotidiennes. Erche Namu est en charge d'aller chercher des courgettes dans les champs voisins pour nourrir les cochons pendant que la *dabu* prépare dans de grandes cuves la nourriture qui leur sera donnée. Sona Latcuo, quant à elle, est souvent en charge d'aller les faire paître. Elle emporte généralement son casse-croûte après avoir avalé un petit déjeuner, avant de partir les faire paître pour la journée. Vers huit ou neuf heures, Aka, le plus jeune des frères de la maisonnée rentre généralement de la maisonnée de sa *tchumi* pour se changer et aussitôt repartir s'affairer à ses tâches dans la maisonnée ou administrer quelques médicaments aux bêtes comme aux personnes d'autres maisonnées. Comme il a fait des études d'infirmier, tout le village le sollicite régulièrement.



Photo 42 : une Ama en train de faire paître les cochons, Lijiazui, juin 2014



Photo 43 : bétail sur le chemin du retour, Lijiazui, février 2013

Parfois il s'occupe juste de couper le bois pour la maisonnée ou rend des services à d'autres maisonnées. Se lève enfin le second frère qui doit s'occuper soit des rituels *daba* lorsque c'est la saison des rituels soit d'aller faire paître les vaches. Le plus souvent ce sont toutefois les enfants qui s'occupent de cette tâche. Lorsque Ce'r Pincuo le fils de la *dabu* est présent, c'est lui qui s'occupe des vaches ; Luzu, l'oncle, peut ainsi vaquer toute la journée et aller rendre visite à ses amis. Parfois c'est Sona Latcuo qui s'en occupe et la jeune Erche Namu prend en charge les cochons. Dashi Latcuo la seconde sœur est souvent mobilisée dans les lourdes tâches comme couper du bois ou apporter son aide à d'autres maisonnées. Lamu s'occupe quant à elle de ravitailler le magasin alors elle part pour Yongning pour la journée. Lorsque les travaux des champs doivent être effectués, c'est généralement tous les membres de la maisonnée qui s'y mettent. Une fois les plantations effectuées, ils entretiennent les champs régulièrement. Ils sarclent deux à trois fois les terres et récoltent au fur et à mesure des moissons.



Photo 44 : *dabu* tissant une ceinture, Lijiazui, aout 2013



Photo 45 : sœur d'une *dabu* pilant de l'orge, Lijiazui, février 2013

Pendant la journée Zhuoma Lamu continue de s'occuper de la maisonnée. Elle n'en sort que très rarement. Ses activités sont variées. Parfois elle tisse un tissu de chanvre qui doit servir pour emmailloter les morts. Tous les Na de Lijiazui préparent ces linceuls pour les personnes âgées qui résident dans la maisonnée. Comme Ama est très âgées, elle tisse sans relâche pour que le tissu soit prêt le jour où elle partira. Des femmes du village passent souvent dans la maisonnée, pendant qu'elle s'affaire à cuisiner, nourrir les bêtes ou préparer toutes sortes de choses pour la maison. Il y a parfois des femmes Yi, qui viennent échanger de la laine contre des graines. Des femmes âgées qui viennent faire la causette à Ama, qui ne peut plus guère se déplacer.



Photo 46 : *dabu* filant de la laine à côté de sa mère, Lijiazui Lijiazui, décembre 2012



Photo 47 : une sœur en visite dans la maisonnée, janvier 2014

Vers dix-sept heures tout le monde commence à rentrer pour partager le repas du soir ensemble. Chacun se lave puis entre dans la maisonnée. Les femmes s'affairent encore à préparer le repas, les filles jouent parfois dans la cour avant le repas. Luzu, l'oncle *daba* s'assoit souvent rapidement à la place honorifique sur le feu des hommes et Zhuoma Lamu, lui sert rapidement un verre d'alcool. Aka puis les jeunes garçons se disposent sur les places secondaires. La grand-mère, Ama, s'assoit à la place honorifique des femmes près du feu *Zabala*. Une fois que nous sommes tous

assis, Zhuoma Lamu, Dashi Latcuo et Lamu, nous servent de l'alcool, puis le repas. Ce sont parfois les plus jeunes qui nous servent. Ce n'est qu'une fois la tâche accomplie qu'elles nous rejoignent pour manger. Ce repas du soir est le moment où tout le monde discute des affaires de la maisonnée. Ils parlent des tâches du lendemain, des grands événements à venir.



Photo 48 : *dabu* servant un plat, Lijiazui, août 2013



Photo 49 : repas en préparation sur l'âtre masculin, Lijiazui, juin 2014.

Puis, lorsqu'il commence à se faire tard, Lamu part pour l'échoppe. Aka lui emboîte le pas pour rejoindre sa *tchumi* ou parfois aller boire une bière avec les autres hommes du village. Lorsque les enfants sont fatigués, ils commencent à préparer leur couchage. Les deux filles installent un matelas de fortune sur la banquette de bois qui fait face au lit de la grand-mère. À chaque fois, lorsque je pars me coucher, les femmes restent encore un peu à discuter.

La maisonnée orientait ses activités en fonction des obligations saisonnières nécessaires à sa subsistance. Zhuoma Lamu s'occupait principalement de la maison et veillait à ce que les enfants fassent bien les tâches pour lesquels ils avaient été désignés. Si Zhuoma Lamu, la *dabu* restait à s'occuper de la maisonnée, c'était aussi parce qu'Ama était très âgée et qu'elle devait en prendre soin. Elle n'était plus capable d'effectuer de quelconques tâches sauf celle de filer le chanvre. Les adultes quant à eux savaient très bien quels étaient leurs rôles et coordonnaient ces tâches avec leurs autres occupations. L'orientation de la maisonnée dans ses pratiques quotidiennes était ainsi complètement liée³² à sa subsistance que ce soit à travers les travaux agricoles ou les tâches à effectuer pour sa reproduction matérielle. Les logiques sociales de l'économie et donc, pour reprendre Meillassoux (1980) ou Sahlins (2011a : 119), l'idée que les procès économiques sont principalement non économiques au sens où ils sont d'abord sociaux et politiques, engagent de fait des rapports sociaux particuliers. Zhuoma Lamu m'avait ainsi expliqué que dans la maisonnée tout le monde devait participer aux tâches : « *niaskou gragra zidu hy* » (nous faisons l'entraide dans le *zidu* - en « famille »). Tous les membres participaient activement aux tâches selon une répartition orientée d'abord en fonction de l'âge, des autres obligations et du sexe. La division du travail était

³² Il serait fallacieux de dire qu'il s'agit d'une société uniquement à subsistance puisque certains partent travailler à la ville pour ramener de maigres contributions monétaires qui servent à acheter des produits qu'elle ne produit pas ou pas en quantité suffisante (alcool, riz, thé, etc.).

tournante en fonction des membres de la maisonnée présents, mais la plupart des gros œuvres étaient effectués par les femmes.

Dashi Latcuo, la seconde sœur, et Aka, le plus jeune frère, donnaient souvent des coups de main à d'autres maisonnées. Ils participaient ainsi du système d'entraide entre les maisonnées (« *hinggra bizé* », aller aider les gens). Erche Namu et Sona Latcuo les deux jeunes filles de la maisonnée s'occupaient de tâches importantes, comme depuis leurs dix ans prendre en charge le bétail. À l'âge de treize ans elles s'étaient vu confier de plus grandes responsabilités alors que leurs deux frères, Ce'r Pincuo qui n'était là qu'occasionnellement et le plus jeune Dudji, âgé d'à peine neuf ans en 2013, passaient le plus clair de leur temps à s'amuser avec leurs amis. Dans cette organisation du travail, on s'aperçoit nettement de « qui travaille avec qui et pour qui (...) » (Meillassoux 1977). Tout le monde à l'âge adulte³³ participe à « l'organisation sociale de la production » au sein de la maisonnée (Meillassoux 1977). Le mode de production domestique est donc au cœur de l'organisation sociale na.

b. Prospérités et logiques des maisonnées

• *Prospérités*

Le mode de production domestique mis en valeur par Meillassoux (1977 et 1980) et Sahlins (2011a) et qui caractérise les groupes domestiques de la société dite primitive, met en lumière une logique pour laquelle la force de travail est principalement utilisée à l'intérieur de la maisonnée et montre que les membres consomment ce qui y est produit avec « une action plus ou moins favorable à la formation de surplus » (Sahlins 2011a : 207). Si cette logique n'est bien entendu pas totale dans les maisonnées na puisque les revenus rapportés par ceux qui partent travailler à la ville ou dans les centres touristiques leur permettent d'acheter des produits manufacturés qu'ils ne produisent pas ou en quantité non suffisante (riz, bière, sucreries, sel, etc.), elle permet par contre d'expliquer que la maisonnée ne se préoccupe pas (on pourrait dire sous la forme traditionnelle) de produire du surplus, mais plutôt de veiller à sa prospérité en produisant suffisamment de quoi consommer et de quoi échanger pour les divers rituels (partie 2). Il s'agit là d'une économie morale qui règle les pratiques. Caractérisées par un MPD centripète (Sahlins 2011 : 170), la prospérité des maisonnées s'insère en ce sens d'abord dans un mode tourné plus vers la « balance and survival than at increase and profit » (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 5).

³³ Les Na considèrent que dès leur cérémonie des treize ans les enfants sont considérés comme des adultes. À Lijiazui les enfants participaient aux tâches domestiques dès leurs dix ans. J'ai pu constater une différence genrée puisque les petites filles participent aux tâches domestiques de manière plus précoce que les garçons ce que révèle de manière générale l'organisation sociale puisque les femmes sont considérées comme les plus travailleuses et qu'elles participent bien plus à la gestion de la maison.

L'analyse du travail des deux *dabu* dans les deux villages confirme que celui-ci consiste à gérer la maisonnée (*awo yi*), c'est-à-dire l'ensemble du travail effectué par les membres. Si les deux maisonnées orientaient leurs quotidiens autour de deux activités distinctes, l'activité touristique pour la maisonnée de Pincuo Zhuoma et le travail des champs pour celle de Zhuoma Lamu, la finalité de leur activité était la même, mais les moyens étaient différents. Pour Pincuo Zhuoma, le travail touristique permettait d'engranger de l'argent et la plus grande partie de ses actions étaient orientées vers un gain monétaire. Elle achetait des légumes et de la viande, cuisinait et servait pour les touristes, et recevait en échange de l'argent. Pour Zhuoma Lamu, sa préoccupation quotidienne était de nourrir, récolter, stocker, tisser, échanger et cuisiner pour et avec les membres de la maisonnée. Toutes ces actions étaient orientées de manière à produire suffisamment de quoi consommer pour l'année. Les menus gains de l'échoppe ou de quelques autres activités que pouvaient avoir certains membres en dehors des activités aux champs n'étaient pas bien importants, mais permettaient de compléter la consommation de la maisonnée.

Dans les deux cas, leurs actions avaient pour but la reproduction sociale de la maisonnée et plus précisément sa continuité et sa prospérité. À ce titre, elles gouvernent leur maison de manière à se mettre à l'abri de problèmes quelconques et de manière à être autonome (voir de L'Estoile 2014, 2017). Il n'est ainsi pas opposable de manière simpliste une logique du désintéressement d'un côté et de l'autre une logique du calcul et de l'intérêt³⁴. Ce que soulignent les actions des deux *dabu*, c'est la logique des relations entre proches dans la maisonnée. Ce qu'elles montrent également, ce sont les moyens différents employés pour y parvenir.

- *Du nombre de personnes*

La prospérité de la maisonnée se conçoit à partir du nombre de personnes y habitant, garantie d'une prospérité à la fois économique et sociale (Guo 1996 : 311). Guo, avait remarqué dans sa thèse à propos de l'économie politique comparée des Na de Yongning et des Han de Jinguan - un village du comté de Yongsheng près de Lijiang - l'interdépendance de la production et de la consommation dans les maisonnées avec l'organisation sociale :

Productivity in Yongning is characterized by large labor input and small output. Again, the large labor input is not concentrated on crop farming but on cattle rearing³⁵. This type of production is related to the specific economic relationships embedded in the particular organization of household and the nature of subsistence activities. In this respect, there is a large size of household, the communal

³⁴ Cette logique a été dénoncée par Dufy et Weber (2007) et aussi Testart (2001, 2007) dans le cadre du don. Je reprends cette logique en raison de la possibilité analogique de voir l'entraide comme une circulation non marchande (Pannier 2015 :109).

³⁵ L'importance idéologique du bétail n'empêche pas les travaux agricoles. L'un et l'autre sont d'importances à Lijiazui, comme je le montre dans ce chapitre. Guo met en avant l'importance du bétail par rapport à l'agriculture car dans la comparaison qu'il propose avec Jinguan leur importance est inversement proportionnelle.

organization of production and consumption, mutual assistance as well as interdependence - all have influence on pattern of production. In a sense, the economic reality is a consequence of social organization.

(Guo 1996 : 217)

Si les moyens agricoles de subsistance étaient apparus à Guo moins importants que l'orientation idéologique des maisonnées sur le bétail pour donner à voir les logiques de prospérité, le point central de son argumentation consiste à mettre en lumière l'importance idéologique du nombre de personnes. En résumant la manière dont s'organise l'activité économique à Yongning, Guo a mis en évidence, par une comparaison de l'organisation entre les Han patrilinéaires de Jinguan et les Na matrilinéaires, combien la production et la consommation sont interdépendantes de la largeur de la maisonnée, conséquence directe selon lui du système de filiation matrilinéaire (Guo 1996 : 217-218).

S'occuper de la maison est une tâche quotidienne organisée autour de la coopération des membres de la maisonnée. C'est l'ensemble des membres s'entraïdant qui participent alors de sa prospérité. Les Na conçoivent cette réalité à travers la formule « *gragra zidu hy* » qui exprime l'idée que l'harmonie de la vie quotidienne dépend de la capacité des membres à « faire (*hy*) l'entraide (*gragra*) dans la famille (*zidu*) ». Ce principe s'arrime à « l'harmonie³⁶ » des maisonnées pour Shih (1993 : 135, 2010 : 20) il est orienté par l'idéologie matrilinéaire et plus précisément l'idée de la transmission des os (*ong*) ou le principe de racine (*sizi*). Le fait que la relation de sésé soit pensée en dehors de la maisonnée permet de conserver cette harmonie (Knödel 1998 :49, Walsh 2001b : 189). Ce principe s'entend alors en langue na comme la faculté de rendre la maison prospère ensemble.

Pensée comme une valeur fondamentale à la vie entre proches, l'entraide renvoie non seulement à l'importance numéraire, mais également aux rapports sociaux de sexe qui nécessairement doivent être d'une balance favorable. C'est pourquoi une balance défavorable peut amener à l'adoption de cousins d'autres maisonnées ou à la cohabitation de deux partenaires sexuels, comme expliqué dans le chapitre quatre. Dans ce cas-ci, on comprend que la prospérité de la maisonnée implique la mise en place des stratégies pour se perpétuer. Ces stratégies se déploient en première instance entre les maisonnées appartenant au même *sizi*. Toutefois, une autre stratégie consiste à chercher un partenaire sexuel dans une autre maisonnée. C'est alors la prospérité de la maisonnée entendue comme l'entraide entre ses membres, qui définit sa continuité et non l'idéal matrilinéaire.

³⁶ Bien que l'harmonie (*hexie* – 和谐) soit un concept chinois qui n'a pas d'équivalent dans le langage na, le vocable est régulièrement utilisé par les Na pour décrire l'entraide nécessaire à la vie en maisonnée lorsqu'ils s'expriment en chinois.

• *À propos du bétail*

Guo avait remarqué également que le bétail (*gobo* - chevaux, vaches, buffles, chèvres, moutons, cochons) est pour les Na un signe de prospérité des maisonnées (Guo 1996 : 270) et nombreuses sont encore les maisonnées de Lijiazui qui comptent encore aujourd'hui un nombre élevé de bêtes. En 1992, le nombre de bêtes par habitant était particulièrement élevé (0.7/ hab. dans la plaine de Yongning) (Guo 1996 : 270). Le bétail possède une valeur à la fois, économique puisqu'il sert autant à la production qu'à la consommation, et culturelle, car il est un signe de l'ethnicité na (Guo 1996 : 271). Dans les deux villages na où j'ai travaillé, l'élevage de cochon est d'importance. Les cochons sont abattus avant la nouvelle année pour être séché pendant plusieurs années et servir aux échanges rituels surtout au nouvel an ou lors des échanges entre maisonnée à l'occasion d'une fête de construction. À Lijiazui, toutes les maisonnées possèdent également d'autres bêtes, soit des vaches ou des chèvres dont elles tirent du lait, ou encore des chèvres et quelques moutons qui leur procurent de la viande et de la laine, ou encore des chevaux, principalement utilisés dans le travail aux champs. Guo estime pourtant que le bétail est moins associé chez les Na à la subsistance qu'à une conception symbolique locale de la richesse et de l'économie³⁷ (Guo 1996 : 321).

À Xiaoluoshui, les maisonnées ont toujours des cochons, mais seule une maisonnée élève encore des vaches. Avec l'arrivée du tourisme de nombreuses maisonnées ont vendu leur bétail pour démarrer une activité, comme me l'expliquait Ama J. :

Le bétail que mon fils est allé chercher au Tibet, on l'a vendu. Avec l'argent, on a construit un hôtel.

Ama J., Xiaoluoshui, dans sa maisonnée, novembre 2012.

Pincuo Zhuoma m'avait fait la même remarque lorsqu'elle me racontait comment ils avaient fait pour construire l'hôtel qui devait leur garantir un revenu annuel. Elle avait comparé son activité touristique à la vache qu'elle avait vendue :

Nous avons vendu la vache, on a pu construire les chambres supplémentaires dans la maison. On a fait des *minzu can* et on a gagné de l'argent.

Pincuo Zhuoma, maisonnée des Cd., juillet 2011.

C'était aujourd'hui, pour Pincuo Zhuoma, le seul moyen de continuer à prospérer. Car sans argent, la maisonnée ne pouvait pas payer l'école, les soins et la nourriture. Ama AC. de Xiaoluoshui disait quant à elle qu'avant le tourisme ils mangeaient seulement des patates et du gras de porc :

³⁷ Mes interlocuteurs ont relevé cette conception du bétail. Le cochon joue un grand rôle dans les rituels d'offrandes aux ancêtres qui se déroulent au mois de novembre à Lijiazui ou au mois de janvier à Xiaoluoshui. Ils m'ont affirmé à de multiples reprises que l'élevage de cochon, la production de porcs salés et séchés que toute maisonnée doit avoir, ainsi que leur redistribution dans les grandes occasions étaient des moyens de palier aux famines que les Na ont pu connaître à cause de mauvaises récoltes.

Ama AC. : « Avant le tourisme, la vie était dure. On ne pouvait pas acheter de riz ou de la viande. On mangeait des pommes de terre et du gras de porc.

Moi : à Lijiazui ils mangent des pommes de terre et du gras de porc.

Ama AC : Zhaxi Latcuo m'a expliqué que c'est pour cela qu'elle travaillait chez nous. Parce qu'il y a du tourisme et qu'ils peuvent acheter de meilleures choses à manger. »

Xiaoluoshui, maisonnée des AC. Juin 2012

La transformation des logiques de prospérités, passant du bétail à l'argent est une justification qui se relie à la question de la pénurie. Pour ne pas manquer de quoi se nourrir, les Na se sont mis à être particulièrement actif dans le tourisme.

Gagner de l'argent intéresse aussi les habitants de Lijiazui, mais leurs activités ne sont pas principalement orientées sur le tourisme. L'argent, pour les habitants de Lijiazui, ne sert pas à construire des hôtels pour faire fructifier ce qu'ils ont déjà gagné avec le tourisme. Ama A. de Lijiazui m'avait expliqué qu'avant ils avaient beaucoup plus de bétail, mais qu'ils en avaient vendu une petite partie pour acheter de la nourriture pour l'année :

On avait beaucoup de moutons, on en a vendu une partie parce que le riz, on l'achète. Les moutons ils font plein de petits, alors on fait ça chaque année. Après on peut acheter de bonnes choses à manger.

Ama A., Lijiazui aout 2013.

L'argent au centre de ces témoignages ne relève cependant pas de la même commensurabilité. À Lijiazui, il complète la consommation des maisonnées alors qu'à Xiaoluoshui, il prend le pas sur les moyens par lesquels la maisonnée peut se reproduire.

Les changements économiques intervenus par la situation touristique amènent cependant à considérer non plus uniquement la continuité et la prospérité des maisonnées, mais le contexte des rapports d'entraide et de réciprocité afin de fonder l'analyse sur les contextes institutionnels et les explications des Na sur leurs pratiques ordinaires. Le contexte institutionnel na, c'est-à-dire l'organisation sociale intégrale en maisonnée permet de considérer l'entraide telle une forme de réciprocité. Toutefois, le passage vers l'économie de marché implique de regarder combien cette réciprocité procèdent à Xiaoluoshui de nouvelles logiques.

2.2. Entraide et réciprocité

Comme pour beaucoup de sociétés paysannes, l'entraide est un facteur essentiel des différentes formes de travaux agricoles ou non agricoles qui rythment la vie des villages (Condominas 1974, Lubeigt 1974, Cheng [1980] 2003, Yan 1996, Aubert et coll. 2002, Sabourin 2007, 2012, Pannier 2015). Cette forme d'échange, pensée également comme un échange non-marchand (Pannier 2015), est à peine évoquée dans les travaux anthropologiques sur les Na sinon comme forme de

solidarité (Guo 1996, Weng 2007, Shih 2010, Wu et coll. 2013). Aucune étude systématique n'a été effectuée. Seule, Walsh considère l'entraide pour comprendre les dynamiques de genre (2001b : 159-162). Lors de mes séjours à Lijiazui comme à Xiaoluoshui, ces pratiques étaient pourtant particulièrement visibles bien que dans des proportions variables. Elles éclairent l'analyse de l'« espace entre-les-hommes » c'est-à-dire une manière de faire politique³⁸ (Arendt 1995 : 30).

L'entraide ne se s'étend pourtant pas par syllogisme au village entier, mais plutôt à travers des réseaux de parenté (Sahlins [1965] 2004 : 149-151), puis par extension aux voisins de manière qu'elle favorise l'analyse de la question des relations sociales sous l'angle de la réciprocité³⁹ (Sabourin 2007, 2012). Carsten a notamment souligné qu'à partir de la maisonnée, dont j'ai montré qu'il s'agit d'une unité sociale de base à l'organisation sociale, se déploient de « various system of labour exchange » qui sont autant de réciprocités directes ou à court-terme (Carsten 1995 : 118). Plus encore, alors que les réseaux de parenté lisibles par le biais de la notion de maisonnée dévoilent une pluralité de formes tout en conservant l'idéologie matrilineaire, j'ai pu observer combien les liens interpersonnels qui se nouent dans l'intimité des relations hommes-femmes participent de l'organisation sociale et donnent une compréhension plus claire de ce que vivre en maisonnée signifie.

a. Coopérations agricoles. Travaux des champs et coupe du bois

Le système d'entraide est la résultante d'un contexte où l'économie de subsistance est particulièrement forte, même s'il ne s'agit pas à proprement parler d'une économie fermée. Toute la production agricole est organisée selon un calendrier auquel s'ajoutent des fêtes, des rituels (voir le tableau ci-dessous) qui rythment le temps de la vie au village.

³⁸ Pour Arendt l'homme est pensé dans la philosophie classique depuis Platon à Max Weber comme un animal politique qui placerait le politique comme essence de l'homme, ce à quoi elle oppose un homme a-politique et pour lequel le politique naitrait dans « l'espace entre les hommes » (1995 : 30), mais « l'espace entre les hommes qui constitue le monde ne peut assurément pas exister sans eux et un monde sans hommes » (1995 : 46).

³⁹ Notons que Mauss ne définit pas en premier lieu la réciprocité. Elle semble interne à la relation de don-contre don. Il la concevra par la suite comme une logique sociale (voir Hénaff 2010). C'est Sahlins (2011a) qui a mis en avant la réciprocité dans les logiques de parenté.

| | <i>kumeda</i> (année normale à douze mois) | Signe du Zodiaque | Mois approximatif calendrier solaire | Fêtes | Agriculture - principales plantations |
|-----------------------------|--|----------------------------------|--------------------------------------|---|---|
| <i>Mutcé</i> (sec et chaud) | <i>djelimié</i> (1 ^{er} mois) | <i>la</i> (tigre) | février/ début mars | <i>Kushe</i> (Nouvel An) <i>Daladu</i> (offrande aux ancêtres) <i>Dzabu</i> (vénération des montagnes) Cérémonie de passage à l'âge adulte (<i>tage- lige</i>) | Labour/ plantation pomme de terre et avoine/ nettoyage des maisonnées |
| | <i>nelimié</i> (2 ^e mois) | <i>tuli</i> (lièvre) | mars/début avril | | plantation du chanvre (<i>sa</i>), du maïs (<i>kradzé</i>) |
| <i>Mujé</i> (mouillé) | <i>solimié</i> (3 ^e mois) | <i>mugeuh</i> (dragon) | avril/ début mai | | sarclage maïs |
| | <i>julimié</i> (4 ^e mois) | <i>bujehuh</i> (serpent), | mai/ début juin | Offrandes aux ancêtres | Récolte Orge (<i>mudze</i>) ; battage de l'orge; sarclage maïs |
| | <i>wolimié</i> (5 ^e mois) | <i>jua</i> (cheval) | juin/début juillet | | |
| | <i>krolimé</i> (6 ^e mois) | <i>you</i> (mouton) | juillet/ début août | | Plantation navet ; récolte chanvre ; ramassage champignons/ morilles |
| | <i>shilimié</i> (7 ^e mois) | <i>je</i> (singe) | août/ début septembre | Offrandes aux ancêtres | Récolte haricots |
| | <i>hroulimié</i> (8 ^e mois) | <i>a</i> (coq) | septembre/ début octobre | | Récolte maïs; plantation orge |
| <i>Mutcé</i> (sec et chaud) | <i>gwulimié</i> (9 ^e mois) | <i>ku</i> (chien) | octobre/ début novembre | Busina (offrandes aux ancêtres) | Récolte navets et maïs |
| | <i>tsilimié</i> (10 ^e mois) | <i>boa</i> (cochon) | novembre/début décembre | <i>Jitalhi</i> (aussi appelée petite année, <i>xiao kushe</i>) <i>Mukebu</i> (protection des maisons) | Coupe du bois ; fabrication de farine |
| | <i>jitalhi</i> (mois de la fête de <i>jita</i> - 11 ^e mois) | <i>hruo</i> (Rat) | décembre/ début janvier | | Coupe du bois ; préparation fumier |
| | <i>layahi</i> (sans équivalence -12 ^e mois) | <i>yi</i> ou <i>hrge</i> (vache) | janvier | | Préparation de la terre au labour ; coupe du bois. |

Tableau 6 : Calendrier luni-solaire⁴⁰ Na (*gelima*), créé à partir des données de terrain et l'aimable aide de Youxi Binma. Création PM Milan.

Comme l'indique ce tableau, une corrélation forte entre la vie religieuse et la vie agricole règle le quotidien des Na. Pour chaque fête ou chaque rituel, des formes particulières de coopération donnent à voir le tissu social qui participe de l'organisation sociale tout entière. Il s'agit donc d'une sorte de politique de tous les jours (*everyday politics*) qui se donne à voir dans « the control, allocation, production, and use of resources and the values and ideas underlying those activities » (Kerkvliet 2009 : 227). Elle concerne ainsi les comportements des acteurs « regarding producing, distributing, and using resources can range from cooperation and collaboration to discussions and debates to bargains and compromises to conflicts and violence. Participants in

⁴⁰ Le calendrier luni-solaire na, résulte probablement de l'influence chinoise puisqu'un treizième mois est intercalé quand nécessaire, mais seules les lunaïsons jouent un rôle dans la répartition des activités.

such behaviour can include individuals, groups, organisations, and governments. » (Kerkvliet 2009: 227). En s'en tenant aux travaux agricoles et à la coupe du bois, activités nécessaires à la subsistance des Na, il est possible de comprendre la manière dont l'entraide régit les liens sociaux et la manière dont les liens interpersonnels, loin de représenter des exceptions, s'insèrent dans l'organisation sociale des Na.

- *Aller tirer du bois (silize)*

La coupe du bois prend place dans les montagnes autour de Lijiazui. Le gouvernement local de Wujiao reconnaît aux Na la possibilité de couper du bois à des fins domestiques (construction ou réparation de maisons, mais aussi feu domestique). Chaque maisonnée possède une parcelle dans la montagne qu'elle peut exploiter. En fonction du type d'activité, ses membres en âge d'effectuer des tâches importantes partent pour la journée dans la montagne. Ils y coupent du bois qu'ils tirent (*silize* – tirer le bois) à l'aide de cordes de chanvre et qu'ils jettent ensuite vers un point en aval d'où ils pourront le remorquer. Cette activité s'étale sur près de trois mois, de décembre à février.

Lorsque j'avais accompagné avec Lidy les membres de la maisonnée des Gl. pour aller tirer le bois (*silize*) vers le point de chute en janvier 2013, Aka, le plus jeune frère ainsi que les deux plus jeunes sœurs de la maisonnée, Dashi Latcuo et Lamu étaient présents. Le *hrantchouba* de Dashi Latcuo d'une des maisonnées des L. était venu apporter son aide. Nous les avons accompagnés, Lidy, mon aide de terrain, et moi-même, et avons participé aux travaux. Pendant la journée nous avons tiré le bois, parfois en binôme lorsque les troncs d'arbre étaient massifs, sur les pentes de la montagne marquant la limite du village en direction de Wujiao. Plus d'une centaine de troncs avaient été coupés et une bonne partie du travail avait déjà été effectué par l'équipe de la maisonnée. Nous tirions le bois en amont du point de chute que nous jetions ensuite à partir d'une falaise sur un point près d'un chemin où il pouvait être chargé sur le tracteur de la maisonnée.

Dashi Latcuo avait emmené de quoi nous nourrir pendant la journée. Nous avons fait trois poses. La première fois nous avons mangé quelques galettes de blé d'orge et bu de l'alcool. Vers treize heures, Dashi Latcuo a préparé un feu dans le lit d'une rivière presque tarie. Comme c'était la saison sèche (voir le tableau 6 du calendrier luni-solaire) nous devons faire attention à ne laisser aucune trace de ce feu au risque sinon de voir la forêt s'embraser. Nous avons repris une collation dans l'après-midi et une fois le travail achevé nous sommes rentrés à la maison. Une fois le bois chargé, Aka a conduit le tracteur jusqu'à la maisonnée. Nous avons alors rencontré les autres travailleurs, d'une autre maisonnée, qui effectuaient le même voyage, leur tracteur rempli de troncs d'arbres. Une fois rentrés à la maison, nous avons tous pris le repas ensemble. Pour remercier le *hrantchouba* de Dashi Latcuo d'avoir aidé la maisonnée pour cette activité, Zhuoma Lamu l'avait convié à rester parmi eux le soir. Il était très rare que celui-ci, malgré qu'il ait eu un

enfant avec sa *tchumi*, se rend dans la maisonnée des GI pour diner. Ce soir-là, il a été invité à s'asseoir à la place d'honneur du foyer des hommes.



Photo 50 : *silize*, Lijiazui, janvier 2013 du

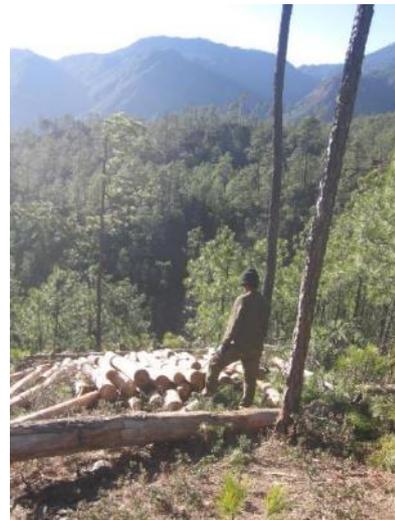


Photo 51 : devant le point de chute bois, Lijiazui, janvier 2013

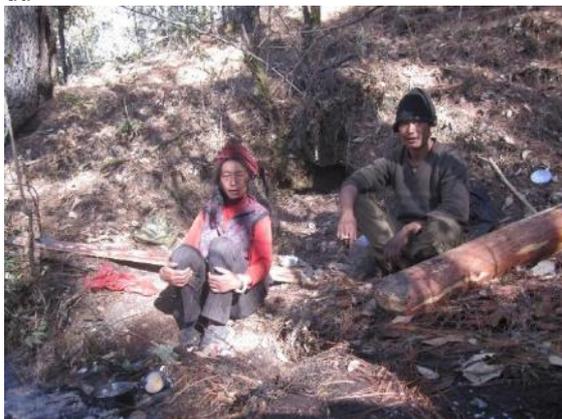


Photo 52 : repas dans le lit d'une rivière tarie, Lijiazui, Janvier 2013



Photo 53 : De retour d'une exploitation forestière, Lijiazui, janvier 2013

Chez les GI, il n'y a que deux hommes susceptibles d'effectuer les tâches de dur labeur. L'un est *daba*, il est contraint par de nombreux offices religieux, l'autre est infirmier, il doit régulièrement s'occuper des personnes et des animaux d'autres maisonnées. Étant donné que l'exploitation de parcelles forestières est un travail pénible, il est nécessaire que des hommes soient présents :

Aka : « Les femmes font tout, elles savent tout faire, mais couper le bois et le tirer est un travail difficile, il faut de la force. Il faut des hommes. Mon frère est trop vieux pour ce travail et il a déjà beaucoup de travail avec la récitation *daba* (*daba nianjing* 念经⁴¹). »

Lijiazui, janvier 2013

C'était pour cette raison que le *hrantchouba* de Dashi Latcuo avait été sollicité. Il avait par ailleurs une certaine expérience dans le travail du bois. En raison de cette aide apportée, la maisonnée des

⁴¹ Le terme de *nianjing* se traduit précisément par l'idée de réciter des canons bouddhiques.

Gl a une dette envers la maisonnée des L., qui a diligenté un de ses membres pour la maisonnée des Gl, au détriment d'autres activités qu'ils avaient à mener ce jour-là. Le *hrantchouba* de Dashi Latcuo est en effet en charge dans sa maisonnée de faire paître les vaches (*hrgele*).

Au village, les systèmes de coopérations s'organisent généralement autour de solidarités créées à partir des liens qu'entretient une maisonnée avec d'autres. C'est en effet généralement les liens de *sizi* qui rendent ces solidarités possibles. D'autres liens, ceux entre partenaires sexuels sont cependant d'importance. Aider d'autres familles en travaillant à l'extérieur (*apobu lohy*) de la maisonnée est dans les deux cas une activité qui interroge les liens intra et extra maisonnées.

• « *Nia bu tchumi gra bizé* »⁴²

En juin 2014, Aka, le plus jeune des frères de la maisonnée avait été sollicité par sa *tchumi* d'une maisonnée M. pour aider aux travaux de récolte (*badje*). L'investissement des *hrantchouba* envers la maisonnée de leur *tchumi* a été observé par plusieurs anthropologues (Shih 2000 : 701, 2010 : 3, 77, 162, Wu et coll. 2013). Je lui avais rendu visite pendant la journée et il m'avait expliqué pourquoi il était allé les aider :

Aka de la maisonnée des Cd était passé prendre le petit-déjeuner dans la maisonnée des Gl, après avoir rendu visite à sa *tchumi* pendant la nuit. Il devait cependant repartir rapidement aider au travail la maisonnée de sa *tchumi* de la maisonnée des M et composée de cinq membres. Dans cette maisonnée, comme il n'y a pas d'hommes en âge de faire les travaux agricoles (l'oncle est âgé de plus de 80 ans), Yizhi Lamu demandait souvent à Aka de venir l'aider. Il avait alors emporté deux chevaux de sa maisonnée pour porter les récoltes. Ce jour-là, il fallait récolter l'orge. Il était donc parti aux champs avec l'une des filles d'une autre maisonnée M. qui était venu aussi aider ce jour-là à la récolte. Pendant ce temps-là, sa *tchumi* s'occupait de la maison et sa mère des cochons.

Extrait de carnet de terrain, juin 2014

Au champ (*mudi*), était également présente une jeune femme, Sona Latcuo, d'une autre maisonnée M., avec Aka, ils s'occupaient de ramasser les gerbes qu'une autre femme, celle-ci d'une seconde maisonnée M., avait fauchées. Sona Latcuo m'avait expliqué avoir été diligentée par sa maisonnée pour « rendre l'aide qu'ils avaient reçue quelques jours plus tôt ». Même si les maisonnées appartenant à un même *sizi* ont un devoir moral de s'entraider en raison des liens de parenté qu'ils entretiennent, ils doivent rendre l'aide (*lehogra*). Autrement dit, un système de réciprocité est nécessaire à l'entente des maisonnées, car ne pas rendre l'aide exposerait la maisonnée à se retrouver seule pour effectuer des travaux dont l'ampleur nécessite de l'aide. Une fois les travaux finis, ils étaient rentrés à la maisonnée des M. pour étendre les gerbes d'orge sur un *chuaché*, une

⁴² Je vais aider ma *tchumi*.

structure de bois haute d'environ quatre mètres et munie d'un toit. À ce moment-là, Yizhi Lamu les avait rejoints pour aider et superviser les travaux.



Photo 54 : ramassage des bottes de gerbes d'orge, Lijiazui juin 2014, Lijiazui



Photo 55 : chuaché, Lijiazui, juin 2014



Photo 56 : un homme ramène les gerbes d'orges, Lijiazui, juin 2014, crédit E. Porry

Le système de coopérations d'un *hrantchouba* vers sa *tchumi* n'est cependant pas sans poser problème. Ainsi pour Zhuoma Lamu, la *dabu* de la maisonnée des Gl., l'aide apportée par le *hrantchouba* de sa sœur cadette était la bienvenue. Cependant, le fait que son plus jeune frère vienne en aide de manière systématique à la maisonnée de sa *tchumi* était problématique puisqu'elle se faisait au détriment de sa propre maisonnée.

Zhuoma Lamu : « Il part encore travailler dehors chez sa *tchumi* alors que nous avons-nous aussi du travail⁴³. »

Lijiazui, juin 2014

⁴³ Traduit de mémoire quelques jours après.

L'argument de Zhuoma Lamu met en lumière que si l'aide est systématique, mais ne constitue pas un échange, elle met en péril le processus de prospérité dans lequel est engagée sa maisonnée. L'entraide doit ainsi exister dans et entre la maisonnée au risque sinon de mettre à mal les valeurs éthiques qui régissent « l'entraide réciprocaire ».

Yan dans son étude sur les changements dans la vie privée des chinois d'un village du nord, a remarqué que l'expressivité des sentiments passe en grande partie par le langage non-verbal (2003 : 81). Pour lui, « work and mutual aid » sont des manières de mettre l'emphase sur les sentiments de manière indirecte et sont le résultat d'une incorporation des propriétés des relations de *guanxi* (Yan 2003 : 81). La participation des hommes au travail des maisonnées de leur *tchumi*, mal vue par leur propre maisonnée, est une manière d'exprimer les attachements entre deux partenaires.

Alors que ces systèmes d'entraide étaient particulièrement visibles à Lijiazui, je n'avais jamais eu l'occasion de les voir à l'œuvre en ce qui concerne les travaux agricoles à Xiaoluoshui⁴⁴. Pourtant, comme me le rappelait Pincuo Zhuoma, il fut un temps où la situation avait été similaire. De cette comparaison récurrente entre Lijiazui et Xiaoluoshui, elle avait retenu qu'eux aussi avaient encore des systèmes d'entraides, toujours visibles dans la construction des maisonnées.

b. Construire une maisonnée

- « *Zikrua krua hing gra bizé* »⁴⁵

À Lijiazui, j'avais participé à la construction de trois maisonnées. Pendant une quinzaine de jours, une dizaine de personnes de différentes maisonnées, au nombre desquelles je figurais en tant que membre de la maisonnée des Gl., apportaient chaque jour et à tour de rôle, leur aide à la construction de trois maisons.

Les participants venaient en premier lieu d'une maison liée à celle en construction par la parenté. Mais d'autres aidants étaient issus de maisonnées qui devaient rendre un service en retour d'une aide antérieure. Selon les relations d'obligations qu'elles entretenaient avec la maison en construction et les compétences de chacun, les maisonnées se relayaient sur une quinzaine de jours pour envoyer un participant. Certains étaient chargés d'aller chercher de la terre à flanc de montagne, d'autres les pierres utilisées pour les fondations. Il fallait également construire la maison de bois et s'occuper des murs extérieurs en terre. L'opération la plus laborieuse consistait à construire des murs en pisé pour isoler la maison. Le plus gros du travail consistait cependant à construire des murs par-dessus des fondations en pierre, entassées dans le sol. Il fallait pour cela

⁴⁴ La coupe du bois a été interdite à Lijiazui. En revanche les Na du village ont la possibilité de ramasser le petit bois des buissons pour alimenter le feu pour cuisiner.

⁴⁵ Aller aider à construire une maison

mélanger la terre et l'apporter, à l'aide de bêches (*kruapa*) et de paniers d'osier (*ké*), à l'équipe de quatre hommes chargés de la tasser (*zhibouti*) pour construire les murs extérieurs (*zhibou*). En une dizaine de jours, une équipe plus ou moins tournante a ainsi monté les flancs de la nouvelle maison des A... Certaines maisonnées s'occupaient d'accueillir les participants à la construction, le soir venu, pour soulager la maisonnée hôte déjà bien prise par les journées de travail.



Photo 57 : Un charpentier prend les mesures, février maisonnée M. Lijiazui, février 2013.



Photo 58 : taille du bois, maisonnée M. Lijiazui, février 2013



Photo 59 : Tasseurs de terre, maisonnée des Wz, maisonnée des Lijiazui, février 2013.



Photo 60 : Tasseurs ramasseurs de terre, Gp., Lijiazui, février 2013.

Cette vaste opération mobilisait donc un réseau de personnes pendant environ deux semaines. Comme l'a constaté Shih (2010 : 192), construire une maisonnée est une opération qui concerne l'ensemble du village et des proches (parfois d'autres villages). De manière générale, une grande maisonnée pourra compter sur trois à quatre frères et sœurs pour effectuer ces travaux. Toutefois, en fonction des autres tâches à accomplir et des aptitudes de chacun, un cousin ou une cousine utérine, ou encore le *hrantchouba* d'une des femmes de la maison, peuvent leur venir en aide. Ce sont ensuite des voisins qui peuvent être mobilisés en raison d'une dette d'aide. En retour du travail effectué, un membre de la maisonnée ayant demandé de l'aide pour la construction sera à son tour invité à travailler chez les villageois qui l'ont aidé.

En plus du travail à effectuer, toute une organisation était mise en place pour sustenter les travailleurs. Dans le cas Langwaki que Carsten étudie en Malaisie, elle souligne bien que les liens entre maisonnées se déploient de manière analogue autour de « communal feast » ou de « various

system of labour exchange » qui sont autant de réciprocity directes ou à court terme (Carsten 1995 : 118). Que ce soit pendant la journée de travail durant laquelle les travailleurs font régulièrement des pauses, partageant galettes de blé, alcool et petits plats de légumes préparés par la maisonnée hôte ou à la fin de la journée par d'autres maisonnées, la commensalité met en lumière l'extension des liens de réciprocity. Les journées de travail étant longues, les maisonnées du village peu engagées dans ces travaux, se mettaient en effet à disposition de la maisonnée en construction pour les aider en préparant, le soir venu, des repas pour l'ensemble des travailleurs. Cela permettait entre autres à la maisonnée en construction de trouver des moments de répit.

Cette forme de réciprocity qui donne à voir un processus de cohésion sociale est aussi visible autour de la commensalité durant les journées de construction. Pour chaque chantier, deux à trois personnes de la maison organisaient les repas ou les en-cas servis aux aidants. Chaque soir une des dix maisonnées aidantes apportait son soutien en invitant l'ensemble des travailleurs au repas. Ces repas font figure de soutien moral à la maisonnée en travaux, si bien que le partage de nourriture avec les travailleurs renforce à la fois les liens avec cette maisonnée et les travailleurs en provenance d'autres maisonnées. La commensalité fait ainsi partie de ces pratiques sociales qui permettent de reproduire le lien social (Kradolfer 2006) ce qui permet par extension le partage d'« une substance commune » (Bloch 2010 : 81). Autrement dit, « la commensalité, l'acte de manger ensemble, apparaît ainsi comme l'un des opérateurs les plus puissants du processus social. » (Bloch 2010 : 81).

Pour Binma, le charpentier du village, de la maisonnée des A. aider était une nécessité morale pour la cohésion du village. Pour lui qui, aidé d'autres hommes, faisait les plans de la charpente, taillait et assemblait les bois, l'entraide consistait à aider de manière égale toutes les maisonnées :

Binma: 反正是我帮我的朋友啦, 我的亲戚家人啊。现在来说, 我把我们村里都帮上去了, 对于我们村里来说是很平等的, 都是很平等的。我们乡里, 哪个人请我, 我都去帮, 还是平等。很多人都是心里还是不平衡的, 我爸爸妈妈都是不喜欢我这样想的, 我的家有很多 (兄弟) 姐妹

Binma : En tout cas, c'est que j'ai aidé mes amis, mes parents ma famille. Maintenant, je dois aider notre village à monter, pour notre village de mon point de vue, c'est égal, tout est très égal. Dans notre campagne/village, chaque personne me sollicite. Je vais tous les aider, c'est encore égal. Beaucoup de gens ne sont pas égaux dans leur cœur. Mon père, ma mère, n'aiment pas que je pense de cette manière, dans ma maison il y a beaucoup de frères et sœurs.

Pour Binma, se rendre disponible pour les autres maisonnées lors de leur construction entrait dans une économie morale de l'égalité, peu importe qu'il soit rémunéré ou non. Son discours relevait toutefois qu'il aidait aussi pour aider sa propre maisonnée, l'une des plus nombreuses du village. Ce que ne dit pas ce discours, c'est que l'entraide doit être pensée comme une réciprocity et non comme une simple aide qui n'impliquerait pas de retour de service. C'est du moins ce que lui

reprochaient ses parents (il ne vit pas avec son père). Il nous avait confié cela, car il nous avait vues avec Lidy aller aider les autres maisonnées, alors que nous n'étions pas vraiment insérées dans ce réseau de réciprocité⁴⁶.

Ces formes processuelles du social se retrouvent également dans les chants clamés lors des efforts qu'il faut fournir pour tasser en cadence la terre et donnent à voir autant des cohésions sociales dans les villages comme les frontières virtuelles qui les divisent.

• *Boundaries*

Avec Lidy nous faisons partie des équipes souvent constituées d'autres femmes ou de jeunes adolescents, qui amenaient les seaux de terre aux tasseurs pendant la construction des trois maisonnées. Pendant une semaine, nous avons tourné entre les trois maisonnées afin de ne pas faire de « jaloux », comme me l'avait demandé Zhuoma Lamu, la *dabu* de la maisonnée des Gl. C'était aussi parce que la maisonnée devait rendre de l'aide (*lehogra* ou *tietszé*) qu'elle nous avait demandé d'aller dans les trois maisonnées. Pendant ces travaux, j'avais remarqué à quel point les tasseurs de terre frappaient en cadence la terre avec des bâtons de bois (*dili*) et accompagnaient leurs gestes d'une sorte de râlement mélodique qui visait à participer de la coordination. Lorsque le travail était moins exhaustif, la cadence pouvait être menée à partir d'un chant emprunté selon les dires aux Tibétains. Ce chant s'emploie uniquement lors de constructions et est particulièrement significatif en ce qu'il énonce les capacités remarquables des villageois par rapport à d'autres villages. Il marque ainsi une frontière politique entre les villages particulièrement intéressante en ce sens qu'il opère selon la notion barthienne de *boundaries* (Barth 1995).

Fin février 2013, au retour d'un de mes séjours à Lijiazui, j'avais été accueillie à Xiaoluoshui par quelques femmes du village dont Pincuo Zhuoma qui, comme à l'accoutumé, s'étaient réunies sur les marches du petit magasin qui jouxte la rue principale traversant le village. Elles étaient plus exactement cinq : Pincuo Zhuoma, sa cousine de la maisonnée des C. et sa fille, Ama M., Ama Jl. J'étais à peine sortie du véhicule qu'elles m'ont demandé avec empressement ce que j'avais fait à Lijiazui. Je leur ai alors expliqué, avoir aidé à construire des maisonnées :

Moi : On m'a demandé avec Lidy d'aider pour construire une maison. *Zikrua krua* (construire une maison).

(Rires des femmes)

Pincuo Zhuoma: *Zikrua krua afu?* (Est-ce que tu aimes construire des maisons).

Moi : oui j'aime beaucoup. Chaque maisonnée venait aider à tour de rôle et le soir on mangeait tous ensemble. On a fait ça pendant une semaine.

⁴⁶ Nous avons pourtant effectué les travaux pour le compte de la maisonnée des Gl. La maisonnée avait toutefois rempli sa tâche d'accueillir les travailleurs le soir pour les sustenter malgré cette aide.

Pincuo Zhuoma : Oui nous aussi on fait ça. D’ailleurs on va aller aider à monter la charpente de ma cousine dans quelques jours.

Moi : Génial ! À Lijiazui on tassait la terre pour faire le mur. (Je mime le geste en faisant comme si j’avais un bâton dans les mains et je secoue mes bras en cadence tout en chantant). *Woje zhibouti, lena krachuachua* (quand les *de qiansuo* construisent un mur, ils brisent les pierres).

Ama M. : (rires) chante !

Devant les rires qu’a suscités le fredonnement de cette chanson, je me suis exécutée pour la chanter devant elles. Celle-ci m’avait été apprise par les tasseur de terre lors de la construction des maisons :

a li ya a li, ya li li
Hlini zhibouti
Zhidu o mazhi
Woje zhibouti
Lena krachuachua
Zhi qi hrji bou ou yo
Zhi mo jo ze ge lu bo yo
Lu mojoze yeutch bie
Lu mojoze xiuxi bie⁴⁷

Quand les gens de Yongning construisent le mur
 Ils ne peuvent pas tuer les vers de terre
 Quand les gens de Qiansuo construisent le mur
 Ils brisent les pierres
 Soulevons la boue
 S’il n’y a pas de boue, prenons des pierres
 S’il n’y a pas de pierre, allons fumer
 S’il n’y a pas de pierre, allons-nous reposer

Entendue lors d’une construction à la maisonnée des Wk., Lijiazui, février 2013

Comme dans toutes les chansons na (*nagua*), les paroles employées sont métaphoriques. Outre le fait que le chant instaure des *boundaries* (Barth 1995) à un niveau local entre les villages, il met en lumière la coopération de l’ensemble des membres du village pour construire une maison. Il n’est jamais dit explicitement que les autres villages ne savent pas accomplir les étapes de la construction d’une maison. Indirectement, cependant, le chant souligne les capacités des Na à dépasser le système d’entraide qui résulterait de la simple addition de maisonnées. Il considère ainsi l’entraide de manière structurelle, au travers d’une unité du village qui s’opposerait à d’autres villages – en l’occurrence les habitants de Yongning ou encore de Qiansuo dans le chant retranscrit ici. Le chant relève cette cohésion que l’on retrouve pour toutes les constructions dans chaque village.

⁴⁷ 永宁的人冲墙，蚯蚓都打不死，前所的人冲墙，连石头都打碎了，抬泥巴吧，泥巴没有了，抬石头，石头没有了我们就抽烟去，石头没有了我们就休息去

À Xiaoluoshui, même si les constructions se déployaient selon d'autres manières, tous les villageois venaient aider lorsqu'une structure était montée.

• « *On faisait pareil* »

Ama M. avait fredonné une partie du chant avec moi et avait enchaîné tout de suite après sur les similarités entre les deux villages. Une différence temporelle existait cependant :

Ama M. : « Ici aussi on chantait ce chant avant. On disait les gens de Yongning (dans la plaine de l'arrière-pays) et les gens de Dazui (au Sichuan).

Moi : et vous vous aidiez comme à Lijiazui ?

Ama M. : Oui oui, on faisait pareil. Aujourd'hui on s'aide toujours. Quand il faut monter la charpente d'une maison, tu as bien vu que tout le village vient. »

Pour Ama il est toujours question d'entraide même si elle concède que l'entraide s'effectue principalement au moment où il faut monter la structure de la maison et non plus pour la totalité du processus. Comme Pincuo Zhuoma m'a ensuite accompagnée à sa maison déposer mes affaires, j'ai continué avec elle la conversation sur l'entraide.

Moi : « Tu sais, l'entraide... l'entraide c'est bien *gragra* ?

Pincuo Zhuoma: Oui. *No hing gra bizé. No zhibouti grabizé* (tu es allée aider des gens. Tu es allée aider à tasser la terre).

Moi : ah... Oui et bien l'entraide, pour les champs vous ne faites plus trop ici non ?

Pincuo Zhuoma : Si on s'aide un peu avec l'ancienne maison (*laojia*). Avec les touristes c'est difficile. On est tous très occupés. Maintenant pour être aidé il faut donner de l'argent.

Moi : De l'argent ? Enfin pas tout le temps non ? Pour *boakro* (abattage des cochons), vous vous aidez... Pour *tage* (cérémonie du port de la jupe) ou les mariages, vous vous aidez... ?

Pincuo Zhuoma : Oui on s'aide, mais par exemple pour construire la maison, on paye des ouvriers...avec le tourisme, on n'a plus le temps. Dans la maison, il n'y a plus que moi qui pourrait faire cela et les touristes me prennent tout mon temps. »

Xiaoluoshui, février 2013.

Le changement opéré provient en grande partie du temps que prend l'industrie touristique dans la vie de tous les jours. Le constat semblait simple pour Pincuo Zhuoma. Même si les Na s'entraident encore, ils doivent aujourd'hui payer pour les travaux qui avant relevait de l'entraide.

Comme toutes les maisonnées de Xiaoluoshui, Pincuo Zhuoma a choisi en 2013 de construire une nouvelle pièce principale⁴⁸, plus grande, plus majestueuse. Celle-ci a pris aujourd'hui la place de l'ancienne. Pour la construire, Pincuo Zhuoma a pu compter sur l'aide de son *hrantchouba*, c'est même auprès de lui qu'elle a cherché une aide financière, du moins auprès de la sœur de son

⁴⁸ Pincuo Zhuoma, sur les conseils de son frère et de moi-même, puisqu'elle m'a demandé mon avis, a gardé l'ancien édifice, aujourd'hui juxtaposé à cette grande pièce à vivre.

hrantchouba. Pour construire l'édifice, elle a en effet dû faire appel à des ouvriers qu'elle a rétribués. En juin 2014, lorsque je découvris la nouvelle pièce principale elle m'a ainsi raconté que pour mettre en place la maisonnée, elle avait bien entendu bénéficié de l'aide des gens de la maisonnée principale et de celle des maisonnées de son frère et de sa sœur. Pour tailler les troncs d'arbres, les ajuster, etc., elle avait cependant dû payer des ouvriers qu'elle avait trouvés du côté du Sichuan du lac, car aujourd'hui « tout le monde est occupé par le tourisme ».

Lorsque ce fut le tour de la maisonnée des Y. de construire une maisonnée en 2014, ceux-ci avaient fait l'ensemble des opérations de fondation. Ils avaient eux aussi fait appel à des ouvriers pour tailler le bois qu'ils avaient dû acheter à la scierie de Zuosuo. Lorsqu'il a été question de monter la structure, ils avaient pu cependant compter sur l'aide des villageois (voisins et parents). Ils avaient ainsi sollicité les villageois sur une journée entière :

À huit heures nous nous sommes rendus avec Naka dans la maisonnée des Y. La sœur s'affairait déjà à préparer de la nourriture pour l'ensemble des travailleurs. Nous étions plusieurs femmes réunies dans la maisonnée à nous affairer sous les ordres de Zhuoma pour préparer le repas. Pendant ce temps, une trentaine d'hommes étaient regroupés à flanc de route. Lorsque Zhuoma me demanda de leur apporter le thé et les galettes de blé, ils en étaient à attendre de hisser la structure murale à la verticale. À l'aide de cordes, chacun prit position autour pour hisser la structure au moyen de cordages et de bastings. L'effort a duré environ une vingtaine de minutes et chacun s'est ensuite rassasié de la collation.

Note de terrains, Xiaoluoshui, juin 2014

Les travaux avaient duré toute la journée et chaque maisonnée avait envoyé une personne. Des maisonnées parentes d'autres villages étaient venues. Dans cet exemple, même si les maisonnées ont fait appel dans un premier temps à des ouvriers, on remarque que l'entraide est, et reste toujours opérante, qu'elle fonde les liens socio-politiques autour de la maisonnée.

Un véritable ensemble politico-économique qui régit les rapports sociaux informe du système de coopération villageois basé sur l'entraide. Sabourin qualifie même l'entraide de réciproitaire (2007, 2012 : 160), car venir aider pour de tels travaux « crée la relation et la relation engendre la valeur » (Sabourin 2007 : 47). Ainsi comme le rappelle Sabourin :

« Ces valeurs ne sont pas données culturellement ou socialement et insérées dans les structures symboliques et les représentations ; elles sont au contraire construites et reproduites par les relations humaines, constituées en structures de réciprocité. »

(Sabourin 2007 : 47)

Pour Pincuo Zhuoma, bien qu'elle ait fait appel à des ouvriers, il est important de demander de l'aide aux maisonnées liées par la parenté. Elle a ainsi justifié cette entraide entre les maisonnées comme une obligation morale :

Pincuo Zhuoma : « Même si avec le tourisme nous n'avons pas toujours le temps d'aider, il faut être présents pour les gros travaux. L'ancienne maison nous aide et

quand ils ont besoin on leur rend l'aide. C'est pour ça que nos liens sont encore bons. Avec la maison des Y. on s'aide qu'occasionnellement. Avec l'ancienne maison, c'est plus souvent. »

Maisonnée des Cd., Xiaoluoshui, février 2013.

En comparaison, à Lijiazui, pour les grands travaux l'aide est systématique et chaque maisonnée doit pouvoir fournir une personne pour tout le procès de la construction d'une maisonnée. Alors que les liens s'organisent aujourd'hui plus couramment dans un même *sizi*, à Lijiazui, les liens inter-maisonnées montrent plus souvent une organisation dans des coopérations plus larges, par exemple entre voisins.

Dans les deux cas, lorsque de l'aide est demandée, une personne de la maisonnée est mandatée pour organiser les travaux et demander quelques jours avant le début du chantier leurs disponibilités aux maisonnées parentes d'abord puis de manière plus large ensuite. La coopération s'organise parfois au jour le jour lorsqu'il s'agit de planifier la semaine entière. À Lijiazui, lorsque je participais aux travaux des maisonnées, c'est cependant Dashi Latcuo la deuxième sœur, qui avait planifié l'aide qu'il fallait apporter en diligentant les membres de la maisonnée vers un des trois chantiers en cours. Dashi Latcuo s'était rendue dans les maisonnées en chantier pour voir avec les *dabu* quand et comment apporter de la main-d'œuvre. Lidy et moi avions ainsi à tour de rôle participé aux travaux des maisonnées sous la forme d'une aide supplémentaire. Il peut arriver parfois que les personnes d'une maisonnée ne soient pas disponibles pour répondre à la demande d'aide. Même s'il est plus courant de trouver une solution consensuelle, il est possible dans ce cas que d'autres maisonnées soient sollicitées, et cela sans froisser personne. L'entraide devient ainsi une dette éternellement renouvelée, bien que généralement rendue dans un délai court, elle peut très bien être rendue sur des activités qui ne sont pas de même nature ni dans la même temporalité d'un cycle agricole ou annuel.

La comparaison entre les deux villages permet de mettre en évidence deux ensembles socio-politiques travaillés par des processus économique-politiques historiques plus ou moins similaires, mais soumis à des processus économiques et politiques contemporains différenciés. On voit par là le réajustement de l'enchâssement (*embeddedness*) des relations sociales dans l'activité économique (Polanyi 1983). Ce que donnent à voir ces relations est un ensemble de réciprocités généralisées entre les proches, les voisins et les partenaires sexuels, tout en concédant que le changement économique décale la question de l'entraide à Xiaoluoshui aux opérations de grande envergure pour lesquelles payer des ouvriers serait trop onéreux.

Cette entraide et les échanges cérémoniels dont il a été question dans la première partie mettent en évidence des types de relations structurantes qui façonnent une économie morale de la réciprocité généralisée.

3. Une économie morale na

En interrogeant les pratiques d'échange et d'entraide na à partir de la notion d'économie morale (Scott 1976, Thompson 1971, 1991, Fassin 2009, 2012, et Eideliman 2012), il est possible de comprendre le façonnement des subjectivités, ainsi que les valeurs et les structures sociales qui régissent la manière dont les maisonnées interagissent entre elles. C'est en outre la possibilité de regarder comment les économies morales sont travaillées par diverses représentations dominantes telles l'entraide dans le *yidu* (*gragra zidu hy*) ou le besoin de modernisation et d'enrichissement apparu avec le tourisme. Ces économies morales peuvent coexister de manière concurrente. Néanmoins si l'on prend les économies morales comme des pratiques et des valeurs politiques ou infra-politiques qui visent à exposer le point de vue des dominés (Thompson 1971, 1991, Scott 1976), les différences entre économies morales imposées par le pouvoir et économies morales des Na, permettent de comprendre la poursuite des intérêts et les stratégies des Na dans la logique de prospérité précédemment évoquée. Elles expliquent en outre la question réciprocaire comme le limon pour faire société et qui implique sur le plan du lien social de pouvoir permettre une lecture des économies de l'intimité.

3.1. Sociabilité et entraide

a. Sur la circulation des personnes

- *Des hrantchouba dans l'entraide*

De manière générale l'économie-politique des Na est caractérisée par « the availability of labor in contrast to the availability of land (population/land ratio), the deployment of labor power (in crop farming and cattle grazing), and the mutual dependence of the members of the large household » (Guo 1996: 217). Guo témoigne qu'à Yongning les conditions environnementales sont inversées par rapport à ce ratio contribuant ainsi à unir les forces de travail pour les divers travaux (agriculture, coupe du bois, etc.) (1996 : 217-218). Il y a en effet plus de terres que de personnes dans le ratio na, ce qui implique une coopération nécessaire. C'est du moins ce qu'il m'a également été possible de constater à Lijiazui et qui faisait parti du fonctionnement de Xiaoluoshui auparavant comme en a témoigné Pincuo Zhuoma. Il est ce pendant possible comme vu dans le chapitre quatre, que le manque de femmes ou d'hommes autorise des stratégies de circulations éphémères ou durables pour pallier une balance genrée défavorable ou un manque numérique de personnes afin de procéder aux divers travaux, que ce soit à Lijiazui ou à Xiaoluoshui dans une moindre mesure. À Xiaoluoshui un tel système est cependant toujours en fonctionnement étant donné la diminution numérique des maisonnées.

L'intégration d'une personne extérieure à la lignée outre qu'elle rééquilibre la balance genrée défavorable, problématique pour la reproduction de la maisonnée et répond également à un idéal

numéraire, est particulièrement utile pour procéder aux travaux. En décrivant les diverses relations d'entraide des Na, on observe qu'elles sont d'abord des relations dans la maisonnée, ensuite entre maisonnées parentes ou entre maisonnées liées par les relations intimes entre hommes et femmes, puis entre voisins. Ces trois niveaux dévoilent un continuum de circulation des personnes au sein du réseau d'entraide qui se superpose au continuum de circulation au service de la reproduction empirique des maisonnées (adoptions, *tchumi ché*, *zoma ché*, *séssé*). L'entraide entre maisonnées liées par une relation de *séssé* montre que les partenaires nouent entre eux bien plus qu'une relation non économique. Ceux-ci sont en effet souvent amenés à apporter de l'aide à la maisonnée de leur *tchumi* ou de leur *hrantchouba*, même si cela n'est pas une obligation.

Généralement l'aide entre deux partenaires sexuels est plutôt en faveur de la maisonnée de la femme. Par exemple, lorsqu'un homme est pleinement reconnu par la maisonnée comme le compagnon sexuel, *hrantchouba* d'une des membres, il peut être sollicité à la demande de sa compagne, à condition qu'il soit toujours présent pour les travaux de sa propre maisonnée, et ce même si l'entraide entre deux partenaires n'est pas normative. Pourtant les nouvelles valeurs portées par l'économie de marché reconfigurent en partie la relation sous des formes d'aides apportées par la femme à son partenaire. La formation nouvelle de famille nucléaire ou de relation conjuguale en sont des exemples. La relation de *séssé* peut à ce titre permettre de maintenir l'idéologie matrilineaire des maisonnées sans que ne soient intégrées de personnes externes.

C'est généralement l'insuffisance des femmes qui est problématique et demande de mettre en place des cohabitations ou des mariages, alors que le manque d'homme se résout par la circulation de ceux-ci dans le cadre de l'entraide. J'ai déjà expliqué que la présence exclusive des femmes dans une maisonnée justifie la participation des partenaires sexuels à la reproduction matérielle des maisonnées comme dans le cas de la maisonnée des M. de Lijiazui. Pour cette maisonnée constituée exclusivement de femmes, deux possibilités de l'organisation des travaux sont possibles. Dans les travaux des champs effectués en juin 2018, la maisonnée avait demandé de l'aide à la maisonnée des M., liée par le *sizi* et à la maisonnée des A. et des Q. dans lesquelles résidaient les *hrantchouba* respectifs de la première et de la seconde fille de la *dabu*. Il fallait alors ramasser le blé.

Afin de rendre l'aide reçu par les liens de *sizi*, la maisonnée avait diligenté quelques jours plus tard la seconde fille de la première des filles de la maisonnée, Sona Latcuo pour aller aider la maisonnée des M. dont j'ai décrit le travail d'entraide au champ plus haut et pour laquelle Aka, de la maisonnée des Gl était venu prêter main-forte en tant que *hrantchouba*. Dans ces cas d'entraide, on remarque bien qu'une circulation des personnes s'effectue pour le travail d'entraide. L'aide doit impérativement être rendue dans le *sizi*. À cette circulation de personnes apparentées se superpose une circulation des hommes vers ces maisonnées dans le cadre du partenariat sexuel.

À ma connaissance, le travail fourni par les *hrantchouba* n'a jamais été rendu à la maisonnée dont ils provenaient. Aka Gl. m'a expliqué que ce type d'entraide faisait parfois l'occasion de restitution, mais que la plupart du temps ce n'était pas le cas. La circulation des partenaires sexuels signale une forme d'échange économique-sexuel bien que cela se rapproche plus de l'échange non-marchand mis en avant par Testart (2001) où se sont les hommes qui doivent entretenir la relation d'aide à leur *tchumi*.

Lorsque Sona de la maisonnée des WK de Lijiazui a témoigné de son affection pour Lidy, ma traductrice, Lamu de la maisonnée des Gl lui a fait remarquer qu'une telle relation est impossible puisqu'elle n'habite pas le village et qu'elle ne pourrait rejoindre sa maisonnée étant donné qu'il y a déjà beaucoup de femmes. Ici l'entraide au sein de la maisonnée est largement remplie par les femmes. La circulation des femmes est ici beaucoup plus problématique quand elle ne répond pas à un besoin pragmatique de reproduction sociale, car elle met en danger l'idéologie matrilineaire. À l'inverse, l'exemple de la maisonnée des J. de Xiaoluoshui souligne qu'en raison du manque de femme l'entraide dans la maisonnée n'est pas suffisamment remplie. Ce manque est aussi visible dans la reproduction biologique et sociale de la maisonnée. Pour Zhaba de la maisonnée des J., prendre une femme (*tchumi ché*) est donc possible et même nécessaire selon Ama J. puisque la maisonnée ne pourrait se reproduire sans intégrer une partenaire sexuelle.

Les pratiques montrent l'efficacité et l'efficacé des relations intimes entre hommes et femmes d'un point de vue politique, d'autant plus qu'elles participent de l'organisation sociale en maisonnée. Il est donc possible de déplacer l'analyse habituelle en termes de parenté vers une analyse plus pragmatique en termes d'organisation sociale au sens où il s'agit ainsi non pas de penser un système de parenté en soi, mais un système social total qui donne une compréhension des faits de parenté. Il est alors question de circulation de personnes dans le cadre de la prospérité de la maisonnée et de la cohésion sociale, ce qui exclut de penser le groupe na sous le biais des théories de l'échange en parenté, car une telle approche figerait les relations entre proches dans des règles prédéterminées alors que c'est une visée pragmatique de prospérité dans le gouvernement de la maisonnée qui conditionne l'existence de cette circulation.

- *Implications théoriques*

Collard (2000, 2001) dans un débat qui l'opposait à Héritier (2000), proposait une critique de la théorie de l'échange de Lévi-Strauss en reprenant le cas na. Collard cherche à démontrer que l'on ne peut traiter les exceptions à la marge d'une théorie générale et qu'il faudrait plutôt les incorporer pour monter en généralité. Elle soutient qu'il n'y a pas d'échange dans le cas na, alors qu'Héritier soutient qu'il y a bien échange de semence. Dans les deux cas, il est postulé qu'il n'y

a pas de mariage ni de père. Outre ces éléments que j'ai largement critiqués, on remarque que le cœur du débat réside dans les termes qu'il faut appliquer au cas na :

Que deux fois dans une même phrase Françoise Héritier parle de circulation n'est pas anodin, et montre qu'il y a peut-être là une distinction en arrière desquelles se profile néanmoins toujours la réciprocité.

(Collard 2001 : 234)

Faut-il parler d'échange ou de circulation de personnes ? Pour Collard il faut d'abord considérer qu'il n'y a pas d'échange chez les Na. Elle écrit ainsi :

Qu'il y a une différence importante entre une circulation qui découle de la seule prohibition de relations sexuelles ou de mariage et un échange qui suppose un donneur (ou plutôt un groupe donneur), une personne échangée et un destinataire (un groupe receveur). Si le destinataire peut être aléatoire dans la théorie lévi-straussienne, elle suppose néanmoins qu'il y ait toujours un donneur (ou un groupe donneur) ainsi qu'une personne échangée (dans la théorie classique, une femme).

(Collard 2001 : 233)

Or pour les Na, comme le remarque bien Collard, il n'y a personne qui a autorité à échanger un homme ou une femme (Collard 2001 : 234). C'est la maisonnée en tant que personne morale qui peut avoir besoin de rééquilibrer sa balance genrée et donc qui peut demander à ce qu'une personne intègre de manière éphémère ou définitive celle-ci en fonction des configurations des deux maisonnées. Ainsi lorsque Lévi-Strauss affirme « qu'il est indifférent à la théorie que les hommes échangent les femmes ou bien l'inverse ? » (2000 : 717), il convient de recontextualiser cette phrase dans le référentiel structuraliste de la parenté, qui ne s'occupe à vrai dire que de parenté.

Si Lévi-Strauss envisage la question de la réciprocité comme un échange ou une circulation, Collard propose de partir de la réciprocité généralisée de Sahlins pour comprendre le phénomène :

« Il en est ainsi chez les Na, où il me paraît difficile à la lecture de l'ethnographie de soutenir que le frère à autorité de donner sa sœur, ou que l'oncle maternel a l'autorité d'échanger sa nièce. C'est pourquoi je reprenais les termes de Marshall Sahlins et parlais de réciprocité généralisée, plutôt que d'échange : «...on ne peut parler dans le cas des Na d'échange entre groupes constitués. Il s'agirait plutôt, selon les termes de Marshall Sahlins (1972), d'un cas de réciprocité généralisée entre membres de la même ethnie, où les partenaires sexuels sont d'un âge acceptable et où il n'y a pas de comptabilité tenue dans les rencontres ».

(Collard 2000, 2001 : 234).

Cette réciprocité généralisée, dont parle Collard pour la circulation des personnes dans le partenariat sexuel se superpose à la réciprocité généralisée dans l'entraide. Dans cette logique, ce n'est plus la parenté pour elle-même qui présente un intérêt analytique, mais bien l'organisation intégrale comprenant l'économique, le politique, le religieux que représente la maisonnée. Si cela permet de penser que cela change tout en matière de théorisation de la personne (Mathieu 2007),

il me semble que cela change également tout dans la conception d'une organisation en maisonnée qui prend en compte les rapports avec le mode de production domestique (Friedmann 1980, Meillassoux 1980 : 14, Sahlins 2011 :119-121, Rubin 1998, 2010 : 37). Il s'agit alors d'« une forme d'organisation intégrale » qui articule les rapports domestiques aux divers modes institutionnalisés de la parenté (Meillassoux 1980 : 14).

Si on décale le point de focal que propose Collard des personnes, vers les maisonnées, nœud gordien de l'entraide réciprocaire, on peut effectivement penser comme Collard qu'il y a circulation des personnes (Collard 2001). Cette circulation des personnes implique de voir la sexualité comme une variable de la reproduction sociale et matérielle des maisonnées et donc la nécessité de sa continuité et de sa prospérité. Ainsi la circulation des personnes se fait en fonction des contraintes pragmatiques du quotidien et donc de la nécessité d'une balance genrée des sexes. Le cas de l'entraide fait preuve d'une circulation des personnes digne d'une économie-politique qui formule une injonction à la continuité des maisonnées. Ainsi les femmes, les hommes et les enfants peuvent circuler de manière temporaire ou définitive dans un cadre pragmatique lié à la force du quotidien.

Reprenant le constat de Leach (1968) sur l'évacuation du politique et de l'économique dans la théorie Lévi-straussienne de l'institution matrimoniale, Rubin (1998, 2010), appelle à concevoir l'économique et la sexualité de manière différenciée, mais dans un ensemble de rapports sociaux reliés (Rubin 2010 : 34). Citant Leach, elle soutient toutefois que « la parenté et les mariages font toujours partie d'un système social total et sont toujours en lien avec des arrangements économiques et politiques » (Rubin 2010 : 79). C'est là que la circulation des personnes devient intéressante du point de vue d'une économie politique du sexe chez les Na.

Leach explique que si Lévi-Strauss admet bien que « les implications structurales d'un mariage ne peuvent être comprises que si on l'envisage comme l'un des éléments dans une série globale de transactions » (1968 : 154), il spécifie toutefois son désaccord en expliquant que « le principe n'est pas poussé assez loin » et ajoute que « les actes réciproques des obligations de parentés ne sont pas simplement des symboles d'alliance, ils sont aussi des transactions économiques, des transactions politiques et ils entérinent des droits d'habitation et d'utilisation du sol » (Leach 1968 : 154). En exemplifiant son propos avec la relation entre tenancier et seigneur comme une relation de gendre à beau-père, Leach permet de penser la compensation matrimoniale d'un lignage de chef vers un autre (Leach 1968 : 153). Rapporé au cas Na qui ne connaît le mariage (ou la cohabitation) que dans une visée de rééquilibrage de la maisonnée, on peut voir que la réciprocité qui s'engage à la fois d'un point de vue économique et politique, est une version horizontale des rapports sociaux totaux qu'entretiennent les maisonnées entre elles. Tout comme l'entraide et les biens (nous le verrons en section deux) circulent, la circulation des personnes

participe de l'organisation sociale. Ainsi lorsqu'un homme vient à intégrer la maisonnée d'une femme ou inversement, s'engagent alors des liens de parenté (*krade to*)⁴⁹ – évoquant des liens de mariage – qui lient de manière économique les maisonnées des partenaires. S'entérinent alors des formes de transactions économiques, politiques qui entérinent également des droits d'habitation et d'utilisation du sol, liés à la maisonnée.

Le doublement de la circulation peut ainsi se comprendre comme l'entrecroisement de processus politiques intimes et économiques (au sens d'un système total propre aux na) qui permet de concevoir à partir de la maisonnée une circulation des personnes par les relations affinitaires⁵⁰, de la coutume sexuelle ou encore de la cohabitation dans une réciprocité qui se joue à l'échelle du groupe et de manière totale. Ces relations sont toutefois nouées entre partenaires sexuels à partir d'une « relation qui sépare » (Strathern 1988).

b. Des relations qui séparent : une lecture de la socialité de l'entraide

Par l'exemple de l'entraide, on peut noter la rationalité à laquelle est soumise l'organisation sociale tout entière qui fait de l'espace public, l'extension de l'espace domestique (Weng 2007). Le village en tant que lieu spatial⁵¹ fait ainsi apparaître des rapports sociaux entre maisonnées et entre les personnes qui les habitent, c'est-à-dire un tissu de sociabilités ou de socialités (les deux termes sont synonymes) qui les déterminent ou sont déterminées par elles⁵², sous une forme individuelle (Strathern 1988, LiPuma 2000). C'est-à-dire que l'ensemble sociopolitique que forme le groupe na est maintenu par une cohésion qui dépasse une simple addition de personnes ou de maisonnées. En focalisant sur l'aspect relationnel de ces rapports sociaux qui se tissent dans le village, sous une forme individuelle de la personne ou de la maisonnée⁵³, la société se perçoit comme un assemblage d'affects qui inscrit chacun comme une partie du tout. Les personnes sont ici constituées d'autres relations, notamment de celles issues de leur appartenance à la maisonnée qui est elle-même selon la formule de Lévi-Strauss, une personne morale. L'ensemble des maisonnées entretiennent entre elles des relations, par le système d'entraide par exemple, qui les relie et participent de la cohésion sociale. Il y a également des relations qui séparent puisque les maisonnées, en tant qu'unités domestiques, ont leur propre gouvernement de la maison.

Pour Strathern, la relation n'est cependant pas pensée comme une *connexion* qui reflèterait seulement une conception anglaise (voire occidentale) de la relation, mais plutôt comme

⁴⁹ Voir également Shih (2010 : 176). Il traduit le terme de *krade* par *kwazhi*.

⁵⁰ Non pas au sens de relation affine, mais bien dans le sens de « Qui est associé, en raison de certaines affinités. » (CNRTL)

⁵¹ Cela n'empêche pas une continuité non spatiale dans la manière dont les personnes pensent leur identité.

⁵² Il ne me semble pas pertinent de savoir qui des maisonnées et des personnes ou du tissu social détermine l'autre. Ce qui a son intérêt c'est la forme que prend le réseau de sociabilités.

⁵³ Je reprends ici l'idée de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1984 : 190, Lamaison et Lévi-Strauss, 1987) selon laquelle la maison est une personne morale comme déjà soulignée dans le chapitre deux.

constituée de stratégies de différenciation et de séparation (2014). Strathern rejoint l'idée portée par Stasch qu'elle cite: « the way connections make divisions, and how every phenomenon is a combination of differences » (Strathern 2014: 14). La relation de *séssé* est en ce sens constituée de différences. Le fait que les hommes na et les femmes na, ne vivent pas ensemble tout en maintenant une relation de *séssé*, participe de cette idée de la relation qui sépare. La séparation reproduit ici un ordre social et culturel de l'idéologie matrilineaire par la relation de *séssé* elle-même. Dans cette séparation des partenaires sexuels, nécessaire à la matrilinearité, on voit que la réciprocité créée entre les partenaires, crée du lien entre maisonnées à partir d'une relation qui sépare (Strathern 1988 : 191-224). La relation entre les deux partenaires devient en ce sens productive à travers le lien intime entre deux partenaires, alors qu'il est généralement admis que cette relation non contractuelle, non obligatoire et non exclusive n'est pas un échange économico-sexuel. Le travail fourni par l'homme le relie à sa *tchumi* et à la maisonnée de celle-ci, ce qui participe de la réciprocité généralisée entre maisonnée.

L'exemple d'emprunt d'argent de Pincuo Zhuoma à son partenaire sexuel, explique qu'il y a au-delà de l'aspect purement réciproitaire de l'économie politique des Na, une relation variable des échanges économico-sexuels. Pincuo Zhuoma a en réalité emprunté de l'argent à la maisonnée de son *hrantchouba*. Ce dépassement de la relation entre deux partenaires sexuels participe de cette vision où la cohésion sociale entre les maisonnées forme le groupe na. Leur appartenance respective à des maisonnées différentes participe ainsi du lien sociopolitique créant une relation de dette entre les deux maisonnées. S'il est possible qu'un tel prêt soit refusé, un refus entraînerait la dégradation des liens.

Il y a ainsi dans l'entraide un pouvoir instituant qui ne se résume pas à de la simple reproduction de l'ordre social. Ce qui est donc intéressant dans les données ethnographiques présentées, c'est le processus continu de l'entraide qui s'organise dans la maisonnée et se poursuit dans les relations intimes, avec les maisonnées appartenant au même lignage ou avec les voisins, donnant à voir la distance sociale existant entre les acteurs et les maisonnées, tout comme entre maisonnées (voir Sahlins 1965 : 149).

3.2. Logiques de la réciprocité

a. Socialités et transferts non marchands

- *La maisonnée et le mode de production domestique comme « espace entre les Hommes ».*

Les transferts que j'ai décrits dans la première et la deuxième partie sont systématiquement associés à des événements sociaux que ce soient les travaux des champs, tirer le bois, la construction de maisonnées ou encore les échanges lors des rites de passage à l'âge adulte ou des

mariages. Ces moments de la vie sociale, choisis pour leur importance pour les Na sont chargés de valeurs symboliques. Ils s'affirment « comme un indicateur pertinent pour saisir la logique et l'organisation du tissu social et de la socialité » (Pannier 2015 : 30). Les circulations de biens ou d'aides interrogent en effet la production et la reproduction des rapports sociaux. Comme je l'ai déjà expliqué, ces deux pôles des relations qu'entretiennent les maisonnées entre elles (l'entraide – *gragra* – et l'échange – *khrahra*) mettent en perspective toute une socialité régie par une économie morale qui se dessine en creux de l'économie domestique ou du groupe et donc de l'« espace entre-les-hommes » (Arendt 1995 : 30). Pour Narotzky, ces types de transferts émergent dans les maisonnées ou dans les petites communautés :

Need of the recipient seems to be the impelling force setting the transfer's movement and content, in a context where the moral norm of reciprocity is very strong - within the closely knit social fabric of the domestic group, or the small local community.

(Narotzky 1997 : 46)

Dans la logique na, la réciprocité donne à voir les valeurs qui relient les maisonnées entre elles et qui permettent de faire société.

À travers l'entraide et les échanges cérémoniels, il est donc possible de voir la mise en œuvre pratique des relations entre proches et entre maisonnées comme une forme économique qui fait politique. Ces pratiques d'entraides s'étendent aux conventions culturelles implicites qui participent elles-mêmes des pratiques. On peut donc dire que l'économie na est ainsi enchâssée dans des « structures sociales qui transcendent la famille et des superstructures culturelles qui transcendent la pratique productive » (Sahlins 2011a : 180). De ce point de vue, si, comme l'affirme Sahlins, la maisonnée est bien caractérisée par un MPD centripète (2011a : 170), le système de société à maison matrilineaire et l'idéologie de prospérité sont structurés et structurent par le biais du MPD. Le principe matrilineaire et la prospérité se renforcent également par les relations centrifuges entretenues par l'entraide et l'échange institutionnalisés dans divers rapports sociaux, politiques et religieux, qui permettent de garantir la cohésion du groupe à une échelle de réciprocité entre maisonnées⁵⁴.

- *Une socialité domestique*

Dans les maisonnées se donne alors à voir une socialité spécifique mise en action par le fait de faire l'entraide dans le *zidu* (*gragra zidu hy*) et le fait d'échanger (*khrahra*) avec les autres maisonnées. Ce qui est rendu visible est la particularité de la socialité domestique qui se joue dans les relations entre proche et entre voisins. Pour les Na, comme le rappelle Weng (2007), le domaine public n'est qu'une extension de l'espace domestique. La socialité domestique est en ce sens un

⁵⁴ Pour Sahlins cela permet d'affirmer que : « ce type de relation ne peut guère que perpétuer les identités économiques distinctes des groupes échangistes » (2011a : 172).

produit du gouvernement de la maison menant à conditionner la socialité de base du groupe na. À ce titre, et en opposition aux sociétés occidentales (Strathern 1988 : 75-88), la socialité na tend à faire des rapports sociaux la mesure de toute conception de la personne ou de la maisonnée (personne morale). C'est en d'autres termes ce que Dumont expliquait lorsqu'il présentait les sociétés dites holistes qui « valorise[nt] la totalité sociale et négligent ou subordonne[nt] l'individu humain » (Dumont 1991 : 303). Dans cet ordre d'idées, la maisonnée ne dépend pas (au sens de la perspective na) d'institutions plus grande qu'elle-même, sauf celle de la totalité des maisonnées au regard desquels il faut bien s'entendre.

La forte charge morale et/ou éthique⁵⁵ qui se crée dans les rapports sociaux d'entraide ou d'échange met en lumière que les valeurs véhiculées par ces transferts renouvellent sans cesse le monde de significations que se sont données les Na (voir Mauss 1923-1924, Sahlins 1965, Sabourin 2012). Généralement les transferts s'accompagnent ainsi de bien plus. Mauss, le premier, avait souligné que ce ne sont pas uniquement des objets (ou dans notre cas des services) qui s'échangent ; les prestations et contre-prestations constituent une circulation qui engagent le social (les rites, les fêtes, les festins, etc.) au point de rendre le contrat beaucoup plus permanent (1923-1924 : 12). Elles « sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent » (Mauss 1923-1924 : 9).

Pensés comme des échanges non-marchands (Testart 2001), l'entraide et l'échange cérémoniels sont investis de fonctions sociales et symboliques, productrices de valeur (Strathern 1988 : 144, Gregory 2015 : 39-71). Dans le cas de l'entraide, ces « valeurs éthiques (appelées « tiers inclus ») - amitié, confiance, responsabilité, équité, prestige, honneur - à la base de la reproduction du lien social dans les sociétés paysannes des Suds » (Sabourin 2012 : 160, 2007 : 43-44) sont indissociables de ce que Testart nomme un rapport d'amitié (Testart 2001 : 726). Les échanges cérémoniels procèdent de la même logique, comme je l'ai déjà montré. Ce rapport d'amitié est « la raison et la condition même de cet échange » (Testart 2001 : 726). Le manquement à ces obligations revient, comme l'a souligné Yan (1996 : 84-87) à rompre le lien entre les maisonnées. Étant donné que les transferts sont, une matrice de la socialité, particulièrement forts, rompre

⁵⁵ Je tiens pour différence entre les deux la distinction qu'en fait Ricœur : « je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici, à mon sens, le point fixe, le noyau dur. Et c'est par rapport à lui qu'il faut fixer un emploi au terme d'éthique. Je vois alors le concept d'éthique se briser en deux, une branche désignant quelque chose comme l'amont des normes — je parlerai alors d'éthique antérieure —, et l'autre branche désignant quelque chose comme l'aval des normes — et je parlerai alors d'éthique postérieure. La ligne générale de mon exposé consistera dans une double démonstration. D'une part je voudrais montrer que nous avons besoin d'un concept ainsi clivé, éclaté, dispersé de l'éthique, l'éthique antérieure pointant vers l'enracinement des normes dans la vie et dans le désir, l'éthique postérieure visant à insérer les normes dans des situations concrètes » (2004 : 689).

l'obligation pourrait faire sortir une maisonnée d'une réciprocité généralisée. Dans le cadre de l'organisation sociale des Na, cela paraît impossible de manquer à ces obligations.

b. Réciprocité généralisée

Cette forme de réciprocité engagée dans le groupe domestique ou à l'échelle du village, à travers les échanges non-marchands ou l'entraide, parce qu'elle se joue à partir des liens de parenté et une proximité spatiale, a été qualifiée par Sahlins de réciprocité généralisée (Sahlins 2011a :310-311, Narotzky 1997 : 46). Dans la définition que donne Sahlins de la réciprocité généralisée on entrevoit très bien le type de socialité qu'elle engage :

La réciprocité généralisée renvoie aux transactions de caractère potentiellement altruiste : aide et assistance prodiguée et, si possible et nécessaire, rendues. [...] ce rendu n'est tenu à aucune condition de temps, de quantité ou de qualité : l'espérance de réciprocité est indéfinie. [...] Ordinairement on constate que la valeur du contre-don et le délai où il intervient ne sont pas uniquement conditionnés par ce qu'a offert le donateur, mais par ses besoins occasionnels et aussi par ce que le donataire est, occasionnellement, en mesure de donner. Recevoir des biens instaure une obligation diffuse d'en rendre lorsque le donataire en a besoin et/ou que le donataire le peut.

(Sahlins 2011a :310-311)

Contingente, labile et processuelle, comme l'a déjà souligné Sahlins, la réciprocité, démontre que « the span of social distance between those who exchange conditions the mode of exchange » (Sahlins 1965 : 149). Il ne s'agit pourtant pas de dons désintéressés car ils se tissent à partir de la nécessité d'entretenir de bons liens d'amitié. S'aperçoit alors une rationalité propre aux Na qui souligne plus qu'une simple manière de se reproduire socialement et matériellement pour continuer la prospérité des maisonnées. L'entraide réciprocaire et les échanges non-marchands font partie d'une structure relationnelle de la réciprocité qui participe aux valeurs et à la socialité na. Elle s'aperçoit également dans l'idéologie de l'hospitalité qui traverse la société na.

La forme équilibrée que prennent les transferts implique de voir que ces prestations sont moins régies par l'équivalence qui reviendrait à rendre des valeurs similaires que par l'équilibre créé par la relation. C'est-à-dire que l'équivalence de valeur compte moins que l'acte de rendre, ce qui équilibre la relation. C'est une forme de réciprocité qui se construit et se renforce au gré des interactions.

Selon la théorie de la réciprocité, ces valeurs éthiques ne sont pas données culturellement ou innées. Elles sont construites, socialement et politiquement, dans la mesure où elles sont engendrées et reproduites par certaines formes de réciprocité. Il s'agit des relations de réciprocité symétrique (qui engendrent des structures en équilibre par opposition aux formes de réciprocité inégalitaires ou asymétriques).

(Sabourin 2012 : 160)

L'aspect matériel est ainsi subsumé par l'aspect relationnel (Narotzky 1997 : 46). Narotzky explique ainsi que c'est la relation qui prime sur la valeur des biens ou de l'aide transférée :

Help is given and is expected if need arises, but there is not a one-to-one relation between gift and return movements, nor between value of goods transferred. Also, time between transfers in opposite directions is undetermined and need is once again the basic criteria for returning past help.

(Narotzky 1997 : 46)

La question de la temporalité vient ajouter à l'idée qu'il s'agit d'une réciprocité généralisée qui s'engage à partir d'une demande d'une maisonnée. Les valeurs éthiques et la réciprocité sont alors les deux pierres angulaires d'une construction sociale et politique engendrant et reproduisant un tissu social singulier aux Na :

Si ces relations de réciprocité se sont perpétuées ou peuvent être reconstruites et actualisées au cours des siècles, c'est, entre autres, parce qu'elles permettent de reproduire des valeurs éthiques auxquelles les populations paysannes sont attachées. C'est donc parce que ces communautés défendent un projet social et humain autour de ces valeurs, un projet de vie et de production.

(Sabourin 2012 : 160)

Puissant facteur de cohésion sociale, ces prestations – que l'on peut qualifier de dette éternellement renouvelée – sont la résultante d'un contexte où l'économie de subsistance est particulièrement forte, même s'il ne s'agit pas à proprement parler d'une économie fermée. Dans le cas na cette réciprocité est bien un mouvement qui vise à la cohésion sociale dans une logique d'éthique de la subsistance (*subsistence ethic*) au sens large du terme (Scott 1976 : 3).

c. Une économie sociologique politique

Dans la lignée des travaux sur l'économie morale (Scott 1976, Thompson 1971, 1991, Fassin 2009, 2012, et Eideliman 2012), ces formes de réciprocité montrent que les Na sont « dotés de qualités et de logiques qui les orientent dans leur évaluation de ce qui est bon et de ce qui est juste et sur lesquelles ils s'appuient pour agir dans le monde » (Fassin 2009 : 1238). Pour Scott, l'économie morale se forme à partir de « patterns of reciprocity, forced generosity, communal land, and work-sharing helped to even out the inevitable troughs in a family's resources which might otherwise have thrown them below (1976: 3). Thompson a requalifié cette économie morale d'« économie sociologique » (*sociological economy*) (Thompson 1991 : 271) :

"A sociological economy", and an economy in its original meaning (oeconomy) as the due organization of a household, in which each part is related to the whole and each member acknowledges her/his several duties and obligations. That, indeed, is as much, or more, "political" than is "political economy".

(Thompson 1991 : 271).

Les liens sociaux et la socialité d'une économie sociologique, auparavant nommée économie morale, permet ainsi de considérer que l'entraide et les échanges cérémoniels permettent une visée à long-terme du groupe na. De ce point de vue l'économie morale se joue dans l'idée de faire prospérer la maison en faisant l'entraide dans la maisonnée (*gragra zidu hy*) elle est, de fait,

intrinsèquement liée aux obligations morales des personnes qui vivent ensemble dans une maisonnée. Cette économie morale s'étend au village tout entier parce que le domaine public comme le rappelle Weng (2007) est une extension de l'espace domestique. L'entraide et l'échange cérémoniels sont à ce titre des « relations sociales et économiques structurantes » (Sabourin 2012 : 160).

Dans les discours comme dans les pratiques, les Na de Xiaoluoshui concèdent des transformations du point de vue des travaux pour lesquels l'entraide est sollicitée. Pour les échanges non marchands, la monnaie est venue suppléer l'échange de biens tout en restant en logique un rapport non-marchand (voir Weber 2002). Ces transformations sont pour eux un changement dans la continuité, car si elles donnent à voir de nouvelles relations qui décloisonnent l'organisation sociale, elles répondent à la nécessité de continuer la prospérité dans un nouveau contexte. La question de la prospérité permet ainsi de mettre en évidence que dans les deux cas, la dynamique des forces qui se jouent entre les sujets locaux, le marché et l'État, donnent à voir des stratégies de continuité dans la manière dont les Na conçoivent leurs existences. Forsyth et Michaud remarquaient à propos des moyens de subsistance dans les montagnes du massif sud-est asiatique que « People of the margins do not just get onboard and accept (socialist) modernity, but, rather use their agency to maintain direction over their lives and livelihoods despite current and farreaching changes to economic conditions and political authority. » (Forsyth et Michaud 2011: 3). Cette explication aide à penser les différentes formes de pénétration du marché dans la vie sociale des villages, tout en prenant en considération la continuité culturelle et les transformations des moyens de subsistance. À Xiaoluoshui, malgré l'affaiblissement des relations d'entraide, persiste une certaine continuité visant à la prospérité des maisonnées. Cette continuité peut toutefois s'entendre comme une manière de saisir de nouvelles opportunités dans une situation de précarité engendrée par l'incertitude du marché touristique qui n'est pas géré par les Na eux-même. Il n'est cependant pas sans conséquence sur les relations sociales et la manière dont se reproduisent les maisonnées.

3.3. Au transfert marchand

a. Liens sociaux différenciés

Comparer l'échange commercial et l'échange de dons est pour Weber une impasse analytique si l'on postule que les interactions se différencient nettement (2002 : 290). Dans les deux cas, il y a bien « mise en scène » et théâtralisation des échanges (Weber 2002 : 290). Tout au plus est-il possible de distinguer des circuits d'échanges qui font primer dans le premier cas les choses : « des « objets » circulent entre des individus » et dans le deuxième cas des personnes : « des « personnes » établissent, consolident, modifient leurs liens à travers des « choses » » (Weber 2002 : 190). Ce qu'il est possible de mettre en évidence ce sont donc des registres et des codes

différents pouvant faire intervenir les mêmes protagonistes parfois pour de mêmes situations (Weber 2002 : 190).

Dans la logique des travaux de Zelizer (2001, 2005a, 2005b, 2005c), les relations interpersonnelles et les échanges monétaires peuvent se superposer, car la monnaie n'est ni neutre ni impersonnelle et ne révèle pas une destruction des liens sociaux lorsqu'elle est médium d'échange. En regardant les pratiques économiques familiales, pour Zelizer, la monnaie se colore de significations sociales, culturelles ou affectives. Cette proposition permet de lire le changement social non pas en termes de détérioration du lien social, mais de le faire à partir des relations sociales qui se construisent avec le marquage social de l'argent (Zelizer 2005b). Cela permet de regarder les significations sociales de l'argent dans un contexte donné. Ainsi accumuler du capital via le travail touristique, constitue un moyen comme un autre de poursuivre l'idéal de prospérité de la maisonnée.

Gregory ([1982] 2015) apporte une nuance en distinguant les choses et les personnes et émet l'idée que l'échange engage différents degrés de socialités en cimentant différemment les relations sociales : « Nevertheless, insofar as he grounds the predominance of gift exchange in a 'clan-based' as opposed to a 'class-based' society, he [Gregory] does suggest that the character of the predominant form of exchange has distinctive social correlates. » (Strathern 1988 : 18). Cela implique dans une vision strathernienne (1988) de la socialité que les échanges cérémoniels, non marchands ou les dons, ont la capacité d'entrer en jeu dans les liens interpersonnels au point qu'une socialisation diffuse s'agence par ces modes d'actions. L'entraide et les échanges cérémoniels structurent ainsi une socialité particulière et privilégient la reproduction du monde social à la reproduction des moyens matériels. La continuité de la maisonnée tient principalement au fait de consommer ce qui est produit à partir d'un tissu relationnel, entre et dans les maisonnées et à la manière dont les biens circulent. C'est ce que Stratherne exprime lorsqu'elle spécifie la manière dont les biens circulent: « In a gift economy, we might argue that those who dominate are those who determine the connections and disconnections created by the circulation of objects. (...). Gift exchange (...) involves a process in which human value is made appearant. » (1988: 167); chez les Na, au titre qu'elles sont les dabu des maisonnées ce sont les femmes qui exercent un contrôle sur les objets qui circulent.

L'apparition d'une économie touristique entrepreneuriale différencie les modalités de circulation, car comme l'a montré Simon dans le cas taiwanais, « dans les sociétés contemporaines, la circulation des biens s'effectue davantage par le biais de l'entrepreneuriat que par celui du rituel. » (2010 : 104). Cette différenciation implique selon lui la possibilité de voir que l'entrepreneuriat ou la micro-entreprise « reproduit la pauvreté et les formes de subordination déjà en place », produit des formes d'exploitation « supérieurs à celui du travail en usine » et « renforce la subordination

sexuée dans le ménage » via « une production de réseaux de sous-traitants », ou encore par l'idéologie du développement, « incorporent les femmes à l'hégémonie néolibérale sans nécessairement accroître leur autonomie » (Simon 2010 : 104-105).

b. Transformations et poursuites d'intérêts

• *Valeurs des échanges*

En considérant qu'il est impossible de rompre la réciprocité généralisée, les transformations des systèmes d'entraide à Xiaoluoshui peuvent être comprises comme un changement de régime de valeur en cours, qui donnent lieu, à des changements dans la société plutôt qu'à un changement de société. À Xiaoluoshui, le changement d'activité – de l'agriculture vers le tourisme – entraîne de fait de nouveaux types de rapports sociaux qui ne sont pas totalement désenchâssés du monde culturel na. Il témoigne d'un délitement des rapports sociaux qu'engageaient l'entraide et l'échange. Les contextes socio-économiques différenciés qui travaillent les deux villages montrent que des transformations des formes et des modalités des rapports sociaux ont cours. Pincuo Zhuoma était claire sur le sujet :

Avec les touristes c'est difficile. On est tous très occupés. Maintenant pour être aidé il faut donner de l'argent. [...] On n'a plus le temps. Dans la maison, il n'y a plus que moi qui pourrais faire cela et les touristes me prennent tout mon temps.

Maisonnée des Cd, Xiaoluoshui, février 2013

Son travail d'accueil des touristes a ainsi participé à arrêter une partie du travail d'entraide pour d'autres maisonnées. Elle continuait cependant à aider la vieille maison : « on s'aide un peu avec l'ancienne maison (*laojia*) ». Les relations de réciprocité se sont en effet modulées de manière à se restreindre principalement au *sizi*.

De manière générale on observe ce délitement des formes de réciprocité dans tout le village. À plusieurs reprises j'avais entendu Pincuo Zhuoma grommeler à l'idée de devoir aider une maisonnée voisine pour de simples travaux des champs, car elle n'en avait pas le temps et que l'aide était rarement rendue. Elle continuait cependant à aider des maisonnées voisines pour les rites qui ponctuent l'année. La réciprocité dans l'entraide au travail n'est opérationnelle que pour les travaux entourant la construction d'une maisonnée. Les nouvelles formes apparues concèdent ainsi que payer des ouvriers, avec l'argent reçu de l'économie touristique permet de suppléer à l'économie morale de l'entraide. Dans ce cas-là, un marché de l'offre et de la demande fixe les prix de l'aide monétarisée. Les contraintes de temps exposent également que l'économie touristique a provoqué un désenchâssement de l'économie avec les formes d'entraide.

Comme Testart le souligne, il n'y a plus dans cet échange qu'une contrepartie qui « ne vaut plus que comme moyen, moyen d'obtenir autre chose qu'elle-même (2001 : 725). Dans la logique

déployée par Pannier dans le cas d'un village vietnamien soumis à des économies morales similaires, les transactions et transferts « matérialisent des relations interpersonnelles » (2015 : 30). Plus encore, Testart en fait une explication du lien social :

Ce statut de la chose [...] commande les rapports sociaux qui vont se nouer entre les acteurs autour de la marchandise. [...] les rapports sociaux ne sont pas seulement des rapports entre les personnes (ou les groupes de personnes), ils ont une extension beaucoup plus large : il y a des rapports entre les personnes et les choses (comme le rapport de propriété) et même des rapports entre les choses et les choses (comme le rapport de prix ou de valeur). Ce qui signifie [...] que, dans le cas de l'échange marchand, *c'est le rapport aux choses qui commande le rapport entre les personnes.*

(Testart 2001 : 725)

La relation marchande permet de rompre les réciprocitys de la coopération. L'économie morale qui en résulte décale le type de lien social vers un rapport moins marqué par la réciprocity ou les liens interpersonnels.

On voit là que les aspects matériels et culturels des économies morales se différencient dans les deux villages sur la base d'une transformation des relations d'entraides. Cela rejoint les considérations de Gregory ([1982] 2015) pour qui « le don (comprendre ici l'échange non-marchand) est aux sphères domestiques et aux relations personnelles, ce que la marchandise est aux sociétés du commerce et de relations impersonnelles. Les Na, dans cet ordre d'idée, distinguent l'échange non-marchand de l'échange marchand en employant pour le premier le terme de *khrakhra* et pour le second le terme de *wuze wula hy* (faire commerce en chemin⁵⁶). Dans le cas de relation d'entraide, on est alors dans un procès de personnification (Lévi-Strauss) et dans le cas de l'échange marchand dans un procès d'objectification (Marx) (Gregory 2015 : 26-32).

Les Na sont ainsi pris dans les deux villages par différents régimes de valeurs qui proviennent de la tension existante entre deux systèmes.

(...) the practicalities of juggling with different regimes of value involve not only the transactions and circulation circulation of objects of value but also the creation and maintenance of social relationships and the emergence of particular social identities (...).

(Narotzky et Besnier 2014 : S13)

Autrement dit, la capacité de l'entraide, des échanges cérémoniels et non-marchands à participer de la reproduction sociale des maisonnées et à cimenter le lien social chez les Na, est de plus en

⁵⁶ *Wula hy* veut littéralement dire faire du commerce. Les Na ont cependant bien connu le commerce de longue distance (Shih 2010 : 225) et nomment souvent les échanges marchands par le terme *wuze wula hy*, littéralement faire du commerce en chemin. Pour une discussion sur l'importance des réseaux commerciaux, « des zones d'échange et de circulation, de biens et d'idées comme de personnes », (voir Giersch 2010, Gros 2015 : 5-6).

plus remplacer par des processus qui, s'ils participent de nouvelles manières de continuer les maisonnées, produisent un changement dans la manière dont les Na maintiennent leurs vies (Narotzky 1997, Narotzky et Besnier 2014). L'incidence sur les maisonnées et la manière dont les partenaires sexuels sont liés est intéressante à regarder en ce sens qu'elle montre des préférences pour la vie conjugale et la famille nucléaire.

- *Nouveaux rapports entre partenaires sexuels*

En outre comme je l'ai évoqué plus haut, de nouveaux types de rapports entre partenaires sexuels peuvent émerger de l'économie morale concurrentielle amenée par le tourisme. Un premier degré de transformation concerne le prêt d'argent entre partenaires sexuels. Le cas de Pincuo Zhuoma est probant. Son partenaire de la maisonnée des AC. lui a prêté de l'argent pour pouvoir agrandir sa maisonnée. La transaction effectuée implique entre les deux partenaires sexuels un rapport qui n'avait pas lieu jusque là.

Les rapports nouvellement apparus peuvent s'étendre à une transformation radicale de la maisonnée. Par exemple dans le cas des maisonnées où cohabitent les partenaires sexuels, comme pour la maisonnée des JI. de Xiaoluoshui, la formation d'une famille nucléaire et d'un rapport de conjugalité entre le père et la mère sont perçus comme un moyen d'avoir une vie meilleure :

Ce'r Dandu JI. : « Nous avons une petite famille. Nous pouvons mieux gérer l'argent et entreprendre. Dans une grande famille c'est compliqué. »

Ce'r Dandu JI., maisonnée des JI., juillet 2012.

Le constat fait par Ce'r Dandu indique l'idée que plus petite est la maisonnée plus le contrôle économique reste dans les mains de ceux qui gèrent la maison. Sa femme avait rajouté :

Zhuoma JI. : « Ce'r dandu et moi, voulions vivre ensemble. Il ne s'entendait pas avec sa famille. Moi je devais partir de ma maisonnée. Il ne voulait pas me laisser seule. Tout le travail qu'il fait est pour la maisonnée »

Zhuoma JI., maisonnée des JI., juillet 2012.

Les explications données par le couple JI. éclaircissent des rapports que d'autres maisonnées trouvent également intéressants. Guo avait remarqué que depuis la période de décollectivisation ou plutôt l'introduction de l'économie de marché, les maisonnées de Jinguan⁵⁷ ont drastiquement

⁵⁷ Si Guo (1996) met en comparaison le modèle patrilinéaire de Jinguan et celui matrilineaire de Yongning pour étudier les systèmes différenciés de l'économie, il n'a pas proposé d'étude des transformations chez les Na. Je me sers donc des transformations étudiées à Jinguan pour montrer en quoi l'introduction de l'économie de marché a participé à construire de plus petites familles sous la forme de la conjugalité et/ ou de la famille nucléaire.

changé vers un modèle de petite famille plutôt que de famille étendue (1996 : 126). Dans le cas de Xiaoluoshui, on observe un phénomène similaire⁵⁸.

Dichotomiser les économies politiques des deux villages serait cependant simpliste, car si les relations d'entraides sont moins courantes à Xiaoluoshui, elles se sont restreintes en grande partie aux gens issus du même os. Plusieurs domaines de la vie sociale se voient cependant reconfigurés avec le tourisme.

4. Recompositions

En regardant les nouvelles pratiques économiques des Na, cette partie examine la rationalité qui fonde leurs actions en situation touristique au regard du gouvernement de la maisonnée. L'analyse des comportements na dans ce contexte compare l'économie morale dite traditionnelle des Na aux manières d'agir et de penser caractéristiques de la culture de l'entrepreneuriat, qui définit le nouveau cadre idéologique de développement en Chine. Cette culture de l'entrepreneuriat est associée à des pratiques ostentatoires de consommation qui viennent renforcer l'idée de la participation des minoritaires au PIB. La quête de l'accumulation matérielle d'objets modernes ou d'argent et l'importance nouvelle des relations marchandes signalent ainsi des changements sur le plan symbolique et sur le plan des valeurs qui fondent l'organisation sociale na. Ils participent à l'idée de l'élévation sociale personnelle sur l'échelle sociale chinoise par l'acquisition de qualités (*suzhi* 素质). Cette consommation peut être lue comme une romantisation de la marchandise, c'est-à-dire que les marchandises ont acquis une « aura » romantique révélant une « candid consumption » (Illouz 1997 : 37).

En regardant plus « the formation of anthropological subjects at the intersection of local and world history » (Roseberry 1988 : 172), « within complex fields of social, economic, political, and cultural power » (Roseberry 2002 : 61), il est possible de montrer comment les contextes économiques et politiques, parce qu'ils façonnent les sujets anthropologiques, voire sont incorporés (*embodiement*), servent ainsi de socle à l'analyse de leurs « paroles » (Labrecque 2005 : 16) et de leurs actions.

⁵⁸ Je reviendrai sur ces nouveaux rapports au chapitre huit et montrerai plus particulièrement l'incidence des nouveaux rapports intimes sur les maisonnées.

4.1. Exodes ruraux et nouveaux rapports économiques

a. Les jeunes du village

- *Sortir de la montagne et travailler à la ville*

La vie des habitants de Lijiazui repose à la fois sur une économie que l'on peut encore qualifier plus ou moins de subsistance, et sur les revenus tirés de diverses activités (le travail extérieur essentiellement). Le village dépend cependant depuis plus de vingt ans de l'économie de marché qui a fini par atteindre les parties les plus reculées des régions de l'ouest de la Chine. Plus aucun village ne vit en autarcie. Au cours de ces dernières années, les mutations économiques se sont accélérées, se traduisant notamment par un exode des jeunes vers le travail à la ville ou au lac.

Il faut dire que, malgré les plans de développement lancés par le gouvernement chinois et l'essor du tourisme, les villages enclavés ne bénéficient pas toujours des infrastructures nécessaires pour participer activement au tourisme. Jusqu'en 2018, Lijiazui n'était pas desservi par une route carrossable, et ses habitants ne disposaient pas en permanence de l'électricité⁵⁹. Une turbine produisait aléatoirement un peu de courant que les villageois s'empressaient d'utiliser pour faire fonctionner leur poste de télévision, même si celui-ci s'éteignait régulièrement faute de puissance suffisante. Le village n'est pas non plus doté d'un réseau d'eau courante. L'eau est toujours puisée dans des sources et acheminée par des conduites en plastique jusqu'aux maisons. Du côté de l'activité agricole, de petits tracteurs sont utilisés pour alléger les travaux des champs les plus fastidieux. Pour autant, cette mécanisation partielle ne permet pas de produire suffisamment pour envisager une commercialisation des récoltes. Tout au plus sont-elles échangées contre de la laine avec des Yi. Seul le bétail est parfois vendu. L'argent obtenu sert à acheter des vivres à un commerçant qui fait la tournée des villages avec son petit camion, ou à l'occasion de déplacements à Yongning.

Depuis quelques années, le rêve chinois (*zhongguo meng* 中国梦) promulgué par les autorités ne cesse d'activer les fantasmes d'une vie meilleure pour les jeunes issus des villages reculés et partent travailler dans les villes ou les sites touristiques (voir Blumenfeld 2003 : 493). Les jeunes filles de Lijiazui, lors d'une conversation pendant le mariage d'Erche Latcuo, me racontaient ainsi vouloir, tout comme moi, « voir la face du monde » (*jian shimian*, 见世面), et s'empressaient donc de partir travailler au lac Lugu, à Lijiang ou dans d'autres sites touristiques régionaux, pour tenter de réaliser ce rêve de « sortir de la montagne ». L'exode rural est aujourd'hui une façon pour les jeunes d'accéder à cette vie « moderne », car à Lijiazui, ils disent ne rien avoir (« *shenme*

⁵⁹En 2018 grâce à weixin (équivalent de messenger), j'ai pu m'apercevoir de transformations et en discuter. Le village a construit une guest house pour accueillir des touristes et les villageois essayent de développer une activité touristique. Ils ont désormais l'électricité grâce à des turbines installées dans le court d'eau voisin.

dou mei you » 什么都没有). Les discussions que j'ai pu avoir avec les garçons venus me visiter témoignent également de cette aspiration à vouloir vivre une vie moderne. Ces aspirations se matérialisent par l'envie d'obtenir les artefacts de la modernité que sont les téléphones portables, les voitures, les ordinateurs ou encore les appareils photos.

Zhaba, un jeune homme d'une vingtaine d'années de la maisonnée des Wz. à Lijiazui me racontait ainsi être parti à la ville plusieurs années :

Je suis allé travailler au Xinjiang, j'ai gagné de l'argent comme ça. Là-bas j'avais tout. Je ramenaient un peu d'argent à la maison. Je vivais bien et j'avais même un ordinateur.

Maisonnée des Gl. Lijiazui, décembre 2012

Les autres avaient surenchéri en disant que la ville c'était bien. Ils avaient comparé leur situation à la mienne et m'avaient fait comprendre qu'ils voulaient eux aussi sortir de la montagne. Même si les réformes économiques post-décollectivisation ont permis aux villageois de gérer plus librement leurs terres, nombreux sont ceux qui préfèrent quitter le village et ses rudes conditions de vie pour chercher un emploi en milieu urbain ou au lac, gage d'un revenu supérieur et surtout moyen de gagner en qualité (*suzhi* 素质). Pour eux, je paraissais incarner cette modernité qui les attirait.

Pour ces jeunes garçons, le plus compliqué était le départ des filles à la ville. Eux devaient rester à Lijiazui, car leurs maisonnées avaient besoin d'eux. Dudji de la maisonnée des Wz. me racontait ainsi qu'il ne pouvait pas partir aussi facilement :

C'est ma mère qui décide. Si elle m'envoie travailler, j'y vais, mais elle veut que je reste à la maison. Il y a beaucoup de travail ici avec le bois et on n'est que deux hommes à la maison pour faire ce travail.

Maisonnée des Gl. Lijiazui, décembre 2012

Il fallait de la main-d'œuvre à la famille de Dudji pour faire le travail, car, selon lui, ils n'avaient pas les moyens de payer des personnes pour le faire. Il a rajouté :

Nous on sait tout faire. Il faut parfois demander aux autres du village pour apprendre comment construire une maison. Tout ce dont on a besoin c'est d'un peu d'argent pour acheter ce qu'on ne peut pas faire ici. On achète des clous, des outils, des tracteurs. C'est ça.

Maisonnée des Gl. Lijiazui, décembre 2012

Dans sa maisonnée, sa sœur était partie travailler à Lijiang. C'est elle qui ramenait principalement un maigre revenu. Il avait justifié la décision de sa mère par le fait qu'elles étaient deux filles et que lui était le seul garçon de la maisonnée.

Ce type de discours ancré chez les jeunes n'est cependant pas le même que ceux des générations précédentes qui ont fait l'expérience de partir travailler à la ville et en sont revenues.

- « *À la ville, pour aller aux toilettes aussi il faut de l'argent* »

Binma, un homme d'une quarantaine d'années qui appréciait me parler de la vie locale, est venu un jour me rendre visite dans la maison où je résidais. Nous avons parlé de cet attrait des jeunes pour la ville. Binma nous avait raconté, à Lidy et à moi, être parti travailler à la ville comme charpentier pendant quelques années. Il vivait en 2013 de nouveau à Lijiazui. La construction de nombreux hôtels au lac Lugu lui avait valu d'être embauché à plusieurs reprises par de petites entreprises dans la région touristique. Au village, il gagnait jusqu'à cent vingt yuans par mois pour le même métier, soit presque cinq fois moins, mais cela lui suffisait. Il pouvait acheter quelques cigarettes, un peu de nourriture et évitait tous les désagréments de la ville – où il disait y avoir trop de monde :

Binma: 房子自己修的, 路上自己修的。但是交通不方便。走路太难受了。在自己村里的时候一个月只有120块, 有点时候30块, 也够。我们地方很穷。我去打工的时候, 一天二百块多块, 还不够花。太疯狂了, 城市里当你上厕所, 你必须支付。城市里, 上厕所也要钱。在这里, 一个月30块, 有烟抽, 有饭吃。在乡里没你在外面上厕所⁶⁰。
« La maison on étudie par soi-même, en route on étudie par soi-même. Mais les transports ne sont pas commodes. En marchant, on souffre. Quand on est dans son village à soi, un mois (de salaire) on a que 120 kuai, il y a des fois 30 kuai, c'est même suffisant. Je suis allé travailler. Des fois, un jour c'est plus de 200 kuai. Ça ne suffisait pas pour passer. À la ville, pour aller aux toilettes aussi il faut de l'argent. C'est fou, à la ville quand tu vas aux toilettes tu payes. Par ici, un mois c'est 30 yuans, il y a des cigarettes à fumer, il y a à manger. À la campagne, tu vas aux toilettes dehors.

Moi: 有很多年轻的人, 他们说在城市里面可以有很多东西, 有钱, 很多事儿, 好玩。

Il y a beaucoup de jeunes qui disent qu'à l'intérieur de la ville, il peut y avoir beaucoup de choses, il y a de l'argent, il y a beaucoup de choses à faire, c'est amusant.

Binma: 应该来说现在的政策吧, 现在来说, 都是一个“币”字嘛, 人民币的币。

Ils devraient plutôt parler de la politique de maintenant. Pour le moment, tout est la parole de la monnaie (c'est évident selon lui). La monnaie du *renminbi*. »

Binma, maisonnée des A., Lijiazui, 2013

Les métaphores employées par Binma indiquent une différence fondamentale entre la vie au village et à la ville. La différence d'argent accumulé à la ville ne suffisait pas selon lui à pouvoir avoir une bonne vie. Il affirmait ainsi qu'il préférerait ne rien avoir plutôt que de vivre dans un

⁶⁰ La retranscription en chinois provient du fait que Binma a bien voulu être enregistré, chose plutôt rare sur mon terrain.

endroit où l'argent changeait les individus, évoquant les valeurs de partage et d'entraide qui règnent à Lijiazui (voir Blumenfeld 2003 : 492).

Binma avait expliqué que Lijiazui était aussi en train de changer, lorsque je comparais la vie au village avec celle de Xiaoluoshui. Il m'avait ainsi expliqué que normalement comme cela se faisait depuis toujours, les chefs de village étaient tournants. Chaque « famille » doit le faire. L'argent avait changé cependant cette manière de faire :

Binma: 那时候是我们家族做的, 我们家族管着。

À ce moment-là c'est à notre famille de le faire, à notre famille de gérer.

Moi: 现在的村长说选出来的吗?

Le chef de maintenant dit que vous êtes élu ?

Binma: 现在是哪个有钱哪个做村长。哪个有钱哪个买的。有的时候他们拉票。这样子的。对我来说是不必要, 我也没有那么多的钱。Maintenant c'est, un qui a de l'argent un qui devient le chef. Celui qui a de l'argent, celui qui a de quoi acheter. Il y a des fois, ils démarchent. De cette façon. Pour moi n'est pas nécessaire (de faire ça), aussi je n'ai pas autant d'argent. »

Binma, maisonnée des A., Lijiazui, 2013

Cette logique de clientélisme qu'évoque Binma, est pour lui un changement radical dans la manière dont se vit la vie politique du village. En évoquant ce sujet, il me faisait part de cette politique du *renminbi* (de la monnaie) qui transformait les relations entre maisonnées. Le chef du village de Lijiazui avait ainsi un pouvoir accru. Il était d'ailleurs le premier à avoir construit des chambres pour accueillir des touristes⁶¹. Pour le chef du village, il était évident que le tourisme s'étendrait rapidement au village malgré le fait qu'il soit reculé.

Dandu Wz. : Il y a beaucoup de touristes. Il faut construire des chambres pour les accueillir.

Moi : Vous avez déjà la maison au centre du village.

Dandu Wz : c'est la maison pour accueillir des visiteurs, pas des touristes.

Moi : Ta famille veut faire du tourisme ?

Dandu Wz : Oui, ma nièce travaille déjà dedans à Jiuzhaigou, elle peut le faire ici.

Dans le camion sur la route de Lijiazui, janvier 2014.

Pour lui il était logique de participer au tourisme. Bien que les gens de Lijiazui se définissent comme *mengguzu* (蒙古族- d'ethnicité mongole), ils savent pertinemment qu'ils parlent la même langue que les Na, qu'ils sont Na et qu'ils peuvent revendiquer l'appellation Mosuo. Certains pensaient ainsi qu'en faisant venir le tourisme jusqu'à Lijiazui ils désenclaveraient le village et permettraient aux jeunes de trouver une occupation plutôt que de partir travailler en dehors du village. Dandu m'avait raconté que son souhait était de garder les maisonnées pleines, plutôt que de voir les jeunes gens partir. Il avait ajouté qu'ainsi les maisons seraient plus prospères.

⁶¹ Cet agrandissement s'accomplit au gré des départs, permet dans le cadre du tourisme ethnique de mettre à contribution l'espace (Michaud 1990 :131).

Cette volonté était pourtant loin des réalités observables à Xiaoluoshui ou dans toute l'aire touristique. Le tourisme a apporté quant à lui une logique de concurrence entre les maisonnées de Xiaoluoshui qui a transformé les liens historiques entre elles.

4.2. Nouvelles logiques économiques

a. « Il n'y a pas de solidarité entre nous »

Les maisonnées de Xiaoluoshui engagées dans le service des plats minoritaires (*minzu can* 民族餐) jusqu'à 2014⁶², comme je l'ai expliqué au chapitre précédent, ont été soumises au marché touristique par l'intermédiaire des guides. Lors d'une visite chez les Jd en août 2012, au moment de l'accueil des touristes, la *dabu* de la maisonnée m'avait confié, après que je l'ai questionnée sur le rendement de l'accueil des touristes, qu'elle gagnait cent cinquante yuans par groupe, comme les autres maisonnées du village.

Ama Jd : « le groupe c'est cent cinquante yuans. On ne baisse pas plus bas sinon on ne pourrait pas gagner de l'argent. Toutes les maisonnées font ce prix. »

Ama JD, dans sa maisonnée, Xiaoluoshui, août 2012

Si toutes les maisonnées disaient gagner cent cinquante yuans par groupe, l'accueil standardisé et systématisé amenait cependant une mise en concurrence des maisonnées na de Xiaoluoshui. Le prix d'un repas pour un groupe était négocié directement avec les *dabu* par chaque guide. Ceux-ci plutôt bons parleurs négociaient chaque personne supplémentaire de manière à garder le prix à cent cinquante yuans. Certains essayaient même de faire baisser les prix par groupe.

Entre 2011 et 2013, des dizaines de groupes de touristes se succédaient chaque jour, au minimum, cinq fois par semaine chez Pincuo Zhuoma. Elle recevait ainsi cent cinquante yuans par groupe de huit touristes amenés par un guide. Certains guides qui avaient proposé le prix de cent cinquante yuans pour un groupe négociaient le fait de rajouter jusqu'à quatre personnes à un groupe. Le plus gros problème restait, donc que les guides décidaient à la fois du prix et du nombre de personnes. Pincuo Zhuoma disait ne pas pouvoir refuser au risque qu'ils aillent voir ailleurs dans le village :

Pincuo Zhuoma : « l'année dernière, il y a un guide qui était venu à la maison. Je ne le connaissais pas. C'est un autre guide qui lui avait donné mon numéro de téléphone. Il avait emmené treize touristes. Je lui avais demandé deux cents yuans. Trois jours plus tard, je l'avais croisé à la fête. Il était allé dans la maisonnée des JI. »

Pincuo Zhuoma Cd, dans sa maisonnée, Xiaoluoshui, juin 2012.

⁶² Les agences de voyage ont cessé depuis leur collaboration avec les maisonnées et s'en sont allées vers un autre village. Il subsiste encore de l'accueil en maisonnée mais de manière moins importante que pendant la période allant de 2010 à 2014.

Elle acceptait donc généralement de brader les prix pour pouvoir garder un nombre important de groupes. Les guides demandaient cependant que ces groupes soient bien servis. Généralement cette demande était implicite. Les guides faisaient remarquer aux *dabu* que les touristes n'avaient pas assez à manger et qu'il fallait rajouter de la nourriture au moment même où nous sortions les plats. Un soir de décembre 2012, un guide m'avait interpellée au moment même où je posais le plat sur la table.

Zhaxi (3)⁶³ : « Non, tu ne vois pas qu'ils sont douze, il faut un plus grand plat. Donne-le à la table là-bas.

Moi : (en rentrant dans la cuisine) Il y a un groupe de douze. Il faut plus de patates et plus de poulet.

Pincuo Zhuoma : Comment ça plus de patates et de poulet ?

Moi : C'est le guide qui me l'a dit.

Pincuo Zhuoma : *Makrajua* (insulte d'agacement). »

Pincuo Zhuoma s'était plainte le soir même qu'à ce rythme-là, si les guides amenaient toujours plus de touristes par groupe, elle ne s'en sortirait pas. Malgré ce fonctionnement, Pincuo Zhuoma anticipait à la longue le contenu des plats en fonction des groupes et me précisait à chaque fois quel plat devait aller à quel groupe.

Elle avait déjà abordé ces questions avec sa cousine de Luoshui en juillet 2012 lorsqu'elle était venue lui rendre visite. Elle discutait de la construction du nouvel hôtel de Pincuo Zhuoma. Celle-ci se plaignait de ne pas avoir assez d'argent pour finir de construire l'hôtel. Duzhima qui avait constaté que le nombre de touristes était important, avait dit à Pincuo Zhuoma qu'elle ne devait pas s'en faire puisqu'elle gagnait beaucoup d'argent avec le tourisme :

Pincuo Zhuoma : « Non, non, c'est dur avec le tourisme on ne gagne pas beaucoup.

Duzhima : C'est combien pour un groupe ?

Pincuo Zhuoma : Cent- cinquante yuans.

Duzhima : C'est vraiment peu. Nous on prend trois cents yuans par groupe à Luoshui.

Pincuo Zhuoma : Trois cents yuans ? Et pour combien de personnes ?

Duzhima : Huit personnes.

Pincuo Zhuoma : Si je demande trois cents yuans, les guides partiront dans d'autres maisonnées.

Duzhima : Oui parce que vous, vous prenez les touristes les uns les autres. Nous on a fait une réunion et on s'est mis d'accord pour dire que c'est ça le prix. On a décidé ensemble. Si vous faites une réunion et que vous travaillez ensemble, ils seront obligés d'accepter. »

Maisonnée des Cd., Xiaoluoshui, juillet 2012.

⁶³ Zhaxi (3) est un tibétain qui travaille comme guide depuis décembre 2012. (Voir chapitre cinq, 2.2.b)

Pincuo Zhuoma ne voyait malgré tout pas comment une telle stratégie serait possible. Elle pensait que les maisonnées du village ne pourraient pas se mettre d'accord sur le sujet. Il n'y avait selon elle plus de solidarité depuis que presque toutes les maisonnées accueillait des touristes.

Chaque maisonnée na cherchait ainsi à engranger un maximum d'argent par l'intermédiaire de la première activité touristique qui leur était donnée d'exercer. Chacune d'entre elles cherchait à récupérer des touristes quand bien même ils allaient auparavant dans une autre maisonnée et les guides qui cherchaient toujours à maximiser leur profit jouaient de cette concurrence en allant vers la maisonnée offrant le plus bas prix. Ce sont bien les guides qui négocient cependant les prix. Pour les maisonnées, le but comme je l'ai déjà montré dans le chapitre précédent est de pouvoir capitaliser afin de construire des hôtels qui leur rapporteront en retour encore plus d'argent. Laissant de côté les modes de subsistance agricole et l'entraide, les Na engagés dans le service pour les touristes, centrent leurs intérêts vers un mode individuel de production (voir Friedmann 1980). Pour Friedmann ce type de passage d'une économie centrée sur la maisonnée vers une marchandisation de la production (ici par le service et non la production agricole) entraîne une modification de la reproduction sociale des maisonnées (Friedmann 1980 : 167). Elle remarque ainsi que « The resulting competition generates tendencies towards increased scale of production and reduced numbers of producers. » (Friedmann 1980 : 167). Les rapports sociaux se trouvent de fait modifiés lorsqu'une maisonnée est tournée vers la marchandisation plutôt que vers l'échange non-marchand ou l'entraide. On voit ainsi nettement une différence dans l'organisation des maisons entre Xiaoluoshui et Lijiazui, qui organisent les divers travaux selon un procédé de rémunération de l'aide pour Xiaoluoshui.

b. De l'entraide à la rémunération de l'aide

Pour pouvoir accueillir un maximum de touristes qui leur garantissent un revenu, les maisonnées emploient régulièrement des aides pour cuisiner. En 2007 lors de mes premiers séjours au lac Lugu, Pincuo Zhuoma travaillait conjointement avec l'ancienne maison des C. (*laojia* 老家) pour pouvoir engranger un peu d'argent. Les deux maisonnées s'organisaient sur la base de l'entraide et partageaient l'argent reçu. Leur activité se superposait alors aux relations d'entraides que les deux maisonnées entretenaient pour les travaux des champs, etc. J'ai déjà expliqué au chapitre cinq comment Pincuo Zhuoma accueillait les touristes dans sa maisonnée. En reprenant les éléments relatifs à l'aide à l'accueil, il est possible de dégager comment de nouveaux rapports sociaux se sont installés avec l'arrivée du tourisme et comment ils participent à une transformation du tissu social.

L'augmentation des touristes avait créé une séparation entre les deux maisonnées. Chacune servait les plats minoritaires (*minzu can* 民族餐) dans sa maisonnée pour en accueillir plus.

Comme dans la maisonnée de Pincuo Zhuoma, ils n'étaient que cinq, même si lorsque je séjournais dans sa maisonnée je l'aidais dans ces tâches, elle devait gérer à elle seule parfois plus de quatre-vingts touristes. Elle faisait donc souvent appel à deux femmes du village de Dazui qui n'accueillaient pas de touristes dans leurs maisonnées ou parfois à la *dabu* de la maisonnée des M. qui n'avait pas su développer cette activité et cherchait de temps en temps à compléter ses revenus.

Si les deux femmes de Dazui n'intervenaient pas auparavant dans les relations d'entraide pour les travaux des champs, j'ai pu constater qu'avec l'accroissement du tourisme elles étaient de plus en plus présentes à la maisonnée. Elles aidaient d'abord à la cuisine et au service et recevaient en échange une centaine de yuans chacune. Puis, Pincuo Zhuoma s'est mise à les rémunérer pour se faire aider aux travaux des champs qu'elle devait mener conjointement à l'activité touristique. Les autres maisonnées prises elles-mêmes dans l'activité touristique ne pouvaient plus l'aider selon la forme historique d'entraide décrite plus haut.

La *dabu* de la maisonnée des M. venait aider Pincuo Zhuoma lorsque les autres ne pouvaient pas. Elle avait réussi en quelques années à accueillir sporadiquement quelques groupes de touristes, mais continuait à essayer de rattraper son retard de prospérité avec les autres maisonnées, en travaillant contre de l'argent pour Pincuo Zhuoma. À l'occasion d'un service, elle m'avait expliqué qu'avant cela ne se passait pas comme cela :

Dabu de la maisonnée M. : avant on s'aidait pour tout. On est voisine. Ça se faisait entre voisines. L'argent dirige tout aujourd'hui. Il faut donc que je gagne un peu d'argent. Nous ne sommes pas beaucoup dans ma maisonnée. Mon aînée travaille en dehors du village, la seconde et mon fils aident à la maison, mais il faut de l'argent pour vivre aujourd'hui.

Maisonnée des C., Xiaoluoshui juin 2012.

La question de l'argent évoquée par la *dabu*, ne changeait pas la nature de la relation avec Pincuo Zhuoma, cependant dans le cadre de l'activité touristique, puisqu'un gain d'argent était engrangé par Pincuo Zhuoma, l'entraide entre elles s'était transformée en une relation monétaire. Cela n'empêchait pas qu'elle soit comprise par toutes deux comme une relation non-marchande.

Ce type de relation qui prend en considération l'argent comme un médium qui substitue à la relation d'entraide réciprocaire et donc à l'économie morale de la dette éternellement renouvelée, transforme les relations sociales entre les maisonnées sans pour autant, comme le suggère Zelizer annuler le lien social de l'entraide réciprocaire. Les retombées du tourisme n'étaient pas hostiles aux relations historiques d'entraide ou d'échange entre les Na.

c. Des légumes et du poulet

Les biens de la vie ordinaire (matériel ou nourriture) sont également concernés par ce système d'échanges. Y compris lorsque ces derniers s'organisent sous forme de prêt. Inscrit dans le temps, l'emprunt de matériel ou de nourriture admet des déséquilibres et des décalages temporels. Il se dessine au carrefour des interdépendances qui engagent la réciprocité à l'intérieur du village, pour créer – ou du moins perpétuer – le lien social entre les maisonnées impliquées. Toute maisonnée doit fournir à celle qui en fait la demande le bien sollicité si elle le possède. Et ce quand bien même il ne lui serait pas restitué rapidement ni ne pourrait être réclamé. Quand elle en aura besoin, la maisonnée prêteuse pourra à son tour demander à une autre un bien qui lui manque. Ce qui est échangé répond à un besoin immédiat, une aide directe sous forme matérielle. Ces deux modalités de l'échange scellées par des transferts entretiennent la cohésion du groupe initialement structuré dans l'entraide. Des conventions sociales, à chaque fois similaires, entourent cette réciprocité dont la particularité est de reconnaître un niveau social supérieur à l'économie domestique, ainsi qu'aux relations entre les maisonnées parentes par la lignée.

Les Na ont pendant longtemps produit ces biens qu'ils échangent. Depuis l'apparition du tourisme et donc de la baisse de la production agricole, les biens échangés sont plus régulièrement achetés à Xiaoluoshui. Cette dépense est aujourd'hui prise en compte dans ces échanges. Les prestations d'accueil des touristes ont installé petit à petit une relation de concurrence entre les maisonnées. La préparation des *minzu can* (民族餐) qui demandait à prévoir les légumes et le poulet dont chaque maisonnée a besoin, a cependant installé une nouvelle relation entre les maisonnées. Il arrivait fréquemment que les maisonnées qui n'avaient pas prévu suffisamment de nourriture demandent à d'autres maisonnées de leur prêter ce qui leur manquait. La maisonnée des AJ, voisine de la maisonnée de Pincuo Zhuoma et reliée à elle par l'intermédiaire de la seconde sœur des Cd partie vivre en résidence néolocale avec le frère de cette maisonnée, demandait ainsi souvent à Pincuo Zhuoma de lui fournir des légumes ou du poulet qui lui manquaient. Pincuo Zhuoma était assez régulièrement énervée par ces demandes :

-Pincuo Zhuoma : « Elle demande tout le temps que je lui donne des légumes, mais elle ne les rend jamais.

-Moi : tu ne lui demandes jamais des légumes ou du poulet.

-Pincuo Zhuoma : non jamais. Quand j'ai besoin de quelque chose, je demande à l'ancienne maison (*laojia* 老家 – la maisonnée des C.). »

Pincuo Zhuoma, maisonnée des Cd. Xiaoluoshui, février 2014.

La relation qui s'était installée entre ces deux maisonnées voisines qui se réunissent à l'occasion de la petite nouvelle année (*xiao kushe*) en raison des liens de parenté éloignés qu'elles ont⁶⁴ a créé de nouvelles valeurs et relations sociales.

Pour Pincuo Zhuoma, le problème de la relation qu'elle entretient à la maisonnée des Aj engage en effet de l'argent en sa défaveur, mais elle ne peut refuser le prêt étant donné les liens éloignés qu'elles entretiennent :

Pincuo Zhuoma : « Lin (*dabu* de la maisonnée des Aj), n'achète jamais assez de légumes. Moi je pense à en acheter plus. Si j'ai un groupe de touristes qui se rajoute à la dernière minute, je dois demander à l'ancienne maison. »

Pincuo Zhuoma, maisonnée des Cd. Xiaoluoshui, février 2014.

Pincuo Zhuoma n'appréciait guère la situation, mais consentait à ces transferts en raison des liens entre les maisonnées. Le cas de prêt de nourriture s'installe en effet sur les bases de la solidarité na, de l'échange non-marchand et de l'entraide construite comme une matrice sociale ou ce que Sahlins appelle le contrat social (Sahlins 2011a : 173).

Yang propose cependant une analyse de la confrontation de ces systèmes en termes d'hybridité (2000). Elle avait d'abord mis en évidence que l'économie du don est une tactique qui permet aux faibles de renverser l'ordre dominant de redistribution par l'État dans un mode hiérarchique (1989 : 50-51). Pour elle, perpétuer des relations d'échanges de dons (il faut entendre ici l'échange non-marchand de Testart) permet de contrer (au sens d'une pratique subversive et non pas d'une résistance active) les techniques disciplinaires d'individualisation et de redistribution de l'État (Yang 1989 : 51). Cette lecture offre l'avantage de voir que le capital symbolique qui se tisse entre les personnes par les pratiques d'échanges non-marchands subvertit l'économie-politique socialiste chinoise dans des formes locales qui correspondent à des modèles culturels situés.

Des logiques économiques transformées

En traitant des logiques économiques na, ce chapitre souligne combien les pratiques d'échanges cérémoniels, d'entraide ou d'échange non-marchand s'inscrivent, comme l'a souligné Sahlins, dans une sorte de contrat social, ou plutôt une matrice organisationnelle anarchique dans les villages, faite d'interdépendance et de solidarité mécanique (2011a : 172-178). D'un côté la maisonnée est une unité de production et de consommation tournée sur sa propre prospérité et de l'autre elle redistribue dans les moments qui font politique à d'autres maisonnées du village constituée comme des personnes morales sous la forme de l'échange cérémoniel ou de l'entraide.

⁶⁴ La maisonnée des AJ. est en lien avec la maisonnée des C. par la première maisonnée des AJ. Dans cette maisonnée vit en effet la plus grande sœur des C. qui vit en résidence néolocale. Le *hrantchouba* de la sœur est le frère de la maisonnée des Aj qui emprunte régulièrement à la maisonnée des C. des biens consommables pour les touristes.

Si les intérêts des maisonnées sont tournés vers la prospérité, elles n'en demeurent pas moins au centre du dispositif d'échange, d'entraide et de solidarité qui les relie et cimente l'ordre socio-politique des villages. En redistribuant ce qui a été produit (du porc séché, du *zanba* 糌粑, etc.), en échangeant lors des cérémonies ou encore en aidant dans les travaux ou dans les préparatifs de cérémonies, les Na encouragent la réciprocité comme une forme politique de cohésion sociale. La réciprocité structure et réactualise sans cesse les relations entre maisonnées et affiche que les Na ont une préférence pour la reproduction du monde social à la reproduction des moyens matériels. Ce dispositif répond à une appréciation du manque qui ne peut être pallié que par la générosité, comme montré en première partie.

Ce système engendre une circulation de biens et de personnes à la fois éphémère et durable. Cette circulation à partir de la force centripète de la maisonnée engendre et renforce l'idéologie matrilineaire et le mode de production domestique. Un type de socialité na contextuel à chaque village en découle. L'actualisation constante des relations de réciprocité montre alors comment s'organise le monde social que ce soit dans les relations entre proches ou entre voisins. S'il est connu que l'échange non-marchand ou cérémoniel participe d'une construction de la personne relationnelle (Strathern 1988, Yang 1989), le cas na indique que ce sont également les maisonnées qui se construisent à partir de ces modes d'échanges. Dans l'entraide il y a par exemple une circulation des *hrantchouba* vers les maisonnées de leur *tchumi* qui permet de conserver l'idéologie matrilineaire – puisque les hommes n'ont pas besoin d'être intégré à la maisonnée. En somme, l'entraide et l'échange parce qu'ils engagent une interaction entre les maisonnées et les personnes sont structurées et structurante de manière à perpétué l'organisation sociale na.

La comparaison entre les deux villages permet alors de comprendre ce que l'intégration au marché fait des pratiques économiques et des relations sociales. L'activité économique des Na autour du tourisme, parce qu'elle touche à la question de la production de services ou parfois d'artefacts contre de l'argent, introduit de nouveaux rapports des maisonnées entre elles. Dans le village de Xiaoluoshui cette intégration au marché a introduit de nouvelles coopérations monétarisées, sans abandonner pour autant les pratiques de la réciprocité ou les valeurs corollaires. Toutefois ces échanges, qui n'étaient jusque-là qu'annexe à l'économie na, sont devenus aujourd'hui centraux dans les villages soumis au tourisme. Cette récupération de la force de travail pour l'entreprise touristique est un moyen particulièrement efficace de soumission des marges et de transformation des minoritaires en contributeurs du PIB. Elle engendre de nouveaux types de consommation de la part des Na (achat de voitures luxueuses, achat de produits de marques – *Apple*, vêtements de sport, etc.). Dans un sens ces pratiques de consommation sont une manière de subvertir l'économie de marché puisqu'elles permettent de faire entrer les Na dans la modernité vers laquelle sont poussées les minoritaires en général par les politiques de développement. Elles

témoignent toutefois de la force d'assujettissement des logiques économiques dominantes du marché.

La comparaison des logiques et pratiques économiques permet toutefois de comprendre que la manière dont les Na s'adaptent à la situation touristique afin de maintenir une bonne vie et des moyens de subsistance suffisants relève d'une capacité d'agir. Ils ont diversifié leurs activités économiques à partir de l'identité culturelle Mosuo en participant de l'économie touristique et réorganisé leurs pratiques d'entraide autour du *sizi*. L'idéologie de prospérité se maintient ainsi en rapport avec de nouvelles opportunités. Elle révèle cependant un recentrement sur la prospérité des maisonnées plutôt que vers les pratiques de solidarité, malgré que les pratiques d'entraide se réajustent à la situation touristique. Les changements occasionnés par les relations de dépendance à l'économie de marché montrent une transformation des pratiques économiques dont la conséquence première est de transformer les relations sociales entre maisonnées. Les nouvelles interactions entre les Na et avec les touristes sont structurées par un marché de l'offre et de la demande ce qui a pour conséquence de restructuré en retour la manière dont les Na s'organisent. Il ne s'agit pourtant pas d'une acculturation, mais plutôt d'une indigénisation des logiques économiques dominantes. Ces transformations sont également visibles dans un autre domaine de la vie sociale na qui met particulièrement bien en scène leurs capacités d'agir et les nouvelles sociabilités sexuelles : les festivités.

Chapitre 7. Les festivités

« Tu devrais revenir au jour de l'an, car ici nous dansons de vraies danses. Ce n'est pas comme dans ton village au lac. Là-bas ils dansent pour les touristes. »
(Lijiazui, Apu⁶⁵ Gp., janvier 2013).

« Si tu vas à Lijiazui, tu verras nos traditions. Là-bas il n'y a pas de touristes. »
(Xiaoluoshui, Erche Ac, juin 2012).

Danser et chanter n'est pas anodin

Mes deux informateurs appartenant chacun aux deux villages ethnographiés n'étaient pas avares de comparaisons comme celles évoquées ci-dessus. Leurs connaissances mutuelles des festivités, qu'elles se déroulent au lac chaque soir à destination des touristes ou dans les villages pour et par les villageois, proposent à l'analyse un matériau riche qui émane directement du terrain pour comprendre comment ce groupe construit socialement du sens à travers les festivités. À première vue ces fêtes offrent la possibilité d'appréhender le changement qui s'opère dans le groupe na, bien que les contextes se différencient. La comparaison révèle également une profondeur anthropologique qui soulève le potentiel politique de festivités aux apparences anodines.

Comme beaucoup d'autres groupes minoritaires chinois, une des manières dominantes de promouvoir le tourisme à l'œuvre entre en résonance avec l'idée énoncé par Oakes (2006) de « village as theme Park ». Images et représentations des « cultures minoritaires » véhiculées par les médias et les parcs à thèmes minoritaires de Shenzhen, Beijing ou Kunming présentent généralement la diversité sous l'angle de l'unité nationale (Anagnost 1997 : 2, Mueggler 2002, Nyíri 2006). Beaucoup de régions rurales et minoritaires de Chine imitent ainsi les performances dansées et chantées visibles dans les parcs à thème minoritaires (Grillot 2001, Gladney 2004, Gordon 2005). La mise en scène de danses folkloriques par les minoritaires dans les villages s'effectue dans un cadre défini et autorisé similaire qui essentialise leur identité culturelle (Lavoie 1986). L'identité culturelle des minoritaires suit dans ce cadre un procédé de « folklorisation », c'est-à-dire « les procédés de sélection des particularismes culturels les plus visuels des minorités pour faire leur « promotion » » (Grillot 2001 : 71, Lavoie 1986). Toute l'ambiguïté de ces images et de ces représentations véhiculées par la folklorisation des coutumes minoritaires consiste alors à faire valoir une différence culturelle comme partie de la nation chinoise tout en utilisant les

⁶⁵ Terme désignant le grand-père/grand-oncle.

ressorts de l'économie et du progrès social (Mueggler 2002). Pour Mueggler, ces présentations culturelles utilisées par les minoritaires eux-mêmes proviennent d'un mouvement complexe et sophistiqué de signes qui engage non seulement la reproduction sociale des groupes mais également l'histoire nationale (2002 : 6). En somme il s'agit dans tous les cas d'une idée du culturel éminemment politique (voir Ortner 2006 : 12-13). Cette perspective permet d'interroger les festivités comme un espace d'expression à plusieurs dimensions. À la fois espace de reproduction sociale, négociation de l'identité culturelle minoritaire, espace de consommation et de production de signes et d'économie touristiques, les festivités telles qu'interrogées dans ce chapitre offrent grâce à la comparaison entre Lijiazui et Xiaoluoshui, la possibilité de voir les différentes facettes qu'elles engagent.

La comparaison de ces fêtes avec celles qui se déroulent à Lijiazui permet, au dire des villageois, de comprendre l'aspect traditionnel (*chuantong* 传统) des fêtes. À Lijiazui, elles sont le continuum de rituels divers (rites de passages, mariages et cérémonies religieuses en tous genres) d'une surprenante vitalité et participent autrement au champ du politique. Elles sont espaces de reproduction sociale. Si la littérature anthropologique les a d'ailleurs souvent décrites comme un espace-temps liminaire, voire subversif, la description des festivités à Lijiazui propose de les voir à l'image des relations et de l'organisation sociale et politique na. Elles sont ainsi plus ordre que désordre. À Xiaoluoshui, ces fêtes folkloriques sont à destination des touristes. Elles sont ainsi l'occasion d'instrumentaliser les représentations à l'égard du groupe de manière à négocier leur identité ethnique directement avec les touristes. Les festivités sont l'occasion de chercher une autre forme de reconnaissance plus infrapolitique dans un espace national où il n'existe pas de possibilité de contester l'ordre établi en dehors du cadre idéologique.

Dans les deux cas, les festivités s'inscrivent dans des dynamiques sociales et politiques qui offrent la possibilité d'étudier la société en acte. Elles fournissent un angle de compréhension des réalités locales, de l'économique, du politique, du religieux, de la parenté et du symbolique. Elles servent également à résoudre des questions sociales et politiques auxquelles les Na font face dans leur quotidien. Les festivités sont donc à prendre comme des jeux sérieux (Ortner 1996, 2006). Ortner définit les jeux sérieux comme une manière de capter les pratiques dans deux dimensions simultanées :

That social life is culturally organized and constructed, in term of defining categories of actors, rules and goals of the games, and so forth; that social life is precisely social, consisting of webs of relationship and interaction between multiple, shiftingly interrelated subject positions, none of which can be extracted as autonomous "agents"; and yet at the same time there is "agency", that is, actors play with skill, intention, wit, knowledge, intelligence.

(Ortner 1996 : 12)

La capacité des Na à agir sur les représentations dans le contexte des festivités, par le biais du collectif, leur donne la possibilité de communiquer des valeurs et des discours sur eux-même pour inscrire leur devenir dans le champ socio-politique. Comme le souligne Ortner (1996 : 12), les jeux sérieux sont modelés par les interactions et les rapports sociaux qui s'y jouent.

Les festivités se donnent ainsi à voir comme une « arène politique » où sont en jeu des rapports de pouvoir entre des groupes stratégiques défendant différents intérêts matériels ou symboliques qui se déploient dans la relation qui s'y joue et des positions particulières de pouvoir local (Olivier de Sardan 1995b : 173-185, Ortner 2006 : 5). Pour Ortner une telle qualification nécessite cependant de prêter attention aux pratiques réelles plutôt qu'aux relations de pouvoir structurelles (Ortner 2006 : 5 et 29). Cefai, en questionnant l'espace public voit quant à lui dans le concept d'arène, ici publique, la possibilité de sortir d'une lecture de l'espace public par les dispositifs institutionnels et lui confère le double sens « d'un lieu de combat et d'une scène de performance » (Cefai 2002 : 53). La notion, particulièrement orientée sur les acteurs, permet de regarder les pratiques. Alors qu'il n'existe pas d'espace public pour contester l'ordre établi en Chine, l'arène des festivités est un espace subversif ou l'identité culturelle na peut être négociée dans un cadre établi par le tourisme mais potentiellement manipulable par les acteurs.

C'est encore l'approche situationnelle qui me semble pouvoir saisir au mieux les « contraintes réelles de l'ordre englobant » dans lesquelles s'inscrivent ces festivités (Agier 1996, 2009 : 41). Autrement dit, la description des interactions en situation de festivités permet de regarder, les pratiques des acteurs, les discours produits dans la mise en scène ainsi que leur niveau d'agencement. Ces festivités révèlent également à l'analyse les contraintes dans lesquelles les Na agissent et fournissent alors en dernière analyse et par induction l'ordre social, dans lequel évoluent les Na et qui révèle les structures dans lesquelles elles s'insèrent.

Je propose donc d'abord une description ethnographique de deux fêtes, l'une à Lijiazui, l'autre à Xiaoluoshui. Pour chacune d'elles, je décrirai les enjeux socio-politiques qui les accompagnent. Ensuite, il est question de dégager les logiques qui informent des enjeux de ces fêtes, qu'elles tissent particulièrement le lien social ou qu'elles mettent en jeu des relations de pouvoir et des relations économiques avec les touristes. Je propose enfin d'étendre l'analyse aux lieux de rencontres festifs afin de différencier deux scènes, l'une strictement privée et l'autre publique en proposant une lecture des sociabilités sexuelles qui s'y nouent. La dichotomie scène privée et scène publique ne rend cependant pas compte des formes d'interpénétration de ces deux espaces largement soumis aujourd'hui à la focale touristique qui les rend plus labiles.

1. D'une fête à une autre

1.1. De Lijiazui

Au village de Lijiazui la vie culturelle et religieuse est rythmée par de nombreux rites et festivités. De manière récurrente, les festivités sont marquées par un temps religieux suivi d'un temps profane qui rassemble de manière festive, formelle et fédératrice l'ensemble des membres du village. Loin de vouloir en faire une fête « primitive » (Obadia 2009 : 18-19) – en faisant de celle-ci un événement au soubassement historique sans dynamique interne et opposé aux fêtes modernes visibles au lac Lugu – les fêtes à Lijiazui institutionnalisent la manière dont la vie locale fait sens pour les villageois, sans doute par le fait qu'elles ne sont pas destinées à un public extérieur (touristique). L'unité d'action, de lieu, et le croisement d'un temps sacré psalmodié par les prêtres Daba en référence à un passé mythique et un temps profane de l'ici et maintenant, en font un véritable théâtre social pendant lequel les relations entre maisonnées du village peuvent se structurer. C'est aussi un moment de rencontre entre les habitants de Lijiazui qui au-delà de leur appartenance respective à des maisonnées —ce qui participe des échanges symboliques et de la réciprocité villageoise — permet de comprendre la manière dont les relations amoureuses entre hommes et femmes se tissent. En somme, c'est un espace de construction de la réalité.

a. Eléments ethnographiques de la fête

Environ un mois avant le jour de l'an, à l'hiver 2013, au mois de janvier, on venait d'achever la construction d'une des nouvelles maisons de Lijiazui. Située en amont du village, la maisonnée des M. avait reçu pendant toute la journée deux prêtres daba du village qui avaient officié une cérémonie du *mukebu* destinée à chasser les mauvais esprits de la maison⁶⁶, à la protéger pour l'année et à la rendre prospère. Après le rituel, une fête dansée et chantée a été organisée afin de sceller les rapports sociaux entre les maisonnées et les personnes qui les habitent ce qui permet de faire entrer la nouvelle maison des M. dans le village⁶⁷.

Outre l'observation du déroulement de la fête, ma participation à celle-ci a nourri de nombreuses interactions et interlocutions avec les villageois. Cela a fait apparaître des éléments d'analyse qui mettent en évidence la construction collective du lien social. L'interlocution que je propose de restituer ici avec des éléments ethnographiques de l'observation met en scène plusieurs personnes du village appartenant toutes à des maisonnées que j'avais déjà côtoyées. Je suis partie à la fête avec Lidy, mon aide-traductrice sur le terrain et les enfants de la maisonnée des G : Ce'r Pincuo, le fils de la *dabu* de la maisonnée âgée de quinze ans, Sona Latcuo ; la fille de la seconde sœur

⁶⁶ Littéralement *mukebu* : chasser ou dévier de la route, les mauvais esprits.

⁶⁷ Kolas (2008 : 65) décrit, dans la ville tibétaine de Zhongdian voisine de la région du lac Lugu des festivités d'entrée de maisonnées dans le village similaire.

âgée de treize ans, Erche Namu ; la fille de la troisième sœur âgée de douze ans, qui devait l'année suivante effectuer la cérémonie de passage à l'âge adulte, enfin Dudji ; le plus jeune fils de la maisonnée et le second enfant de Lamu, la troisième sœur. Aka, le troisième oncle de la maisonnée des Gl était déjà sur place. Il a été mon informateur privilégié dans le village et m'introduisait dans toutes les maisonnées. Il était accompagné d'Erche et Dudji, deux frères de la maisonnée des A. Tous les trois nous ont introduits auprès d'autres garçons du village et de villages voisins, dont l'un se présenta sous le nom de Gizo Dudji. Ils nous ont également introduits pour la soirée dans la maisonnée des M. où nous avons passé la journée. Comme les femmes étaient toutes à l'extérieur, nous ne pensions pas pouvoir entrer dans la maisonnée devenue pour l'occasion un lieu de sociabilité masculine. Nous y avons cependant partagé quelques verres avec les deux Daba que nous avons rencontrés pendant la journée, Apu Gp et Erche membre d'une des maisonnées D. Si les interactions avec d'autres personnes du village se sont déroulées pendant cette soirée, notamment pendant les danses, ce sont les personnages principaux avec qui j'ai pu discuter lors de l'événement. La restitution de nos dialogues informe particulièrement bien du monde de signification propre aux Na en général que faisait apparaître la fête, mais contextualisé à Lijiazui.

Il était à peine seize heures lorsque Lidy et moi sommes revenues dans la maisonnée des Gl. Nous avons assisté depuis l'aurore et toute la journée au rituel du *mukebu* dans la maisonnée M. Deux prêtres Daba avaient officié sans s'arrêter un seul moment pour protéger la maisonnée des mauvais esprits. Lamu, Sona Latcuo, Ce'r Pincuo et Dudji, tous des enfants de la maisonnée Gl. nous ont accueillies avec enthousiasme à notre retour :

-Ce'r Pincuo : « Ce soir après le repas nous irons de nouveau chez les M., il va y avoir une fête.

-Erche Namu : Sona Latcuo va porter sa robe.

-Sona Latcuo : Non, je n'ai pas envie, c'est ridicule

-Moi : Pourquoi est-ce ridicule de porter tes habits Mosuo ? Moi j'aimerais bien te voir en habit. Et toi Erche Namu ? Vas-tu porter un habit ?

-Erche Namu : Non moi je n'ai pas encore fait la cérémonie. En janvier, je porterai une jupe.

-Ce'r Pincuo : (fièrement) moi je vais porter mes habits »

La mère d'Erche Namu qui venait d'arriver de la petite échoppe qu'elle tient, souriait doucement de l'attitude des enfants qui criaient d'enthousiasme. Elle était intervenue dans la conversation pour leur rappeler que de nombreux enfants seraient vêtus de l'habit traditionnel. Sona Latcuo a fait la moue en guise de réponse, mais l'enthousiasme des filles n'avait cependant pas décliné et je profitai de l'occasion pour leur demander ce qui allait se passer durant la fête afin de connaître leur point de vue sur l'évènement. :

-Sona Latcuo : « Toutes les maisonnées du village vont venir. On va tous se rencontrer et on va danser, danser, danser et danser. Tu sais danser ? »

-Moi : À Xiaoluoshui, il y a aussi des fêtes, mais des fêtes pour les touristes. J'ai appris à danser à la fête de Xiaoluoshui. J'espère que les pas sont les mêmes, je serai capable de danser. Vous savez danser vous ? »

Je me suis alors levée et j'ai commencé à mimer des pas en chantonnant l'air sur lesquels les Na de Xiaoluoshui dansaient lorsque le joueur de flûte perdait du souffle. Les deux filles me regardaient interloquées. Puis Sona Latcuo qui savait apparemment les pas nous a suivies et enfin, Erche Lamu s'est jointe à nous. Dudji faisait le clown comme à son habitude. Pendant notre danse improbable, les deux fillettes se sont mises à entonner en cœur la chanson que je murmurais du mieux que je pouvais.

Erche Lamu et Sona Latcuo: « *JiaTsuo biébié he tsi inié ; motsuo lie bie ta moyé ; lié tsuo adzou ze ruyé ; arabalamadaami ; oooooh tsuo biécé tsuo biécé ; laguo biésé, jiatsuo yo, léguo yo.*⁶⁸ »

J'avais saisi l'occasion pour essayer d'apprendre les paroles. Sona Latcuo me faisait répéter après elle, mais l'exercice était laborieux. J'ai fini par leur demander de bien vouloir me laisser noter les paroles pour apprendre le chant et le chanter le soir même. Par la même occasion, je leur avais demandé de me fournir une traduction. Erche Lamu et Sona Latcuo parlent très bien le chinois mandarin contrairement à la plupart des membres de la maisonnée. Elles nous ont souvent aidées à communiquer dans le cadre de la maisonnée des Gl. Sona Latcuo, la plus âgée avait pris à cœur de nous guider à travers les mots na que je ne comprenais pas toujours. Elles nous ont appris les bons gestes et les attitudes à tenir lorsque nous ne savions pas quoi faire.

Vers dix-neuf heures, alors que nous finissions une petite collation en guise de repas, les deux filles, Erche Lamu et Sona Latcuo ont pressé leur tante Zhuoma Lamu, la *Dabu*, pour pouvoir partir à la fête. D'habitude, elles devaient débarrasser les couverts et effectuer la vaisselle, mais cette fois si, Zhuoma Lamu leur avait accordé de pouvoir se rendre immédiatement à la fête. Les filles nous ont intimé l'ordre de nous lever pour partir. Ce'r Pincuo s'est empressée d'aller mettre son costume. Il faisait déjà nuit noire. J'avais pris avec moi mon appareil photo afin de prendre quelques clichés de l'évènement. Sur le chemin Sona Latcuo m'a questionnée sur mes intentions :

-Sona Latcuo : « Tu vas prendre des photos ? »

-Moi : Oui, j'aimerais bien. J'ai le droit ? »

-Sona Latcuo : Oui bien sûr, mais tu ne vas pas pouvoir danser.

⁶⁸On est venu ici danser ; si on ne danse pas, on ne rentre pas ; on dansera jusqu'au petit matin (jusqu'à ce que le coq se lève) ; Arabalamadami ; oh, on est venu danser, on est venu danser ; allons chanter, dansons, chantons (Chant enregistré, Lijiazui 2013).

- Moi : Oui c'est vrai, je n'y avais pas pensé
-Sona Latcuo : Je pourrais le prendre si tu veux.
-Moi : Tu ne vas pas danser ?
-Sona Latcuo : Non je n'aime pas danser de toute façon. »

Sona Latcuo était obstinée. Quand elle avait une idée en tête, elle ne l'abandonnait pas facilement. Je lui ai donc donné mon appareil photo sur le chemin en lui expliquant le mode d'emploi de peur qu'elle ne l'abîme. Sona Latcuo l'a finalement gardé toute la soirée, mise à part quelque fois où j'ai pris des clichés de moments importants.

Arrivées chez les M. il y avait déjà de nombreuses personnes dans la cour de la maisonnée. Chaque maisonnée du village était présente. Sona Latcuo m'avait ainsi nommé l'ensemble des maisonnées et m'avait dit que d'autres arriveraient. Les grands-mères s'étaient toutes assises sur les bancs installés en face de la maison. Elles regardaient l'assistance tout en faisant tourner leurs moulins à prières. De jeunes enfants couraient autour d'elles. Ce'r Pincuo s'en est allée rejoindre ses amis regroupés au milieu de la cour. Quelques adolescents costumés attendaient avec impatience le début des festivités. Au fond de la cour, proche des champs, un groupe d'une quinzaine de jeunes âgés pour la plupart de vingt à vingt-cinq ans attendait également le début des festivités. D'autres, plus âgés, s'étaient regroupés devant l'entrée de la maisonnée. Notre arrivée a été remarquée car quelques enfants que nous avions l'habitude de côtoyer étaient venus nous saluer. L'appareil photo que tenait dans ses mains Sona Latcuo est immédiatement devenu objet de curiosité et les enfants ont commencé à « poser » en costume devant l'objectif. Aka, l'oncle de la maisonnée des Gl, est sorti de l'*awo zhimi* (la maison principale). Rejoint par d'autres hommes que nous avons rencontrés dans leurs maisonnées, Aka nous a alors interpellées :

Aka : « Binmalamu, Lidy deliyo »
(*Binmalamu, Lidy, venez voir*)

Je me suis empressée de les rejoindre devant l'entrée de la maisonnée, suivie par Lidy. Deux frères de la maison des A., Ce'r et Gizo Dudji, nous ont rejoints.

- Gizo Dudji : « Ah vous êtes venues !
-Moi : Oui on voulait voir la fête. Il va y avoir du monde ?
-Aka : Oui tout le village ! Il faut attendre un peu, ils ne sont pas tous -arrivés. »

Quelques hommes curieux appartenant à d'autres villages ont commencé à me questionner sur ma présence au village, questions que je leur retournai.

- Moi : « Et toi que viens-tu faire ici ? Tu n'es pas de Lijiazui, non ?
-Un garçon âgé d'une trentaine d'années : Moi je suis du village vers Duolohe (une rivière sur la route menant à Lijiazui). J'ai de la famille au village et on m'a dit qu'il y avait une fête, on est trois à être venus pour la soirée.

-Moi : Ah oui ? Vous allez dans les autres villages quand il y a des fêtes ? C'est la tradition ?

-Le garçon : Oui, je veux dire, on vient faire la fête, comme ça c'est l'occasion de voir toutes les personnes que l'on n'a pas vues depuis longtemps. »

Gizo Dudji avec qui j'avais discuté quelques minutes plutôt nous a invités à entrer dans la maisonnée. Une trentaine d'hommes se sont répartis autour du feu Zabala et du feu Gala. Les plus jeunes étaient près du feu Zabala auprès duquel s'asseyent d'habitude les femmes. Les plus anciens du village s'étaient réunis autour du feu Gala. Le prêtre Daba qui avait officié toute la journée était assis à la place la plus honorifique à côté du petit autel destiné à Gala. Il nous a invités à venir nous asseoir avec eux. Les hommes qui étaient assis en face de lui se sont tassés sur sa droite.

Apu Gp. (le prêtre Daba) : « *Tizé yo, tizé yo*, (puis s'adressant à une femme dans la maisonnée), *Gumi, tsekou Zhima gege*
(Viens t'asseoir. Petite sœur, donne-leur du Zhima [l'alcool fort])

-Moi : Lidy, *Zhima motche, tsé zhima zhirazé*
(Lidy ne boit pas de Zhima. Le zhima ça rend saoul)

-Apu Gp. : (En regardant les autres invités plutôt étonnés de me voir parler le na) *Tsé najua gunia nié*. (Se tournant vers moi) *Zhiramoyé*
(C'est une fille qui parle le najua. L'alcool ça ne rend pas saoul)

-Moi : *Nia najua kraya magua. Nia najua binié gua*, (puis en chinois) j'ai appris à Xiaoluoshui, au lac Lugu »
(Je sais un peu parler la langue Na, j'aimerais étudier la langue Na)

Servies en alcool, de l'alcool de riz fort pour moi et de l'alcool d'orge pour Lidy. Apu Gp. nous a tendu son verre pour trinquer. L'usage veut chez les Na que chaque convive en présence trinque avec les autres en se présentant. Tout le monde a suivi Apu Gp. en donnant son nom. Celui-ci nous a ensuite questionnées sur la fête :

- Apu Gp. « Tu as déjà vu une fête ?

-Moi : Oui, à Xiaoluoshui il y a des fêtes tous les soirs, mais c'est pour les touristes.

-Apu Gp. : Tu vas voir c'est différent. Tu devrais revenir au jour de l'an, car ici nous dansons de vraies danses. Ce n'est pas comme dans ton village au lac. Là-bas ils dansent pour les touristes. La fête va bientôt commencer. *No Djatcuo mobizé?* (Tu ne vas pas danser ?)

-Le second prêtre Daba : *No Djatcuo agua !?* (Tu sais danser ?!)

-Moi : *Nia djatcuo gua, nia djatcuo bizé* (J'ai appris à danser, je vais danser. »

Apu Gp. nous a tendu une cigarette à tous les hommes assis et à moi-même et nous nous sommes dirigées ensuite avec Lidy vers l'extérieur. Dehors, un autel avait été dressé. Il était installé devant un feu et était la copie de celui que l'on retrouve devant le feu, du côté où les femmes s'asseyent. Deux vases de fleurs étaient disposés de part et d'autre d'une table en bois. Un long linge blanc en forme d'écharpe reliait les deux vases. Au milieu, deux récipients de bois (*kroumeu*) avaient

été disposés. Ils contenaient du *zanba*, cette poudre d'orge que l'on mange et qui sert d'offrande pendant le rituel du *Mukebu*.

Un cercle de danseurs s'était formé. Ils s'étaient placés en demi-cercle, les jeunes garçons en premier suivis des jeunes filles, par âge décroissant. Ils s'étaient empoignés les mains pour faire se chevaucher les bras. Le dos un peu courbé en avant et les pieds pris les uns dans les autres donnaient l'impression que le demi-cercle formait une unité. Je m'étais jointe au cercle avec Lidy, à la suite des jeunes femmes du village. Petit à petit les uns et les autres, nous avaient rejoints. Les jeunes hommes qui avaient un peu hésité avaient fini par rejoindre la ronde en se plaçant devant les jeunes garçons. Avant que la danse ne commence, Apu Gp. s'est avancé vers le joueur de flûte et par quelques psalmodies et une effigie symbolique faite de pâte comestible à base d'orge, il a béni d'un geste de la main la flûte, le joueur et les danseurs en apposant sur chacun de nos fronts l'effigie. Il a ensuite noué à la flûte une même écharpe blanche que celle posée sur l'autel du feu avant de réciter quelques mots pour sonner le début de la danse.

Lorsque le joueur de flûte faiblissait un peu et qu'il n'arrivait plus à reprendre son souffle, tous reprenaient en cœur, le chant que Sona Latcuo nous avait appris quelques heures plutôt.

Les danseurs en chœur : « JiaTsuo biébié he tsi inié ; motsuo lie bie ta moyé ; lié tsuo adzou ze ruyé ; arabalamadaami ; oh tsuo biécé tsuo biécé ; laguo biésé, jiatsuo yo, léguo yo »

(On est venu ici danser ; si on ne danse pas, on ne rentre pas ; on dansera jusqu'au petit matin (jusqu'à ce que le coq se lève) ; Arabalamadami ; oh, on est venus danser, on est venus danser ; allons chanter, dansons, chantons)

Chant enregistré, Lijiazui 2013.

Parfois, la ronde s'arrêtait et les membres de la maisonnée des M. ainsi que leurs parents d'autres maisonnées offraient à boire et à déguster quelques sucreries aux danseurs et danseuses. Ensuite, la danse reprenait de plus belle. Nous étions ainsi plus d'une cinquantaine à nous empoigner les uns les autres au moment le plus fort de la danse. Nous avons dansé ainsi pendant plus de trois heures, nous arrêtant parfois.



Photo 61 : jeunes danseurs en habits traditionnels, Lijiazui, janvier 2013



Photo 62 : jeunes gens de Lijiazui en fin de soirée, Lijiazui, janvier 2013

De temps à autre je sortais du cercle de danse pour observer la scène. Si quelques jeunes hommes avaient rejoint la danse, d'autres se contentaient de regarder. Il arrivait parfois que certains se glissent auprès des filles du village. Au milieu du demi-cercle, entre les lignes formées par les garçons et les filles, se dessinait un autre espace plus flou où jeunes hommes et jeunes filles se mélangeaient. Tous étaient en âge de se fréquenter et l'on pouvait déceler certaines affinités. Alors que j'étais une nouvelle fois sortie du cercle, le groupe de jeunes hommes qui nous avaient alpaguées au début de la soirée était revenu vers moi. L'un d'eux Gizo Dudji qui était du village m'a félicité pour la danse :

Gizo Dudji : « Tu sais danser ! Tu as appris les mots, je comprends pourquoi tu sais travailler.

-Moi, (Ne comprenant pas tout à fait ce qu'il voulait dire) : qu'est-ce que tu veux dire ?

-Gizo Dudji : Où as-tu appris à danser ?

-Moi : À Xiaoluoshui, au lac Lugu.

-Gizo Dudji : C'est étonnant. La fille coréenne n'y arrive pas, regardes. Toi tu sais danser, tu sais chanter et en plus tu travailles comme une fille na. Je t'ai vue chez les Wk. Tu sais tasser la terre en cadence !

-Moi : (Mimant le geste), Ah exact, *zhibouti* ?
(*Tasser la terre*)

-Gizo Dudji : Oui *zhibouti* ! (Il riait) »

Comme j'avais l'impression que Gizo Dudji me draguait (*kruakrua*), je me suis empressée de retourner dans le cercle. Aka, m'avait confirmé quelques jours plus tard que les fêtes étaient un lieu de rencontre propice entre jeunes hommes et jeunes femmes et que les danseurs et danseuses étaient souvent les personnes célibataires du village, ce qui éclairait finalement l'impression que j'avais eue.

La danse avait repris sur une cadence plus rythmée. Nous avons dansé encore quelques dizaines de minutes puis le joueur de flûte s'est mis à jouer encore plus rapidement. Les uns et les autres accéléraient le pas si bien que je n'arrivais plus à suivre la cadence. Lidy avait déjà abandonné le cercle et je l'ai suivie. Ne restaient ensuite dans la danse que les jeunes hommes et jeunes femmes qui s'étaient mis à effectuer de nouveaux pas, plus complexes et sur un autre air de musique. Ils se tapaient ainsi les pieds et les mains en cadence se retournant chaque fois d'un côté différent. Les rires fusaient. Quelques jeunes filles en sortant de la danse sont venues me voir :

Les jeunes filles : « (En riant) *woïdizé, woïdizé* (Ils sont fous) ».

Elles se pressaient à sortir du cercle pour ne pas être tapées gentiment par les garçons de ces gestes et le cercle avait fini par se déliter. La fête a pris fin.

Lidy, Sona Latcuo, Erche Namu, Duji et moi-même, nous sommes regroupées pour rentrer à la maison. Ce'r Pin'uo avait décidé de continuer la fête avec ses amis. Duji était surexcitée et les autres filles aussi. Sur le chemin, dans la nuit noire, Sona Latcuo m'a montré les photos qu'elle avait prises. C'étaient de jolies photos que moi-même je n'aurais jamais pu prendre. Elle avait photographié presque toutes les jeunes filles de la fête et les moments clefs de la danse. Arrivées à la maison, la mère de Sona Latcuo et la mère de Ce'r Pincuo nous attendaient. Alors qu'il était tard, elles nous ont demandé de rentrer dans la pièce principale où la grand-mère dormait déjà. Là elles nous ont servi de nouveau de l'alcool pour trinquer avec nous. Les filles leur racontaient la soirée et insistaient sur le fait que désormais nous savions chanter. Zhuoma Lamu, la *dabu* s'est alors mise à nous chanter un chant, auquel il nous fallait répondre. Pendant la soirée, elle nous a enseigné les rudiments de cette joute chantée qui est traditionnellement la manière dont les Na fêtent toutes sortes de choses lorsqu'ils sont réunis. Dans son chant, elle nous a entre autres demandé s'il était agréable de rester à Lijjazui (*Lidjadzé, tize binié gua*). L'heure avançant nous nous sommes rendues dans notre chambre. Vers deux heures du matin, les garçons qui nous avaient abordées durant la fête sont entrés dans notre chambre⁶⁹.

b. Une fête pour le village

• Des jeux sérieux

La fête organisée autour des chants et des danses offre à l'analyse de voir en elle une institution sociale qui fixe les contours de l'imaginaire que se donne le village à lui-même, pris au sens d'une microsociété. Sur un plan sociologique, l'observation des festivités qui se déroulent généralement dans une maison du village indique comment celles-ci sont bien plus qu'un espace liminal où l'ordre social peut être renversé et informent sur les conditions sociales et économiques historiques de la société (Turner 1990, Agier 2000 : 231-236). Analysées sous l'angle des pratiques à travers la notion de « serious games » (Ortner 1996, 2006), les festivités sont un espace impliquant à la fois que la « culture (in a very broad sense) constructs people as particular kind of social actors » et que la subjectivité des acteurs sociaux qui emploient leurs capacités d'agir et leur intentionalité « through their living, on-the-ground, variable practices, [to] reproduce or transform-and usually some of each-the culture that made them » (Ortner 2006 : 29-30). Pour Ortner les jeux sérieux sont une manière de révéler l'organisation de la culture (2006 : 11). Ces festivités, comprises en ce sens, sont un phénomène, à la fois musical, dansé et chanté montrant des stratégies sociales, politiques, économiques, esthétiques et symboliques qui métaphorisent la société na et donc les relations que les maisonnées et les villageois entretiennent entre eux. Ces

⁶⁹La suite de cette venue sera expliquée dans le chapitre suivant et analysée comme un lieu de sociabilités intimes, non dépourvues d'intérêt pour l'ethnologue malgré les ruses qu'il faut déployer pour se défaire des situations tendancieuses.

relations qui produisent et reproduisent le monde social des Na, rappellent ainsi les obligations d'entraide et d'échanges qui régissent la société.

Après avoir choisi un jour propice selon le calendrier daba, l'un des plus anciens officiants du village, accompagné de son apprenti et d'un membre de la maisonnée, avait entamé à l'aurore un rituel du *mukebu*. Tous les villageois étaient conviés à venir déposer pendant la journée ou au début des festivités des offrandes sur l'autel du feu afin de signifier leur accueil favorable à la nouvelle maison. Comme à l'accoutumée, mes hôtes m'avaient prévenue de l'événement et m'avaient dit que je pourrais y assister à condition de remplir les obligations qui entourent la cérémonie. Parmi ces obligations, il me fallait apporter du thé, de l'alcool et de l'argent (100 yuans) que je devais déposer sur l'autel du feu Zabala. Comme je n'avais pas prévu l'événement et que cela faisait plus d'un mois que j'étais présente au village (il n'y a pas la possibilité d'acheter de thé par exemple dans les petites échoppes du village), ils m'avaient offert le thé et l'alcool pour que je puisse être accueillie en retour par la maisonnée lors de la cérémonie. Lorsque vers sept heures du matin avec Lidy nous sommes entrées, nous avons déposé les présents avec un billet de cent yuans sur l'autel du feu Zabala. Lorsque nous sommes revenues le soir, les festivités mettaient en scène à partir d'un *kairos*, l'obligation de donner et de rendre déjà décrite par Mauss (1923-1924) sur un plan social et économique. Dans une proportion plus ou moins équivalente les membres de la maisonnée ont accueilli les invités de la meilleure manière qu'il soit et montré ostensiblement leur hospitalité.

La description ethnographique précédente montre plusieurs acteurs et les liens qui se créent durant la fête. Les prêtres Daba qui ont officié ; les hommes les plus âgés du village qui sont reçus à l'intérieur de la maison et boivent de l'alcool d'orge ou de l'alcool de riz ; les femmes, qui, elles, sont principalement dans la cour et regardent les festivités. Comme à la plupart des autres participants on leur distribue des sucreries (*zé*). Les danseurs cependant sont les plus choyés. Lorsque la flûte qui rythme les danses s'arrête, les membres de la maisonnée – dont la maison vient d'être construite – offrent aux danseurs des sucreries, de l'alcool et des gâteaux. Cette hospitalité qui n'est possible que par les dons faits auparavant et redistribués à l'ensemble des villageois s'interprète comme une allégorie de la réciprocité qui a cours dans le village. Les danseurs sont ainsi venus fêter l'entrée de la maisonnée dans le village.

Comme j'ai demandé des explications sur les modalités de la fête à un groupe de jeunes filles du village, celles-ci m'ont expliqué que la fête ne pourrait se terminer sans que les danseurs ne soient bien repus et satisfaits de l'accueil. Le chant principal qui rythme la danse est particulièrement révélateur des relations politiques qui régissent les relations sociales et politiques, au titre qu'il nourrit l'interaction entre les invités et leurs hôtes :

JiaTsuo biébié he tsi inié ; motsuo lie bie ta moyé ; lié tsuo adzou ze ruyé ;

arabalamadaami ; oh tsuo biécé tsuo biécé ; laguo biésé, jiatsuo yo, léguo yo.
(On est venu ici danser ; si on ne danse pas, on ne rentre pas ; on dansera jusqu'au petit matin (jusqu'à ce que le coq se lève) ; Arabalamadami ; oh, on est venu danser, on est venu danser ; allons chanter, dansons, chantons.)

La chanson qui semble en apparence ne relever que le caractère festif de la réunion des gens du village décrit la manière dont procèdent les relations entre les familles. Les gens venus danser ne partiront pas avant d'avoir suffisamment dansé et chanté. L'acte se mesure ainsi en temps passé ensemble, redistribution de sucreries et d'alcool. Michel Agier a montré dans le cas des sambas du carnaval du Ilê Aiyê, l'aspect performatif que le texte chanté prend alors : « la réalisation de ces désirs dans la fiction du texte chanté va dans le sens de l'efficacité rituelle directe, à caractère performatif : ce qui est dit est fait. » (Agier 2000 : 168). La signification du chant, que Zhuoma Lamu m'avait donnée lorsque nous étions revenues dans la maisonnée montre son aspect performatif. Il s'agit en effet de faire savoir par le biais du chant que tant que les danseurs ne sont pas satisfaits, ils ne partiront pas. L'hospitalité dont la maisonnée doit faire preuve leur permet d'apprécier des festivités et *in fine* de sceller l'intégration de la maisonnée dans le village. Sous couvert de ce chant, c'est bien de l'organisation sociale et politique du village qu'il s'agit.

- *Nourrir les interactions*

Dans cette scène, l'alcool comme les sucreries nourrissent également l'interaction entre les invités et leurs hôtes au point où elle fondait, comme l'explique Claudine Fabre-Vassas dans un autre contexte, « le rapport social » consacrant ainsi la « relation » du « village tout entier » (Fabre-Vassas 1989). La fête est alors un moyen de vérifier si la maisonnée est en mesure de s'insérer dans l'organisation politique du village où la réciprocité est le gage des liens sociaux qui permettent aux maisonnées de s'entraider. Les naissances, le passage à l'âge adulte, et la construction de nouvelles maisons, sont autant d'occasions de se réunir entre parents et gens du village, de faire la fête et de donner à voir différents modes d'énonciation de la complexité du social.

L'alcool métaphorise également les liens sociaux qui se tissent dans les lieux de sociabilité privés comme publics. Ces réunions entre hommes, comme toutes les occasions de boire de l'alcool, ne sont pas exemptes de spiritualité. Une fois la bouteille ouverte il est important d'en verser une goutte au sol en murmurant le même terme utilisé pour la nourriture offerte aux ancêtres sur le trépied du foyer : *tchuduo*. Tout comme l'alcool rituel est bénéfique, « l'aspiration collective à une société apaisée, purgée de ses conflits, prend souvent consistance autour d'une boisson partagée. L'occasion de boire ensemble joue donc aussi, pour les buveurs, le rôle d'une catharsis périodique » (Fabre-Vassas 1989). L'acte même de boire ne peut cependant pas être un acte solitaire. Il est indispensable d'inviter quelqu'un pour chaque verre absorbé. L'aspect socialisateur implique de toujours trinquer (*gutch* ») avec les autres et c'est faire affront aux

personnes présentes que de refuser de vider son verre lorsqu'on est invité à le faire. Donner à boire de l'alcool était devenu, « échange et échange compétition » où étaient comptabilisées « les libations de bière ainsi offertes », asseyant ainsi le « prestige » de la maisonnée « qui en a l'initiative » (Fabre-Vassas 1989). Cet accueil montre que la commensalité, le partage de la nourriture et de l'alcool, ne consiste pas seulement dans une obligation morale d'hospitalité dictée par les chants daba. Le geste initiateur d'offrir aux divinités et aux ancêtres de l'alcool et de la nourriture informe du principe de générosité, idéologie essentielle de la vie sociale na. Tout visiteur doit nécessairement être accueilli par un repas et une boisson alcoolisée.



Photo 63 : Hommes Na réunis autour de verres d'alcool dans une atmosphère emboucanée, Lijiazui, février 2013

Signe d'hospitalité par excellence, l'alcool est servi à tous les repas. Les boissons peuvent toutefois être refusées, mais généralement, les invités ne peuvent échapper à l'ingestion d'alcool fort. Les hôtes féminins insistent d'ailleurs souvent pour resservir un verre de *zhi*. La consommation traduit alors en acte toute l'organisation sociale des Na en termes de réciprocité. Ainsi pour le rituel du *mukebu* d'une maisonnée qui vient d'être construite, si chaque représentant de maisonnée apporte de l'alcool et du thé à la maisonnée en question, c'est pour que celle-ci lui rende en retour le geste que ce soit le jour même lors de la fête ou lorsque la maisonnée aura, à son tour affaire à une situation similaire. Par ailleurs, des femmes appartenant au même *sizi*, mais à des maisonnées différentes apportent tout au long de la journée et de la soirée leur aide, ce que la maisonnée devra rendre en retour.

On constate que la fête est vectrice d'un lien social fort et fédère jeunes et moins jeunes autour de valeurs, comme la réciprocité, qui permettent de faire société. La nouvelle maison est d'ailleurs construite sur ce même registre d'échanges⁷⁰. La commensalité, les danses et les chants révèlent ainsi les structures symboliques et sociales du village et leur signification politique, avant tout parce qu'ils sont performés dans une temporalité distincte et mettent en jeu l'intersubjectivité qui se joue à ce moment. Elle est également un lieu privilégié pour l'observation de la rencontre entre jeunes gens.

- *Un lieu de rencontre*

Les formes de sociabilités qui s'installent à ce moment précis de la fête rassemblent la plupart des célibataires ou les personnes non engagées officiellement dans une relation. D'ailleurs, les plus jeunes indiquent leur appartenance à ce temps de la vie par le port de l'habit na qui symbolise leur entrée dans le monde des adultes.



Photo 64 : Adolescentes na en costume traditionnel, Lijiazui, janvier 2013

Chez les Na, la cérémonie du passage à l'âge adulte est effectuée au premier jour de l'année⁷¹ des treize ans et marque l'entrée dans la vie adulte et donc la possibilité d'entamer une relation avec une personne du sexe opposé⁷². Généralement, les festivités sont un lieu de rencontre pour les jeunes gens qui se côtoient d'habitude dans le cadre strict des travaux agricoles et manuels. Certains de mes informateurs avouaient même éviter les filles la journée et chercher leur regard

⁷⁰Le chapitre sur l'entraide et l'échange le met en lumière.

⁷¹Chez les Na, les anniversaires ne sont en général pas fêtés, car disent-ils, ils rappellent à la mère un événement douloureux. Beaucoup de Na connaissent ainsi leur année de naissance, mais pas la date exacte de leur naissance. Par ailleurs, ils retiennent plus volontiers leur signe astrologique et le nombre d'années et de cycles de douze ans qui les séparent de l'année de leur naissance.

⁷² Les relations intimes entre deux partenaires ne démarrent généralement que vers dix sept ans pour une fille et seize ans pour un garçon.

ou leur compagnie pendant les fêtes. Une véritable dialectique des regards et une certaine proximité se mettent en place, permettant alors aux garçons et aux filles de s'observer et de se rapprocher sans susciter la désapprobation familiale.

Pendant la fête de la maisonnée des M., une ligne de jeunes gens s'est formée au milieu du cercle. Jeunes hommes et jeunes femmes dansaient bras dessus bras dessous, ce qui permettait que leurs mains se touchent. Les mains s'empoignaient doigts croisés. Cette manière de lier les mains permet d'utiliser le pouce pour gratter la paume de la main et pour les plus habiles d'utiliser le majeur. Toutes les jeunes femmes avec qui j'ai noué des liens d'amitié m'ont expliqué cette astuce lorsque je leur demandais comment les garçons les draguaient (*kruakrua*). Filles et garçons ont ainsi cherché pendant toute la soirée à se rapprocher les uns des autres malgré la démarcation entre garçons et filles dans la ligne de danse.

L'esthétique des corps en mouvement sert alors de prémices pour juger des habiletés de chaque personne à rythmer des situations, régler les gestes sur ceux des autres. J'ai participé quelque temps auparavant à la construction d'une maison, ce qui demande exactement les mêmes qualités. J'avais remarqué avec quelles précisions les Na frappent en cadence la terre (*zhibouti*) pour édifier les murs en rythmant leurs gestes d'une chanson. C'est du moins ce que m'ont fait remarquer Gizo Dudji et les autres personnes que je croisais les jours suivants et qui me félicitaient de savoir danser comme une vraie fille Na. Aka avec qui je conversais souvent pour demander des précisions m'a expliqué qu'une personne capable de bien travailler saurait être à l'unisson des autres travailleurs et effectuer les tâches en cadence pour plus de rapidité et de précision. Pendant les festivités, le corps dansant et rythmé traduit ces capacités et la faculté à effectuer les tâches laborieuses. C'est encore une fois un théâtre social au sens où, cette fois-ci, il reflète une réalité de l'ordre du jugement. Si toutefois un homme remarque une fille pendant les festivités pour ces qualités, Aka m'a certifié, qu'il tenterait certainement sa chance en se rendant dans sa chambre le soir venu afin d'essayer d'établir une relation. Pour Aka, avec qui je pouvais converser facilement sur les relations intimes, c'était de cette manière que commençaient la plupart des relations.

Outre le fait que ces festivités ont comme fonction symbolique de réguler métaphoriquement les relations sociales pour les jeunes sur le plan de la libido puisque c'est pour eux l'occasion de se rencontrer les uns les autres à un moment oisif, elle permet de réguler les tensions liées aux impératifs séculiers de la société et ceux du religieux qui lient les Daba au reste de la société. Telle que conçue dans le village, la fête permet le lien entre le sacré et le profane sans pour, autant les définir comme de l'ordre et de la subversion au sens durkheimien. Plutôt que de se réduire à cette dichotomie, l'entre-deux créé par cet espace-temps offre la perspective d'un ensemble imaginaire mis en forme pour « faire tenir ensemble [...] son [de la société] monde de signification » (Castoriadis 1975 : 519). Par sa critique du marxisme, Castoriadis a en effet

apporté l'idée que les institutions de toutes les sociétés sont reprises dans et par un monde de significations particulières.

La coutume de la visite nocturne qui est posée comme une institution première est soutenue par des institutions secondes comme la fête, mais pas moindre pour autant, dans lesquelles l'institution première s'articule.

1.2. À Xiaoluoshui

À une cinquantaine de kilomètres de Lijiazui, la très médiatique région du lac Lugu offre à l'analyse un contexte très différent pour ces festivités. Depuis l'ouverture de la région au tourisme, les danses observables habituellement dans le cadre privé des cérémonies villageoises, sont devenues dans chaque village l'objet d'une mise en scène graduelle jusqu'à monopoliser la scène publique. Les fêtes se déroulent cependant de manière plus ou moins similaire puisqu'elles mettent en jeu un temps de partage. Elles sont loin d'être sur la voie d'un dépérissement à cause d'un « choc culturel » (Duterme 2006). Au contraire, elles sont l'occasion de permettre aux Na de devenir ce qu'ils ont toujours été : les contemporains des touristes.

À Xiaoluoshui, comme ailleurs au lac Lugu, ces festivités prennent la tournure d'une folklorisation pour les besoins du tourisme et engagent un florilège d'acteurs : les danseurs et danseuses na, les Na qui assistent à la fête, le présentateur de la fête (Ce'r) un jeune homme Na d'une trentaine d'années, les guides et les touristes. Mis à part les touristes et quelques guides avec lesquels il m'était seulement possible de passer du temps de manière très courte, j'avais des contacts réguliers avec la plupart des autres personnes de ces festivités. Si depuis 2009, tous les soirs, des fêtes sont données pour les touristes, celles qui se déroulent le premier jour de l'an sont l'occasion d'une comparaison particulièrement explicite avec Lijiazui, car elles proposent à l'analyse de confronter dans le présent les éléments socio-politiques qui leur permettent de faire lien de façons différentes.

a. Ethnographie d'une fête destinée aux touristes

Au petit matin du jour de l'an 2013, ils étaient trois enfants du village à devoir effectuer la cérémonie de passage à l'âge adulte. Une fille et deux garçons devaient respectivement pour l'une porter la jupe (*ta ge*), pour les deux autres porter le pantalon (*likhruo ge*). Pour l'occasion, chaque maisonnée avait invité l'ensemble du *sizi* auquel elle appartenait et quelques amis. Zhuoma Lamu de la maisonnée des D. m'avait personnellement invitée l'avant-veille à venir assister à sa cérémonie⁷³. Celle-ci devait se poursuivre le soir avec l'ensemble des Na du village et les touristes.

⁷³ Voir la description ethnographique au chapitre six.

Avec Pincuo Zhuoma, mon hôte, et sa fille Najin, nous étions venues à la fête plus tôt que d'habitude. Pour une fois nous n'avions pas eu de touristes à accueillir. Najin avait revêtu son costume Mosuo. Comme pour beaucoup d'autres jeunes filles et jeunes garçons du village, ce soir-là a été un soir particulier. D'habitude Najin ne dansait pas à la fête, c'était son frère, Ganja, plus âgé de deux ans qui le faisait. Arrivées devant la porte de la maisonnée des D., nous avons esquivé une queue formée par les touristes que Sino, le *hrantchouba* de Pincuo Zhuoma comptait avec l'aide d'un autre Na du village. Les deux hommes tenaient tous les soirs les comptes de la fête et une fois toutes les deux semaines, ils se réunissaient avec les villageois pour régler d'éventuels problèmes liés à la fête (nombres de danseurs trop faibles, comportements des filles avec les touristes, etc.) et redistribuer l'argent. À l'entrée de la fête, pour chaque touriste, les guides devaient reverser entre dix et vingt yuans en fonction de la fréquence de leur venue. Les prix étaient négociables si les guides venaient régulièrement. La fête de Xiaoluoshui était particulièrement prisée. Les habitants du village avaient pris le soin d'organiser une fête conviviale où chaque maisonnée devait fournir un membre pour danser afin d'accueillir le maximum de touristes. Ils avaient été primés en 2011 lors de la fête de la montagne (*gemu gua*), par le gouvernement local et avaient affiché fièrement le diplôme obtenu à l'entrée de la maisonnée. Certaines soirées, il y avait plus de cinq cents personnes qui se regroupaient dans la cour des D.

Ce soir-là, la fête s'est déroulée comme à l'accoutumée. La cour de la maisonnée s'était remplie petit à petit. La cinquantaine de bancs avait été disposée, autour, en cercle, à quelques dizaines de mètres du feu. Chaque soir une maisonnée apportait de quoi l'alimenter. Ce soir-là c'était la maisonnée des AC. Les danseurs et danseuses se préparaient à l'arrière de la cour derrière un auvent à côté du petit magasin où les touristes pouvaient acheter des boissons, des cigarettes et de la nourriture. Quelques filles finissaient de se maquiller outrageusement. Elles avaient toutes l'habitude de se poudrer pour blanchir leur peau et d'apposer sur leurs lèvres du rouge carmin ou vermillon. Certaines se rajoutaient de faux cils et utilisaient de manière excessive du mascara. Elles portaient toutes une robe blanche parfois ornée de motifs argentés et un vêtement mosuo en bouttonnière souvent de couleur flash à paillette. Une ceinture de laine rouge venait s'ajuster à leur taille. Au dernier moment, toutes revêtaient une coiffe de laine noire ornée de fleurs et de bijoux. Les garçons portaient un pantalon, un vêtement à bouttonnière de couleur plus pâle, et un chapeau. À ce moment, quelques touristes s'empressaient généralement de prendre des photos avec les filles déjà préparées.



Photo 65 : Jeunes filles en tenue traditionnelle, Xiaoluoshui, juillet 2011



Photo 66 : préparatifs, Xiaoluoshui, juillet 2011

* * *

Lorsque la cour s'est remplie de touristes, Ce'r de la maisonnée des Y., le présentateur qui animait l'ensemble de la soirée, leur a expliqué que cette soirée-là était spéciale :

Ce'r : « Bonsoir mesdames et messieurs. Nous sommes extrêmement heureux de vous accueillir à la soirée du feu (*gouhuo wahui* 篝火晚会). Ce soir, une jeune fille et trois autres garçons vont se joindre à la danse pour fêter leurs treize ans. Dans nos traditions, ils sont devenus des adultes. (Applaudissements) »

Ganja, le joueur de flûte s'est rapidement placé au milieu et a appelé tous les danseurs et danseuses à le rejoindre. Petit à petit chacun a rejoint la ronde. Pendant plus de quinze minutes, Ganja a joué le même air de musique que le joueur de Lijiazui. Comme d'habitude, pendant cette ronde, les Na ont proposé trois pas de danse différents. Les deux garçons qui fêtaient leur entrée dans l'âge adulte s'étaient placés à la fin de la ligne formée par les hommes. Les meilleurs danseurs se situaient à l'avant mais les hommes plus âgés, qui à Lijiazui se plaçaient en tête, prenaient place vers la fin de ligne. Zhuoma Lamu avait, quant à elle, prit place à la fin de la ligne des filles. Tous les pas de danse qui ont été exécutés, ressemblaient point pour point à ceux utilisés à Lijiazui. Pour le dernier pas, les uns à la suite des autres, les danseurs avaient l'habitude de poser la main sur l'épaule de celui de devant, en allant de plus en plus vite si bien que les filles quittaient rapidement la ronde. La dizaine de garçons restants tapaient bruyamment des pieds sur le sol pour finir en criant *ahouhou*. À chaque fois les touristes appréciaient particulièrement la présentation et applaudissaient avec vigueur.



Photo 67 : cercle de danse avec les touristes, Xiaoluoshui, juillet 2009



Photo 68 : cercle de danse na, Xiaoluoshui, juillet, 2011

Alors que Ce'r incitait les touristes à prendre des photos avec les danseurs et danseuses, les membres de la maisonnée distribuait à l'ensemble de l'assistance des sucreries et même de l'alcool. Les grands-mères na de toutes les maisonnées étaient, exceptionnellement, venues assister à la danse. D'habitude elles préféraient se réunir entre elles ou rester dans leurs maisonnées à regarder la télévision installée dans la pièce principale. Pendant que les guides, touristes et locaux profitaient de la générosité de la maisonnée, Ce'r a invité les touristes à rejoindre la danse. Plusieurs cercles concentriques se sont formés autour du feu. Je me suis jointe alors à Najin et Zhuoma Lamu qui dansaient côte à côte. Comme d'habitude les touristes avaient du mal à suivre la cadence et les pas. Ce'r, criait à tue-tête dans le micro les pas à suivre. La danse a duré une quinzaine de minutes. À la fin de celle-ci, une musique disco a pris le relais. Comme pour de nombreux groupes minoritaires chinois, les danses touristiques s'inspirent du disco (Oakes 1998 : 55, Nyíri 2006 : 20). Ce'r invitait à chaque fois les touristes à se joindre à la danse du Mosuo disco qui suit les rondes. À la musique stéréophonique du disco, s'ajustaient des pas de danse reprenant les pas plus traditionnels présentés aux touristes. Ces pas étaient cependant chorégraphiés de façon à permettre de suivre la rythmique disco. Sauts, gestes amples et cadences leur faisaient particulièrement apprécier la chorégraphie proposée et ils semblaient à chaque fois plus enjoués à danser celle-ci plutôt que les danses « traditionnelles ».

Ce'r invitait ensuite les touristes, les danseurs et danseuses à se positionner de part et d'autre du feu pour commencer une joute chantée. Il a, alors, expliqué aux touristes qu'il mènerait la joute.

Ce'r : « Lorsque je vous donnerai le signal, vous chanterez après moi une chanson connue. À chaque fois les danseurs et les danseuses répondront par un autre chant et ainsi de suite. À chaque fois que l'on finit une chanson, on criera tous : *yaso, yaso yayaso* et les danseurs et danseuses répondront à leur tour. C'est OK ou non ?

-Le public, criant : OK !

-Ce'r : On commence ?

-Le public : On commence !

-Ce'r : Un, deux, trois, *Ya so...* (Rejoint par le public) *ya so yaya so !*

- Les danseurs et danseuses : *Tchongsé tchongsé à la tchong sé*⁷⁴ .
- Le public avec Ce'r : (de plus en plus vite) *ya so ya so yaya so*.
- Les danseurs et danseuses, répondant encore plus vite : *Tchongsé tchongsé à la tchong sé* ».



Photo 69 : Touristes en demi-cercle pour la joute chantée, Xiaoluoshui, juillet 2011

Chaque soir Ce'r invite les touristes à chanter les premiers couplets de chansons connues. Elles abordent en général les thématiques des beaux paysages, du plaisir à trinquer ensemble, de l'amour, des jolies femmes ou des louanges à la mère. Ce'r donne à chaque fois le ton aux touristes et ferme le chant en les invitant à crier «*ya so ya so yaya so* ». Ce soir-là la joute chantée s'est déroulée de la manière suivante.

- Les danseurs et danseuses : « *Ma da a mi, ma a da a mi, ma a da mi, ma da ami, ma da ami*⁷⁵
- Ce'r et le public : *Tuanjie jiushi liliang, tuanjie jiushi liliang, zhe liliang shi tie, zhe liliang shi gang*⁷⁶, *ya so ya so yaya so* .
(L'unité est la force, l'unité est la force, cette puissance est le fer, cette puissance est l'acier)
- Les danseurs et danseuses : *Za dang bin de ren, you sha bu yiyang*⁷⁷, *tchongsé*

⁷⁴ Terme repris à la chanson tibétaine chantée en langue chinoise 饮酒欢歌 (*yin jiu huan ge*). Une « chanson joyeuse » invitant à « boire ». J'ai préféré ici rendre compte de la manière parlée Na des termes de la chanson traduite en chinois par 阿拉穷色罗 (*Ala qiong se luo*). Ce sont en réalité des termes de la langue tibétaine. Dans leur emprunt, ils traduisent « *tchongsé* » par « allez, allez, allez ».

⁷⁵ *Ma da a mi*, sont des paroles na qui n'ont aucune signification particulière sinon celle d'être utilisée pour exprimer la joie ou la tristesse. Elles font référence à la mère par le terme *mi*.

⁷⁶ 团结就是力量, 团结就是力量, 这力量是铁, 这力量是钢.

⁷⁷ 咱当兵的人, 有啥不一样 La chanson nous les soldats (当兵的人 *Za dangbin de ren*) est une chanson populaire des années 1990 qui exalte la contribution des soldats à l'armée.

tchongsé à la tchong sé

(Nous les soldats, n'avons pas de différence (avec les autres)).

(Applaudissements ébahis des touristes)

-Ce'r et le public : *Mei you gongchandang jiu mei you xin Zhongguo, gongchandang xinlao wei minzu*⁷⁸. »

(Sans le parti communiste il n'y aurait pas de nouvelle Chine, le parti communiste se donne de la peine pour la nation.)

-Les danseurs et danseuses : *Wo ai Beijing tiananmen, tiananmen shang taiyang sheng, weida lingxiu maozhuxi, zhiyin women xiang qianjin*⁷⁹ *tchongsé tchongsé à la tchong sé.*

(J'aime la place Tiananmen de Beijing. Le soleil monte au-dessus de Tiananmen. Notre grand leader le président Mao nous a menés à marcher dessus.)

(Applaudissement des touristes)

-Ce'r et le public : *Paoma liuliu de shanshang, Yi duo liuliu de yun yo*⁸⁰, *ya so ya so yaya so*

(La montagne des courses de chevaux qui glissent, les nuages qui glissent, sur la photo de bout en bout glisse.)

-Les danseurs et danseuses : *Lubian de yehua ni buyao cai, bu cai bai bu cai, cai le ye bai cai*⁸¹ *tchongsé tchongsé à la tchong sé.*

(Ne cueille pas les fleurs sauvages sur la route, ne les cueille pas, elles seront perdues, cueillies ce sera en vain).

(Applaudissement et grand sourire des touristes)

-Ce'r et le public : *Shiwu de yueliang sheng shang le tiantong yo, Weishenme pangbian meiyu yunca, Wo dengdai zhe meili de guniang ah, Ni weishenme hai bu dao lai yo ho*⁸², *ya so ya so yaya so.* »

(Une pleine lune monte dans le ciel, pourquoi n'y a-t-il aucun nuage ? Je suis en train d'attendre la jolie fille, pourquoi n'es-tu encore pas arrivée ?)

-Les danseurs et danseuses : *Meimei ni dadan de wang qian zou, wang qian zou, mo hui tou*⁸³, *tchongsé tchongsé à la tchong sé.*

(Ma petite sœur, va de l'avant hardiment, va de l'avant hardiment, ne te retourne pas.)

-Ce'r et le public : *dui miàn de nǚ hái kàn guò lái, kàn guò lái*⁸⁴, *ya so ya so yaya so*

⁷⁸没有共产党就没有新中国, 共产党辛劳为民族. La chanson intitulée « Sans le parti communiste, il n'y aurait pas de nouvelle Chine (没有共产党就没有新中国) est une chanson des années 1940 qui est apprise à l'école chinoise. C'est une chanson, à la gloire du parti communiste chinois.

⁷⁹我爱北京天安门, 天安门上太阳升, 伟大领袖毛主席, 指引我们向前进. La chanson intitulée j'aime la place tiananmen de Beijing (我爱北京天安门 *Wo ai beijing Tiananmen*) est une chanson des années 1970 à la gloire de Mao.

⁸⁰跑马溜溜的山上, 一朵溜溜的云哟, 端端溜溜的照在

⁸¹路边的野花你不要采, 不采白不采, 采了也白采. La chanson « Ne cueille pas les fleurs sauvages sur la route » (路边的野花不要采 *Lubian de yehua buyao cai*). Est une chanson populaire des années 1970 chantées par Deng Lijun. La chanson décrit l'amour d'un homme pour une femme et le fait qu'il ne tombe pas amoureux d'autres femmes facilement. Elle a été popularisée par un fameux acteur de sitcom Zhao Benshan dans un film en 2007.

⁸²十五的月亮升上了天空哟, 为什么旁边没有云彩, 我等待着美丽的姑娘呀, 你为什么还不到来哟嗬. La chanson « réunion dans la yourte » (敖包相会 *aobao xianghui*) est une chanson populaire mongole.

⁸³妹妹你大胆地往前走, 往前走, 莫回头. La chanson « Petite sœur va de l'avant hardiment » (妹妹你大胆地往前走 *meimei ni dadan de wang qian zou*) est une chanson populaire des années 1980 tirée d'un film du cinéaste Zhang Yimou.

⁸⁴对面的女孩看过来, 看过来. C'est une chanson pop des années 1998, chantée par un Taïwanais. Cette chanson est très prisee par les jeunes, nés avant les années 1990.

(Une fille en face de moi regarde par ici, regarde par ici.)

Les danseurs et danseuses : *Ni yao shi jia ren, buyao jia gei bieren, yiding yao jia gei wo*⁸⁵, *tchongsé tchongsé à la tchong sé.*

(Si tu te maries, ne te marie pas avec d'autres gens, marie-toi avec moi.)

(Applaudissement et stupéfaction)

-Ce'r et le public : *Cun li you ge guniang jiao xiaofang, zhang de haokan you shanliang*⁸⁶, *ya so ya so yaya so.*

(Au village il y a une jeune fille qui s'appelle Xiaofang, qui est belle à regarder et a bon cœur.)

-Les danseurs et danseuses : *A la qiong se yo, A la qiong se yo, A la qiong se yo, A la qiong se yo. Tchong sé tchong sé à la tchong sé.*

(La chanson sous-entend : trinquons avec du vin délicieux)⁸⁷.

-Ce'r et le public : *Xuexi Leifeng hao bangyang, zhong yu guojia zhong yu dang*⁸⁸, *ya so ya so yaya so*

(Suit le bon exemple de Lei Feng, qui est loyale au pays et au parti.)

-Ce'r : Merci à tous. Est-ce qu'il y a maintenant des volontaires pour venir chanter seul ? Un garçon ? Une fille ? »

Ce'r continuait ainsi à entraîner le public. Quatre ou cinq touristes ont essayé de chanter. Certains étaient plus timides que d'autres. À chaque fois, les danseurs et danseuses agrippaient le touriste ou la touriste en train de chanter et l'emmenaient en arrière. Là, si le chanteur était un homme, les filles Na, l'entouraient et le faisaient basculer sur le dos pour le lancer dans les airs. L'exercice était à chaque fois difficile. Les deux hommes qui sont passés au chant se sont volontiers laissés faire. Lorsque les garçons agrippaient une fille qui venait de finir de chanter celle-ci tentait en vain d'échapper aux garçons. Ils entouraient la fille de la même manière, mais lorsqu'ils la soulevaient, celle-ci volait à chaque fois dans les airs, si bien qu'elle criait de peur.

⁸⁵你要是嫁人, 不要嫁给别人, 一定要嫁给我. La chanson les filles de la ville de Daban (达阪城的姑娘 *Dabancheng de guniang*) est une chanson traditionnelle ouïghoure.

⁸⁶村里有个姑娘叫小芳, 长得好看又善良. La chanson sobrement intitulée Xiaofang (小芳) est le nom d'une jeune fille de la campagne des années 1990. Elle évoque un jeune homme intellectuel envoyé à la campagne (知识青年 *zhishiqingnian*, 知青 *zhiqing*) qui se rappelle son amour de jeunesse avec cette fille durant le mouvement d'envoi des *zhiqing* à la campagne [上山下乡运动] entre 1968 et 1970.

⁸⁷敬你美酒哟 *Jing ni mei jiu yo*. Il s'agit de la chanson « Boire du vin et chanter des chansons gaiement » (饮酒欢歌 *yin jiu huan ge*), citée précédemment.

⁸⁸学习雷锋好榜样, 忠于国家, 忠于党. La chanson s'intitule, « apprends le bon exemple de Lei Feng » (学习雷锋好榜样 *Xuexi Leifeng hao bangyang*).



Photo 70 : Jeune homme au chant pour les touristes Xiaoluoshui, juillet 2011



Photo 71 : Femmes du village autour d'un touriste, Xiaoluoshui, juillet 2009

Le tour de chant des touristes fini, Ce'r a invité d'abord Erche, le neveu du *hrantchouba* de Pincuo Zhuoma, à venir chanter. Erche s'est alors emparé d'un micro avec assurance.

Erche : Je vais vous chanter une chanson qui s'intitule *San duo hua* (三朵花). »

Les jeunes filles de l'assistance se sont mises à applaudir avec enthousiasme. Un groupe de jeunes filles à quelques mètres d'Erche semblaient particulièrement charmées par la chanson. Puis Ce'r a annoncé que ce serait au tour de Najie de leur chanter une chanson. Najie est une fille particulièrement douce. Sa beauté, sa force de travail et sa voix étaient trois éléments que les garçons ne se plaisaient à lui faire remarquer. S'avançant doucement vers le devant du chœur des danseurs et danseuses, sa voix haute en ton et mélodieuse résonnait dans la cour. Ce'r a enfin remercié l'assistance, les danseurs et danseuses se sont joints à lui. Les trois jeunes qui venaient de passer à l'âge adulte, ont pris le second micro et ont chanté une chanson d'adieu :

Ce'r : « Merci à tous, nous sommes très heureux de vous avoir accueillis. »

Tous les danseurs et danseuses en cœur : « *andu, andu, yi zou yiqi zou, mada a mi* ⁸⁹ »

(ami, ami, marchez cette vie ensemble.)

Les guides ont appelé leurs groupes à les rejoindre, puis dans une lente procession, la foule est repartie jusqu'aux cars, tous garés le long de la route. Les moteurs se sont mis à ronfler et petit à petit un énorme bouchon s'est formé. De notre côté, danseurs et danseuses, grands-mères et jeunes enfin, avec quelques touristes restants, nous nous étions réunis sur les bancs de la cour pour boire un dernier verre et finir les paniers de sucreries.

b. Dire quelque chose » du groupe pour renverser le stigmate

• *Injonction au folklore et mimesis*

Quoi qu'il arrive sur la scène privée (cérémonie de passage à l'âge adulte, mariage ou célébration du Nouvel An), les festivités nocturnes sont performées tous les soirs pour les touristes. Devenues

⁸⁹Adaptation de la chanson, ami (*pengyou*, 朋友), très connue en Chine. (朋友一走一起走).

spectacle, elles convoquent des acteurs et des significations qui complexifient le « théâtre social », car elles offrent à l'analyse une forme « polysémique [...] traversée par des fondamentaux comme ceux de l'identité, de la mondialisation, des relations entre centre et périphérie ou de la patrimonialisation » (Guedj et Santiago 2012).

Chaque soir, la plupart des villages du lac proposent aux touristes ce même type de fête folklorique, particulièrement ritualisée. Empruntant à la religion l'outillage d'interaction entre les touristes et les Mosuo, les soirées en contexte touristique ramènent avec force l'idée qu'il s'agit d'un « rituel moderne » (MacCannell 1999), durant lequel les touristes sont guidés tout au long de la soirée. Passage obligée d'une visite au lac Lugu, les festivités sont sacralisées comme des éléments de la tradition Mosuo, quand bien même elles se répètent tous les soirs dans des temporalités exemptes de rituels ou de cérémonies.

Charles McKhann qui a effectué de nombreuses recherches avec les Naxi, et pour qui les mêmes dynamiques sont à l'œuvre, explique :

First, the government is highly selective in what aspects of nationality culture it chooses to promote. Clothes, dance, song, and “festivals” (i.e., annuals rituals with the religious content largely extracted) are the principal subjects of government presentations of minority cultures. Second, even these relatively superficial markers of cultural difference are transformed (read civilized) to appeal to Han aesthetic standards, including standard of barbarians.

(McKhann 1995 : 44)

Si les Na de Xiaoluoshui disent avoir calqué les danses sur les mises en scène de Lijiang ou des parcs à thèmes minoritaires où certains étaient employés comme guides touristiques ou danseurs (voir Blumenfield 2003 : 492), ils jouent en tout cas des codes standards de la représentation culturelle telle qu'on peut la voir partout en Chine. Lorsque je demandais à mes informateurs de m'expliquer pourquoi les fêtes étaient ritualisées de cette manière, tous me renvoyaient aux canons esthétiques des performances qu'ils avaient vues à Lijiang ou dans les parcs des minorités⁹⁰ où certains ont travaillé comme guide ou danseur. L'État chinois a bien tenté de contrôler la rencontre touristique entre touristes et Mosuo et notamment ces fêtes folkloriques, en construisant comme à Ligé, un centre culturel afin de « mettre en scène des performances » similaires (Bai 1986 : 74). Les locaux préféreraient toutefois continuer de danser dans la cour des maisons du village où ils pouvaient contrôler eux-mêmes la rencontre. Les minoritaires qui vivent au quotidien ces situations de folklorisation sont cependant obligés de tisser leur ethnicité vis-à-

⁹⁰À Shenzhen et à Kunming, on peut trouver des parcs touristiques où sont reproduits des villages minoritaires, ceci afin de donner au touriste à voir dans un même espace un grand nombre d'artefacts et d'éléments dits culturels des minorités chinoises.

vis des touristes sous le déguisement folklorique (costume, chant, danse, sociabilités à l'endroit des touristes).

L'entreprise touristique, par le biais des diverses administrations chinoises en charge de son développement impulse l'injonction au folklore pour présenter les minoritaires sous l'angle « pseudo-culturaliste » et homogénéise des marqueurs culturels immuables à des fins de commercialisation de la culture locale (Grillot 2001) répondant aux logiques de consommation du tourisme (Dufy et Weber 2007 : 64). Cela renvoie donc à l'idée que la folklorisation est un « instrument de domination » (Lavoie 1986 : 72) et qu'elle s'échoit « dans son sens le plus réducteur » pour :

(...) désigner un certain regard porté sur les cultures minoritaires : regard déterminé par la « politique des nationalités » du gouvernement et qui se traduit par un processus de simplification et de vulgarisation des traditions culturelles propres à chaque groupe

(Grillot 2001 : 71).

Il y a là l'idée d'une déconnection avec l'identité ethnique vécue au quotidien qui correspond à une instrumentalisation dont le but est à la fois politique et économique. On voit ici que le « commerce ethnique devient alors une mise en scène destinée au consommateur en quête d'exotisme, explicitement pensée comme une stratégie de marketing » (Dufy et Weber 2007 : 64).

Devenu l'apanage de l'identité culturelle, le folklore est parti de processus de patrimonialisation qui ont pour particularité selon Babadzan d'instaurer « un rapport à la culture qui n'est que moderne, sans équivalent dans les sociétés traditionnelles » (2001 : 5). Les Mosuo n'auraient jamais eu à utiliser les différences culturelles présentées dans le cadre des festivités, si ce n'est parce que la culture est un signifié contemporain de l'identité. Analysant le terme culturel dans la rhétorique de l'Unesco sur le tourisme, Cousin explique que l'usage de la notion de culture relève toutefois d'une « impasse intellectuelle qui conduit à un jugement de valeur à priori sur ce qui relève de la culture ou du culturel » et n'est que le phénomène visible des effets du tourisme (Cousin 2008 : 42).

Si la participation des Mosuo au tourisme au nom de ce que Goudineau appelle pour les minorités « l'unité de la culture nationale » et leur « marginalité culturelle » (2000 : 23) s'effectue autour de composantes simplifiées (danse et chants) de la culture, c'est principalement pour instrumentaliser la rencontre touristique.

La rencontre touristique et l'espace des fêtes folkloriques sont des occasions pour les Mosuo d'instrumentaliser ces éléments culturels en imitation de ce qui est attendu comme « naturel », ce qu'Adams a théorisé comme une *mimesis* (Adams 1996 : 17, voir Picard 2001 : 120), pour pouvoir

gagner en qualité mais également en capital économique. Spectaculaires et exotiques, ces performances règlent l'imaginaire selon un procédé mimétique (Adams 1996) autour des projections introjectées à leur égard et vendues par les tours opérateurs de Lijiang. La *mimesis* que les Mosuo mettent en place vise à donner à voir *on stage* une image supposée « authentique » qui n'est qu'une « créative imitation of real life, inevitably making it more real than reality itself. » (Adams 1996 : 25). Les marqueurs culturels mis en avant répondent ainsi aux standards esthétiques de la folklorisation. Les vêtements traditionnels plus ternes sont devenus des costumes colorés, les mouvements des pas de danse sont décortiqués pour que les touristes puissent les danser, les chants sont interprétés en chinois et au moyen de registres intelligibles aux touristes.

Au lendemain de la mise en tourisme, les Mosuo ont, réinventé les pas de danse qui avaient été transformés de manière à paraître plus raffinés. Erche de la maisonnée des Cd, particulièrement actif dans les fêtes, m'a expliqué qu'après l'ouverture de la région et l'arrivée de la première télévision, les danses ont été modifiées de manière à paraître plus délicates. Il a été décidé ensuite de revenir aux éléments qui singularisaient les danses, comme les claquements de pieds qui étaient destinés auparavant à éloigner les animaux et les personnes étrangères aux villages. Aucun ne saurait dire encore une fois comment cela a été décidé. Les costumes sont également un élément important de l'identité contemporaine. Les touristes, dont le primat de la vue est le sens le plus aiguïté, se rassasient de ces costumes qui symbolisent par excellence l'identité Mosuo. Alors que dans les maisons ils ne se pressent pas à prendre des photos avec les locaux, car vêtus de vêtements ordinaires, ils se ruent lors des fêtes pour être pris en photo à leurs côtés. Les Mosuo ont « modernisé » ces costumes traditionnels afin de paraître, selon eux, plus attrayants. Les jeunes filles Mosuo sont particulièrement attentives à leur toilette pour les soirées. Plus grande, plus ornée de bijoux et de fleurs sera leur coiffe, plus elles diront être fières de porter le costume.

Babadzan éclaire ce phénomène en rappelant que les dynamiques d'emprunts et de changements ne s'expliquent pas « par une sorte de compulsion imitative ou par la fascination exercée par des produits ou des modes de vie étrangers, mais bel et bien par un désir de devenir « non pas comme nous, mais plus comme eux-mêmes », avance Sahlins (1992 : 13 [sic : p. 23]) » (Babadzan 2009 : 107). Cette agentivité n'est cependant pas pour Ortner « an entity that exists apart from cultural construction. [. . .] Every culture, every subculture, every historical moment, constructs its own forms of agency » (2006: 186). Le point de vue historique de Sahlins ramène également avec force l'idée d'une dynamique locale et translocale du pouvoir qui opère comme une continuité sélective (Sahlins 1992 : 23). Les festivités ne sont ainsi pas exemptes d'instrumentalisation de la part des Na, instrumentalisation qui vise à dire quelque chose d'eux même.

- *Une arène politique et des chants pour renverser le stigmate*

Michel Agier a conceptualisé les festivités comme un entre-deux à partir du « pouvoir rituel des faibles » de Turner (1990), en montrant comment une telle arène est le lieu privilégié où se jouent différents registres d'invention, de réinvention de la réalité servant à la transformer (Agier 2000 : 54-55). La description ethnographique de ces fêtes dévoile particulièrement bien comment les performances unissent dans le temps de l'action, acteurs et spectateurs. Pour Erche AC., le chanteur, c'était le moment propice pour « dire quelque chose » sur le groupe. Cela relève en effet d'un espace-temps particulier où les Mosuo mettent en place des situations d'interactions toujours identiques avec les touristes afin de contrôler la rencontre touristique.

Comme à Lijiazui, en dépassant toutefois le cadre des festivités par l'efficace et l'efficience qu'elles prennent vis-à-vis de la situation touristique, les festivités sont qualifiables de jeux sérieux (Ortner 1996, 2006). Elles constituent une arène politique au double sens « d'un lieu de combat et d'une scène de performance » (Cefaï 2002 : 53), car si elles participent de la reproduction du social, elles visent à transformer clairement les imaginaires des touristes à leur égard. Se joue lors des festivités un texte caché (*hidden transcript*) perceptible à travers les trois éléments que James Scott appelle à mettre en évidence pour étudier les conflits qui surgissent dans la domination : « un espace social donné et [à] un ensemble d'acteurs particuliers » ; un espace qui ne « recouvre pas seulement des paroles », mais « un ensemble de gestes et de pratiques » ; une frontière entre textes publics et privés formant « une zone de lutte constante entre dominants et subordonnés - mais ne constitue pas un mur solide » (Scott 2008 : 28). C'est en somme un lieu de soupape où la critique de l'ordre établi n'est pas réprimée (Scott 2008) et qui leur offre la possibilité de négocier leur identité (Harrell 1996 : 1) de manière à renverser le stigmate auxquels ils sont soumis (arriérés, non civilisés). C'est aussi un lieu où déployer des tactiques dans l'interaction directe, des rapports qui seraient de l'ordre de « l'opportunité, de l'occasion, de la dynamique » (De Certeau 1990 : 62-63).

Dépendant essentiellement de l'opposition visiteurs/touristes⁹¹, les festivités sont empreintes de tactiques laissant transparaître la tension existante entre les catégories etic d'une identité qu'on leur assigne (mais aussi « cru » ou « primitive » par les touristes) et émic (la manière dont les Mosuo se voient et se décrivent eux-mêmes). Si les chansons chantées lors de la fête signalent d'elles-mêmes les tactiques des Na pour infléchir les représentations auxquelles ils sont soumis,

⁹¹ J'englobe dans le terme « touriste » l'ensemble de la population chinoise se comportant en touriste. Ceci sans oublier que 90 % de la population chinoise est « Han ». Le tourisme intérieur chinois est lui-même composé de 95 % de Chinois, le reste des touristes se divise entre ceux provenant de l'Asie et ceux provenant de l'Europe ou des Amériques. Le comportement de ces derniers tend à se différencier de ceux des Han. Cependant, la plupart du temps, leur manque de connaissance du chinois les pousse à intégrer les mêmes circuits touristiques que les Han.

c'est principalement l'existence d'une dimension sociale qui se joue sur la scène privée qui permet de voir cette infrapolitique (Scott 2008). À l'arrière de la scène, tout un lot de comportements infléchit leur discours public. Ils sont agacés par le comportement des touristes, fustigent leur bêtise, tentent d'éviter leur rencontre. Le souci de renversement du stigmate de primitif pour les Mosuo ne vise cependant ni à devenir comme les touristes, ni totalement comme la norme civilisée chinoise, mais à réhabiliter en quelque sorte ce qu'ils sont déjà avec pour souci de se développer. Une frontière existe entre textes publics et privés formant «une zone de lutte constante entre dominant et subordonnés – [qui] ne constitue pas un mur solide» (Scott 2008 : 28). L'instrumentalisation des festivités par mimesis, si elle vise à gagner en qualité, devenir moderne ou gagner de l'argent, permet en premier lieu de renverser les stigmates d'arriérés et de primitifs.

L'un des principaux buts de cette arène politique est l'accès à la reconnaissance sociale, c'est-à-dire à une reconnaissance par la majorité chinoise (les Han), de leur égalité vis-à-vis du cadre évolutionniste social qui conduit encore à penser que les minorités n'ont pas atteint le même degré de civilisation que les majoritaires. Ces minorités visent également à accéder à la modernité et à influencer les rapports politiques et sociaux qui peuvent leur conférer une « place » (Ernaux 1986). Les stratégies déployées par les Mosuo fonctionnent avant tout au niveau de l'action, contrairement à celles déployées par le gouvernement local de Ninglang et le comité de management de l'aire touristique du lac Lugu de Lijiang.

Les Mosuo se servent des fêtes pour égaliser de manière ritualisée, l'espace-temps impulsé par le voyage touristique, qui, pour 90 % des touristes, s'effectue en l'espace de deux ou trois jours. Le but est de se différencier de la projection Han du passé qu'ils représentent, etc. La dialectique entre relations de domination et résistance infrapolitique leur permet de réhabiliter en quelque sorte ce qu'ils sont déjà : les contemporains (au sens d'Augé (1994)) des touristes. Pour Michel Agier :

L'oppression des moyens matériels et informationnels globaux de l'activité culturelle (touristique) est telle qu'elle contraint les individus, s'ils veulent "entrer dans la modernité", à remplir les cases d'une rhétorique précontrainte essentiellement dualiste et simplificatrice, à placer leur création culturelle dans ce cadre au titre, par exemple, de la couleur locale ou du surplus minoritaire.

(Agier 2001 : 28).

L'injonction au folklore faite aux minoritaires confine les Mosuo à se représenter selon les logiques pseudo-culturalistes qui régissent l'identité culturelle en Chine. Souvent retravaillés en vertu d'une esthétique chinoise de manière à être conciliables avec la modernité ou le progrès socialiste (Trebinjac, 2000), les chants et danses acquièrent une étendue et une efficacité qui incitent les minoritaires à user de ces simplifications. Rien ne serait pourtant plus mal aisé que de

réduire à des situations de domination totale ces « performances interactionnelles » (Goffman 1973) auxquelles assistent les touristes, car, souvent, lorsque les minoritaires participent au folklore c'est selon une logique de « performance publique ».

À Xiaoluoshui les festivités sont toutes organisées suivant un même schéma. Elles se déroulent en trois moments distincts. Dans un premier temps, les Mosuo dansent et chantent comme le veut la présentation de la différence culturelle visible partout en Chine⁹². Ensuite, le présentateur qui dirige l'interaction entre touristes et Mosuo invite les touristes spectateurs à danser. Il y a là un caractère expérientiel de l'authenticité (supposée) de la fête (Wang 1999). Enfin est proposée une joute chantée afin d'entrer en interaction directe avec les touristes. À cette occasion, les Mosuo mobilisent tout un répertoire de chants dans l'anonymat et le déguisement des éléments folklorisés, qui se situent à l'intersection d'un « texte public » et d'un « texte caché » (Scott 2008).

Les joutes verbales sont particulièrement révélatrices de cette volonté de renverser le stigmate. Ces interactions ne sont cependant pas dénuées d'une profondeur historique. Il existe en effet chez les Na tout un répertoire de chants, comme je l'ai montré dans la description de la fête à Lijiazui et comme il en sera question dans la partie suivante, qui nécessitent une interaction entre deux chanteurs. L'un questionnant l'autre, ce sont des chants dits responsifs. Les chants entre touristes et Na en contexte touristique s'inspirent de ces modalités. Ils sont à prendre comme un moment de partage, riche toutefois de résonances, mais non point dépourvu de qualités empiriques, évoquant la modernité des Mosuo. L'enjeu principal est d'évoquer la connaissance qu'ont les Mosuo de la culture dominante, et donc qu'ils sont les contemporains des touristes tout en gardant une spécificité culturelle. Cette dynamique particulière s'articule autour d'éléments dits « traditionnels » (chants Mosuo, costumes, danses) et d'autres pensées comme « modernes », comme les chansons de variétés.

Ces chants intelligibles par tout le monde sont alors un texte public. Cependant, parce qu'ils sont partagés à un moment où l'on attend quelque chose de traditionnel, ils constituent un code infrapolitique. Il n'est jamais dit expressément dans ces chansons qu'ils sont modernes, pour transmettre une fois pour toutes ce que les Mosuo pensent être. La modernité, c'est alors la connaissance de la culture des dominants. L'espace d'expression directe leur permet d'affirmer qu'ils appartiennent au même espace-temps que les touristes. Cela vise à changer directement les images que les touristes leur attribuent et à remodeler dans leur sens leur identité en réponse aux imaginaires projetés et introjetés. C'est en somme une théorie pratique des relations de pouvoir (Ortner 2006), qui correspond à des « arts de faire », sorte de « bricolages » entre les normes et les valeurs véhiculées par la culture officielle que les locaux acceptent et celles qu'ils instituent à

⁹² Lors des jeux olympiques de Beijing ces danses avaient été présentées lors de la cérémonie d'ouverture.

travers leurs propres pratiques et auxquelles ils s'identifient. C'est l'occasion pour eux de montrer qu'ils ont acquis les qualités culturelles et donc civilisées que l'on attendait d'eux.

De la simple chanson d'amour à la fraternité entre les peuples, en passant par les chants révolutionnaires, le but est de dire dans l'action qu'ils ne se réduisent pas aux stéréotypes émis à leur égard. À chaque chanson chantée par les danseurs et danseuses, l'auditoire était particulièrement ravi. Parfois, il riait de la situation. Tour à tour, Mosuo et touristes interprétaient des chants sous la houlette du présentateur. D'abord, les Mosuo mobilisaient une chanson en langue locale qui donnait aux touristes la consistance de l'authenticité. Puis crescendo, les Mosuo formulaient, dans l'anonymat et le déguisement les classiques de la chanson chinoise. Aux dires des Mosuo interrogés, les présentateurs sont libres d'évoquer les chansons qu'ils souhaitent, mais, quelles qu'elles soient, la plupart du temps ce sont les mêmes chansons qui sont évoquées. On peut ainsi écouter les touristes rependre en cœur une série de chansons qui ont pour point commun d'être connues par au moins une génération de touristes, ce qui permet à chacun de participer à la fête.

Les chants performés proviennent de répertoires tibétains ou chinois et mettent fréquemment en orbite les sentiments amoureux qui unissent les individus ou l'harmonie entre les peuples. Ils évoquent le plus souvent la sacralisation de l'union entre les Mosuo et les touristes (la force de l'unité, *tuanjie jiushi lilian*), le passé communiste glorieux de la Chine ou encore l'amour. En réponse les Mosuo vont utiliser une panoplie de chansons dont le sens est significatif des messages qu'ils souhaitent passer. « *Za dangbin de ren* » (nous les soldats) se comprend comme l'abolition des différences entre touristes et Mosuo. « *Wo ai Beijing Tiananmen* » (j'aime la place Tiananmen de Beijing) rend hommage à Mao. Une chanson taïwanaise : « *Lubian de yehua buyao cai* » (Ne cueille pas la fleur sauvage [sur la route]) est particulièrement intéressante, car elle évoque un jeune homme qui se remémore sa bien-aimée restée à la maison. Il est dit dans la chanson qu'il ne tombe pas facilement amoureux d'autres filles.



Photo 72 : performance d'une chanson na en Rap, Xiaoluoshui, juillet 2011

Les jeunes hommes locaux ont également réintroduit aujourd'hui des chants qu'ils ont eux-mêmes écrits sur des rythmes modernes (rap, chansons romantiques). «*San duo hua*» (Trois fleurs), est une de ces chansons récentes qui célèbre l'amour que porte un jeune homme à sa compagne. Si d'apparence cette chanson relève la place considérable des relations amoureuses dans la société Mosuo, elle met en lumière une renégociation identitaire. Ils essayent ainsi d'apporter une inflexion aux projections fantasmatiques émises à leur égard en chantant des chansons d'amour qui au lieu de parler des clichés du multipartenariat, parlent du grand amour, du romantisme, etc.

Cette tactique de visibilité utilise donc paradoxalement les ressorts réifiés, c'est-à-dire les projections érotiques, utilisées par le tourisme pour faire germer chez les touristes l'idée inverse. Ces chansons expriment en effet clairement que l'amour se partage entre deux êtres et non, comme le pensent souvent les touristes que les Mosuo sont sexuellement très libres. C'est une façon d'exprimer qu'ils sont les contemporains des touristes. L'image des hommes et femmes romantiques est en grande partie issue de cette instrumentalisation de la rencontre touristique. Elle réinstalle en effet subtilement les hommes dans les relations sociales d'une société supposément gouvernée par les femmes et moralise l'image d'une sexualité pensée comme débridée par les touristes où l'homme et la femme pourraient cumuler des partenaires amoureux. C'est un paramètre important de la renégociation identitaire puisque cela permet d'affirmer que la société supposée «lubrique» aurait évolué vers la norme civilisée. En se servant des festivités comme d'une arène politique, les Na cherchent à gagner en qualité et sont pris à la fois dans des processus d'agentivité et d'assujettissement.

1.3. Du lien social aux logiques de la modernité

a. Comparaison des logiques internes du lien social durant les festivités

Du côté des fêtes, j'ai souligné à plusieurs reprises qu'elles génèrent des éléments socio-politiques à travers des dynamiques différenciées qui traduisent les réalités structurantes et dominantes qui pèsent sur les deux villages. La comparaison des festivités dans les deux villages montre, qu'elles soient destinées aux touristes ou performées pour le village, que la dimension politique est d'importance. Dans les deux cas, bien que les contextes soient différents, les festivités ramènent avec force une même logique du lien social dans le village. C'est en effet un moment de réunion pour l'ensemble des maisonnées qui joue le rôle d'une mémoire collective et dans cette situation se fait le rappel d'un passé commun et est en cela ce qu'Hallbwachs nomme un « enjeu présent » de l'histoire des Na (1994).

À Lijiazui, la récurrence de ces réunions est beaucoup moins importante qu'à Xiaoluoshui, car elles répondent à un temps autonome du quotidien dont l'efficience et l'efficace politique a pour but de rassembler le village autour d'évènements souvent sacralisés. Elles peuvent se dérouler au

jour de l'an, temps pendant lequel les festivités réunissent chaque soir pendant huit soirs, tous les villageois et leurs convives sur la place du village. Elles peuvent aussi se dérouler à la suite des rituels de propitiation d'une maison nouvellement construite, à la fin de la construction d'une maison ou lors de cérémonies du *gutch*, sans pour autant être totalement affranchies du temps religieux. Des normes et des valeurs y sont affirmées qui ne prennent sens que pour et par le village entier. Les festivités sont un lieu d'unité de temps et d'action où se jouent nombre des dimensions significatives du lien social qui régit l'organisation politique. À Xiaoluoshui, si les fêtes ont l'apparence d'un divertissement pour les touristes, qui indique un rapport de consommation et de production du culturel caractéristique de l'économie de marché, elles ne sont pas exemptes de lien social et de normes et de valeurs.

Ces festivités organisées autour des chants et des danses sont cependant plus que du divertissement. Elles rendent compréhensible un ensemble plus vaste de conduites sociales renvoyant aux rapports sociaux de sexe, aux dimensions politiques, économiques, esthétiques et symboliques qui permettent aux Na de faire société. J'ai décrit la fête de Xiaoluoshui à partir de l'évènement qu'est la cérémonie du passage à l'âge adulte, car si les festivités sont orientées à l'attention des touristes, elles n'en demeurent pas pour autant affranchies des liens socio-politiques du tissu social na. Pour d'autres évènements comme celui des cérémonies du *gutch*, les convives et l'ensemble des villageois sont également invités à participer à la fête. À ces occasions se mêlent le temps villageois et le temps touristique. Scène privée et scène publique sont alors mélangées, sans pour autant que les touristes accèdent à l'ensemble de l'imaginaire social qui se tisse à ce moment-là pour les Na.

À Lijiazui comme à Xiaoluoshui, la fête relève de manière métaphorique la capacité du social à se créer et à s'instituer. Elle perpétue en un sens des conventions tout en se réinventant – dans le cas de Xiaoluoshui plus particulièrement – sans pour autant défaire d'une élaboration collective. Les fêtes offrent l'occasion de montrer la toile de fond qui se tisse entre le politique, le social et l'économique chez les Na/Mosuo. Par là même et bien que contingente, la fête est une institution politique qui règle le lien social et offre la possibilité de continuer les conditions socio-historiques de la société, ce qui en fait un moyen central de l'organisation sociale et politique, une arène politique faite par et pour le village. En situation touristique, les festivités débordent largement les cadres théoriques d'une simple lecture de l'espace public comme arène politique interne au village et révèlent à l'analyse les enjeux économiques qu'elles portent.

b. Potentiel culturel et mise en ordre du monde minoritaire

L'intérêt récent des chinois pour les minorités, né de la situation touristique a engendré la valorisation et la fabrication des éléments culturels propre à chaque *minzu*, dont ces derniers se

servent afin de se distinguer d'autres *minzu* et renforcer leur visibilité. Cette valorisation culturelle sert également le développement économique de ces régions rurales particulièrement plus pauvres que les centres urbains. L'utilisation du potentiel « culturel » des minorités à des fins commerciales illustre combien la marchandisation de l'ethnicité est une extension de l'économie de marché, mais également d'une histoire de la nation chinoise rendant visible les groupes minoritaires par le biais de sa catégorisation ethnique (Mullaney 2010 : 5). En somme, le « potentiel ethnique » des minoritaires de Chine a été utilisé pour servir l'idéologie civilisatrice de la Chine envers les groupes minoritaires (Mullaney 2010 : 80) et est réutilisé aujourd'hui dans le développement économique de la Chine et des minoritaires⁹³.

Comme le souligne Michaud (2011), les identités ethniques sont travaillées à la fois par des facteurs externes et internes au groupe :

The ways local populations on the margins of centralized states make a living while preserving and re-working their identities are shaped not only by external forces (an underlying assumption often made by outside agents) but also by their own culturally embedded agency.

(Michaud 2011 : 219)

Le potentiel culturel des minoritaires est aujourd'hui utilisé pour servir l'idéologie néo-libérale chinoise et la modernisation, tout en étant instrumentalisé par les minoritaires (Michaud 1994, 1997, Forsyth et Michaud 2011). Le potentiel culturel est devenu ainsi pour les Na une nouvelle manière de gagner sa vie. Dans l'idée qu'il s'agit d'une arène politique, les festivités sont le lieu de négociations multiples créant des valeurs de différentes sortes (Comaroff et Comaroff, 2009). Pour les minoritaires en général et les Na en particulier, la présentation culturelle de leur identité Mosuo a « enhanced their autonomy, their political presence, and their material circumstances by adroitly managing their tourist potential – and all that it has come to connote » (Comaroff and Comaroff 2009 : 24, voir aussi Swain 1990, 2011).

Le tourisme leur permet d'acquérir les biens qui véhiculent une grammaire de la modernité. D'un côté lorsqu'on les interroge, certains touristes chinois disent que les Mosuo ne sont ni « modernes » (*xiandai ren*) ni « civilisés » (*wenming*), les tenant explicitement comme un miroir négatif d'eux-mêmes, des « barbares en besoin de civilisation, érotiques en besoin de purification, anciens en besoin d'avancement ou enfantins en besoin d'éducation » (Harrell 1995 : 13). Les représentations succédanées du minoritaire comme arriéré et authentique et celles allégoriques du touriste comme homme moderne auxquelles s'ajoutent les impératifs de développement et

⁹³ Voir Chao, pour comprendre les constructions de l'altérité en Chine selon les contextes sociaux propices à des « shifting arenas of privilege in which layered alterities are generated » (2008 : 104).

l'échelle de catégorisation ethnique, s'affirment comme des idéologies qui confirment la hiérarchisation ethnique.

Par la rencontre avec des touristes lors des festivités, les Na se rendent visibles sur l'échiquier minoritaire pour lequel ils sont considérés comme une branche du *minzu* Naxi ou au mieux des *Mosuoren* et cherchent à renverser le stigmate d'arriérés afin de s'affirmer comme modernes, je l'ai déjà souligné. Il faut sans doute rappeler qu'une « contradiction entre le désir du touriste pour l'authenticité et le désir du village pour la modernité » existe (Oakes 1998 : 11, 1997). Au contraire des « frictions de terrain » (Scott 2013), les Na en voulant se « moderniser » (et profiter des bienfaits du tourisme croient que cela augmentera obligatoirement leur niveau de vie (Mattison 2010, voir MacKerras 2003 : 27). Ils cherchent donc dans leur quête de modernité à obtenir les devises qui leur permettront de s'enrichir.

L'exploitation du potentiel culturel minoritaire dans l'entreprise touristique, relève d'une mise en ordre du monde visant au développement des minoritaires en général pour les intégrer à la nation chinoise par le biais économique. Le développement (*fazhan* 发展) et le progrès (*jinbu* 进步) recourent l'idéologie de l'évolution sociale qui les stigmatise comme « arriérés », « non-civilisés » et aujourd'hui sans « qualité » (*suzhi*). Ils utilisent ainsi leur potentiel culturel dans les festivités dans un esprit d'auto-entreprenariat ethnique (Comaroff et Comaroff 1990 : 27). L'instrumentalisation politique et économique de la fête à Xiaoluoshui et au lac Lugu montre un nouvel engouement des Na pour l'enrichissement personnel. Dès 2007, ils ont pu gagner directement de l'argent issu du tourisme par l'entremise de la fête en faisant payer une somme aux visiteurs pour y assister. Si à l'époque les fêtes n'avaient lieu que deux à trois fois dans le mois, ils se sont organisés de manière à ce que les fêtes deviennent systématiques et qu'ils puissent bénéficier des retombées du tourisme, car souvent ils sont les derniers maillons de la chaîne touristique. Comparés aux guides ou aux gérants d'hôtels ils ne profitent en effet que très peu des retombées économiques.

Les Na, considérés comme *luohou* (arriéré) par les touristes, expriment cette volonté de changer leur condition en s'auto-qualifiant du même terme. La connotation économique que prend le terme à leurs yeux exprime le fait qu'ils n'ont pas d'argent. Aussi bien dans le discours des touristes que dans celui des Na recueillis au cours de l'enquête, le terme est connoté d'un sens pécuniaire qui se dépare en qualité basse et fait figure d'un « obstacle à la modernisation » (Anagnost 2004 : 192). Conscients des différents stigmates qu'on leur assigne, ils expriment eux-mêmes les raisons aux changements socio-économiques auxquels ils participent en cours comme un besoin de transformer leurs vies, en gagnant de l'argent à travers les fêtes ou le tourisme en général. Les Na reprenaient souvent diverses explications en lien avec la dureté de la vie en montagne, au manque d'accès aux soins efficaces, à l'éducation, au sentiment d'archaïsme vis-à-

vis des valeurs véhiculées par le tourisme et qui sont autant de contraintes actuelles de l'existence. Pour renverser ce stigmate d'arriéré (*luohou*), qui fustige l'arriération économique comme sociale, il faut aux Mosuo acquérir les biens qui leur feront passer définitivement cette étape de l'échelle évolutionniste à laquelle ils sont soumis. L'argent du tourisme circule ainsi de telle manière qu'il leur fait acquérir des qualités, en faisant toutefois accroître leur dépendance à l'économie de marché.

S'ils se rendent compte de cette entrée dans le marché ne serait-ce que par l'obligation aujourd'hui de payer des taxes au gouvernement local pour leurs maisons ou leurs hôtels, ils continuent de participer au tourisme pour obtenir ces biens « modernes » qui consacrent la réussite et satisfont l'amour propre (*mianzi*). Ainsi, les Na ont intériorisé le fait que le téléphone portable, la télévision, l'ordinateur et la voiture sont des objets qui peuvent les faire entrer dans la « modernité » depuis leur « qualité basse » (*suzhi bi* 素质鄙) (Anagnost 2004, Kong 2012, Yan 2016). C'est une forme de réorganisation de la valeur qui implique la transformation de la vie chez les Na où l'accumulation du capital participerait à redéfinir les frontières ethniques. Si cela tient d'une forme de réappropriation des éléments de cette dite modernité, Sahlins a relevé que cela opère par un certain individualisme où chacun prend le meilleur pour son projet de vie (Sahlins 1992 : 23), ce qui ne manque pas de rappeler le changement social à l'œuvre. En entrant dans le cycle de la consommation, ils ne font pas ainsi qu'acheter des artefacts de la modernité mais sont entrés dans une forme de détermination qui pose que la valeur des personnes s'érige en partie par sa faculté à accumuler ces biens. La consommation fait en cela parti des modes de gouvernementalité (Foucault 1982) de l'économie socialiste de marché et s'exerce avant tout dans une logique du quotidien, car être moderne, c'est avoir l'argent nécessaire pour paraître comme tel.

De nombreux chercheurs ont également relevé que l'économie chinoise est à la fois un système économique et de gouvernementalité (Yang 1989, Anagnost 2004, Sigley 2006, Jeffreys 2006, Jeffreys et Sigley 2009, Rofel 2007). Elle met en évidence qu'il s'agit d'une économie planifiée et que les idées de développement et de progrès s'entrecoupent clairement avec l'idéologie politique historique de distinction entre minoritaires et majoritaires. La question des qualités advient alors dans un cadre de la modernité, qui entre désirs de modernité de la part des locaux et politique de modernisation de l'État par le développement puise ses racines non pas dans une modernité globalisée mais dans une modernité propre à la Chine. Ortner rappelle la capacité des États à la sujétion en indiquant que : « subordinated actors are never wholly drained of agency except perhaps in fairy tales » (Ortner 2006 : 149). La manière dont les politiques de développement apparaissent dans la localité, amène à penser qu'avant d'être réappropriée par les locaux, l'économie prend forme dans une volonté de l'État chinois de la planifier afin qu'elle corresponde à une quête où chacun peut devenir acteur de son propre développement. Entre ces

processus d'assujettissement et la capacité d'agir des Na, se dessinent toutefois des formes d'indigénisations (Sahlins 1992, 1999a, 1999b, Michaud 2008 : 170-176, Babadzan 2009).

c. Indigénisation ?

Dans ce jeu touristique, les Na ne résistent donc pas à la modernisation ou aux changements économiques. En revanche, il est nécessaire d'insister sur le fait que la mise en place journalière des festivités par leurs soins produit un réagencement de l'ordre touristique corroborant « la thèse de la flexibilité sélective », c'est à dire des processus en réaction et en adaptation à l'économie dominante (Michaud 1994, 2008 : 170-176, Forsyth et Michaud 2011). Dans ces fêtes destinées aux touristes se perçoivent des dynamiques de l'indigénisation de la modernité (Sahlins 1992, 1999b, Babadzan 2009) et même de l'économie (Yang 2000). Sahlins évoquait notamment dans le cadre du *develop-man* dans le Pacifique que l'indigénisation de la tradition, par le contact avec l'extérieur, sélectionne mais exploite en même temps les éléments de la tradition la faisant ainsi évoluer (1992 : 17). Michaud, reprenant Sahlins, définit ainsi l'indigénisation de la manière suivante :

Economically and politically weak societies facing powerful outside influences are indeed changed by these influences; but they also actively and creatively use what power they have to interpret and adapt these to suit their own concerns.

(Michaud 2012 : 1854-1855).

Participer à ces festivités, a pour eux un double intérêt. Parce qu'elles mettent en scène des éléments que les Na instrumentalisent à des fins de visibilité minoritaires, elles sont un lieu de réagencement des injonctions au folklore. En ce sens, les festivités prises comme un espace rituel donnent à voir les capacités des Na à s'organiser afin de faire valoir une ethnicité et un espace culturel propre. Sahlins explique qu'il s'agit d'une manière d'utiliser le culturalisme:

They would make some autonomy of their heteronomy. Hence what needs to be recognized is that similitude is a necessary condition of the differentiation. For, in the end, culturalism is the differencing of growing similarities by contrastive structures »

(Sahlins 1999a : 410)

En reprenant les codes du « pseudo-culturalisme » de la folklorisation (Grillot 2001), ils sont bien en recherche de différenciation comme démontré plus haut. Le disco, malgré que ce soit une danse, aujourd'hui de plus en plus utilisée par les minoritaires, vient appuyer l'image que les Na essaient de donner d'eux. L'image collective que les Na cherche à donner s'appuie ici sur l'idée qu'une manière de se raconter comme moderne passe par des « branchements » (Amselle 2001). Par le biais d'une gestuelle et d'une rythmique qu'ils qualifient de moderne, ils se raccordent à un réseau de significations plus vaste. Le disco que les touristes disent bien connaître des clubs qu'ils fréquentent, crée alors des similarités que les Na exploitent. En ce sens, ils ont adapté le disco à

leurs propres danses afin de contruire un espace culturel qui leur est propre et qui leur permet de poursuivre leurs intérêts.

La participation aux festivités est cependant due à la situation touristique. Toutes les deux semaines environ, l'argent collecté pendant les fêtes est redistribué à chaque maisonnée en fonction du nombre de participations à la fête. Cela assure à chaque maisonnée un petit revenu plus ou moins égal, car la mise en concurrence des maisonnées dans l'accueil des touristes a creusé des inégalités économiques. Lors des réunions de redistribution auxquelles j'assistais, les hommes les plus âgés et le présentateur, rôle attribué à un homme qui sait bien parler, laissaient parfois percevoir leur mécontentement quant à l'engagement de chacun dans les festivités. En août 2011, j'avais assisté à une réunion où les altercations entre certains avaient tendu l'atmosphère. Ce'r le présentateur s'en était pris à tout le monde et avait exigé que chaque maisonnée, si elle ne pouvait pas fournir de danseur soit pénalisée d'un retrait de cinquante yuans par soirée. Il arrive en effet qu'une maisonnée, soit parce qu'elle est trop petite, soit parce que ses membres sont partis travailler ailleurs, ne puisse pas gérer à la fois l'accueil des touristes dans sa maisonnée et la danse. À la suite de cet événement, certaines maisonnées avaient donc décidé d'embaucher pour quelques dizaines de yuans des filles des villages voisins de Dazui ou de Nisé pour ne pas avoir à payer « l'amende ». À Xiaoluoshui, contrairement à d'autres villages, la participation de toutes les maisonnées rend la fête particulièrement prestigieuse.

Plus de cinq cents personnes se pressent chaque soir à la fête de Xiaoluoshui. Les Na de Xiaoluoshui ont bien compris le potentiel économique de celle-ci. Ces festivités offrent un moyen de capitaliser pour poursuivre différents intérêts économiques, de consommation, de modernisation, etc. Pour Sahlins, ces participations à la modernisation, aux relations marchandes capitalistes ne sont cependant pas à prendre comme une sujétion aux formes hégémoniques :

Problem is, the people are not usually resisting the technologies and 'conveniences' of modernization, nor are they particularly shy of the capitalist relations needed to acquire them. Rather, what they are after is the indigenization of modernity, their own cultural space in the global scheme of things.

(Sahlins 1999a : 410)

Ces processus incriminent avec force l'idée d'une permanence culturelle qui invite à considérer la culture comme une forme spécifique de changement et les manières de redéfinir les contours d'une identité culturelle (Babadzan 2009). Une telle lecture permet ainsi de voir que les réagencements que les Na font de l'espace festif, visent à pouvoir engranger de l'argent qui leur sert à développer et faire prospérer leurs maisonnées et à participer aussi de la consommation.

La préparation de ces festivités suit en outre la logique de l'entraide qui a cours dans une logique substantiviste de l'économie. Ce qui se joue dans les rapports économiques de la fête présentée

c'est une économie au sens d'un « ensemble des rapports sociaux, quels qu'ils soient, qui règlent dans chaque type de société la production et la répartition des biens matériels » (Godelier 2016). À Lijiazui, l'économie qui est particulièrement dépendante d'un ensemble de règles sociales, politiques et culturelles, où « sont encastrés les moyens de subsistance de l'homme » (Polanyi 2017b) comme déjà évoqué dans le chapitre sur l'entraide et l'échange, permet de révéler à l'analyse que le village tend ainsi à reproduire les schémas de l'organisation économique et politique du village dans la fête.

Si à Xiaoluoshui les relations d'entraide entre maisonnées s'ajustent au *sizi* dans les relations de travail dans les champs, dans la construction des maisonnées et dans l'aide apportée lors des cérémonies en tout genre, les festivités montrent une action collective au village qui poursuit cette forme politique historique. Chaque maisonnée est en charge, à tour de rôle de la préparation du lieu et de l'apport du bois qui doit alimenter le feu autour duquel les gens dansent. Cette répartition est un élément significatif de l'entraide. L'argent collecté à la porte d'entrée est ainsi redistribué toutes les deux semaines aux maisonnées. De ce point de vue-là, l'argent qui circule dans les fêtes est une manière de répartir l'économie du tourisme dans le village et procède en ce sens d'une indigénisation de l'économie capitaliste.



Photo 73 : cahier de compte d'entrée, Xiaoluoshui, juillet 2011



Photo 74 : L'homme d'une maisonnée s'occupe du bois d'entrée, Xiaoluoshui, septembre 2012

Sahlins note ainsi que « unified by the expansion of Western capitalism over recent centuries, the world is also being re-diversified by indigenous adaptations to the global juggernaut » (1999b: ix). Dans le contexte chinois, Mayfair Mei-Hui Yang (2000) met en avant un phénomène similaire dans un village chinois : l'absorption par la culture locale de l'économie standardisée capitaliste pour se la réapproprier. Elle démontre notamment que l'impact supposé du capitalisme sur la sphère traditionnelle est à relativiser puisqu'une construction hybride entre capitalisme de consommation et traditions anciennes, peut recomposer le moderne et l'ancien par une pénétration mutuelle (Yang 2000, voir Chevrier 2003).

Les motivations économiques des actions des Na du village et la manière dont s'est développé le tourisme localement, montrent qu'ils appréhendent l'économique et les rapports sociaux qui les soutiennent en rupture avec les significations de la fête pour soi et entre-soi. Une logique de commerce ethnique (Dufy et Weber 2007 : 64) ou d'entrepreneuriat ethnique (Comaroff et Comaroff 2009). Participer à la fête peut ainsi être perçu comme une contrainte au point qu'ils ont pris la décision que ; si une maisonnée ne se présentait pas à la fête elle devrait payer des indemnités plutôt que de ne pas recevoir de l'argent en partage. La participation d'un membre de chaque maisonnée est significative de la nécessité de s'entraider pour garantir la tenue de la fête.

Vis-à-vis de l'économie touristique, principalement gérée par les agences, les comités de gestion ou le gouvernement local, la fête représente un espace où la « tradition » est réorganisée pour correspondre au marché mais également aux intérêts des Na. Les festivités qui se déploient à la suite de cérémonies Na font apparaître que les dépenses en sucreries et alcool sont redistribuées à plus de cinq cents personnes. Les modalités de redistribution de ces denrées présentes dans les fêtes à Lijiazui et Xiaoluoshui indiquent ainsi une continuité des relations de partage. Servir des sucreries et de l'alcool aux touristes fait signe vers l'idée que les Na sont riches et peuvent se permettre des dépenses extravagantes (pour cinq cents personnes). Les logiques na de l'économie en contexte touristique, font signe vers l'idée que les Na ne peuvent pas être considérés comme de simples agents (Bourdieu), au sens où le système pèserait sur eux de manière à ce qu'ils n'aient pas de capacité d'agir. Lorsque l'on regarde à travers les pratiques : « real people doing real things » (Ortner 1984 : 144), on s'aperçoit des processus d'« indigénisation » (Sahlins 1992, 1999a, 1999b, Babadzan 2009, Michaud 2008, 2012) dans la manière dont les Na se réapproprient le tourisme et son économie. Bien que ces processus d'indigénisations se fassent à une petite échelle, les indigénisations du tourisme et de l'économie de marché corroborent ainsi l'idée de Yang et selon laquelle « capitalism can be altered, subverted, or appropriated by, made to accomodate to, an even itself absorb preexisting socioeconomic forms » (2000 : 481).

Les forces touristiques conduisent cependant à analyser ce que les forces du marché et l'essor de l'économie capitaliste produisent sur les relations sociales entre maisonnées. Depuis les processus institués autour de l'entraide et l'échange, jusqu'aux « dispositifs économiques les plus banals et le fonctionnement économique quotidien » (Hibou 2011 : 14-15) des fêtes, on note cependant un début de changement. La façon dont les Na s'organisent durant les festivités est orientée vers le gain d'argent qui toutefois complexifie les relations sociales entre le désir de modernité et la continuité sociale et politique du village. Personne ne souhaite danser pour une maisonnée afin de lui rendre service s'il ne s'agit pas d'une maisonnée parente. C'est-à-dire que les politiques touristiques ont créé des champs complexes de pouvoir qui mettent en concurrence les maisonnées. Le fait de payer une personne pour remplir cette obligation participe toutefois de la logique de

l'entraide, malgré qu'il s'agisse d'une relation marchande. La maisonnée remplit bien ses obligations vis-à-vis des autres maisonnées du village. La logique est paradoxale. Il y a certes un changement dans les valeurs éthiques de la logique de l'entraide, mais du point de vue de l'accès à la richesse qu'apporte le tourisme, les maisonnées restent en position égalitaire dans la participation.

Les festivités loin de se résumer à des dimensions économiques ou modernisatrices, sont un lieu de rencontre qui témoigne à la fois des sociabilités sexuelles coutumières et des nouvelles sociabilités sexuelles apparues avec les touristes.

2. Lieux de rencontres

2.1. Festivités et « drague » (*kruakrua*)

a. Prélude à la visite nocturne

La description de la fête de Lijiazui a mis en évidence comment la fête est également un lieu de drague (*kruakrua*) entre les jeunes. Alors que la discrétion est de mise entre hommes et femmes partenaires dans les activités quotidiennes, la fête est un espace-temps liminaire qui confère à la fête des allures de préludes à la visite nocturne. Le terme de *kruakrua*, renvoie à l'action de creuser. Plus précisément, dans le contexte des festivités dansées, le geste, que ce soit à Xiaoluoshui ou à Lijiazui, est une manière de faire savoir discrètement à la personne de sexe opposé à qui l'on tient la main, l'affection qu'on lui porte. Le retour du geste fait signe d'une affection partagée, c'est du moins ce que me racontait Ake Dama une jeune fille de vingt-trois ans de Xiaoluoshui, appartenant à l'une des maisonnées des AJ, pendant une fête. Nous étions en train de danser côte à côte :

Ake Dama : « Tu sais comment on drague une fille ?

Moi : Oui tu fais *kruakrua*... (En lui grattant le creux de la main).

Rires communs

Ake Dama : Oui c'est ça. Les garçons font ça »

Ake Dama avait alors échangé de place avec Ake, un jeune homme de Xiaoluoshui. Elle s'est retournée vers nous tout en continuant de danser.

Ake Dama : « (En rigolant) maintenant, vous pouvez *kruakrua* ! »

J'ai souvent été prise à partie par ce genre de situation cocasse sur mon terrain. Loin d'être des situations difficiles malgré le fait qu'elles m'engageaient chaque fois dans des jeux de contournement et de ruse, elles tenaient en elles-mêmes une profondeur ethnographique. Ake, m'avait gratté le creux de la main pendant cette soirée de février 2013. Si je n'avais pas répondu

à cette avance, j'avais toutefois pu relever par moi-même un fait que l'on m'avait maintes et maintes fois raconté dans l'intimité des socialités féminines. Quelques hommes avec qui j'entretenais des relations amicales m'avaient également expliqué ce genre de comportement.

Sona de la maisonnée des Y. appartenant au même *sizi* que les C. et les Cd, m'a expliqué, avec son cousin Luzu, ce jeu de drague. Nous revenions de Muli où nous avons passé quelques jours en compagnie d'Émilie Porry, une réalisatrice qui souhaitait filmer une école afin de l'aider à obtenir des autorisations. Les deux jours que nous avons passés à Muli en juin 2014 avaient été l'occasion de rencontrer beaucoup de Na du lac Lugu qui s'étaient installés dans la ville. Comme quelques-uns avaient tenté des jeux de séduction avec nous, j'avais profité du voyage retour pour questionner Sona et Luzu sur les modalités de la drague.

-Moi : « Sona, comment les filles et les garçons Mosuo font pour se rencontrer ?

-Sona : C'est souvent quand on fait la fête, tu l'as bien vu ! (rires)

-Moi : Non, mais je veux dire avant c'est comme maintenant ?

-Luzu : Avant c'était beaucoup pendant les fêtes. Quand on dansait. Toutes les filles et les garçons du village se réunissaient. On draguait les filles (泡妞 *paoniū*⁹⁴) (rires). Moi j'en ai dragué plein. Parfois on allait même dans les fêtes des villages voisins pour draguer. On allait "muzo che" (attraper de la fille⁹⁵) (rires). Mais on était jeunes. C'est fini maintenant.

-Sona : On est mariés !

-Luzu : Les fêtes il y en avait plein. Les mariages, les funérailles, etc.

-Moi : Tu les draguais et tu allais *zouhun* ? »

Sona et Luzu riaient de mes questions.

Moi : « Ne riez pas ! À qui je peux poser ce genre de question... il n'y a que vous deux qui pouvez m'expliquer

-Sona : Avant d'être mariés, on a connu des filles oui. Mais des filles avec qui on s'amusait.

-Moi : Il y a des filles avec qui on s'amuse ? Et d'autres non ? En langue Na, comment on dit une fille qu'on aime bien ?

-Sona : *Chatzeninié*, ça veut dire : "on s'entend bien". Il y a des filles avec qui c'est juste pour un soir.

-Moi : Et les jeunes d'aujourd'hui, ils font comment ?

-Sona : Avec les téléphones portables !

-Luzu : Ils s'envoient des messages. Ils ne se grattent plus la main (mimant le geste) pendant les fêtes. »

Xiaoluoshui, février 2013

⁹⁴C'est une expression un peu argotique pour dire draguer et ne se décline pas au féminin.

⁹⁵Littéralement l'expression se traduit par : fille — chair.

La conversation avec Luzu et Sona a continué sur un registre plus vulgaire et ils m'ont appris des expressions sexuelles désignant le sexe et les termes pour les filles vulgaires ou intéressées. La conversation a toutefois relevé le fait que les fêtes sont historiquement le lieu de drague par excellence et qu'aujourd'hui les sociabilités sexuelles n'existent plus vraiment de la même manière. La technologie a supplanté les sociabilités de drague qui se déroulaient au cours des festivités.

À Lijiazui, il n'y a pas de réseaux téléphoniques. Impossible donc de s'envoyer des messages pour prévenir des visites. Erche Lamu de l'une des maisonnées des Wz., avec qui je m'entendais bien, me racontait souvent les ragots du village. Lors d'une visite dans sa maisonnée, elle m'avait rapporté que l'une de ses amies, après la fête dans la maisonnée des M. de Lijiazui, que j'ai décrite plus haut, avait été visitée par un garçon :

Erche Lamu : « C'était la première fois qu'elle recevait la visite d'un garçon. Il l'avait draguée pendant la fête chez les M. Tu sais il lui avait gratté la main comme ça (faisant le geste dans ma main).

-Moi : Elle n'a jamais eu de visite avant ?

-Erche Lamu : Jamais, elle n'a que dix-sept ans.

-Moi : Et qui l'a visitée ?

-Erche Lamu : Il ne faut pas que tu le répètes si je te le dis.

-Moi : D'accord.

-Erche Lamu : C'est ..., de la maisonnée ...

-Moi : Je le connais ?

-Erche Lamu : Je ne sais pas. Il étudie encore à Muli. Il n'est pas souvent au village. Elle m'a raconté qu'il avait dit qu'elle dansait bien et qu'il n'avait jamais osé l'aborder.

-Moi : Il a quel âge ?

-Erche Lamu : (Comptant sur ses doigts). Il est cochon (en parlant du signe astrologique). Il a.... Il a vingt ans. »

Erche Lamu, maisonnée des M. Lijiazui, janvier 2013

Très souvent, c'est par les ragots que j'étais au courant des histoires que vivaient les jeunes filles Na. Cette conversation met en lumière un aspect moralisé de la coutume qui ramène avec force une norme. Bien que l'on devienne adulte à l'âge de treize ans (ce qui implique la possibilité de relations sexuelles), les filles comme les garçons ne pratiquent la visite que vers l'âge de dix-sept ans. En outre, la question des qualités de danseurs revenait souvent dans la manière dont les partenaires potentiels exprimaient leur désir et souvent, comme cela avait été le cas pour moi, c'était un prélude à la visite nocturne. Sorte d'euphémisme, faire remarquer des qualités comme celle de bien savoir danser, mais également savoir chanter est une manière de dire le désir d'entrer en relation. C'est ce que m'a fait également remarquer Pincuo, un jeune homme de Xiaoluoshui.

Lors d'un mariage qui s'est déroulé à Nisé en février 2013, le village voisin de Xiaoluoshui, une grande partie des jeunes du village avait été invités. Dans l'après-midi, nous étions une vingtaine à jouer aux cartes dans la cour de la maison. Najie C., la meilleure chanteuse de Xiaoluoshui, s'était accoudée à moi. Un peu ivre, elle me demanda de m'occuper d'elle et plus tard de la raccompagner. J'étais alors en train de jouer aux cartes avec une autre fille et un autre garçon du village, ainsi qu'avec Pincuo. Ce dernier s'est retourné vers moi une fois qu'elle est partie :

-Pincuo : « Elle est vraiment belle ! Et elle chante tellement bien.

-Moi : Qu'est-ce que tu attends pour lui dire ?

-Pincuo : Je lui ai déjà dit. Tu ne veux pas lui dire toi ? Elle ne veut pas de moi, mais moi je m'occuperai bien d'elle ! Quand je danse à côté d'elle à la fête, elle s'en va ! »

Pincuo D., Nisé, février 2013

Dans les interactions quotidiennes, j'étais parfois prise à partie par les garçons du village pour jouer les entremetteuses. Parfois ils me demandaient même des conseils et me confiaient ainsi leurs histoires de cœur. Pincuo a rappelé ici encore une fois que les festivités sont des lieux de drague pour les Na, qu'ils permettent des rapprochements impossibles dans la vie quotidienne.

Les festivités à Xiaoluoshui, parce qu'elles se déroulent dans le cadre du tourisme, sont également des lieux de rencontre entre les touristes et les Na. Ce ne sont cependant pas des rencontres qui se jouent sur le même imaginaire qu'entre Na.

b. L'injonction sexuelle du tourisme

Objectivés à travers un procédé qui les infantilise et les féminise (Gladney 1994 : 93, Harrell 1995 : 10-13, Herberer 2001 : 118, Schein 1997, 2000), les groupes minoritaires chinois et les Mosuo en particulier, sont perçus par les touristes à travers un imaginaire les représentant comme pour beaucoup d'autres minorités, libres sexuellement, cela pouvant aller du porno-soft (Gladney 1994 : 101-106, Harrell 1995 : 10-13, Schein 1997 : 77-78, 2000, Unger 1997 : 73) à la sensualité ethnique (Frangville 2007 : 40). Cet orientalisme interne a participé à la mise en exergue d'un territoire fortement sexualisé. Du moins, les touristes sont-ils particulièrement enclins à chercher dans les festivités une rencontre avec un ou une Na.

Entre les hommes touristes et les femmes na, se polarisent des comportements retraçant à quel point le désir sexuel est représentatif d'une normalisation dans l'imaginaire chinois de l'expérience sexuelle cathartique (Pettier 2010). Pour les femmes na cette injonction au sexe est vécue avec violence mais en silence au regard de la scène publique. Lors d'une fête à Xiaoluoshui en septembre 2013, une saynète entre un touriste et une Mosuo a été particulièrement révélatrice des rapports qu'entretiennent les touristes hommes aux femmes Mosuo lorsque ceux-ci n'interviennent qu'une fois :

-Le touriste : « Je peux te visiter ce soir ?

(Elle feint de ne pas avoir entendu)

-Le touriste : Je peux te visiter ce soir ? (Il l'agrippe par l'épaule) Allez on *zouhun*

-Najuoma : (Elle enlève son bras) Non !

- Le touriste : Ne fais pas ta timide ! Je veux *zouhun* !!!

-Najuoma : (Elle me regarde) Makrajua ! »

Maisonnées des D., fête du village, février 2013.

Le touriste avait continué d'insister, si bien que, même si les touristes partaient, il restait là à côté d'elle en rigolant. Il continuait à lui demander de passer la nuit avec elle. À l'image de ce touriste, beaucoup d'autres s'attendent à pouvoir « consommer » cette pratique au sens où l'achat d'un voyage organisé ou la venue au lac, qui implique l'achat de billets d'entrée au lac, leur permettront de rencontrer un ou une Mosuo et, pourquoï pas, de vivre une expérience intime.

Une autre fois en juin 2011, toujours pendant les soirées festives de Xiaoluoshui, un homme ivre, criait dans l'assemblée « *zouhun* ! ». Son comportement déplacé était particulièrement pesant. Il proposait à toutes les filles Mosuo de passer la nuit avec lui. Déçu, il s'adressa à ses amis qui l'accompagnaient :

-Le touriste : « Elles ne veulent pas *zouhun* ! »

(Ils se moquaient de son état, mais tentaient de le raisonner.)

(Je n'étais pas très loin de lui et il m'a invectivée à mon tour.)

-Le touriste : « Et toi l'étrangère ! (Il me regarda en mimant un mouvement de bassin allant d'avant en arrière) T'es venu ici pour quoi ? Pour *zouhun* ! »

Mon hôte, Pincuo Zhuoma, qui était assise à côté de moi me disait qu'il me fallait l'ignorer, qu'il était « *zhiboumi*⁹⁶ » (ivre). Quelques filles Mosuo étaient alors venues s'asseoir à côté de moi. J'avais cette fois-là ressenti une certaine humiliation d'être invectivée de la sorte et les filles s'étaient montrées d'une grande solidarité :

Najie C. : « Ne l'écoute pas il est saoul

-Zhuoma Lamu : *Makrajua*

-Moi : Non, mais ce genre de choses arrive souvent ???

-Najie C. : Malheureusement les hommes Han sont souvent comme ça, dès qu'ils boivent ils ne parlent que de *zouhun* et parfois ils font ces gestes.

-Moi : Je comprends mieux pourquoi parfois c'est difficile pour vous. *Makrajua*. »

-Elles le regardaient d'un air méprisant et l'insultèrent de la même manière en langue na.

Maisonnées des D. fête du village, Xiaoluoshui, juin 2011

⁹⁶ L'expression signifie qu'il a bu comme une truie.

Si cet élan de solidarité m'avait valu un rapprochement avec Najie et Zhuoma Lamu, qui par la suite sont devenues de précieuses informatrices, c'est clairement parce que j'avais vécu ce qu'elles subissaient de manière récurrente. Elles tentaient souvent de s'éclipser pendant le moment où Ce'r, le présentateur, invitait les touristes à prendre des photos avec elles. Il arrivait parfois que Ce'r hurle au micro en Na en demandant expressément à tout le monde et les filles plus particulièrement de revenir au centre de la cour.

Pour pallier la déconvenue de ce type de touristes, des bars karaoké ont ouvert à Daluoshui pour proposer des prestations tarifées avec des escortes (*santing* 三厅). S'il s'agit souvent de femmes en provenance d'autres régions, il est possible de trouver quelques femmes Mosuo (appelées *matchimi*) venant de petits villages de l'arrière-pays. Dans ces cas, la « consommation » du fantasme métaphorise des enjeux de pouvoir symboliques et économiques. Les prestations tarifées relèvent ainsi dans ce cas précis des formes de domination et de contrôle qui permettent d'appréhender les interactions en termes d'impact plutôt que de transformation ou de changement social. Il ne faudrait toutefois pas réduire la capacité d'agir de ces femmes, « de leur possible marge de manœuvre face à la domination masculine et au pouvoir étatique » (Micollier 2012 : 191). Le développement de l'activité prostitutionnelle soulève, en tout cas, le caractère univoque des projections et de la consommation du lieu touristique.

Les projections romantiques ou le désir des touristes à l'égard des Na témoignent que le tourisme est à l'origine des représentations et des imaginaires autour de la sexualité, renvoyant toujours les Na à des sortes d'objets consommables. Il y a en effet une « insertion de l'érotisme dans des processus de marchandisation » (Bazin et coll. 2000) de la part des touristes. Payer son entrée au lac Lugu, le tour opérateur, etc., revient en effet pour eux à une autorisation de consommer charnellement ou platoniquement l'érotisme projeté sur les Na. On entrevoit ici ce que Pettier (2010) nomme les « lieux d'articulations » de la sexualité où s'entre évalue le degré de modernité et se voit la resexuation du monde social chinois.

Cela réactive d'une autre manière le cadre conceptuel qui pose les minoritaires en miroir des Han considérés comme la norme « civilisée » qu'il s'agit de rejoindre. Les fantasmes projetés sur les Mosuo tiennent, pour partie, en Chine du fait d'une nouvelle relation au plaisir lié à une libération sexuelle de plus en plus importante (Pettier 2010) qualifiable de nouvel habitus au sens qu'en donnait Bourdieu, c'est-à-dire un ensemble cohérent de dispositions à agir, penser et sentir qui forment une nouvelle unité, en lien avec la position des individus dans l'espace social. Cette forte resexuation du monde social chinois contemporain inscrite dans le cadre de l'ouverture économique libérale et de la compétition pour la réussite individuelle que celle-ci a engendrée (Evans 1997, 2008, Rofel 2007, Pettier 2010), mène à penser que la consommation devenue une nouvelle morale individuelle, est conçue sur le plaisir, le sexe et le spectacle (Baudrillard [1970]

2012). Une lecture sous l'angle de Baudrillard dans *la société de consommation*, amène à penser que la mise en spectacle des minoritaires est une exhibition pour elle-même où le spectacle est un processus d'exposition réifiant, faisant entièrement partie du récit de la consommation. Les touristes viennent ainsi consommer des représentations, mais aussi des fantasmes et des désirs.

Durant les festivités plus privées comme celles des mariages ou des funérailles, d'autres relations entre touristes et Na sont plus particulièrement visibles.

2.2. Des espaces publics aux espaces privés, nouveaux rapports transactionnels

a. Tourisme et fêtes privées

Bien que les fêtes touristiques soient des temps où se mêlent les scènes privées et publiques, comme dans le cas de la fête de Xiaoluoshui décrite plus haut, il existe des fêtes plus discrètes à l'attention privilégiée d'une audience na. Il s'agit souvent de mariages et de funérailles⁹⁷. Depuis quelques années, de nombreux touristes se trouvent invités dans ces moments privés qui se déroulent à l'écart du tourisme.

• Aux mariages

En janvier 2013, à l'occasion du mariage d'Erche Latcuo de la maisonnée des Gl de Lijiazui et de Dudji, un homme de Zebo, petit village près de Yongning, j'ai pu comparer les sociabilités sexuelles entre Na, et entre Na et touristes. Leurs proches et leurs amis étaient rassemblés pour l'évènement. Toute la journée, nous avons bu et mangé jusqu'à ce que la fête dansée commence. Les jeunes filles et les garçons conversaient librement et je pouvais constater certains rapprochements. Vers dix-huit heures, un de leurs amis du village de Ligé est arrivé avec un groupe de quatre touristes pour participer à la fête. Alors que nous étions assises avec plusieurs jeunes filles de Lijiazui sur le perron de la maisonnée à regarder la fête se préparer, les proches et les amis du jeune couple se vêtaient de leurs habits Mosuo. Ganja, leur ami venu avec les touristes est venu s'asseoir à nos côtés. Il a présenté les touristes à chacune de nous et nous a demandé de bien les accueillir en langue Na. Les filles na, complètement désintéressées par la situation qu'il leur imposait, s'étaient petit à petit échappées. Je me suis retrouvée ainsi bientôt seule avec Lidy et quelques garçons Mosuo qui nous avaient rejointes. Nous avons commencé à discuter :

-Ganja : « C'est une fête spéciale, vous pouvez voir ici nos vraies traditions. Ce n'est pas comme la fête à Ligé.

-Moi : C'est pour le mariage d'Erche Latcuo et Duji (Je les leur montrai du doigt).

⁹⁷ Si les funérailles sont des moments d'une certaine solennité étant donné leur contexte, ce sont également des moments de rencontre et de drague. Elles se déroulent sur trois jours, dont l'un est dédié à l'accueil des convives des funérailles dans les maisonnées du village.

-Une fille touriste : Ils ont l'air si... romantique. On a de la chance de pouvoir assister à la fête.

-Zhaxi : Ah oui ! C'est ! C'est romantique ! Nous aussi on est romantiques ! »

Maisonnée de Dudji, Zebo, janvier 2013.

Zhaxi avait l'habitude de faire le pitre et on ne savait jamais s'il se moquait ou s'il pensait vraiment ce qu'il disait. Son intervention relevait cependant très bien le jeu constant dans lequel se placent les hommes Mosuo avec les femmes touristes, c'est-à-dire jouer avec des représentations des touristes pour répondre aux demandes. Le jeu de séduction qu'il opérait ne visait aucunement à répondre à l'attente des filles touristes pour obtenir le gain d'argent, mais était un jeu de séduction visant à pouvoir se rapprocher d'elles et entrer éventuellement en relation.



Photo 75 : Fête privée de mariage



photo 76 : Invitées à la fête en compagnie de Na

Ganja, lui, a présenté la fête aux filles touristes en soulignant qu'elles avaient de la chance de pouvoir y assister. Il a insisté sur le caractère authentique de la fête « *zhuan de wanhui, zhen de chuantong* » (专的晚会, 真的传统 des fêtes spéciales, de vraies traditions). Il paraissait particulièrement proche de l'une d'entre elles et je l'ai questionné par la suite sur son idée de les inviter à la fête :

-Ganja : « Les filles touristes aiment bien venir à ce genre de fête. Il y en a une avec qui j'ai... un lien, tu vois ? Je l'ai fait venir avec ses copines comme ça les autres peuvent les draguer.

-Moi : Donc ton idée, c'est de les draguer ?

-Ganja : C'est fait pour ça ce genre de fête.

-Moi : Mais il y en a plein des filles ici !

-Ganja : Oui, mais pas des filles qui veulent *zouhun* ! Et il faut donner aux touristes des choses différentes des autres (il parlait des autres hôtels et des prestations offertes aux touristes), c'est bon pour mon hôtel ça. »

Maisonnée de Dudji, Zebo, janvier 2013.

Ganja ne me cachait pas du tout ses intentions. Il avait clairement emmené ces filles ici dans l'espoir de leur faire passer un bon moment et pourquoi pas de pouvoir aller plus loin. Mais l'explication que m'a donnée Ganja révèle la position sociale dans laquelle il se situe. Ganja est un homme Mosuo d'une trentaine d'années. Il a prospéré dans le tourisme grâce à un hôtel qu'il

a monté à Ligé. Il fait ainsi partie de ces hommes Na qui aujourd'hui ont une relative autonomie financière due à leur activité touristique. Il jouait également avec des projections touristiques à l'égard des hommes Mosuo. Perçu comme romantique, il pouvait en tant qu'homme, accéder alors plus facilement à des filles dont la demande n'était autre que de vivre une histoire ou une aventure avec un homme local.

L'analyse intersectionnelle en termes de classe, de race et de genre (Crenshaw 1989, [1994] 2005, Dorlin 2009, Bilge 2009), en ce qui concerne la sexualité, montre ici comment les hommes Mosuo instrumentalisent en général la situation dans laquelle ils sont afin de pouvoir rencontrer des filles. Le fait qu'ils soient na et le type de représentation que cela implique, qu'ils soient dans une position de domination économique à la fois dans le cadre des rapports sociaux de sexe na et dans le cadre du tourisme, les mènent à déployer des stratégies pour augmenter leur capital économique et érotique dans la situation touristique. Ces situations ne concernent en effet pas seulement Ganja, mais une grande partie des hommes comme je le montrerai dans le chapitre suivant. J'ai en effet pu constater que dans de nombreux événements privés, qui se déroulent à l'écart du tourisme, des hommes Na sont enclins à inviter des filles touristes pour qui l'expérience est à la fois romantique et authentique afin d'en tirer un bénéfice économique et intime à court ou à long terme. En découvrant l'envers du décor, elles ont souvent l'impression de vivre une histoire particulière alors que les hommes qui les accompagnent dans ces événements reproduisent souvent ces ruses avec d'autres filles touristes. Ces relations ne sont pas exclusives aux hommes na. Des femmes na instrumentalisent également leurs rapports avec des hommes touristes dans des buts similaires⁹⁸.

Ce type de relation se retrouve dans d'autres moments de la vie sociale privée na. Les funérailles en sont un second exemple.

- *Et aux funérailles*

Lors des funérailles de la grand-mère (*asé*) de la maisonnée des B. de Xiaoluoshui en 2009, plusieurs femmes touristes sont venues assister à la cérémonie de chasse des mauvais esprits qui se déroulait en fin de journée. Zhaba un jeune homme du village, d'une trentaine d'années, possédant un hôtel les avait fait venir à la cérémonie et au repas qui avait lieu pendant la journée. Celles-ci résidaient dans son hôtel pour une durée d'une semaine. Son frère, Sino, était resté toute la journée avec elles. J'avais observé comment Sino était particulièrement proche de l'une d'entre elles et avais questionné Pincuo Zhuoma, mon hôte, pour savoir pourquoi ces touristes étaient présentes :

Moi : « Je pensais que les funérailles étaient pour les gens du village, la famille et

⁹⁸ Il en sera question au chapitre huit.

les amis. Pourquoi il y a des touristes ?

-Pincuo Zhuoma : C'est parce qu'elles sont dans son hôtel. Ils les ont emmenées parce que c'est le tourisme. Ils payent pour voir ça. On les inscrit sur la liste à l'entrée (le carnet de notes des « dons »).

À la porte de la maisonnée, des hommes inscrivaient chaque arrivant sur une liste qui avait pour but de noter ce que chaque personne donnait comme somme à la maisonnée. Certaines familles de villages voisins avaient apporté des vivres, et la plupart des Na de Xiaoluoshui avaient donné une somme d'argent. Le but de ce transfert était l'échange par réciprocité. Moi-même j'avais donné un billet de cent yuans et les hommes qui tenaient le registre se posaient la question s'il fallait m'inscrire dans la catégorie touriste ou non. Sino, le *hrantchouba* de Pincuo Zhuoma de la maisonnée des Ac qui tenait le registre avec d'autres avait insisté pour que je sois inscrite comme Binma Lamu (le nom local que je porte) de la maisonnée des Cd. Les filles touristes participaient, elles, de l'économie locale sans pour autant participer de la réciprocité qui régit ces transferts.

Sino, de la maisonnée des Y. avait ramené des touristes aux funérailles. Dans le groupe de touristes, il y avait quatre femmes et un homme. Les premières étaient particulièrement enjouées de pouvoir assister à un moment de la vie des na. L'une d'elles avait remercié vivement Sino de la manière suivante :

Femme touriste : « Merci de nous avoir invités dans ta maisonnée. Tu es tellement adorable. »

En discutant avec elles j'ai appris que cette femme touriste avait également relevé le caractère authentique de la situation. Elle logeait dans l'hôtel depuis une semaine et Sino, lui faisait partager des moments avec les villageois. Ils avaient même amené les touristes à une soirée entre Na, durant laquelle cette jeune touriste avait été draguée par un Na de Nisé.

En faisant participer les touristes aux cérémonies, les Na participent de l'économie interne au village en redistribuant l'argent touristique. Ils profitent cependant de ces situations comme autant de manières de donner à voir, aux touristes qui viennent dans leur hôtel, des moments « authentiques » de la vie sociale Na. Ces mêmes touristes racontent souvent ensuite leurs expériences sur des blogs et font ainsi de la publicité à ces hôtels, comme je l'ai déjà montré dans le chapitre sur la situation touristique. C'est du moins ce que m'avait rappelé Ganja lorsqu'il avait justifié la venue des touristes en me disant que c'était « bon pour son hôtel ».

La répétition de sociabilités sexuelles entre touristes et Na mène à questionner les « circuits économiques » de l'intimité (Zelizer 2005c).

b. Connexions intimes et économies

L'attractivité sexuelle au lac Lugu s'est recomposée à la lumière de fantasmes érotiques exogènes qui pour la plupart sont instrumentalisés par les Na dans une logique économique. Chris Lyttleton avait remarqué dans le cadre des changements structuraux et sociaux dans le sud-est asiatique, le recouplement des modifications de l'intimité et des projets de développement (2014 : 48-68). L'expansion de l'esprit d'entreprise mène, selon lui, à faire de l'économie de l'intimité la composante de base de l'économie en construction (Lyttleton 2014 : 48-68). Dans le cas des Na, on s'aperçoit que si de manière générale l'économie touristique se fonde sur les représentations érotiques et exotiques à propos des Na, elle s'imisce également sur la scène privée, en jouant des mêmes ressorts essentialistes.

Foucault met en évidence lorsqu'il décrit l'*Homo oeconomicus* comme l'interface entre l'individu et le pouvoir politique, que si tout individu n'est pas *Homo oeconomicus*, en revanche une grille de lecture qui se donne pour principe de regarder le comportement économique de l'individu averti du réinvestissement du capital humain dans un champ économique (2004 : 258-259). Pour Foucault le capital humain est un élément de base de la gouvernamentalité néo-libérale, car il offre « (...) la possibilité de réinterpréter en termes économiques et en termes strictement économiques tout un domaine qui, jusqu'à présent, pouvait être considéré, et était de fait considéré, comme n'étant pas économique. » (Foucault 2004 : 225). Dans la logique du raisonnement de Foucault, on peut attribuer à la sphère de l'intimité spécifique aux Na — qui est mis en avant dans les représentations touristiques sur le groupe dans le but du développement touristique — que la coutume sexuelle de visite nocturne est un capital humain qui peut être utilisé à des fins économiques. En jouant des représentations et des désirs, les Na obtiennent en retour de l'argent qu'ils investissent dans leurs activités touristiques.

Le tourisme en amenant une économie de marché, fait se recouper ainsi des prestations de services touristiques offerts par les hôtels (visite de lieux) avec la vie quotidienne des Na, d'habitude hermétique aux touristes sous couvert de relations à divers degrés d'intimité. Dans ces situations les Na entretiennent avec les touristes un rapport ambigu, car ils sont à la fois pris dans une relation économique et parfois pris dans une relation intime, au sens où se noue entre Na et touristes des rapports « économique-sexuels » (Tabet 2004, Broqua et Deschamps 2014). Ces rapports peuvent intervenir dans les deux sens entre femmes na et touristes homme ou entre hommes na et touristes femmes. Ils ne sont pas à prendre comme des mondes antagonistes mais plutôt comme des vies connectées (*Connected Life*) (Zelizer 2005a : 32-35, 2005c) afin d'appréhender les nouveaux croisements entre économie et relations intimes. Les activités économiques entre des personnes liées par l'intimité ne sont pas des mondes hostiles pour Zelizer, mais permettent au contraire de regarder le type de relations qu'elles entretiennent. Les liens entre

touristes et Na sont des relations souvent éphémères qui se nouent entre une ou plusieurs personnes sur un mode ambigu entre la prestation de service et le désir, des sortes de transactions équivoques.

Pour les Na, la sexualité qui n'est justement ni transactionnelle, ni un échange économique-sexuel dans le cadre de leur vie sociale, est utilisée dans le cadre du tourisme pour accumuler du capital économique. C'est ce que Lyttleton, en reprenant Foucault, propose de voir comme « the neoliberal creation of an "enterprising subject" that maximizes his or her own "human capital" » (2014: 32). L'intimité est dans ces cas de figure réinvestie dans le champ économique afin de participer du développement économique des Na. Il s'agit des dynamiques où les minoritaires intériorisent des processus de domination, devenant souvent agents de leur propre développement (Lyttleton 2011b). Cette forme de capacité d'agir ne s'opère ni en disjonction totale ni dans l'optique d'un bouleversement profond, mais plutôt dans l'optique « of pursuing « projects » within a world of domination and inequality » (Ortner 2006).

Plusieurs filles de Xiaoluoshui m'avaient raconté que la venue de touristes dans ces moments privés, s'ils étaient perçus principalement sous le biais de la stratégie économique amenaient de nouveaux « comportements ». Certaines disaient ainsi que beaucoup d'hommes du village avaient désormais un comportement trop aguicheur envers les femmes touristes, qu'ils n'étaient pas sérieux et qu'ils entretenaient simultanément plusieurs histoires. Il est donc nécessaire de regarder plus précisément les sociabilités sexuelles qui se nouent en contexte touristique à l'aune des formes historiques et institutionnalisées na. L'instrumentalisation de la situation touristique par les Na questionne en effet les nouveaux circuits économiques de l'intimité née du développement du tourisme.

Une arène de jeux sérieux

Les festivités sont des moments importants de la vie sociale et politique des Na dans les deux villages. Elles sont une institution politique qui régule les liens sociaux et relève aussi de la capacité du social à se créer et à s'instituer, voire à se réinventer dans le cas de la mise en tourisme. Les festivités pensées comme des arènes politique (Olivier de Sardan 1995b : 173-185, Cefai 2002 :53) où se jouent des jeux sérieux (Ortner 1996, 2006), mais, soumises à des contextes différenciés, génèrent à Xiaoluoshui comme à Lijiazui, des éléments socio-politiques qui traduisent les réalités structurantes et dominantes qui pèsent sur elles. Elles métaphorisent les liens socio-politiques qui se jouent au quotidien dans l'organisation sociale des Na et sont aussi un lieu d'unité d'actions où se donne à voir la capacité d'agir des Na. Dans le cas de Lijiazui, elles sont un miroir de régulation des éléments économique-politiques de l'entraide et de l'échange entre maisonnées. À Xiaoluoshui, elles reflètent à la fois le fonctionnement économique-politique

de l'entraide et de l'échange, mais aussi la manière dont les Na se sont réapproprié l'économie touristique et l'ont adaptée à leur organisation sociale. Elles ne sont pourtant pas exemptes dans le cas de Xiaoluoshui d'une profonde inflexion amenée par l'économie de marché.

Soumis aux projections touristiques qui les affublent du stigmate de primitifs (historiquement), de population à civiliser (idéologiquement) ou d'arriérés (socialement et économique dans le monde contemporain), les fêtes sont pour eux l'occasion de dire quelque chose sur eux dans l'action et l'interaction avec les touristes. La situation touristique permet en effet aux festivités de devenir le lieu par excellence de la renégociation de l'identité ethnique. Réinterprétées, mais aussi réinventées (Hobsbawn et Rangers [1983] 2006), elles sont l'occasion pour les Na, d'une présentation de soi qui satisfait les projections touristiques auxquels ils sont soumis suivant une logique de *mimesis* (Adams 1996, voir aussi Picard 2001 : 120, Graezer-Bideau 2008). Dans un même mouvement, les Na cherchent à renverser le stigmate d'« arriérés » auxquels ils sont soumis pour revaloriser le groupe à l'image d'une norme han « civilisée », « moderne » et riche économiquement tout en continuant à bénéficier des retombées d'argent du tourisme qui ne sont possibles que par l'entretien d'un imaginaire fantasmé sur les Na. Ils répondent ainsi à la demande d'une consommation de l'identité ethnique par les touristes tout en commercialisant celle-ci. En jouant de l'expérience authentique que pensent vivre les touristes (Wang 1999), ils se réinventent donc comme « modernes » pour se placer à égale distance sociale des touristes. Cette tactique de visibilité utilise paradoxalement les ressorts réifiés, c'est-à-dire les projections érotiques, utilisées par le tourisme pour les présenter, et cherche toutefois à se présenter sous une fenêtre plus moderne de l'amour monogame. On voit ici que l'action économique qui oriente les festivités est à la fois « déconnectée des identités vécues », au sens où elle répond à une injonction à la mise en scène de l'identité ethnique (Dufy et Weber 2007 : 64), et est instrumentalisée de manière à redéfinir dans l'interaction une identité ethnique historiquement stigmatisée.

Ces logiques mettent cependant en évidence la façon dont l'économie du tourisme produit des effets économiques, sociaux et politiques (Roseberry 2002 : 61) sur les Na et sur l'ensemble de l'organisation sociale. L'économie enchâssée dans l'organisation sociale des Na est une activité sociale qui dévoile le lien entre les maisonnées. L'exemple des festivités montre cependant qu'un certain nombre de rapports sociaux se trouvent modifiés par l'économie politique de l'identité culturelle (développement, tourisme, bénéfices). Les logiques de la modernisation en font une sorte d'outil permettant la réalisation d'une vie « moderne ». L'économie en tant que rapport social et manière de gouverner a en effet la capacité de créer une incorporation des logiques économiques du tourisme.

Les connexions qui se font entre l'institution de la coutume sexuelle et le tourisme mettent particulièrement bien en évidence une différenciation genrée qui reproduit des catégories

dominantes du genre. Les femmes sont ainsi tenues pour des « objets » sexuels, alors que les hommes sont fantasmés comme romantiques. C'est une manière par laquelle se mettent en place des relations de pouvoir formées en creux de l'économie. La promotion touristique conforte et renforce des stéréotypes de genre, révélant la mise en discours d'une représentation sexualisée de l'autre et de soi. De même, dans les territoires construits par et pour le tourisme, les inégalités de genre s'articulent aux inégalités de « race », de classe ou d'âge, transformant les identifications, les pratiques ou les rapports sociaux.

Pourtant, il est réducteur de penser que les sociabilités sexuelles entre Na et touristes sont de simples rapports de pouvoir. L'observation participante des festivités a en effet montré que des discours de soi et sur les autres mais aussi des pratiques, peuvent révéler à l'analyse les changements sociaux induits par le tourisme dans la manière dont les Na se pensent, mais aussi agissent. Dans le chapitre suivant, je propose d'explorer la diversité des sociabilités sexuelles pour analyser à la fois les processus de reproduction et les transformations de l'organisation sociale et des maisonnées.

Chapitre 8. Sociabilités sexuelles

« Le domaine de la sexualité définit des interactions politiques, des formes d'inégalité et d'oppression qui lui sont propre. (...) les formes institutionnelles concrètes qui régissent la sexualité, en n'importe quel lieu et à n'importe quelle époque, sont des produits de l'agir humain. Elles sont traversées par des conflits d'intérêts et des manœuvres politiques, tant délibérés qu'accidentels. En ce sens, le sexe est toujours politique. Mais il y a des époques à travers l'histoire où la sexualité fait l'objet de conflits politiques plus âpres et plus ouverts. C'est à de telles époques que les limites de la vie érotique sont, en pratique, renégociées. »

(Rubin 2010: 137)

Exotisme, érotisme et intimité

L'idée mise en avant par Rubin et selon laquelle « le sexe est toujours politique » (Rubin 2010 : 137) met en lumière que les sociabilités sexuelles entre les Na et les touristes sont de nature à opposer des économies morales faisant signe vers des pratiques et des intérêts différenciés. Que ce soit au niveau des maisonnées ou des personnes, les sociabilités sexuelles et les relations intimes sont considérées comme un enjeu de pouvoir par excellence étant donné les prescriptions et proscriptions propres au groupe Na et le fait qu'elles sont l'objet, à une échelle nationale, de politiques. La forte resexualisation du monde social chinois contemporain (Pan 1994, 2006, Evans 2008, Rofel 2007, Pettier 2010), ajoute à ces interactions une complexité qui transforme la manière dont se vivent les relations intimes, qui se superpose à un orientalisme interne déjà bien présent à l'endroit des minorités.

Plus encore, la situation touristique du lac Lugu s'est développée à partir d'un certain nombre de représentations exotisantes et érotisantes à l'égard des Na, conformes aux représentations sur les minorités en Chine (Gladney 1994, Schein 1997, 2000), faisant de leur sexualité et du genre, les éléments essentiels de la culture na (Walsh 2005 : 449-450). La forte resexualisation du monde social chinois a, de fait, entraîné un intérêt particulier pour des expériences de voyage pour lesquelles l'érotisme et la sexualité sont la composante majeure :

Tourists from many cultures at many destinations experience travel as a break from the usual restrictions and pressures they face at home, often including those pertaining to sexual practices. The marketing scheme that presents the lake as a love nest contributes to the sense of entering a different moral economy of sex. (...) Nevertheless, while tourists may play at being Mosuo, the combinations of economic and sexual politics involved in sex at the lake do not appear to break radically from life outside of Mosuo territory and hardly signal a change in sexuality or gender politics

(Walsh, 2005 : 475)

Walsh remarquait ainsi que des changements sont survenus au lac Lugu en raison de l'attrait des touristes pour l'économie morale sexuelle des Na. Engagés dans la marchandisation de leur culture à partir des désirs contradictoires des touristes, notamment ceux concernant les pratiques sexuelles (Walsh 2005), les Na ont instrumentalisé la sexualité dans leur quête de modernité et de développement économique. L'activité touristique en général et les festivités, comme démontré au chapitre cinq et sept, ont mis en évidence cette instrumentalisation et la partition de l'espace public entre scène publique et scène privée. D'un côté, la sexualité est mise en avant selon les projections touristiques tout en étant fortement redessinée à l'image du romantisme pour faire apparaître les Na comme contemporains des touristes. De l'autre côté, la sexualité est codifiée de manière à s'agencer à l'idéologie matrilineaire, elle est moralisée selon l'ordre social na¹.

De nouvelles sociabilités sexuelles entre touristes et Na, dues à la situation touristique montrent pourtant que la distinction entre les sphères privées et les sphères publiques de la vie sociale au lac Lugu en ce qui concerne les sociabilités sexuelles n'est plus aussi nette. Cette situation témoigne d'une culture sexuelle en transition:

at the present, sexual cultures are in transition and produced within a complex nexus of divergent forces, including traditional sexual mores, modern medical discourse, women's movements, patriarchal imperatives, consumerism, and corporate globalization. In this context, representations of sexuality and sexual behaviours are embedded in a social world structured by and saturated with power relations of gender and class. Sexuality therefore provides a consistent site for exploring the various aspects of the social sphere.

(Micollier 2004b : 3)

Le temps que les Na sont amenés à partager avec des touristes dans les interactions quotidiennes, mène à des situations, pour lesquelles la sexualité et les « autours » de la sexualité sont souvent convoqués au point de rendre plus labile la ligne de partage entre la sphère privée et la sphère publique.

De nouveaux agencements entre économie et intimité se sont constitués à l'aune de l'instrumentalisation par les na de leur sexualité pour la prospérité de leurs maisonnées, à tel point que les nouvelles sociabilités sexuelles interrogent les « processus de reproduction ou de transformation des règles sociales » (Combessie et Mayer 2013 : 387). En étudiant les activités économiques liées aux sphères de l'intimité, il est possible comme le suggère Zelizer (2005c) de spécifier les liens que les personnes entretiennent et les significations que les acteurs donnent aux sociabilités sexuelles qu'elles entretiennent avec les touristes. Des différences d'intérêts émergent alors de ce type d'analyse. Si les formes historiques du partenariat sexuel perdurent au lac Lugu, ce chapitre entend mettre l'accent sur les nouvelles sociabilités sexuelles avec des touristes,

¹ Je reviendrai sur ces agencements dès la première partie de ce chapitre.

afin de montrer en quoi elles participent pleinement de logiques de prospérité tout en participant des changements dans l'organisation sociale na.

La restitution des parcours, des pratiques, des discours, des motivations ou des désirs de Na hommes et femmes des deux villages est exemplaire de changements dans les économies de l'intimité à plus large échelle. Différents champs sexuels se sont constitués autour des nouvelles sociabilités sexuelles. De la présentation de soi à l'entretien d'une relation intime en passant par les sociabilités sexuelles en tout genre, se déploient des situations complexes où se vivent et se construisent un sujet na moderne. L'entrecroisement de dynamiques affectives, sexuelles, et d'un rapport à soi socialement construit à partir des idées et des pratiques historiques et nouvelles de la relation intime indiquent des négociations (Combessie et Mayer 2013 : 382). Les échanges matériels, affectifs et physiques qui se donnent à voir dans les économies de l'intimité sont particulièrement révélateurs de nouvelles configurations de la vie entre proches.

Au-delà des sociabilités sexuelles, les échanges intimes relèvent différents registres du social. La sexualité n'est pas une sphère à part du monde social. Ce que vivent les sujets, qu'ils soient touristes ou Na², est contingent aux sphères des maisonnées, conjugales, amicales, etc. et au développement du tourisme. En toile de fond se joue une tension entre la culture sexuelle na et la culture sexuelle chinoise ou, pourrait-on dire, plutôt spécifique au tourisme. Les économies de l'intimité na sont des grammaires sexuelles qui n'impliquent pas un continuum économique-sexuel³ au sens de Tabet (2004). *A contrario*, les transactions sexuelles entre touristes et Na existent à l'aune du continuum économique-sexuel. Prolongeant les travaux de Tabet (2004, 2010, 2014), je montrerai comment en situation touristique, les relations intimes entre Na et touristes sont fortement imbriquées à la dimension de l'économique. Le chapitre entend donc rendre compte des changements et des permanences en matière de sexualités et de figures de l'intimité.

Dans un premier temps j'exposerai les horizons normatifs et les pratiques de référence des sociabilités sexuelles à partir des chants et des discours des Na sur les sentiments amoureux j'expliquerai aussi comment se déroulent aujourd'hui les sociabilités sexuelles chez les Na. Dans

² Ce chapitre s'intéresse cependant plus particulièrement à l'entrecroisement des différentes sphères dans lesquelles évoluent les sujets na. Quelques explications concernant les touristes seront mises en évidence, mais toujours dans le but de regarder la transformation de l'ordre social na.

³ J'ai montré que chez les Na, seule existe une cérémonie (*tchoudo tsé*) durant laquelle un homme se présente officiellement à la maisonnée en apportant des cadeaux. C'est une forme courante qu'un visiteur apporte des cadeaux lors de sa venue dans une maisonnée (alcool, thé, sucrerie). Cela ne constitue pas en soi un échange économique-sexuel au sens de Tabet. Il y a aussi l'aide apportée par un homme à la maisonnée de sa *tchumi*. Comme cette aide n'est pas obligatoirement rendue, il s'agit là plus d'une circulation de personne que d'un échange économique-sexuel à proprement parler. On peut toutefois rajouter que pour les échanges économique sexuels de Tabet, l'essentiel reste « le sens dans lequel se fait la transaction économique » (Tabet, 2004 : 39). Dans sa logique, cela montre un continuum de domination des hommes sur les femmes.

un second temps je montrerai l'instrumentalisation de la sexualité par les Na et les économies de l'intimité qui se sont déployées en situation touristique. Enfin je préciserai les motivations et les désirs qui poussent les Na à adopter d'autres manières de vivre les relations intimes et les incidences de cela sur la continuité et la configuration des maisonnées, ainsi que sur la socialité na en général.

1. Métaphysique de la relation intime chez les Na

1.1. Reproduction et ordre social

Historiquement, le « champ sexuel » na s'est organisé autour de l'institution de visite nocturne, un dispositif qui organise et porte des normes et des valeurs explicites au point de constituer une économie morale (Fassin 2012 : 32 et 37). Ce champ sexuel peut être considéré comme une culture sexuelle, c'est-à-dire selon l'emprunt à la notion définie par Herdt :

(...) a consensual model of cultural ideas about sexual behavior in a group » impliquant « “a world-view of norms, values, beliefs, and meaning regarding the nature and purpose of sexual encounters. It also involves an affective model of emotional states and moral guidelines to institutionalize what is felt to be “normal, natural, necessary, or approved” in a community of actors”

(Micollier 2004a: xiv).

Autrement dit, quelles que soient les pratiques, les idées et les représentations des comportements sexuels dans un groupe donné, la compréhension des mécanismes collectifs d'une culture sexuelle est un préalable à toute mise en lumière d'actions et d'idées individuelles. En outre, si l'institution de visite nocturne est régie par des idées qui définissent les pratiques, elle participe également des idées et des représentations à propos des relations intimes, des affects et des émotions. Ce qui est couramment évoqué par le terme d'amour ou de sentiment amoureux, se confronte toutefois à l'obstacle sociologique de la narration et peut être « difficilement racontable » (Capdeville-Zeng et Ortis 2018 :11). Ces idées et ces représentations culturellement situées peuvent toutefois être exprimées sous des formes métaphoriques (Capdeville-Zeng et Ortis 2018 :11) et chez les Na, bien souvent par le biais de chants. Leur économie morale des relations intimes explique en outre les sentiments autour de la relation intime comme la nécessité de « bien s'entendre » au regard de l'organisation intégrale en maisonnée.

a. De la nécessité de bien s'entendre (*tchadze ninié*)

L'amour chez les Na, pour reprendre la critique de Strathern (1988) sur les catégories conceptuelles⁴, ne peut pas être pensé selon les catégories occidentales. Il est nécessaire en effet de considérer que « chaque société possède une manière spécifique d'envisager l'amour et d'organiser les pratiques qui s'y rapportent » (Capdeville et Ortis 2018 : 26). Si très souvent on prête aux Na un romantisme exacerbé et une pratique de l'amour libre, il faut le comprendre comme une projection qui conduit nombre de chinois à voyager jusqu'au lac Lugu, pour voir ce peuple fantasmé comme ayant une sexualité légère, mais assumée. L'objet de cette section est de proposer une interprétation des idées centrales na en ce qui concerne les relations intimes entre un homme et une femme. Ces idées concernent à l'évidence une manière d'être au monde, indubitablement liée à la notion de personne et de maisonnée, aux rapports sociaux de sexe et à la capacité d'agir des Na dans l'organisation sociale qui est la leur.

Un jour de juin 2011, alors que je me promenaais dans le village de Ligé en compagnie de Sona Lamu et Pincuo Zhuoma, celles-ci m'ont fait part d'un certain nombre de considérations morales concernant la pratique de visite nocturne. Nous avons remarqué une affiche (dont il sera question plus tard dans ce chapitre) mentionnant que : de 16h à 00h il était possible de « *zouhun* »⁵ :

Sona Lamu, « Ils (les touristes) pensent que l'on peut changer d'homme tous les soirs, mais ce n'est pas vrai. Ça serait mal vu ». Pincuo Zhuoma en parlant de ses propres relations sentimentales passées argumentait : « Quand il y a plus de sentiments on peut changer de petit copain, mais sinon ... ça ne se fait pas ! Les autres se moqueraient de nous. » Sur le chemin de notre balade nous emmenant dans la seconde partie du village de Ligé, nous avons croisé Binma Lamu, une jeune fille du village, dont Pincuo Zhuoma m'avait raconté quelques histoires sur ses relations intimes avec des garçons du village. J'avais donc demandé si elle était mal vue, puisqu'elle multipliait les relations avec des garçons. Pincuo Zhuoma avait répondu par la négative, car elle n'avait pas d'enfant. Najuoma en revanche parce qu'elle était de nouveau enceinte sans que l'on sache qui était le père suscitait la réprobation villageoise, ce qui désolait Pincuo Zhuoma et Sona Lamu. Que les enfants soient de pères différents et qu'une femme n'entretienne pas plus que cela une relation avec ces hommes ne se faisait pas selon elles. Pour toutes les deux, la nature des relations intimes changeait forcément du moment qu'une femme Na avait des enfants avec un homme particulier. Le statut de la femme changeait également. La femme devenait *tchumi* et l'homme devenait un *hrantchouba*. Dans ce cas-là l'homme pouvait se rendre dans la maisonnée la journée et passer directement de la pièce principale à la chambre. Chose impossible pour un homme qui ne serait pas dans une situation stable avec la femme. Les deux mots *tchumi* et *hrantchouba*, décrivent la relation intime établie entre deux partenaires sexuels se fréquentant, le plus souvent en ayant

⁴ Marilyn Strathern s'insère dans une anthropologie dite post-moderne principalement préoccupée par les problèmes d'authenticité et d'autorité ethnographique. Je ne prétends ici aucunement relever le défi théorique de son premier chapitre, mais plutôt laisser entrevoir au lecteur comment les idées que se font les Na des relations intimes sont particulièrement liées à leur organisation sociale et aux idéologies qui les traversent.

⁵ Le terme de *zouhun* est souvent utilisé en complément d'objet. Exemple : *Jintian wanshang women keyi zouhun* 今天晚上我们可以走婚. Ce soir nous pouvons *zouhun*.

des enfants.

Extrait de carnet de terrain, Ligé, juin 2011

Ces considérations morales mettent en évidence la circulation de jugements et de prescriptions à propos de la visite nocturne. L'espace social est ainsi marqué de normes, de valeurs et d'obligations, guidé par un *ethos* relatif à la fois aux configurations des maisonnées, c'est-à-dire que les relations entre deux personnes dépendent de la manière dont est gouvernée la maison en termes de genre et de nombre, et de la relation intime entre deux personnes. Tout au long de mes conversations sur la coutume sexuelle, mes informateurs faisaient ressortir l'idée que deux partenaires devaient avant tout bien s'entendre (*tchadze ninié*) pour qu'une relation persiste et mène les partenaires à faire des enfants. « Bien s'entendre » introduit l'idée qu'une relation persiste parce qu'entre les partenaires il n'y a pas de sentiments qui rendraient la situation compliquée. Bien sûr la jalousie⁶ existe chez les Na, mais généralement ce sentiment provoque une rupture dans la relation. Par ailleurs, la relation ne peut devenir ostensible que par l'accord donné par la maisonnée lorsque l'homme vient se présenter en apportant des cadeaux (*tchoudo tsé*).

Dans la manière de raconter les relations qui perdurent, ils et elles utilisaient régulièrement en chinois le terme de *xihuan* (équivalent de *like* en anglais). Ils utilisaient également dans leur discours *fu*, qui en langue na se traduit soit par « manquer » ou « aimer ». Ces moments qui se disent plutôt dans l'intimité, ne sont pas des discours publics tenus par les partenaires, mais plutôt des qualifications faites par des amis sur la relation de deux partenaires. Si plusieurs chercheurs avaient estimé un manque d'expression des émotions en Chine ou une « non representational ethic » (Kipnis 1997), Yan affirme dans son étude que l'expression des sentiments peut être directe et indirecte (2003 : 80-83). De manière directe, les jeunes gens emploient aujourd'hui tout un répertoire de termes issus du lexique de l'amour (Yan 2003 : 72-76) et expriment plus souvent de manière indirecte leurs émotions « such as by emphasizing work and mutual aid, because these are embodiment of guanxi proprieties » (Yan 2003 : 81). Comme je l'ai montré au chapitre six, les rapports qu'entretiennent les *hrantchouba* avec leurs *tchumi* pour les travaux d'entraide ou les manières de parler d'une fille témoignent de manières indirectes d'exprimer l'affection. D'un autre côté, l'expressivité des émotions lors des conversations entre amis ou entre partenaires, comme me le racontaient mes informateurs ou comme j'ai pu l'observer, indique qu'ils sont aujourd'hui plus prompts à « l'expressivité émotionnelle » (Yan 2003). Dans les règles de comportements na en matière de sexualité, l'expression d'émotion est particulièrement bannie des conversations entre proches, dans la maisonnée ou en public. Le plus souvent d'ailleurs, des

⁶ L'expression « *hing mugu ji* » (envier quelqu'un), est l'équivalent du terme « jalousie » ou de l'expression « de faire une crise de jalousie » en français.

procédés d'élocutions métaphoriques sont mis en place à travers les chants pour exprimer les sentiments.

b. Des chants métaphoriques

Les chants donnent la possibilité de saisir la subtilité des liens d'affection qui unissent deux partenaires ou les sentiments portés à la mère. À ce titre les chants sont en substance des descriptions de la manière dont se pense et se vit la relation intime, que ce soit avec un partenaire sexuel ou non. En comparaison avec l'affection exprimée dans les relations entre proches, notamment les relations frères-sœurs (*mwame nimi* ou *sige nimi*) ou celle avec la mère, se dessine le système de sexe/genre chez les Na.

- *La relation intime*⁷

Les chants que je nomme ici d'affection, pour ne pas appauvrir leur sens avec le vocable très connoté d'amour⁸, traitent du lien entre deux partenaires. Ils ont la particularité d'être extrêmement métaphoriques. Très souvent lors de soirées où femmes et hommes se côtoyaient j'ai assisté à des performances mettant en scène ces chants d'affection. Ceux-ci nécessitent d'être chantés par un homme et une femme sous la forme d'un dialogue. L'un d'eux que j'ai enregistré à Xiaoluoshui lors d'une soirée organisée à la suite de la fête d'anniversaire d'un jeune enfant du village, en août 2012, est connu dans tous les villages Na de la région. En prolongeant la soirée tard dans la nuit, une dizaine de garçons et de filles du village alcoolisés se sont mis à chanter gaiement tour à tour. Jiaga, un des meilleurs chanteurs du village a alors entonné un chant d'affection que se portent mutuellement deux partenaires :

Andu wé, Andu wé
 amie, ami
Woshua whro (d) tu wuzé zéhrezé la shua hre shua
 montagne/sur/oiseau/vole/haut/plus/haut
andu leli modo,
 amie/regarder/ne plus voir
nemi qizo tiya hro.
 Cœur/triste/fondre+futur (expression)
 Andu wé andu wé
 amie/ami
ondjua kesha mine tchazo mataazé
 (une espèce de gros) moustique/conjonction de coordination/ piquer/ insupportable
yobiézé é la, nia ya a yo biézé
 venir aller (futur)/je venir aller (futur)
Andu wé andu wé

⁷ Les chants sont retranscrits ici à partir des éléments qui m'ont été donnés en situation. Lorsque j'avais mon carnet de note avec moi et que j'ai pu retranscrire la traduction chinoise donnée, les termes chinois sont indiqués. Dans le cas où il n'y a pas de caractères chinois, c'est que le chant m'a été traduit dans un moment où je n'avais pas de carnet de note ou alors que la traduction n'étant pas fine en chinois, elle ne nécessitait pas de donner les termes exacts.

⁸ Il me semble que la notion d'amour telle que le lecteur pourrait la comprendre est fortement occidentale et témoigne des racines romantiques qu'elle puise dans la période victorienne anglaise du XIXe siècle.

amie/ami

Apu lejezé, asé mojosé

grand-père (grand-oncle)/dort/grand -mère/négation/dort

no lata yo sé, no leyo ta osé

Tu/particule d'action/négation/venir/tout de suite, tu/ particule d'action+ venir/négation/ tout de suite.

(Mon) ami (mon) ami

L'oiseau vole de plus en plus haut au-dessus des montagnes

(Mon) ami je ne te vois plus

Mon cœur triste va fondre

(Mon) ami (mon) ami

Les gros moustiques me piquent c'est insupportable

Je vais venir, je vais venir

Grand-père dort, grand-mère ne dort pas

Ne viens pas tout de suite, ne viens pas tout de suite.

Ce chant atteste que l'euphémisme est un élément rhétorique important de l'orature na qui correspond à un fonctionnement interne de la société. Pour parler des choses relatives aux sentiments portés à quelqu'un, la pudeur est de mise, comme me le rappelait Aka qui a entonné le même chant à Lijiazui, un soir de juin 2014. Un interdit surplombe cette mise en relief. Dans les maisonnées il n'est pas possible d'évoquer publiquement les sentiments portés à son amant. Les chansons reprennent ce mode. Ainsi pour parler de deux jeunes amoureux, les éléments naturels sont souvent convoqués.

D'autres fois, comme à Xiaoluoshui, j'ai entendu mes interlocuteurs évoquer une métaphore de deux arbres aux branches s'entremêlant. Pour Ce'r Lamu, une jeune villageoise de Xiaoluoshui, les deux arbres qui surplombent le village voisin de Nisé sont par exemple le reflet même du tissu relationnel entre deux amants. Cette forme d'orature permet de dire quelque chose sur la relation, car comme le rappelle la division sexuée du quotidien, déjà mise en avant, un jeune homme ou une jeune femme ne doivent pas faire connaître publiquement leur attachement de peur que la famille puisse le ou la blâmer en retour. La métaphore permet donc de dire sans dire. Son caractère euphémisant tient du fait que tous les mots se rapportant au domaine de la relation amoureuse ne doivent pas être dits publiquement.

D'autres chants convoquent quant à eux la relation entre une mère et son enfant. Ces chants beaucoup plus courants donnent pour centrale cette relation, plutôt que celle entre partenaires.

- *La relation mère-enfant*

Pendant plusieurs journées de décembre 2012, j'ai accompagné un groupe d'hommes et de femmes dans les montagnes avoisinantes de Lijiazui pour aider aux travaux de la coupe du bois. À plusieurs reprises nous nous sommes reposés auprès d'un feu improvisé dans le lit presque tari d'un torrent. Nous avons pris un repas de pommes de terre (*yaje*) cuites au feu et de riz (*hra*)

resservi. Dashi Latcuo, la seconde sœur de la maisonnée des GI, avait servi comme à l'accoutumée un verre d'alcool de riz à chacun d'entre nous pour « nous donner de la force » disait-elle. Lorsque les hommes se sont éloignés pour reprendre le travail, elle avait entonné un chant. Il s'agissait encore une fois d'un chant d'affection, mais cette fois-là destiné à la mère. Doucement elle se mit à chanter :

Hrwoshua nié mié laguo hre

高山 太阳落山了，

De la grande montagne, le soleil se couche (derrière)

Ama nia shide izé

阿妈坑定想我了

Ma mère pense sûrement à moi

liébiézé la liébiézé

要回家了要回家了

Je retourne (à la maison), je retourne (à la maison)

Ama gé gele biézé

回到妈妈的身边

Je retourne à côté du corps de ma mère⁹

Comme d'autres chants, le personnage central est la mère. Figure emblématique de l'organisation sociale, son évocation rappelle toujours le principe sociétal qui la place au cœur de la filiation. D'ailleurs qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes, les chanteurs sont toujours plus applaudis par l'auditoire lorsqu'ils évoquent cette affection pour la mère.

Ce type de chant très récurrent dans le répertoire na ou dans l'improvisation¹⁰ permet de comprendre que la relation des enfants à la mère est un nœud gordien de la vie en société chez les Na (Weng 2007). Quels que soient les sexes, la construction de la personne passe par différentes phases positionnelles et relationnelles toujours tournées vers la mère : « les rôles de fils, frère, frère de mère, frère de mère de mère » et « les rôles de fille, sœur, mère et mère de mère » (Weng 2007 : 442). De fait comme l'indiquent la plupart des chants, la société na est particulièrement matrifocale et les rapports sociaux de sexe se construisent autour de cette figure donnant ensuite à voir en seconde importance, comme le suggère Weng, la relation sœur-frère¹¹ (*mwame nimi* ou *sime nimi*) (2007).

Dans cette conception de la personne et du système de sexe/genre, la sexualité a une « existence sociale séparée » (Rubin : 2010 : 204), c'est-à-dire qu'il y a une différenciation des interactions sociales entre la sphère des rapports sociaux de sexe et la sexualité. Si, bien entendu, « le genre affecte la façon dont fonctionne le système sexuel, et le système sexuel a des manifestations

⁹Les annotations de traductions sont données comme les chants m'ont été traduits. Ici c'est la troisième sœur, Lamu, qui a utilisé le chinois pour le traduire.

¹⁰ Comme vu précédemment dans le chapitre sept.

¹¹ J'ai déjà mis en lumière de manière plus théorique ce phénomène dans les chapitres trois et quatre.

spécifiques en fonction du genre » (Rubin 2010 : 205), ce qui permet de définir la société na comme hétéronormative, cela permet de comprendre que la sexualité est une composante de l'organisation sociale matrilineaire mais qu'il n'en est pas le fondement¹². Les hommes qui visitent les femmes la nuit n'entrent pas dans la dyade par laquelle penser le féminin et le masculin chez les Na. C'est au contraire la relation mère-fils et sœur-frère qui définit la dyade féminin-masculin (Weng 2007) ce qui permet d'expliquer que l'homme ne soit qu'un arroseur dans la procréation et ne contribue pas à la reproduction sociale des maisonnées si ce n'est lorsqu'il en est un membre. En contexte matrilineaire, la descendance se place au centre du mode de reproduction sociale. Puis viennent les relations frères-sœurs ou sœurs-sœurs. Ces relations sont également au centre de la socialité au sens où elles définissent la manière dont les relations entre proches existent. Insister sur ce mode relationnel est d'importance pour montrer les changements idéologiques qui ont cours actuellement avec la montée de la conjugalité et de la famille nucléaire.

c. Plus tard si tu n'as pas d'enfant ?

Faire des enfants, des enfants des deux sexes, permet d'assurer à la fois l'entraide dans la maisonnée et sa reproduction sociale matrilineaire. C'est une valeur importante du groupe na comme en témoigne le cas d'Erche Lamu, de la maisonnée des WZ, que j'ai expliqué au chapitre quatre. Elle ne voulait plus revenir habiter chez elle tant qu'elle n'aurait pas d'enfant. Elle se sentait en effet honteuse de ne pas pouvoir participer à la continuité de la maisonnée. Dans la construction même des relations entre proches, et, de la maisonnée, les rapports générationnels, la division sexuelle du travail et la procréation structurent une socialisation qui place les relations au fondement de la vie sociale.

Cette importance de faire des enfants pour la continuité des maisonnées met en lumière l'importance de la sexualité dans cette reproduction sociale. La reproduction dite « biologique » en occident, et qui est éminemment culturelle chez les Na puisque l'homme n'est pas considéré comme un géniteur, mais un arroseur, est à la base de la reproduction sociale de la maisonné na et de la force de travail nécessaire à sa continuité. Elle n'est toutefois pas considérée comme un axe central de la reproduction sociale mais un moyen. Zhuoma Lamu, la *dabu* de la maisonnée des Gl de Lijiazui, m'avait prise à partie dans la logique na lorsqu'elle m'avait demandé si plus tard je souhaitais avoir des enfants :

Zhuoma Lamu: *No zomuszo anié? Suohou no lio munio, nine hruo moyé?* (Tu veux des enfants ? Plus tard, quand tu seras vieille, qui va s'occuper de toi ?)

Maisnnée des Gl. Lijiazui, décembre 2012

¹² Ce point est d'importance pour comprendre l'autonomisation de la sphère sexuelle avec l'économie de marché et le changement de régime ontologique qu'occasionne le champ sexuel touristique sur l'organisation sociale.

Notre conversation qui tournait autour des visites nocturnes des jeunes hommes du village de Lijiazui dans ma chambre, déjà évoquée au chapitre quatre, avait révélé que le rapport sexuel avait pour finalité la procréation sans pour autant que l'homme n'intervienne dans celle-ci. La mise en relief de la procréation dans la pensée na, vise à reproduire socialement la maisonnée. Pour Lamu, la plus jeune sœur, il n'importait pas que l'homme visiteur plaise ou non, le rapport sexuel avec n'importe quel homme permettrait d'avoir des enfants. Dans cette logique, la prise en charge des personnes âgées, passe par les générations suivantes. Plus il y a d'enfant, plus la maisonnée sera prospère et pourra assurer une continuité.

Ce modèle relationnel à partir duquel se pensent les sociabilités sexuelles chez les Na est de plus en plus remis en question, comme je l'aborderai en conclusion de la section trois. Pour l'instant, il est nécessaire de regarder comment les sociabilités sexuelles entre Na s'actent afin de comprendre par la suite les changements dans ces comportements. C'est dans les lieux tels que les festivités comme je l'ai montré pour Lijiazui au chapitre sept, les bars, les restaurants, les échoppes que commencent les sociabilités sexuelles.

1.2. Ivresses, amusements et sociabilités sexuelles

a. Scène privée et sociabilités Na

- *La petite échoppe.*

À Lijiazui comme à Xiaoluoshui, l'échoppe est le lieu absolu de la sociabilité masculine. Chaque soir, après le repas, les hommes du village s'y retrouvent volontiers. Ils y boivent le plus souvent de l'alcool de riz acheté dans le commerce, le *baijiu* (白酒), ou de la bière tout en jouant aux cartes. À Xiaoluoshui, très souvent, des femmes se mêlent aux hommes, alors qu'à Lijiazui c'est un fait plus rare qui n'arrive le plus souvent que si c'est une femme qui tient la petite boutique ou que si une ethnologue s'immisce dans la vie du village.

Ces réunions entre hommes sont un prélude à la visite nocturne. À plusieurs reprises lorsque je me rendais à la petite échoppe de la maisonnée des Gl., je pouvais observer lorsque je rentrais, quelques hommes se diriger vers la maisonnée de leur *tchumi*. Aka le plus jeune frère de la maisonnée des Gl. se rendait chaque soir chez sa *tchumi* après être passé à la petite échoppe. Un soir, nous nous sommes rendus avec Aka dans une autre échoppe du village, où de jeunes hommes s'étaient réunis. Nous nous sommes joints à eux et avons joué aux cartes tout en discutant une bonne partie de la soirée. Au milieu de la nuit, ces jeunes hommes s'étaient introduits dans la chambre que nous occupions Lidy et moi. Ils savaient exactement où se diriger alors que toutes les lumières étaient éteintes. Le lendemain, j'avais donc questionné Aka quant à cette visite impromptue :

Moi : « Cette nuit, les garçons d'hier soir sont venus dans notre chambre. Comment

ils savaient où on dormait.

Aka : Ils demandent !

Moi : (un peu innocemment) qui leur a dit où se situe notre chambre.

Aka : (un peu gêné) c'est moi.

Moi : Ah bon ? Tu leur as dit ?

Aka : Ils m'ont demandé. C'est comme ça que ça marche.

Moi : Ils étaient saouls ! Ils sont venus à six !

Aka : Les deux, ça donne du courage ! »

Maisonnée des Gl, Lijiazui décembre 2012.

La conversation que j'avais eue avec Aka en décembre 2012 éclaire un aspect central de la coutume du sèssé. Les relations de sèssé sont ancrées dans des logiques où la sociabilité masculine et les conduites d'alcoolisation sont socialement construites comme un préalable à la vite nocturne. Avant la rencontre physique, une négociation s'entame d'abord, non pas avec la jeune fille ou la femme convoitée, mais avec les hommes qui savent où se trouve la chambre. Ensuite, l'alcoolisation comme un préalable à la visite nocturne est considérée comme un moyen pour trouver du courage. À cela il faudrait encore ajouter dans le cas où plusieurs jeunes hommes viennent visiter une femme, que le nombre fait la force et participe du courage.

Ces conduites permettent de comprendre comment se déroulent les sociabilités sexuelles. Lorsque je racontais ces situations aux Na de Xiaoluoshui, ils me certifiaient qu'avant les relations intimes se déroulaient comme cela. Aujourd'hui, il y avait cependant les téléphones portables¹³. Pour beaucoup cela avait changé complètement la manière dont un homme et une femme se rapprochent et donnait à voir de nouveaux comportements. C'est sans doute la situation touristique qui jouait le plus dans les nouvelles sociabilités sexuelles.

- « *Women chuqu wan'er*¹⁴ » on sort s'amuser

À Xiaoluoshui, je me suis retrouvée de nombreuses fois prise à partie par des groupes de femmes âgées de vingt à quarante ans qui souhaitaient que je les rejoigne dans leurs virées nocturnes. En février 2013, plusieurs femmes du village m'avaient donc conviée à une soirée entre filles du côté Sichuan. Un ami de Naka de la maisonnée des C. était venu nous chercher en fin d'après-midi à la sortie du village. Pour Ake Dama AJ., la fille de la première sœur de la maisonnée des Cd., il fallait absolument se cacher pour partir, car elle était en relation de sèssé avec un homme du village et elle ne souhaitait pas comme d'autres qui approuvaient son injonction, qu'il sache qu'elle partait faire la fête. Ces comportements étaient d'après elles réprouvés socialement, ce qui

¹³ À Lijiazui les antennes téléphoniques sont trop éloignées pour que le téléphone soit utilisé dans le village comme moyen de communication

¹⁴ 我们出去玩儿.

ne les empêchait pas de sortir pour rencontrer d'autres garçons que ceux du village. Les neuf femmes que nous étions, sommes montées dans une petite estafette en direction de Zuosuo. Nous nous sommes d'abord rendues dans une petite *guesthouse* dans un village proche de Zuosuo gérée par un ami de Naka. Là-bas, plusieurs hommes nous ont rejointes. Ils nous ont alors conviées à partager autour d'une table quelques bières tout en discutant. Nous sommes restés là-bas à peu près trois heures. Nous avons passé ce temps à jouer à des jeux d'alcoolisation. Tout le monde buvait en excès comme un préalable à la soirée. Les blagues à caractère sexuelles fusaient et les conduites de dragues s'amplifiaient à mesure que le temps avançait.



Photo 77 : scène de rencontre entre hommes et femmes na, Lac Lugu, Sichuan, février 2013.



Photo 78 : Scène de rencontre entre hommes et femmes na, Lac Lugu, Sichuan, juillet 2012.

La fin d'après-midi passée, les filles ont décidé de se rendre à Zuosuo pour se sustenter. Nous nous sommes rendus dans un restaurant qui proposait plusieurs salles dans lesquelles était installé un barbecue. Les quelques hommes qui étaient avec nous nous ont conduites en voiture. Ce sont eux qui ont payé la note du barbecue. Puis quelque temps après nous nous sommes rendus à pied au karaoké de la ville. Les karaokés sont des lieux particulièrement fréquentés pour le rapport à la modernité qu'ils procurent (Ong 2003 : 49-50). Ils avaient réservé une salle pour nous. Nous étions en tout et pour tout quatorze dans la salle. Les filles et les garçons ont rapidement commandé à boire, et comme lors de toutes les soirées karaoké auxquelles j'ai participé, nous avons chanté et bu jusqu'à une heure tardive.



Photo 79 : karaoké de Zuosuo, février 2013.

Sur la photo présentée ici, les deux jeunes filles sont amies. L'une comme l'autre est engagée dans une relation de sésé et a un enfant. La jeune fille habillée en blanc, s'était vêtue pour l'occasion en robe, chose assez rare dans le quotidien. Comme toutes les autres, elles ont bu et chanté toute la nuit. Comme je les connais particulièrement bien c'est, avec elles, accompagnées de trois garçons, que je suis rentrée au petit matin.

Lorsque nous sommes rentrées, nous nous sommes arrêtées sur les rives du lac Lugu pour, disaient-elles, nous reposer un peu. Ce matin-là, les deux jeunes filles ont embrassé deux des garçons présents. Nous discutons de tout et de rien. J'étais un peu surprise d'apprendre qu'elles entretenaient une relation de drague avec ces hommes. Le troisième homme pouvait, comme elle me le suggérait, être mon petit copain (*nan pengyou* 男朋友). Sur le chemin du retour, l'une d'elles m'avait demandé de ne pas parler à mon hôte de cette soirée, car elle savait que les cancans fusaient au village. Il me fallait garder cela pour moi, car elle avait déjà une relation et qu'étant donné qu'elles avaient des enfants il serait mal vu que cela se sache.

Pour pouvoir sortir avec des garçons, il est courant que les jeunes filles du village le fassent en cachette (*sixia* 私下). Les bars, les karaokés, les restaurants deviennent alors ces lieux où l'on peut draguer quelqu'un sans que d'autres ne soient au courant. Il arrivait souvent, étant donné mes déplacements multiples en dehors des réseaux du village ou de parenté, que je sois au courant de ce type de relations. Parfois prise à partie de ces relations, on m'en expliquait les rouages ou les secrets. C'est ainsi que j'appris de la part des filles de Xiaoluoshui qu'elles jouaient de leurs charmes ou encore de sociabilités sexuelles pour se faire payer les sorties.

b. Ce sont les hommes qui payent !

Alors qu'à Lijiazui les femmes ne fréquentent pas les échoppes, la comparaison avec Xiaoluoshui met en évidence de nouveaux comportements dans les sociabilités sexuelles entre hommes et

femmes. À Lijiazui ces sociabilités suivent le schéma organisationnel de la visite. Les hommes et les femmes se rencontrent dans les espaces festifs occasionnels comme je l'ai montré au chapitre sept, mais n'entretiennent pas au quotidien de sociabilités sexuelles. À Xiaoluoshui, au contraire, les femmes entretiennent de multiples sociabilités sexuelles. Elles fréquentent les bars, les karaokés et les restaurants où elles sont susceptibles de rencontrer des garçons. Parfois elles sortent ensemble pour accompagner une amie qui souhaite trouver un garçon. Lorsqu'elles sont éméchées, comme me l'ont raconté à plusieurs reprises des femmes Na, elles n'hésitent pas à interpeller des hommes pour avoir des rapports sexuels avec eux. La plupart du temps, lorsqu'elles sortent dans ces conditions les femmes ne s'arrangent pas pour se faire payer leurs sorties par les hommes. Si les femmes de Xiaoluoshui, comme la plupart des femmes Na sont celles qui gèrent l'argent de la maisonnée, elles n'en demeurent pas moins habiles à se faire payer leurs sorties, par des hommes, pour le plaisir. Dans ce type de rapport se joue une nouvelle économie de l'intimité qui n'est pas sans conséquence dans les rapports intimes.

Lors d'une soirée entre filles de Xiaoluoshui, Naka de la maisonnée des C., m'avait prise à partie pour que je sois plus sociable avec une de ses connaissances masculines. Elle m'avait demandé clairement d'être gentille pour que toutes nous puissions passer une bonne soirée. Dans sa demande se jouait clairement une sociabilité sexuelle potentielle avec cet homme :

Naka : « Je ne te dis pas qu'il faut que tu aies un rapport sexuel avec cet homme. Il m'a dit qu'il t'aimait bien (*xihuan ni* 喜欢你). Si tu es gentille avec lui, il va tout payer. »

Dans un restaurant sur les bords du lac Lugu, septembre 2012.

J'étais restée estomaquée par sa demande, car j'avais été prise à partie sur place devant tout le monde. Je ne savais pas quoi répondre et avait senti l'énervement de Naka par mon silence. Pour comprendre ce qui s'était joué dans cette scène, j'avais demandé à sa sœur Najie de m'expliquer plus tard dans notre virée pourquoi elle m'avait demandé d'être gentille avec cet homme que je croisais pour la première fois :

Najie : « c'est plaisant de se faire inviter par les hommes non ?

Moi : je trouve que c'est bizarre d'être gentille pour se faire payer le restaurant. Chez nous quand un homme paye c'est pour avoir un rapport sexuel.

Najie : ça, tu n'es pas obligé, tu peux le tromper (*qipian* 欺骗). Nous quand on voit qu'un homme nous aime bien on le fait payer. Comme ça toutes les autres en profitent. »

Dans une échoppe de barbecue à Zuosuo, septembre 2012

Ruser, piéger, tromper étaient des subterfuges couramment employés par les Na du village envers les touristes. La situation avait révélé que les femmes du village employaient souvent ces ruses de séduction. D'ailleurs lorsque nous sortions dans les karaokés, il était courant qu'elles s'en

aillent dans d'autres salles pour saluer des groupes d'hommes. Elles en profitaient pour boire quelques bières et lorsque je les questionnais à leur retour elles m'expliquaient souvent combien il fallait entretenir de bonnes relations avec les hommes qui ont de l'argent pour se faire inviter de temps à autre à leurs soirées. Très souvent c'étaient elles-mêmes qui se battaient entre elles pour régler la note, mais lorsqu'un homme pouvait le faire elles ne s'en privaient pas. Lorsque je sortais en compagnie de Pincuo Zhuoma ou de femmes engagées dans une relation de sésé de longue durée et d'un certain âge (généralement au-dessus de quarante ans en 2013), il n'y avait jamais l'interférence d'un homme dans le paiement de la soirée. D'ailleurs, il n'y avait pas non plus de sociabilités sexuelles.

Ces situations de sociabilités qui interviennent entre Na de Xiaoluoshui sont représentatives d'un changement dans la manière qu'ont les jeunes filles de se comporter vis-à-vis des hommes et dans leurs sociabilités sexuelles en général. Parmi les changements les plus intéressants, ceux des sociabilités sexuelles avec des touristes montrent combien les Na utilisent de stratégies pour la prospérité de leur maisonnée, ou, dans le cas des hommes, pour augmenter leur statut social.

2. Économies intimes

Les études portant sur les nouvelles grammaires de l'émotion en Chine mettent particulièrement l'emphase sur le nouvel « environnement culturel où le concept éthique de la personne individuelle se construit autant à partir des valeurs de l'épanouissement affectif que de la réussite compétitive et entrepreneuriale » (Evans 2012a : 171). Même si les jeunes Chinois prennent toujours en considération « les « conditions » (tiáojiàn) » de leurs partenaires (Pettier 2018 : 161), de nouvelles grammaires sexuelles se sont déployées au lac Lugu soumettant hommes et femmes na à diverses projections qui mettent très souvent en valeur le corps sexué pour les femmes – ce qui constitue un capital social et économique à valoriser (Micollier 2012 : 193). Les hommes sont plus particulièrement soumis à des projections romantiques – dont ils savent particulièrement bien jouer dans le cadre des rapports de séduction qui conduisent parfois à des rapports sexuels. Comme Lyttleton et Sayanouso le rapportent dans le cas asiatique en général, alors que la sexualité des minoritaires est l'objet de jugements : primitive, en besoin de réforme, etc. la sexualité est devenue centrale de l'identité ethnique (2011b: 184). Dans les deux cas, une valorisation du capital social peut en ressortir, mais les Na recherchent avant tout dans ces rapports un capital économique.

Foucault affirme à propos de la sexualité qu'elle « représente un lieu de transfert particulièrement dense des relations de pouvoir ». Le pouvoir n'est ici pas binaire, mais un « champ de rapports de force » (Foucault 2011 : 124 et 128). Il s'agit donc de regarder les logiques de sociabilités sexuelles qui traversent et constituent ces rapports dans un continuum allant de simples

sociabilités de séduction aux rapports tarifés, non pas « en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles) », mais sur le plan de stratégies variées (Foucault 2011 : 123 et 136). Ainsi l'amant ou la maîtresse, la jeune fille avec qui l'on peut se marier, la ou le partenaire économique, le père possible des enfants, sont différentes figures que l'on retrouve dans les pratiques et discours des Na quant à leurs relations avec des touristes ou autres. Bien que la norme en Chine soit plus ou moins de trouver un partenaire ayant une bonne situation (Pettier 2018), nombreux sont les touristes qui viennent au lac Lugu pour vivre une histoire d'amour romantique¹⁵, selon leurs dires.

Les relations que peuvent entretenir les Na avec des touristes sont particulièrement propices à l'analyse en termes de rapports sociaux de sexe, car ils mettent en lumière une différenciation dans les comportements en fonction que la relation est établie entre une femme na avec un touriste ou entre un homme na avec une touriste. Salomon (2009) qui s'est particulièrement intéressé aux relations entre femmes, vieilles et riches, et jeunes sénégalais pauvres a mis en évidence qu'une multiplicité de rapports sociaux s'imbriquaient les uns dans les autres et qu'il n'était pas possible comme le souligne Zelizer de faire des sentiments et de l'économique, des sphères séparées (2005a et 2005c). Dans les rapports sociaux de sexe qui se jouent dans les relations intimes, des rapports de pouvoir se jouent continuellement qu'ils soient « racialisation de la domination », domination économique, etc. (Salomon 2009). Selon elle, ils n'empêchent pas des formes de désir ou des sentiments. Dans les différenciations de genre que comportent ces relations, Salomon fait valoir que la construction de la relation, même si elle comporte une relation de pouvoir, nécessite de regarder « les contradictions et les recoupements entre les façons masculines et féminines de faire avec la domination et les marges gagnées » (Salomon 2009 : 228). À ce titre Broqua et Deschamps rappellent que les formes de transactions dans les « pratiques sexuelles » peuvent être de l'ordre de la « rétribution financière, matérielle ou symbolique » (2014 : 12).

2.1. Possibilités de « *zouhun*¹⁶ » (走婚)

a. Instrumentalisation des fantasmes

En juin 2011, je marchais dans les rues de Ligé, un petit village touristique des bords du lac Lugu (Yunnan, Chine), en compagnie de Sona Lamu et de Pincuo Zhuoma. Toutes deux étaient des

¹⁵ Capdeville-Zeng et Ortis expliquent que l'amour romantique, en Chine comme dans d'autres pays occidentaux, est perçu comme une spécificité occidentale et suscite un attrait ambivalent : « vu comme un progrès pour l'individu, il est aussi craint comme une force de destruction de la société » (2018 : 18). Dans le cas de figure évoqué les touristes projettent sur les Na la possibilité de vivre un amour vrai (*zhi ai* 挚爱).

¹⁶ Nom commun donné à la coutume sexuelle na, composé des caractères aller/marcher 走 et se marier 婚. Le terme peut se traduire par aller se marier.

femmes d'une trentaine d'années mariées pour la première à un français et pour la seconde à un Han de la province du Guangdong.

Alors que nous avons une conversation sur l'activité touristique au village ces derniers temps, Sona Lamu nous a interpellées en montrant du doigt une affiche rouge affichée sur la vitre d'une de ces échoppes-Barbecue qui servent aux touristes toutes sortes de plats labellisés Mosuo, la nuit venue. Sur cette affiche, parmi les services proposés aux touristes (barbecue, guide, voiture, vélo) était écrit : « Possibilité de *zouhun* de 16h à 00h ». Elles s'étaient mises à rire et s'esclaffaient en langue Na de la folie des gérants. Interpellée, je leur demandai avec une certaine naïveté stratégique si c'était une proposition sérieuse. Elles rigolaient de plus belle. Pincuo Zhuoma avait alors plaisanté sur la manière dont le tourisme marchait : « C'est un piège à touriste ! » Sona Lamu avait ensuite rajouté que si des garçons Mosuo se faisaient invités par des touristes, il y avait bien une possibilité de *zouhun*. Toute une conversation sur les ruses du tourisme et la réalité sociale de l'organisation na les avaient menées, à me donner une petite leçon d'ethnologie. Toutes deux avaient argumenté d'abord que chez les Mosuo il était impossible de « *zouhun* » la journée. Pincuo Zhuoma nous faisait remarquer l'indécence d'une telle « publicité » puisque la coutume sexuelle de visite nocturne devait être à la discrétion des partenaires et par conséquent se dérouler la nuit. Sona Lamu, à qui l'envie de rire ne passait pas, avait rajouté : « mais pour les touristes c'est 16h-00h ! ». Pincuo Zhuoma suivit par Sona Lamu m'avait ainsi listé les aspects prescriptifs de la coutume. Il s'agissait pour elles de me montrer le sérieux qui régit celle-ci. Pincuo Zhuoma expliquait ainsi : « Entre nous (dans la maisonnée), on ne peut pas en parler ouvertement. Par exemple dans la maison c'est interdit, car il y a les hommes de notre propre famille. » Binma ajouta : « Et puis ça ne peut pas se faire le jour, les hommes viennent la nuit chez nous. Les mères ne doivent pas savoir. Mais depuis que les touristes sont là, il y en a beaucoup qui croient que nous (les femmes) ont peut faire ça avec eux. ». Pincuo Zhuoma n'était pas tout à fait d'accord et avait argumenté que certaines filles acceptaient, mais que souvent elles partaient à Lijiang avec des touristes et que d'autres, les « *matchimi* », monnayaient les relations. Les hommes par contre, selon toutes les deux, ça ne les gênait pas de « *zouhun* » avec des femmes touristes, mais ça devait se passer la nuit.

Extrait de carnet de terrain, Ligé, juin 2011



Photo 80 : affiche posée sur la devanture d'un magasin de Ligé. Dans la partie 16 : 00-00 : 00, on peut lire en seconde position : Shundai *zouhun* 顺带走婚, Ligé, juin 2011

Cette anecdote aurait pu n'être qu'un cas parmi tant d'autres, mais les commentaires et les positions des deux protagonistes sont révélateurs, à une plus large échelle, de discours tenus par les locaux à propos de l'écart entre des conduites et/ou des représentations touristiques et locales à propos de la sexualité. Cet extrait donne à voir combien les Na et/ou les entrepreneurs informels du tourisme au lac Lugu instrumentalisent la coutume sexuelle à des fins économiques. Les Na participent à la mise en scène de l'exotisme et de l'érotisme de manière à acquérir les biens pour entrer dans la modernité par l'entremise du tourisme. La plupart des activités commerçantes au lac Lugu répondent ainsi à un besoin de satisfaire une nouvelle espèce de consommateurs, en demande d'exotisme et d'érotisme. Comme je l'ai déjà expliqué dans le chapitre sur les festivités, ils utilisent alors « une rhétorique précontrainte essentiellement dualiste et simplificatrice » (Agier, 2001 : 28), qui répond par la « mimesis » à ce que les touristes attendent d'eux (Adams 1996 : 17). Autrement dit, ils jouent des représentations nostalgiques et érotiques de l'orientalisme interne (Schein, 1997, 2000, Gladney, 1994, Harrell, 2001 : 16), construit comme un capital érotique qu'ils peuvent valoriser (Hakim 2010). La resexualisation du monde social chinois a ainsi participé à la réorganisation sociale de l'érotisme dans la situation touristique du lac Lugu, cartographiant ainsi les désirs chinois.

La montée de la question sexuelle en Chine a généré un nouveau rapport à la sexualité au lac Lugu, comme l'explique Micollier dans le cadre plus général de la Chine :

Les discours et les pratiques de la sexualité sont plus affirmés et plus visibles : le corps et le sexe deviennent des « produits » comme les autres dans une société consumériste [Micollier, 2004 et 2005a] et la régulation des pratiques sexuelles et du gouvernement des corps tient à nouveau une place importante dans l'agenda de l'État chinois [Evans, 2002 et 2008b]

(Micollier 2012 : 185)

Si les Na marchandisent leur culture ou plutôt, à proprement parler, leur culture sexuelle, c'est donc à partir de l'agenda développementaliste du gouvernement. On voit là un processus de gouvernementalité multiple qui se joue également entre les individus, à partir des nouvelles relations au plaisir liées à une libération sexuelle de plus en plus importante dans le cadre de l'ouverture économique libérale et de la compétition pour la réussite individuelle que celle-ci a engendrée (Rofel 2007, Evans 2008, Pettier 2010). Les « logiques de la consommation » participent ainsi de la « spectacularisation de la sexualité » à partir d'une « insertion de l'érotisme dans les processus de marchandisation » (Bazin et coll. 2000 : 5). S'est alors construit un capital érotique des Na sur la base des projections touristiques. Cela a participé à l'avènement de nouveaux rapports intimes entre touristes et Na par l'incorporation de comportements et de discours sur l'amour, le romantisme, etc. appris pour l'essentiel dans les séries télévisées.

b. Les femmes touristes aussi courent après les jeunes hommes na

Fin juillet 2011, je suis retournée à Lijiang à bord d'une estafette avec un groupe de quatre jeunes filles que j'avais croisées la veille à la fête de Xiaoluoshui. Elles étaient venues passer quelques jours au lac Lugu et avaient logé dans le *youth hostel* du village. J'étais assise dans l'estafette à l'avant du véhicule. J'entendais cependant toute la conversation et avec le chauffeur nous riions quelquefois en écoutant consciencieusement, tous les deux, ce qu'elles disaient. La veille elles avaient rencontré deux jeunes de Xiaoluoshui qui les avaient accompagnées à l'hôtel. Ils avaient passé le reste de la soirée ensemble. Elles discutaient de cette rencontre :

Fille n°1 : « Il est vraiment beau, Jiagaa. Il m'a laissé son Weixin. On va se recontacter.

-Fille n°2 : Oui c'est vrai qu'il est beau et charmant (*haokan he shunyan* 好看和顺眼). Il est très mignon (*jiaoxiao* 娇小) avec son costume.

-Fille n°1 : Moi je l'ai trouvé très romantique (*fengliu* 风流). Il a dit qu'on pourrait se contacter et que ce serait bien que je revienne.

-Fille n°3 : Je préfère l'autre, il danse vraiment bien.

-Fille n°1 : Peut-être, mais il n'était pas aussi romantique. Il m'a raccompagnée à la chambre sans rien vouloir de plus qu'un vrai petit baiser.

-Fille n°4 : Oui, mais aucune de nous n'a *zouhun*¹⁷ avec lui...

- Fille n°1 : Ce n'est pas important. Ce qui compte c'est le romantisme ! Ils ne sont pas comme les autres. Ils savent être adorables (*ke ai* 可爱), c'est dans leur coutume.

-Fille n°2 : Quand il chantait pendant la fête, il n'arrêtait pas de te regarder. »

Sur la route vers Lijiang, juillet 2011.

Elles ont discuté pendant presque une heure de l'attitude des deux garçons à leur égard et ont qualifié ces garçons par un champ lexical ne laissant aucun doute sur leurs perceptions (*haokan he shunyan* 好看和顺眼, *ke ai* 可爱, *fengliu* 风流, *jiaoxiao* 娇小). Dans le discours des jeunes filles revenaient régulièrement des critères de beauté ou de romantisme. Ces termes issus d'une rencontre concrète s'éloignent pourtant d'une réelle relation intime, car ces garçons utilisent régulièrement ce genre d'interaction pour entrer en contact de façon éphémère avec des jeunes filles. Ils utilisent les projections à leur égard afin de faire de ces jeunes filles les pourvoyeuses de soirées. Les quatre jeunes filles que j'avais rencontrées imaginaient déjà leur retour au lac Lugu et les possibles aventures qu'elles pourraient avoir avec les jeunes garçons. Cette bribe de conversation témoigne du « capital érotique » (Hakim 2010) conféré aux Na par les touristes. Cela réitère l'idée présentée au chapitre sept, que les fêtes destinées aux touristes sont des lieux de rencontre entre hommes Mosuo et femmes touristes et que les touristes projettent sur les Na des représentations romantiques.

Les femmes Han sont depuis quelques années particulièrement enclines à chercher l'amour au lac Lugu. Tout un champ sexuel à l'intersection des champs sexuels traditionnels na et des désirs touristiques s'est constitué depuis quelques années au lac. Des « alliances sexuelles de courte durée » (Deschamps 2013a : 160-161) se sont ainsi rapidement propagées chez les jeunes garçons na. Ainsi pour les jeunes âgés de dix-huit à vingt-cinq ans de Xiaoluoshui, qui constituent la majeure partie des danseurs masculins, la moitié s'est déjà, au moins une fois, engagée dans une histoire avec des femmes touristes, parfois dans le but de partir la rejoindre, d'autres fois pour passer le temps.

Les changements importants de ces dernières années dans le comportement des jeunes filles chinoises et leur rapport à la famille témoignent d'une certaine émancipation de leur rôle traditionnel (Yan 2006, Evans 2012b). Si les femmes chinoises se sont vues émancipées de l'axe patriarcal en prenant leurs propres décisions (Yang 1999, Yan 2003, 2006), de nouvelles configurations de genre ont vu le jour. Les relations entre les catégories de genre, l'État moderne et l'économie de marché en Chine ont fait émerger une sphère publique féminine ayant redéfini le genre et la sexualité des femmes à partir de la tension sexuelle homme-femme et de la

¹⁷Le substantif donné en chinois pour parler de la coutume sexuelle est souvent dérivé en verbe dans l'acte de langage.

marchandisation de la sexualité pour les hommes (Yang 1999, voir Evans 2008). Une certaine émancipation sexuelle, liée à la « révolution sexuelle » (Pan 1994, 2006) ou du moins à une « forte resexualisation du monde social » (Pettier 2010), mène nombre de jeunes filles au lac Lugu pour explorer de nouvelles grammaires sexuelles. Les jeunes filles avec qui j'ai pu discuter projettent ainsi sur la coutume du sésé une relation égalitaire du point de vue des rapports sociaux de sexe. Les Na conçoivent en effet les rapports sociaux de sexe de manière égalitaire (Zhou 2009, 182).

Les garçons na, à partir de la marchandisation d'imaginaires autour de la sexualité dans l'entreprise touristique et de la production d'imaginaires positifs sur leur genre (romantique, etc.), ont gagné en « capital érotique » (Hakim 2010). La Chine est soumise depuis un certain temps déjà à l'expansion idéologique de l'amour romantique (Yan 2003 : 64-85). Dans les discours des femmes touristes revenait en effet régulièrement l'idée que les hommes na étaient particulièrement soumis aux projections romantiques, ce qui les menait à vouloir vivre une histoire d'amour ou une aventure sexuelle, avec eux. Ces comportements témoignent pour les jeunes filles chinoises d'un nouvel *ethos* centré sur les désirs individuels, l'émancipation de la famille et l'accent nouveau mis sur les émotions et les affects (Yan 2003, Evans 2012a : 171, Davis 2014 : 554).

La banalisation des rapports entre femmes touristes et homme na s'est durablement inscrite dans la vie sociale en situation touristique comme une « marque de distinction » pour les hommes. Ces projections ne sont cependant pas exactement les mêmes pour les femmes na comme je l'ai expliqué au chapitre sept pour les fêtes nocturnes. L'injonction au sexe qu'elles subissent les contraint à une position hiérarchique inférieure aux touristes et aux hommes na (du point de vue des touristes), ce qui pour elle est un phénomène nouveau. La situation touristique leur a conféré un capital érotique valorisé, mais construit sur un genre féminin chinois qui est toujours soumis à une dévalorisation, du moins au regard du patriarcat et des inégalités structurelles chinoises (Yang 1999, Attané 2005, 2010). Les femmes na n'en restent pas moins actrices dans le champ sexuel touristique et instrumentalisent leur capital érotique nouveau via des circuits économiques plus portés sur l'affectif.

2.2. Circuits économiques affectifs

a. Stratégies féminines de reproduction et dettes de sexe

Les femmes na sont très souvent soumises à des projections de la part des touristes qui les posent non pas en sujet mais en objet désirable, comme j'ai pu le montrer dans les interactions avec des touristes au chapitre sept. Avec l'essor du tourisme, les femmes na ne sont cependant pas en reste de stratégies visant à utiliser les projections à leur égard pour participer de la prospérité de leurs

maisonnées. Depuis 2007, de nombreuses maisonnées de Xiaoluoshui se sont agrandies en utilisant des circuits économiques pour le moins inattendus.

Dans la maisonnée des AG., où réside Binma une jeune fille âgée d'environ vingt-cinq ans (en 2013), ils sont quatre : Ama la grand-mère, Sona Lamu la mère, Binma la fille et son fils âgé d'à peine quelques mois. Binma a rencontré en 2009 un riche touriste qui s'est épris d'elle. Quelques faits qui paraissaient suspicieux autour de l'agrandissement de leurs maisonnées, m'ont été rapportés au printemps 2012. Pincuo Zhuoma et sa cousine Naka s'étonnaient que la maisonnée des AG. se soit agrandie aussi rapidement, puisqu'ils n'accueillaient que très peu de touristes. Elles m'ont ainsi raconté que Binma avait rencontré un riche touriste et qu'elle devait sûrement échanger de l'argent contre des services sexuels. L'homme, disaient-elles ne venait pas souvent à Xiaoluoshui, mais était accueilli au moins une fois par an. En 2010, il avait même fait une donation importante au village pour qu'il puisse construire un temple bouddhiste sur la colline adjacente. Pincuo Zhuoma et Naka tout en reconnaissant que ce don était essentiel pour la construction, argumentaient qu'il fallait environs 500 000 yuans pour reconstruire une maisonnée avec un tel faste. Elle avait selon Naka trouvé cet homme pour se faire entretenir : « *zhao yi ge banzi yang le ta* 找一个伴子养了他 ».

Les commentaires ou plutôt les commérages¹⁸ de Pincuo Zhuoma et Naka montraient la frontière morale définissant les relations appropriées entre Na et touristes. Dans l'approche de Zelizer (2005c), ces frontières morales dessinent les limites et les possibilités de la relation, de la transaction qui l'accompagne et du moyen d'échange. Les relations sexuelles, les cadeaux ou les paiements sont ainsi particulièrement mal vus chez les Na, s'ils n'ont pas une dimension affective et de longue durée. Cette frontière morale distingue une relation furtive d'une relation ostensible, elle-même marquée par un échange de cadeaux entre le partenaire sexuel et la maisonnée de sa *tchumi*.

Binma, comme d'autres filles, a eu recours à ce que Tabet nomme des *paying lovers* (2014 : 31). Micollier explique ainsi qu'en Chine ce genre de rapport permet de gravir l'échelle sociale :

Pour les femmes, le corps « sexué », la jeunesse et la beauté constituent un capital social et économique à valoriser, et encore le moyen le plus sûr de gravir l'échelle sociale que ce soit par le mariage ou par le commerce du sexe, sous forme de don et de contre-don, directement ou indirectement monnayables. »

(Micollier 2012 : 193)

Dans la logique na, acquérir un meilleur statut, passe par la faculté de faire prospérer sa maisonnée. Les propos tenus par Pincuo Zhuoma et Naka tiennent ainsi pour immorale l'idée d'avoir recours

¹⁸ C'est l'expression « hing jua » (parler des gens) qui décrit le mieux en langue na l'idée de commérage.

à un *paying lover* pour agrandir sa maisonnée et accueillir ainsi plus de touristes. Ce touriste n'est cependant pas pour Binma un homme qui lui permettrait d'assurer la reproduction sociale de sa maisonnée.

Dans le type de relations que Tabet décrit, les hommes sont classés en différentes catégories : « l'amant pauvre pour l'amour » et « un ou plusieurs amants riches pour l'argent » (Tabet 2014 : 31). Pour Binma, il y a ainsi deux types de relations. Elle entretient ce lien économico-sexuel avec ce touriste et a un partenaire sexuel na. La relation qu'elle entretient avec son amant pauvre lui a permis d'avoir un enfant. Cet homme en provenance de Dazui, le premier village du côté Sichuan après Xiaoluoshui n'est pas exempt de devoir signifier par des preuves matérielles à Binma son attachement :

Binma : « On se connaît depuis trois ans. C'est lui qui m'emmène en voiture là où je veux aller. Il vient me chercher pour faire des courses, pour sortir s'amuser, etc. Regarde aujourd'hui je suis enceinte. C'est lui le père. »

Binma, maisonnée des AG. Xiaoluoshui, février 2013.

J'avais connu son partenaire à l'occasion d'une virée entre filles. Il avait effectivement conduit la voiture et montrait tout un tas de signes d'affection à Binma.

L'entretien d'une relation avec un touriste depuis 2010 montre toutefois que Binma, comme d'autres femmes na, utilise le corps sexué pour changer de condition. Son corps est considéré comme un « capital social et économique à valoriser » (Micollier 2012 : 193). Binma m'avait raconté avoir rencontré un homme riche qui allait l'aider à agrandir sa maisonnée. Elle le disait bienveillant, leur relation était marquée par l'affection (*you'ai* 友爱) :

Binma : « Avec lao Huang ce n'est pas de l'amour, mais avec le temps on a des sentiments (*tan bu shang ai, zhi bu gou shijian lai you ganqing* 谈不上爱, 只不过时间来有感情.) ».

Binma, Xiaoluoshui, lors d'une promenade sur les bords du lac, juillet 2011.

Pour Tabet ce type de relation permet aux femmes de subsister, tout en ne faisant pas de la relation quelque chose de purement tarifé ou de l'ordre de la transaction commerciale¹⁹, mais quelque chose ayant un caractère de permanence, d'affection, etc. (Tabet 2014 : 31). Il lui offrait des cadeaux (*liwu* 礼物) et de l'argent. Binma pensait que c'était parce qu'il était amoureux (*lian'ai* 恋爱).

¹⁹ Il faut souligner la différence avec les *matchimi*, qui désigne en langue na les prostituées ou du moins celles qui ont des échanges sexuels tarifés. Mes informateurs et informatrices m'ont précisé à ce sujet que l'échange sexuel tarifé est la seule activité économique de ces femmes et c'est ce qui en constitue principalement le caractère immoral. À l'inverse du cas de Binma, le temps et l'investissement affectifs en constituent les secondes modalités différenciatrices (voir Zelizer 2005a : 24-25).

Dans le contexte touristique Cauvin Verner, questionne la nature des relations entre femmes touristes et guides hommes afin de comprendre si la circulation de biens et de services calculés n'instituerait pas une forme de tourisme sexuel (2009 : 124). Dans le rapport qu'entretient Binma avec l'homme Han, Lao Huang, sa sexualité est utilisée comme une ressource à partir des processus d'hyper-sexua(lisa)tion des corps. Le corps, le sexe et la sexualité sont politisés. Cette relation est cependant fondée sur une logique de dette plutôt qu'une relation prostitutionnelle. En se posant en situation de dette avec Lao Huang, Binma entretient leur relation. L'intrusion monétaire n'est pas du ressort de la contrainte ni de l'inégalité. La dette accumulée entretient le lien et le désir qu'éprouve Lao Huang pour Binma. Pour Binma il y a également une forme de désir, plus stratégique puisque l'entretien de cette relation lui permet de gravir un statut social par l'accumulation de capitaux afin d'agrandir sa maisonnée.

Si le rapport qu'ils entretiennent semble rationalisé, Binma m'expliquait que Lao Huang n'était pas dupe de la relation qu'ils entretenaient. Il a quelque part une « emprise » (Bozon, 2016 : 56) sur Binma, car elle est en position de redevabilité qui permet à Lao Huang d'exiger. Binma continue d'entretenir la relation avec Lao Huang du fait de son aide financière et quand bien même elle a désormais une situation stable, pour elle, il y a bien une logique intéressée, une sorte de rapport de « coût-bénéfice » qui rappelle les logiques de l'échange économique capitaliste (Illouz 1997, 2006). Pourtant elle estime avoir une marge de manœuvre. Elle continue d'entretenir la relation, car, pour elle, cette aide est bien plus qu'un rapport marchand. Pour elle, des sentiments (*ganqing* 感情) se sont établis avec le temps. Elle m'a dit lui être reconnaissante.

Il est nécessaire de penser que Binma se pose en sujet dans cette relation. Elle est même sujet sexuel sans que cela ne pose de problème dans sa maisonnée. Sa mère est en effet au courant du rapport qu'elle entretient avec cet homme et bénéficie des retombées économiques de cette relation. Si cette transaction est perçue par Pincuo Zhuoma et Naka comme immorale au regard de la culture sexuelle na, celles-ci lui ont tout de même donné un caractère mélioratif lorsqu'une partie de l'argent de Lao Huang a été redistribuée à l'ensemble de la communauté villageoise à l'occasion de son don pour la construction du temple. Lors d'une visite au temple, Pincuo Zhuoma m'avait même montré l'inscription du don sur une affiche clouée au temple qui recense l'ensemble des dons effectués. Alors que la transaction privée est considérée comme immorale et celle publique comme morale, les deux cas traduisent une valorisation sociale pour la maisonnée, au sens où elle convient à l'idéal de prospérité d'une maisonnée. Le don au temple est une valorisation sociale au sens où la relation que Binma entretient avec cet homme a été bénéfique à l'ensemble du village.

Il est sans doute nécessaire de rappeler comme le font Broqua et Deschamps que « l'échange explicite de services sexuels contre de l'argent » permet « de restaurer l'illusion de gratuité des

relations sexuelles ou affectives « ordinaires » » (2014 : 10). Or le cas na, parce qu'il prend en considération la sphère domestique et son idéal de prospérité, décale la sexualité transactionnelle de manière à montrer que celle-ci peut très bien participer de l'économie domestique sans pour autant présager d'une différenciation de type échange non marchand / échange marchand. Les contributions à l'ouvrage de Broqua et Deschamps montrent entre autres qu'il existe une « fluidité des frontières de la sexualité entre marchande et non marchande » (2014 : 11). L'intimité est utilisée ici comme ressource stratégique et augmente les marges de manœuvre de Binma dans la situation touristique qui, je le rappelle, bénéficie aux Na en dernière instance.

Une différence genrée existe dans ces circuits économiques stratégiques mis en place par les Na. Pour les hommes l'entretien de relations avec des femmes touristes joue beaucoup plus sur leur autonomie (vis-à-vis de leur maisonnée) et donc leur statut social. La logique est ici plus individualiste.

b. « C'est compliqué » : discours d'hommes

Pour les hommes na, les frontières morales entre intimité et économie ne sont pas les mêmes que pour les femmes. C'est du moins ce qui ressortait des conversations que j'ai pu avoir avec des hommes na du village de Xiaoluoshui. Les discours de Sino et Zizhi, deux jeunes hommes, âgés de vingt-six et vingt-huit ans en 2012, à propos des femmes touristes qu'ils fréquentaient, exposent cette économie morale. Si la négociation de leur relation avec ces femmes se joue sur des transactions similaires à celles avec les femmes na, les sociabilités sexuelles qu'ils nouent avec des touristes montrent qu'ils sont plus considérés en sujets que les femmes na. Les relations qu'ils nouent procèdent de deux logiques. L'une a pour visée le changement de statut social, l'autre celle du développement professionnel. Pour Zizhi, l'une et l'autre se combinent. Ces deux logiques sont liées à des désirs individuels qui n'ont pas de lien avec la prospérité de leurs maisonnées. La restitution de conversations sur les sociabilités sexuelles qu'ils entretiennent éclaircit les types de relations nouées entre les personnes, les transactions qui s'opèrent, les moyens de l'échange et les frontières de ces circuits (Zelizer 2005c). Cela permet de comprendre les logiques tactiques de ces hommes vis-à-vis de la relation.

En février 2013, Sino un jeune homme de Xiaoluoshui de la maisonnée des BY., m'a prise à partie lors d'une soirée, entre hommes, organisée la veille du mariage de l'un d'eux. Il souhaitait me raconter sa relation, car il la trouvait sans issue. La femme en question était mariée et lui souhaitait pouvoir s'engager plus avec elle. Ses motivations étaient de l'ordre du désir, mais il cherchait, d'après ce qu'il me racontait, à changer de vie et donc à acquérir un meilleur statut social :

Sino : « J'ai une petite copine. J'aimerais bien vivre avec elle, mais elle est mariée.

Moi : c'est une touriste ? Quand l'as-tu rencontrée ?

Sino : oui c'est une touriste que j'ai rencontrée à une fête. Je l'ai rencontrée en 2012. Ça fait deux ans. Elle est venue trois fois au lac Lugu. On s'écrit par weixin (application de tchat en ligne).

Moi : Tu n'as pas d'autres copines ?

Sino : Oui, mais j'ai des sentiments pour elle. Elle est mariée. C'est une relation compliquée. Je suis son amant (*wai yu* 外遇). J'aimerais bien aller la voir à Beijing, mais elle ne veut pas. Je ne sais pas quoi faire. Moi je peux aller à Beijing travailler. J'aimerais vivre avec elle. Tu crois que je devrais laisser tomber ?

Bar à Dazui, Sichuan, février 2013.

Les limites temporelles de la relation qu'entretient Sino définissent la relation comme secondaire pour cette femme. Sino est pour elle un amant (*wai yu* 外遇), mais la relation qu'il entretenait avec elle par internet, lui faisait espérer pouvoir vivre autre chose.

Sino vit encore dans la maisonnée de sa mère. Il n'a pas développé d'activité commerciale lui permettant de s'émanciper de sa maisonnée, chose qu'il aimerait puisqu'il cherche à partir du village pour vivre une nouvelle vie à la ville. J'ai donc questionné Sino sur sa volonté de partir au-delà de sa relation avec cette femme. Beijing est un bon endroit selon lui, car plusieurs Na y vivent avec des femmes touristes qu'ils ont rencontrées à Xiaoluoshui :

Sino : « Il y a Jia'a AC. et Luzu D. qui vivent à Beijing. Ils ont tous les deux rencontré une touriste au lac Lugu. Maintenant ils travaillent à Beijing. La copine de Luzu l'a beaucoup aidé. Jia'a il se fait entretenir (*yang* 养) par sa copine. Il ne travaille pas vraiment.

Moi : à Beijing il y a beaucoup de monde. C'est une ville ! Ce n'est pas pareil !

Sino : Je veux voir la face du monde²⁰. Au village il n'y a rien à faire. À Beijing je pourrai devenir chanteur et gagner de l'argent.

Bar de Dazui, Sichuan, février 2013.

Bon chanteur, Sino avait déjà essayé de percer via les réseaux sociaux en chantant avec son ami Luzu D.. Il avait été contacté par une maison de disques, mais cela n'avait pas fonctionné. De toute manière il avait en tête que partir du village était une façon d'améliorer son statut social. La plupart de ses copains étaient partis et il souhaitait faire de même. Dans ce qu'il raconte, on voit très bien qu'il met en parallèle la rencontre de femmes ayant déjà un bon statut et le départ pour une grande ville. Ils sont une dizaine à avoir quitté le village soit avec une touriste, soit simplement pour travailler à la ville. Cette dizaine de jeunes hommes a pour point commun de vivre maintenant avec une femme non Na dans une autre ville. Généralement ils ne reviennent que pour les grandes occasions (jour de l'an, mariage, enterrement). Seul un homme de la maisonnée des YM. est revenu en 2013 vivre au village avec sa femme²¹.

²⁰ Expression qui signifie vouloir voyager et découvrir le monde.

²¹ J'évoquerai son parcours en section 3.1.b.

Yizhi est, quant à lui, un jeune homme de vingt-sept ans, il a pendant un temps vécu au village dans une maisonnée parente à la sienne. Aujourd'hui il vit de nouveau à Ligé et a monté un petit commerce à la suite d'une rencontre avec une femme touriste. Il est fréquemment sollicité par les femmes touristes qui le trouvent beau et romantique. Zizhi joue de ces représentations pour appâter le client et il est fréquent, dans son échoppe de barbecue, que des femmes célibataires viennent passer la soirée. Il avait justifié sa relation avec cette touriste d'abord de la manière suivante :

Zizhi : « Les femmes Na sont difficiles. Et de toute manière elles ne veulent plus de nous (les hommes na). Les femmes touristes nous aiment bien. Elles nous trouvent beaux et romantiques. Et puis elles savent très bien s'occuper d'un homme. Avec elle on peut s'établir (*anjia* 安家) et fonder une famille, *chengjia* 成家. »

Restaurant de Zizhi, Ligé, juin 2012.

Si Zizhi perçoit en général les touristes comme des femmes plus disponibles que les femmes na, il a évoqué l'idée qu'elles s'occupent mieux des hommes. Pour lui, cette relation lui permettait également de vivre selon la norme genrée des rapports sociaux de sexe chinois.

Cette touriste s'était prêtée au rôle d'amante et avait offert des attentions, des cadeaux et même de l'argent en échange de leur relation intime. Elle n'avait cependant pas consenti à vivre une « romance », car comme le souligne Cazpdeville-Zeng et Ortis « l'amour romantique est opposé aux réalités conjugales » (2018 : 36) et ces relations extra-conjugales peuvent difficilement être compatibles avec les contraintes encore pesantes de la famille. Zizhi m'a ainsi expliqué qu'elle venait parfois au lac Lugu en vacances. S'ils ne se sont jamais établis ensemble, celle-ci lui a, en revanche, donné une somme d'argent conséquente pour monter son petit commerce et lui envoie régulièrement de l'argent. Il entretient donc une relation intéressée avec cette femme avec qui il s'est associé économiquement. Ce n'est pas pour autant que Zizhi n'a pas de sentiments. Il m'a affirmé trouver agréable cette forme de relation. Il est cependant discret vis-à-vis de cette relation. Il m'a ainsi expliqué que les Na sont prompts à la critique (*piping* 批评) lorsqu'un homme devient économiquement indépendant, alors que pour lui c'est une forme de liberté (*ziyou* 自由). J'ai cependant relevé que la critique portait plus sur la nouvelle géographie morale amenée par ces relations que sur l'indépendance économique même²².

Si des transferts économiques existent entre femmes touristes et hommes Na, la relation est loin de se résumer à cet aspect. Les désirs, les attachements et les sentiments peuvent intégralement faire partie de ces relations. La domination économique de ces femmes sur les hommes ne présuppose cependant pas une inversion des normes de genre. Les transferts économiques

²² En section 3.2.a, il sera expliqué justement que le fait qu'un homme scissionne avec sa maisonnée pour fonder un foyer est aujourd'hui valorisé. Les déterminants économiques sont essentiels pour cette scission.

donnent aux hommes Na une capacité d'agir économique qui reconfigure leur genre vers la norme masculine chinoise. Les femmes Na décrivent, à l'inverse, pour ces hommes des relations de plus en plus intéressées. Les hommes Na seraient devenus plus matérialistes et sauraient capter les ressources leur permettant de s'élever socialement et de s'autonomiser vis-à-vis de l'économie domestique. Certaines vont même jusqu'à dire que les sentiments ne servent qu'à cacher ces transactions.

Ces nouveaux comportements mènent parfois ces hommes à la vie conjugale, renforçant de fait une autre position sociale liée à la nature de la relation intime vécue et au rôle genré des hommes dans la société chinoise.

c. De la séduction à la relation intime entre hommes Na et femmes touristes.

De nombreux garçons de Xiaoluoshui sont aujourd'hui engagés dans une relation avec une fille qu'ils ont rencontrée à une fête du village. Les cas des relations qu'entretiennent Erche et Luzu, respectivement âgés de vingt-huit et vingt-six ans en 2013, montrent que le cheminement d'une relation, passant de la séduction au mariage, comporte à la fois une part d'enchantement mis en place dans les tactiques de séduction et un intéressement économique qui ne sont pas antagonistes avec les sentiments.

Erche de la maisonnée des Ac et Lina, une fille de Shenzhen, se sont rencontrés lors d'une fête à Xiaoluoshui. Lina m'a raconté leur rencontre en faisant référence au romantisme :

Lina : « J'ai rencontré Erche à une fête de Xiaoluoshui en 2008. J'étais venue avec plusieurs touristes et notre guide, Zhaxi. C'est lui qui m'a présentée à Erche. Nous sommes allés manger dans sa maison, la journée. Nous avons beaucoup discuté. Je le trouvais gentil et différent des autres garçons. Le soir nous avons dansé ensemble à la fête. Il a même chanté une chanson qu'il m'a dédiée. C'était romantique. On a discuté ensemble toute la nuit, on avait beaucoup à se dire (*you hua shuo* 有话说), mais il ne s'est rien passé. On était reparti vite le lendemain. On a échangé nos contacts weixin²³, et on a continué longtemps à s'échanger des messages. Et puis je suis revenue au lac Lugu. Je suis restée une semaine. Et voilà aujourd'hui on est mariés. »

Hôtel de la maisonnée AC., Xiaoluoshui, juin 2012.

Pour expliquer le fait qu'ils s'entendaient bien, Lina a expliqué qu'ils avaient beaucoup à se dire (*You hua shuo* 有话说). Elle avait également souligné son romantisme, parce qu'il lui avait chanté une chanson de ce registre. L'idéalisation romantique des Na a opéré ici sur le plan de la relation intime une réelle possibilité conjugale. Comme je l'ai montré au chapitre six, il est pourtant courant que les garçons na utilisent les chansons d'amour pour renverser le stigmatisme de primitif.

²³Réseau social chinois qui permet de converser en ligne et d'avoir un profil en ligne comme le réseau social facebook.

Erche utilisait d'ailleurs souvent des expressions de ces chansons pour parler des affaires sentimentales. C'est du moins ce que j'avais pu remarquer lors de nos conversations durant lesquelles je lui ai demandé de m'expliquer comment se passaient les relations amoureuses.

Pour Lina en tout cas, Erche avait une attitude différente des Chinois qu'elle pouvait côtoyer à Shenzhen ou à Hong-Kong pendant ses études :

Lina : « Les Mosuo sont différents des hommes chinois. Ils sont attentionnés et ne traitent pas les femmes comme des servantes ! »

Hôtel de la maisonnée AC., Xiaoluoshui, juin 2012.

Lina qui était plutôt une femme de caractère, entrepreneuse, a argumenté à partir d'un imaginaire souvent convoqué pour les Mosuo. Outre l'aspect romantique qui leur est prêté, elle voyait les Mosuo en général, et comme beaucoup d'autres touristes avec qui j'ai pu m'entretenir, comme des hommes distancés des normes patriarcales. L'idéalisation des hommes Na laissait d'ailleurs souvent croire aux femmes qu'ils étaient plus susceptibles d'entretenir des rapports sociaux de sexe, égalitaires.

Contrairement aux rencontres éphémères des soirées que plusieurs jeunes gens du village m'ont racontées, la rencontre entre Erche et Lina a donné lieu à un mariage. Ils ont décidé de s'installer à Lijiang, un compromis entre la ville de Shenzhen et le lac Lugu. Lijiang, petite ville de province de plus d'un million d'habitants, est considérée comme plus facile à vivre pour Lina. Elle y a ouvert une galerie d'art, tout en gérant en même temps les réservations pour l'hôtel d'Erche à Xiaoluoshui. Ils revenaient souvent au lac Lugu pour de longues périodes, mais Lina ne semblait pas vouloir s'établir dans le village et reprendre la maisonnée de sa belle-mère.

Leur relation avait permis à Erche de changer de statut. Il a aujourd'hui un pouvoir économique fort par rapport aux autres jeunes gens du village. Il disait ainsi qu'il était différent des autres garçons du village se qualifiant de plus moderne et en phase avec les changements de la Chine. Eux racontaient à l'inverse que sa mentalité avait changé qu'il était quasiment devenu un Han. Toujours est-il qu'Erche est un cas exemplaire des processus d'autonomisation des hommes de leurs maisonnées. Et c'est notamment le mariage qui lui a permis à la fois d'avoir un nouveau statut et de s'émanciper de la norme sociale.

Luzu de la maisonnée principale des D. a également rencontré Feng, une jeune fille chinoise originaire de Beijing à l'occasion d'une fête au village. Luzu a suivi Feng à Beijing où il occupe un petit emploi. Ils reviennent à toutes les grandes occasions (mariage, funérailles, jour de l'an) au village. Ils avaient comme Lina et Erche, d'abord commencé une relation à distance, avant que Luzu ne la rejoigne à Beijing. Pour Feng leur relation était une évidence, mais s'était constituée sur les mêmes critères de romantisme. Les jeunes filles du village, qui appréciaient Feng, n'en

étaient pas moins critiques vis-à-vis de la nature de la relation qu'ils entretenaient. Najie, la seconde fille de la maisonnée des C., d'habitude réservée quant aux bavardages sur les autres, m'avait expliqué qu'il s'agissait bien d'une relation intéressée :

Najie : « Feng a de l'argent. Ce n'est pas pour rien que Luzu est avec elle. Elle lui achète tout.

Moi : ils ont l'air de bien s'entendre.

Najie : Oui ils s'entendent bien, mais elle a de l'argent et lui n'en a pas. Enfin c'est ses parents qui ont de l'argent. Il y a une expression chinoise qui dit que : mieux vaut être assise dans une BMW et pleurer que d'être à l'arrière d'un vélo et rire²⁴. C'est pareil pour les hommes ici ! »

À l'occasion de la cérémonie à l'âge adulte de Zhuoma Lamu, maisonnée des D., Xiaoluoshui, février 2013.

L'expression utilisée par Najie montre un jugement sur le comportement de Luzu. Les femmes na ne sont ainsi pas avares de jugements moraux à l'égard des garçons du village. Les transactions sexuelles entre Luzu et Feng ne comportaient pas moins une dimension sentimentale. Les liens qu'exprimait Feng, faisaient valoir la normalité de la relation. Pour elle il était normal de donner de l'argent à Luzu puisqu'il lui rendait bien cela en sentiments. Comme Luzu, les garçons du village vivant une relation intime mêlant argent et sentiments ne voient pas ce genre de relation comme des « mondes antagonistes » (Zelizer 2005a : 18). Tous utilisaient fréquemment les termes *xihuan* (喜欢 aimer bien) ou *ai* (爱 aimer) pour décrire leur attachement émotionnel à ces femmes qu'ils ont rencontrées et avec qui ils vivent une aventure suivie.

Dans le cas de Luzu, même s'il est dominé économiquement par Feng, il a réussi à trouver un petit emploi à Beijing et par sa relation a trouvé une certaine indépendance vis-à-vis de l'économie domestique de sa maisonnée. Ce n'est plus sa mère qui lui donne de l'argent, mais sa copine qui lui offre des cadeaux. Il a toutefois gagné en capital social et occupe une place où prévaut la masculinité. Pour Erche, la situation économique est plus ou moins équivalente, mais il a également gagné en capital social, car il occupe dans son couple une place où prévaut la masculinité. Yan avait déjà remarqué que la conjugalité « implies a changing dynamics of gender relations in private life » (2003 : 110).

Pour Deschamp qui rompt avec les analyses de Tabet, « cette intrusion monétaire ne joue pas du ressort exclusif de la contrainte ou de rapports d'inégalité ; elle participe activement de la construction réciproque du désir entre partenaires, voire elle dessine, via la dette accumulée, la force du lien. » (Deschamps 2013b : 392). Dans le cas de la relation entre Feng et Luzu leur relation s'est nouée autour de ce rapport. La dette accumulée auprès de Feng, lui apparaissait

24 宁愿坐在宝马车里哭，也不愿做在骑着自行车去后面笑 (*ning yuan zuo zai bao ma che ku, ye bu yuan zuo zai zixingche houmian xiao*)

comme un ressort essentiel de leur relation. Il m'avait expliqué que cela faisait trop longtemps qu'ils fonctionnaient comme cela et que cela lui convenait bien. La « compensation économique » (Combessie et Mayer 2013 : 382, Salomon 2009) expliquait leur relation sans en faire une relation inégalitaire.

Plusieurs chercheurs ont souligné que l'inversement du continuum des rapports hommes-femmes conceptualisé par Tabet (2004), est de plus en plus courant dans les situations touristiques (Cauvin Verner 2009, Salomon 2009). Si Cauvin Verner met en lumière l'inversement du continuum économique-sexuel (femmes touristes et hommes locaux), le contexte social na montre que ce rapport permet de lire la relation des femmes touristes aux hommes na, à partir du contexte matrilinéaire. En revanche, alors qu'elle met en avant un désintéressement des guides pour le mariage avec des touristes, il en est autrement des rapports sociaux de sexe entre touristes et Na à Xiaoluoshui. Les logiques de ces relations restent cependant similaires puisque les femmes touristes chinoises « expérimentent une certaine revanche sociale à voyager indépendamment des hommes, suspendre leur morale sociale, s'affirmer comme « sujets » de leur sexualité (Tabet 1987) en prenant un amant indigène qu'elles dominent économiquement » (Cauvin Verner 2009 : 141). Du côté des hommes, il y a dans ce type de relation une forme d'émancipation du système sexe/genre na. La relation qu'ils entretiennent avec ces femmes leur permet en effet d'établir une hiérarchie où prévaut la masculinité, non pas vis-à-vis de la situation touristique comme le montre Cauvin Verner (2009), mais au regard de l'ordre social Na.

La comparaison des sociabilités sexuelles entre hommes et femmes Na montre que le capital érotique joue dans les deux cas. Il n'est cependant pas valorisé de la même manière. On peut retenir que les hommes Na sont particulièrement pensés par les touristes par le biais du romantisme, alors que les femmes sont plus objectifiées à travers l'érotisme.

Toutes ces relations ne sont pas sans conséquence pour l'organisation sociale na et les relations entre proches. Entre désir personnel et reproduction de l'ordre social se joue un certain nombre de transformations qui redessinent le tissu social na et les configurations des maisonnées.

3. Ce que les sociabilités sexuelles font aux maisonnées

Le tourisme, en confrontant des individus aux univers culturels, économiques, sociaux et politiques différents, a engendré pour les Na, à la fois une quête de la modernité et une transformation des subjectivités jusque-là contingentes à l'organisation sociale, par le biais de nouveaux rapports sociaux (intéressés, instrumentaux, marchands, affectifs, etc.). Cette partie examine dans un premier temps les différents désirs et motivations des Na dans leurs mobilités et leurs choix affectifs, afin de mettre en évidence les changements qui se sont opérés en termes d'économie morale dans les relations intimes. Dans un second temps, cette partie montre les

reconfigurations et la transformation des normes et des valeurs qu'occasionnent ces nouvelles subjectivités dans les maisonnées. L'idée principale est de montrer comment les nouvelles économies de l'intimité affectent les idéaux matrilineaires, genrés et numéraires des maisonnées au point de générer de nouvelle manière de vivre entre proches. Ce changement s'est effectué principalement au regard de l'émergence d'une classe moyenne (Rocca, 2016) et d'une société harmonieuse de consommation (Boutonnet 2009a). La consommation s'organise ainsi de plus en plus autour du couple désormais particulièrement enclin à profiter des nouveaux loisirs apparus avec l'économie de marché (Illouz 1997 : 37).

3.1. Désirs d'ailleurs

a. Logiques genrées des mobilités et des relations intimes

- *Mobilités des filles de Lijiazui*

À Lijiazui, les mobilités économiques des jeunes filles, celle d'Erche Latcuo de la maisonnée des Gl. qui a rencontré un homme qu'elle a décidé d'épouser et celle de son ami Sona Lamu de la maisonnée des Wz., qui a rencontré un guide touristique en provenance de Lijiang avec qui elle a eu un enfant en 2015, et celle de Erche Lamu qui rencontrait des difficultés à avoir des enfants et travaillait à Lijiang, sont révélatrices d'une volonté de changer de condition. Sortir du village et aller travailler au lac Lugu ou dans une autre destination où leur potentiel ethnique et leur capital érotique peut être mis à contribution du tourisme est une manière pour elles de transformer leurs vies. Si leur parcours migratoire a été en premier lieu une décision prise dans les maisonnées et dont le but était d'apporter un revenu supplémentaire à leurs maisonnées, il s'est transformé en une quête individuelle de changer leurs conditions de vie.

Pour certaines, leurs trajectoires les ont menées à rencontrer des hommes avec qui elles ont une relation intime et à quitter leur maisonnée d'origine pour fonder des résidences néolocales avec leurs compagnons. Erche Latcuo m'avait présenté ce parcours en 2013, comme une amélioration considérable de sa condition :

Erche Latcuo : « à Ligé, il y a tout, l'eau, l'électricité. La vie est plus facile. Moi je ne suis pas allée à l'école. Grâce au tourisme j'ai pu voir la face du monde. J'ai rencontré plein de personnes. Maintenant je sais parler chinois, je peux aussi acheter plein de choses. Si j'étais restée au village, je ne saurais même pas utiliser un téléphone portable. C'est grâce à Dudji, c'est lui qui a dit à ma famille (elle a utilisé le mot : *jiating* 家庭) qu'il voulait vivre avec moi. Ça a été difficile, mais ils ont accepté. On continue à leur donner de l'argent pour les aider. »

Etafette de Dudji, autour du lac Lugu, janvier 2013.

Si Erche Latcuo a parlé de son parcours en expliquant qu'elle n'a pas continué la tradition. Elle a exprimé ce changement comme un destin remis entre les mains de Dudji, son mari. Elle m'a en effet raconté que Dudji lui avait « tout appris » et même à lire et que de pauvre fille de la campagne

elle est donc devenue une fille qui a de la culture²⁵ (*you wenhua* 有文化). Dans la trajectoire d'Erche Latcuo, on voit combien sortir de la montagne a été un projet d'abord de la maisonnée, puis personnel, au point de l'amener à faire un choix de vie en contradiction avec la maisonnée. Il y a également dans la manière qu'elle a de raconter son parcours, Dudji est posé en figure de sauveur, ce qui pose un changement vis-à-vis de l'idéal matrilineaire des maisonnées na.

Erche Latcuo a cohabité (*tongju* 同居) avec Dudji pendant au moins deux ans avant de se marier. Elle m'a dit en 2012, alors qu'elle était enceinte, vouloir fonder un foyer (*chengjia liye* 成家立业) avec lui. Aujourd'hui, Erche Latcuo et Dudji ont une fille et vivent en famille nucléaire dans une maison qu'ils ont fait construire à l'entrée de la plaine de Yongning.

Sona Lamu de la maisonnée des Wz. et Erche Lamu sa cousine de la maisonnée des Wz. ont suivi un parcours similaire à Erche Latcuo. Au chapitre cinq, j'ai expliqué leurs parcours respectifs dans les emplois touristiques. La première a ainsi occupé un emploi à Jiuzhaigou (九寨沟) et la seconde à Lijiang (丽江). Toutes deux sont parties du village dans la même visée qu'Erche Latcuo. En 2012, toutes deux ont exprimé le fait que leur mobilité devait rapporter un revenu à leur maisonnée. La rencontre avec des hommes lors de leurs mobilités de travail a cependant fait sensiblement changer leurs explications et montrent de nouvelles motivations.

Erche Lamu, comme je l'ai déjà expliqué au chapitre quatre, travaillait à Lijiang et disait ne pas vouloir revenir à Lijiazui tant qu'elle n'aurait pas d'enfant. En réalité, elle revenait bien au village pour aider lors des grands travaux ou pendant les périodes de fêtes, car dans sa maisonnée, ils n'étaient que sept. Mais, parce qu'elle n'arrivait pas à avoir d'enfant, Erche Lamu cherchait de nouveau un partenaire. Elle avait eu un petit copain pendant longtemps, mais cela n'avait pas marché. Elle m'avait ainsi raconté que si elle travaillait à Lijiang c'était aussi pour pouvoir rencontrer quelqu'un et essayer de nouveau d'avoir des enfants. Le projet d'Erche Lamu était de revenir au village et participer de la continuité de sa maisonnée. Le partenariat sexuel n'avait ainsi pas pour vocation de s'établir avec un homme dans un nouveau foyer.

Sona Lamu quant à elle n'avait pas pour projet précis de partir de sa maisonnée. Elle avait cependant rencontré à Jiuzhaigou un guide touristique dont elle était tombée enceinte en 2014. Sona Lamu avait donc décidé de l'épouser. Elle éprouvait des sentiments à son égard et voulait donc fonder une famille. Celui-ci n'était pas Na, mais Han, ce qui explique en partie ce choix. En 2014, au cours d'une discussion, elle m'avait ainsi fait part de son engouement pour ce nouveau projet :

²⁵ Dans le langage chinois le terme de culture (*wenhua* 文化) est synonyme du terme de civilisation (*wenming* 文明).

Sona Lamu : « On s'est rencontrés à Jiuzhaigou. Je ne pensais pas tomber enceinte aussi vite. Maintenant on va se marier en janvier 2015. Il y aura du monde. On fera ça à Lijiazui et chez lui dans le Sichuan. Tu seras là au mariage à Lijiazui ?

Moi : Je ne sais pas si je pourrais revenir en janvier. Vous allez habiter où ?

Sona Lamu : Je ne sais pas encore. On n'a pas choisi. Ici (à Ligé), ce serait bien. Ma famille (*jiaren* 家人) voudrait qu'on s'installe à Lijiazui, mais là-bas on ne pourra pas travailler. Lui il veut continuer de travailler. »

À l'échoppe de Dudji et Erche Latcuo, Ligé, juin 2014

Là encore, le parcours de Sona Lamu contrevenait aux desiderata de la maisonnée. Le parcours affectif qu'avait choisi Sona Lamu l'amenait vers le mariage et la vie conjugale en famille nucléaire du fait du désir de son futur conjoint de continuer à travailler.

Les mobilités économiques survenues avec le tourisme mettent en évidence le départ des filles de Lijiazui pour le lac Lugu, mais témoignent corollairement de nouveaux itinéraires intimes dont l'incidence sur les maisonnées d'origine est certaine²⁶. Dans le cas des changements survenus dans les familles d'un village du nord de la Chine, Yan a mis en évidence que les mobilités des paysans vers les centres urbains dans les années 1990, « provided the material basis for adventurous young lovers to seek personal happiness beyond the village boundaries » (2003 : 56-58). Dans le cas des Na, les mobilités ont participé au recoupement des relations intimes et de nouvelles manières de vivre et de participer à l'économie de marché (voir Evans 2008).

Si les mobilités pour le travail et *in fine* d'exode rural sont principalement le fait de jeunes filles, la rencontre avec deux hommes originaires de Lijiazui, venus travailler dans les années 2007 au lac Lugu comme chauffeurs, montre des trajectoires similaires. Ceux-ci, soit se sont mariés, soit ont décidé de cohabiter avec les filles qu'ils fréquentaient ce qui les a menés à vivre aujourd'hui dans des villages du lac Lugu. Ces hommes rentrent parfois à Lijiazui pour les grandes fêtes, mais résident désormais à Ligé dans la maisonnée de leurs *tchumi*. Pour les garçons de Lijiazui, le départ des filles est en général plus inquiétant qu'autre chose, car elles sont aujourd'hui de plus en plus nombreuses à choisir un partenaire en dehors du village plutôt qu'à Lijiazui comme le faisaient leurs aînées.

- « *Les filles ne veulent plus de nous* ».

À plusieurs reprises, les garçons de Lijiazui m'ont exprimé leur ressentiment vis-à-vis du départ des filles du village. À l'occasion d'une des visites nocturnes d'un groupe de garçons dans ma chambre le soir venu, j'ai pu m'entretenir avec eux sur ce phénomène. Dans leur discours ces

²⁶ Je montrerai l'incidence des relations intimes sur les maisonnées en dernière partie.

départs leur paraissent irréversibles et une mise en comparaison avec les caractéristiques économiques des hommes qu'elles rencontrent leur a semblé déterminante :

Dudji Wz. : « Les filles de notre village partent travailler au lac ou à la ville. Après, elles trouvent un patron et se marient. Eux, ils ont de l'argent, de grosses voitures, comment faire (*kranibié*) ? »

Maisonnée des Gl. Lijiazui, décembre 2012

Son intervention a fait rire les garçons. Tous ont cependant été d'accord avec Dudji et ont cité en exemple leurs amies, leurs sœurs ou leurs cousines (Erche latcuo Gl., Erche Lamu Wz., Sona Lamu Wz.). Ils m'ont ainsi raconté combien il est difficile pour eux de rivaliser puisqu'ils ne sont que des paysans. Beaucoup de jeunes filles comme je l'ai exposé plus en détail dans le chapitre cinq partent en effet de Lijiazui pour travailler et ramener un revenu, beaucoup d'entre elles finissent par se marier avec un guide ou un patron. Pour les jeunes de Lijiazui, ce débat s'était alors conclu sur l'idée qu'il fallait partir du village pour réussir, pour voir autre chose, car ici, ils n'auraient qu'une vie comme les gens de leurs maisonnées.

Si les garçons partent occasionnellement pour travailler, ils sont en revanche beaucoup plus prompts à revenir au village :

Dudji Wz : « Aujourd'hui, ce sont les filles qui partent, nous on est partis travailler à la ville. Moi je travaillais à Xichang, Sino travaillait dans le Xinjiang et Luzu à Chengdu. On est revenus, car il y a du travail ici. Il faut des hommes dans les maisons pour faire les gros travaux. Et puis la ville ce n'est pas pour nous. On ne gagne pas beaucoup d'argent. Cinq cents yuans par mois. Mieux vaut rester à Lijiazui. Maintenant ce sont les filles qui partent. Le tourisme, ça marche bien et les patrons préfèrent employer des filles. »

Maisonnée des Gl. Lijiazui, décembre 2012

Le tourisme a en effet amené une division genrée dans le travail touristique. Les filles dont le capital érotique et le corps hyper-sexu(alis)é est valorisé par la situation touristique sont particulièrement plus employées que les garçons. Elles trouvaient facilement un emploi de service ou de ménagère dans l'industrie touristique.

Bluemfield (2015) a remarqué que ces différences genrées engendraient ces mobilités. Elles ont une incidence dans les possibilités de relations intimes :

Young women often form relationships with men met in factory towns, but young male migrants are often less successful in finding partners while away from home. This phenomenon changes the landscape of local relationship formation, with more men than women unable to find partners.

(Blumenfield 2015 : 297- note 67)

Les filles na de Lijiazui partent plus souvent définitivement de leurs maisonnées étant donné leurs rencontres intimes, alors que les garçons reviennent. De manière générale, les hommes Na m'ont

souvent fait part d'un délaissement des jeunes filles na pour les relations avec des hommes na. Pour les garçons, c'est l'intérêt des jeunes filles pour une condition sociale meilleure qui les poussent à faire ces choix. Pour les jeunes filles, c'est le comportement des hommes na qui apparaît problématique :

Sona Lamu Wz : « les garçons se croient irrésistibles (*zi zuo duo qing* 自作多情). Ils fréquentent les touristes pour avoir une relation sexuelle (*xing guanxi* 性关系). Après avoir eu une relation sexuelle avec une touriste, ils ne les fréquentent plus. Ils font pareil avec nous !

Erche Lamu Wz : Ils sont sans honte (*tian bu zhi chi* 恬不知耻). »

Conversation à Zebo, mariage d'erche Latcuo Gl et Dudji, janvier 2013.

Comme Sona Lamu, elles étaient plusieurs filles Na de Lijiazui, à porter ce jugement sur les garçons du lac Lugu. À propos des garçons du village, elles s'exprimaient conjointement pour dire qu'ils étaient devenus fainéants et ne pensaient qu'à fréquenter des filles pour le plaisir et qu'ils n'étaient pas assez sérieux.

Erche Lamu Wz : « Les garçons de Lijiazui ne sont pas sérieux. Ils ne pensent qu'à boire et s'amuser. Ils courent après les filles. Avant ce n'était pas comme ça. Ils préfèrent les filles qu'ils rencontrent à la ville ou les touristes !

Sona Lamu Wz : Les relations sexuelles avec les touristes changent les gens ! »

Conversation à Zebo, mariage d'erche Latcuo Gl et Dudji, janvier 2013.

Erche Lamu et Sona Lamu donnaient pour explication que c'était les garçons qui avaient changé. La multiplication de rapports sexuels avec des femmes touristes a engendré un rejet de beaucoup de filles na pour les garçons locaux.

À Xiaoluoshui, le ressentiment des filles était similaire. Très souvent, elles trouvaient un compagnon lors de leur mobilité pour le travail et préféraient ce genre de relation à celles historiques qui privilégiaient des partenariats endogames au groupe na. La justification première de ces choix était qu'elles souhaitaient vivre une vie moderne avec un homme avec qui elles pourraient avoir une relation égalitaire.

- *Mobilités et accroissement des mariages*

En Chine, les mobilités participent entièrement de la redéfinition des actions des individus vis-à-vis des liens sociaux des groupes d'appartenance :

In the end, it was the combined power of the market and the party-state that shaped the patterns of mobility and disembedding of Chinese individuals. The most telling example in this connection is the rural–urban migration of labourers. (...) The temporary migration enables or forces villagers (especially rural youth) to physically move away from the familiar home environment and out of the direct influence of

family, kinship, and community power socially. (...) they have to achieve this goal by individual efforts instead of through pre-existing arrangements of the collectivity.

(Yan 2010 : 499)

Les processus d'individualisation ont, de fait, eu des conséquences sur une « re-formation of the self and a search for individual identity » (Yan 2010 : 504). Les subjectivités individuelles ont été remodelées à partir d'un « enterprising self » faisant du sujet un acteur de son propre développement personnel contribuant par-là à l'économie chinoise nationale (Yan 2010 : 504). Dans le cadre des travailleurs migrants, la notion de *suzhi* vient qualifier les pratiques et discours entourant de nouveaux désirs de devenir économiques et sociaux meilleurs (Kipnis 2007, Yan 2008 : 120, voir aussi Wu 2012 : 652).

Desplain souligne également dans sa thèse de doctorat que les *dagongmei* (打工妹), ces jeunes filles migrantes qui occupent les emplois les plus bas sont particulièrement soumises à « un discours essentialisant sur l'économie marchande, selon lequel les migrations permettent de passer d'une subjectivité traditionnelle à une subjectivité moderne » (2017 :75). Lorsque les filles et les garçons Na partent travailler au lac Lugu ou dans des centres touristiques régionaux, voire des villes urbaines, ils entrent alors dans le grand récit national promu par le gouvernement qui cherche à fabriquer des « sujet nationaux » tournés vers le progrès et une modernité socialiste (voir Anagnost 1997 : 106, Desplain 2017).

Comme j'ai pu le montrer au chapitre six ; en quittant les maisonnées pour aller travailler, les mobilités des Na de Lijiazui occasionnées par et pour le tourisme, ainsi que les activités touristiques au lac Lugu en général, ont engendré de nouvelles sociabilités sexuelles. Ces sociabilités sont corollaires à la fabrication d'un sujet moderne. Blumenfield explique à quel point les nouvelles mobilités ont modifié les désirs des Na en termes d'intimité :

(...) migration away from the villages is becoming an important element reshaping social relations within. As younger people settle outside the village, or return only temporarily, marriage and partnership patterns are changing dramatically. Young people from Yongning villages where flexible partnership systems are the norm nonetheless marry when they move to cities. (The visiting relationship system, part of a larger economic partnership between members of two extended family households who provide each member of the couple with various forms of support, cannot be replicated in a city since it lacks a relevant economic and social basis.) weddings have become so popular that even young people living in villages and following a visiting relationship system (i.e., not residing together) are asking their families to host 'drinking alcohol' [*rsih tur*] ceremonies on their behalf.

(Blumenfield 2015 : 297)

Si toutes les relations intimes chez les Na ne sont pas des relations avec des non Na, Blumenfield remarque que de plus en plus de jeunes sont attirés par le mariage. Les valeurs et normes générées par ces mobilités reconfigurent en effet les subjectivités na. De manière générale on peut en effet

remarquer que ces mobilités ont entraîné le désir des Na pour des relations conjugales fondées sur le respect mutuel, l'intimité et l'amour affectueux comme dans le cas de l'étude de Yan (1990 : 88) :

Further investigation reveals that it is the ideal of an affectionate, intimate, and more equal conjugal relationship that attract so many young villagers to the nuclear family, although some others have managed to achieve the same goal in stem family

(Yan 2003 : 90)

L'accroissement idéologique de l'amour romantique, menant à une véritable « romantic revolution in courtship » (Yan 2003 : 83-84) a apporté un intérêt certain pour le « true love » et les « pure feelings » (Farrer 2002, voir aussi Illouz 1997), qui conditionnent grandement le choix des partenaires pour les jeunes filles na en général. Pour Illouz l'attrait pour ces formes romantiques de l'intimité s'expliquent à une échelle plus globale par la marchandisation de la romance, c'est-à-dire la manière dont les pratiques romantiques s'imbriquent et se définissent de plus en plus dans le marché de masse naissant (Illouz 1997 :26). De plus en plus courantes, les cérémonies du *gutch*, qu'elles soient accompagnées ou non d'un certificat de mariage et peu importe le mode de résidence qui en découle, ont refaçonné la façon dont se pense la relation intime.

À Lijiazui, ce décalage avec les normes et valeurs de l'ordre social s'est fait plus probant ces cinq dernières années. De nombreuses filles et quelques hommes en mobilité se sont engagés dans des relations intimes menant au mariage et/ou à la vie conjugale, à l'image des parcours présentés d'Erche Latcuo Gl. et de Sona Lamu Wz. Les plus jeunes filles qui empruntent les chemins de leurs aînées disent également vouloir changer leurs conditions de vie. En comparaison, à Xiaoluoshui, c'est le désir de vivre une vie moderne qui marque le plus les choix intimes. Est alors sous-entendu que leurs choix de partenaires seront liés à une amélioration de leurs conditions de vie.

b. La vie moderne

- *Parcours intimes de filles de Xiaoluoshui*

À Xiaoluoshui, bien que le village soit marqué différemment par le tourisme et donne aux Na une capacité d'agir forte en comparaison des filles de Lijiazui plutôt employées comme ménagères, j'ai pu recueillir des discours faisant signe vers des changements de subjectivités similaires à ceux de Lijiazui.

Ake Dama, la sœur d'Erche, de la première maisonnée des AC., était partie pour Lijiang, en 2007 lorsqu'elle a connu un certain succès de chanteuse. Elle avait été une des trois chanteuses mosuo d'un DVD, vendu largement aux touristes pour faire la promotion du lac Lugu. En 2012, son

projet de vie avait changé. Elle a occupé un emploi dans une agence touristique. Elle s'est cependant mariée à un Naxi de Lijiang et a fondé un foyer avec lui. Elle m'a donné pour explication que l'« amour » qu'elle portait à son compagnon et la différence de mœurs entre les Naxi et les Na, l'a conduite à accepter ses coutumes et à vivre chez lui plutôt que de continuer à résider dans sa maisonnée à Xiaoluoshui. Les coutumes étaient assez similaires selon elle, à part que les Naxi sont patrilinéaires. Elle a, de fait, quitté sa maisonnée et sa mère m'a expliqué en être attristée, car la maisonnée n'aurait sans doute pas de successeur.

Ce'r Lamu, de la maisonnée des JI., la seconde sœur de la maisonnée, s'était quant à elle mariée à un Han et vivait avec lui à Xichang au Sichuan. Très jolie, très travailleuse et également très bonne chanteuse, Ce'r Lamu avait été courtisée par plusieurs hommes du village et même des villages alentours sans jamais souhaiter avoir une relation de sésé avec l'un d'eux. Elle est partie plusieurs années faire des études d'infirmière et a alors rencontré un homme à Xichang. L'homme avec qui elle s'est mariée était plutôt en embonpoint et ne correspondait en rien aux canons de beauté chinois que l'on voit aujourd'hui partout à la télévision. Lorsqu'elle m'a parlé de lui et m'a montré une photo, je fus donc surprise :

Ce'r Lamu : « Je sais, il n'est pas très beau à regarder, mais c'est un mari attentionné. C'est un bon mari. Il est bon avec moi. C'est important. Tous les hommes ici ne cherchent qu'à attraper des filles (muza ché). Ils ne sont pas sérieux. »

Maisonnée des JI. Xiaoluoshui, août 2013.

Ce'r Lamu a affirmé que son choix a résulté des actions de son mari envers elle. Si elle a choisi son mari, ce n'était cependant pas par passion amoureuse mais parcequ'il était attentionné. Ce sont ses actes, au quotidien, qui exprimaient la relation qu'ils entretenaient. Elle vivait désormais dans le foyer de son mari avec les parents de celui-ci.

Ce'r Lamu a rajouté que son choix de partir de la maisonnée était dû à l'emploi qu'elle a occupé :

Ce'r Lamu : « Je travaille à Xichang. Là-bas c'est une ville et il y a tout. Ici il n'y a pas grand-chose à faire, je ne pourrai pas faire mon métier. J'ai un bon salaire et la vie à Xichang est bien meilleure. »

Maisonnée des JI. Xiaoluoshui, août 2013.

Si sa situation matrimoniale explique en partie le fait qu'elle a quitté la maisonnée, Ce'r Lamu considérait que la vie à Xichang au Sichuan était bien meilleure qu'à Xiaoluoshui. Son choix lui a donné l'opportunité de vivre une vie moderne au sens où son salaire et son emploi lui ont permis de sortir de sa condition de minoritaire.

Nombreux sont les Na de Xiaoluoshui partis à la ville. Les deux filles de la maisonnée des BI., Yizhi Lamu la plus âgée et Ce'r Pincuo la cadette, ont travaillé à Shenzhen dans le parc à thèmes minoritaires (voir Blumenfield 2003 : 492). Yizhi Lamu y a rencontré un jeune homme, avec qui

elle a eu en 2014 un enfant. Revenue à Xiaoluoshui pendant sa grossesse, elle a envisagé de rester pendant un temps au village, où son compagnon l'a rejointe, mais elle ne savait toujours pas ce qu'ils feraient par la suite, lorsqu'elle m'expliqua en juin 2014 son parcours. Elle savait que comme son compagnon n'était pas Na et que pour lui la convention sociale était de fonder un foyer, il serait compliqué de vivre avec lui au village. Ils ont vécu par ailleurs à Shenzhen, une grande ville, où disait-elle tout était possible, car elle y vivait une vie moderne (*xiandai de shenghuo* 现代的生活).

Une autre discussion reflète également les désirs des Na en termes de relations intimes. Pincuo de la maisonnée des AW. de Xiaoluoshui, une jeune fille d'environ dix-huit ans et qui a déjà eu quelques relations de sésé avec des hommes m'a questionnée en juin 2014 sur mon point de vue sur les relations intimes. Je savais que plusieurs femmes du village voyaient d'un mauvais œil, qu'à son âge, elle ait déjà eu plusieurs histoires avec des hommes. Durant notre conversation, l'aspect matériel d'une relation est ressorti comme un désir de sa part pour améliorer ses conditions de vie. Elle m'a ainsi demandé comment sont les hommes occidentaux et s'ils prennent soins des filles et leur achètent des choses. La conversation m'a permis de comprendre que pour elle, un amour sincère et égalitaire passait par cet aspect matériel. Pourtant chez les Na ce genre d'attention n'est pas la norme. Si les hommes prennent soins de leurs partenaires en ayant pour elles des attentions, elles se matérialisent plus lorsque la relation est ostensible et que l'homme apporte son aide à la femme en offrant un peu d'argent ou du temps pour les enfants (Mattison et coll. 2014), ou en l'aidant dans les travaux agricoles.

Comme le notait Rofel (2007) la montée d'un sujet désirant – un désir sexuel, matériel et affectif – a été portée et élaborée par les médias et dans l'espace public en général. Ces désirs correspondent aux imaginaires convoqués dans les séries télévisées chinoises que tous regardent durant les moments plus oisifs. À plusieurs reprises j'ai passé du temps dans les maisonnées à regarder la télévision avec différentes générations. Les plus jeunes étaient souvent attirés par les séries télévisées (*dianshi lianxuju* 电视连续剧) mettant en scène les problèmes affectifs de jeunes filles et jeunes hommes chinois. Ces séries sont devenues une forme de récit incontournable des nouveaux sentiments et affects que connaît aujourd'hui la Chine et ont un impact significatif sur la vie de tous les jours (Kong 2012, Yan 2016). À l'image des telenovelas brésiliennes, ces séries exercent une grande « influence dans la construction de l'imaginaire social », « la signification et l'importance des téléséries chinoises s'inscrivent dans le contexte de ce processus social de modernisation » (Kong 2012 : 115). L'auteur explique en effet qu'au-delà des problèmes économiques mis en lumière dans ces séries et qui participent de nouvelles subjectivités de l'entrepreneuriat, les mélodrames se jouent souvent sur fond de problèmes conjugaux, participant de fait aux conceptions d'un sujet féminin modernes (Kong 2012). Les médias en général, et la

« television in particular, have brought villagers in touch with a range of contemporary values and ideals that have also contributed to changing their mentality and behavior » (Yan 2003: 138). L'une des valeurs les plus importantes est la notion de liberté (*ziyou* 自由) liée selon Yan à l'intimité et l'autonomie des jeunes qui a aussi par ailleurs participé de la progression de la vie privée (2003 : 138).

Dans cette quête de modernité et de liberté, les garçons ne sont pas en reste. Celle-ci se joue également sur fond de réussite sociale, économique et affective.

- *Les garçons aussi veulent être modernes*

En 2013, Sino, le fils de Pincuo Zhuoma a suivi le chemin des filles de la maisonnée des BI ; et a trouvé grâce à elles, un emploi dans le village minoritaire de Shenzhen. Sino était très friand des artefacts de la modernité. Il m'a dit qu'en allant à Shenzhen, il pourrait ramener un revenu à la maisonnée. Dans sa conception de la mobilité, il y avait aussi l'idée de pouvoir vivre de manière moderne et avoir assez d'argent pour cela. Pincuo Zhuoma, qui avait des difficultés à faire prospérer sa maisonnée, a donc vu le départ de son fils d'un bon œil. Elle considérait d'ailleurs qu'il ferait au moins quelque chose au lieu de traîner dans les rues du village, où il risquait de passer son temps à boire et à mal tourner²⁷.

J'ai déjà évoqué en partie 2.2.b que certains garçons du village sont partis dans une grande ville soit pour travailler soit pour suivre une touriste avec qui ils vivent une relation intime. La plupart du temps ces garçons restent vivre à la ville, les parcours de deux d'entre eux, Dandu, un des huit frères de la maisonnée principale des Y., Sona, trente-quatre ans de la maisonnée des YM, sont significatifs des mobilités contemporaines des hommes Na et montrent les allées et venues de ces jeunes hommes ainsi que leurs rapports aux maisonnées.

Dandu Y. vit à Shenzhen et travaillait, avant, dans une boutique de cette ville. Il s'était marié en 2013 avec une Chinoise à Xiaoluoshui puis était reparti vivre à Shenzhen. À l'occasion d'une discussion il m'a expliqué que son choix n'avait aucune incidence sur sa maisonnée :

Dandu : « Nous sommes huit frères et nous avons toujours vécu comme cela. La maisonnée est trop nombreuse. Si je pars vivre à Shenzhen, cela ne change rien. »

Bar de Dazui, février 2013.

Aucun des frères n'a fait venir une femme dans la maisonnée. Dandu qui ne revenait au village que pour les grandes occasions était définitivement parti vivre à Shenzhen.

²⁷ Des problèmes de santé publique touchent également les villages du lac Lugu.

Sona de la maisonnée des YM. a quant à lui migré en 2007 à Beijing où il a travaillé dans un garage de voiture. Il a rencontré Xiao Liu avec qui, il s'est marié en 2010. En 2013, il est revenu habiter à Xiaoluoshui pour tenter de prospérer dans le tourisme. Sona m'a raconté pourquoi il était revenu.

Sona : « La vie à la ville ce n'est pas pareil. C'est difficile. Ici (à Xiaoluoshui), il y a le tourisme. On veut développer le tourisme dans la maisonnée et dans l'hôtel. On va même construire un deuxième hôtel. »

Sona YM. Xiaoluoshui, juin 2014.

Revenir à Xiaoluoshui avec un petit pécule, lui a permis, avec les membres de sa maisonnée de développer l'activité touristique, au point même qu'aujourd'hui ils ont laissé leur maisonnée à un entrepreneur qui organise des visites et des repas au sein de celle-ci. Ils ont alors habité dans une seconde maisonnée qu'ils ont fait construire avec le premier hôtel. Leur retour est un choix qui a été discuté avec l'ensemble des membres de la maisonnée. Tous voulaient ainsi participer à la prospérité de celle-ci.

La première raison du départ de ces hommes et femmes était de pouvoir ramener un revenu à leur maisonnée. C'est du moins l'explication que les *dabu* de leurs maisonnées respectives m'ont donnée lorsque je les interrogeais sur les raisons des mobilités de leurs enfants.

Avec le temps, la situation touristique a participé, pour ces jeunes générations na, au façonnement des subjectivités individualisantes nourries des nouvelles opportunités qu'elle offre. Que ce soit en venant travailler au lac Lugu ou en partant vers d'autres centres touristiques régionaux, les mobilités na témoignent d'un nouveau rapport à soi, à la réussite personnelle et au développement de qualités morales et économiques essentielles à une vie moderne. Gagner en qualité (*suzhi* – 素质) fait ainsi parti des nouveaux idéaux de ces jeunes cherchant à améliorer leurs conditions vie et leur statut social (Anagnost 1997, 2004, Kipnis 2007, Day 2012 : 65) et corrobore les nouveaux désirs liés aux relations intimes. Les conceptualisations et narrations de leurs parcours mettent alors souvent en avant l'idée d'améliorer leurs conditions personnelles d'existence. Celle-ci passe en outre par une réussite affective. Les nouvelles sociabilités sexuelles nouées avec des personnes rencontrées sur leur nouveau lieu de vie, leur donnent ainsi la possibilité de vivre une vie indépendante vis-à-vis de la maisonnée, même s'ils et elles continuent de soutenir celle-ci.

Ces mobilités personnelles, au départ pensées à partir de la maisonnée, ont une incidence sur les configurations de celle-ci. L'expérience de la vie moderne, les mobilités et la rencontre de nouvelles personnes avec lesquelles, ils et elles peuvent vivre une relation intime satisfaisante, a profondément modifié la configuration des maisonnées.

3.2. Économies domestiques en balance

a. Économie morale de la continuité des maisonnées

- *Préoccupations autour de la continuité des maisonnées*

What compels a focus on social reproduction is the fact that anxieties about livelihood are often couched in terms of the relations between generations, be it at the individual and household levels.

(Narotzky et Besnier 2014 : S5)

Les inquiétudes des Na sur la continuité des maisonnées proviennent le plus souvent d'un conflit générationnel sur les manières de concevoir ce qu'est une bonne vie. Entre un monde marqué par une organisation sociale intégrale et les nouveaux désirs des plus jeunes générations se dégage nettement l'idée que de la mobilité permet d'accéder à une vie meilleure. L'exode rural concerne autant les hommes que les femmes et ceux-ci partent vers les centres urbains régionaux et les différents sites touristiques régionaux où ils occupent principalement des emplois de l'industrie de service.

La continuité et donc la reproduction sociale des maisonnées se posent pour l'instant de manière plus flagrante à Xiaoluoshui en raison du faible nombre de personnes des maisonnées. Pour Lijiazui, l'exode rural est encore très faible. Il est pour l'instant bien plus centré sur le lac Lugu, ce qui permet aux jeunes travailleurs d'être dans une temporalité d'allées et venues. Si ces mobilités pour le travail ne mènent pas encore à une transformation flagrante des maisonnées, c'est également en raison du grand nombre de personnes dans les maisonnées. Par exemple pour la maisonnée des A. sur vingt et un membres et malgré une scission numéraire (cinq sont partis dans une nouvelle maisonnée), cinq sont en mobilité. Cela ne représente pas un danger puisque onze membres sont encore présents pour assurer l'entraide. Deux filles résident encore dans la maisonnée pour en prendre la suite.

À Xiaoluoshui, Binma de la maisonnée des AC. qui a migré à Lijiang d'abord pour être chanteuse, a, elle aussi, fait la rencontre d'un jeune homme naxi avec qui elle s'est finalement mariée. Elle n'est plus vraiment comptabilisée dans la maisonnée des AC. tant elle ne revenait que très peu au village. Pour sa mère, cette situation ne présageait cependant rien de bon, car sa fille et son fils partis vivre à Lijiang ne continueraient pas la maisonnée. Elle s'inquiétait donc de la situation :

Ama AC. : « Pour les Mosuo, la propriété est héritée de la mère. Ma fille doit prendre la succession, mais elle a choisi de vivre à Lijiang. Peut-être que mon fils voudra hériter. »

Maisonnée des AC., Xiaoluoshui, juin 2012.

Si la lignée et la continuité des maisonnées sont censées être assurées par les filles, les garçons deviennent parfois les « gouvernants » de la maison. Erche, le fils de la maisonnée des AC. était

bien plus présent que sa sœur, mais son mariage avec Lina, lui a toutefois ouvert de nouvelles perspectives de vie.

Toutes les *dabu* de Xiaoluoshui qui avaient vu partir leurs enfants pour vivre à la ville s'inquiétaient de la continuité des maisonnées, car les enfants qu'ils soient garçons ou filles témoignaient d'intérêts nouveaux pour la vie à l'extérieur du lac Lugu ou du village. Ce'r, un des frères moine de la maisonnée des Y., m'avait ainsi lâché un jour de manière très sèche lorsque je lui demandais ce qu'il voyait pour l'avenir : « Des grandes familles mosuo, il n'y en aura bientôt plus ! »²⁸.

Si c'était un garçon qui partait, cela n'était pas bien grave pour la continuité. Le poids de la succession résidait plus particulièrement sur les filles. Cependant si c'était une fille qui partait pour la ville ou se mariait à l'extérieur du village cela n'aurait rien de bon comme me le racontait la deuxième soeur de la maisonnée des J. :

Ama J. : « Qui va vivre dans la maison ? Mes deux filles sont parties. Elles reviennent de temps en temps, mais elles ne vivent plus ici. Ake Dama, la première est enceinte et elle va avoir son bébé à Shenzhen. »

Ama J. dans sa maisonnée, Xiaoluoshui février 2013

La fille était consciente du problème que soulevait sa mère, mais elle avait décidé de vivre à Shenzhen, car elle y avait trouvé l'amour :

Ake Dama J. : « Mon mari vit à Shenzhen. Je ne veux pas partir de là-bas sans lui.

Moi : Et quand tes parents seront âgés, comment feras-tu.

Ake Dama : Je m'en occuperai.

Moi : Tu reviendras au village ?

Ake Dama : Je ne sais pas. »

Maisonnée des J. Xiaoluoshui, février 2013

Pour Ake Dama le dilemme de la continuité de sa maisonnée se posait, au regard des liens intergénérationnels. Elle a qualifié les liens avec sa mère d'intimes (*qinjin* -亲近).

Les analyses de Yan (2003, 2016) en milieu rural mettent en lumière le remplacement progressif des liens intergénérationnels par le lien conjugal. L'établissement des couples en résidences néolocales marque un point central de ce changement social (Yan 2008 : 2, 2016). Pourtant, les liens intergénérationnels centrés sur la piété filiale sont à penser comme une transformation des liens, recentrés vers la proximité émotionnelle et intime selon Yan (2016). Ake Dama, voyait à ce titre son éloignement non pas comme une rupture, car elle continuait à supporter économiquement

²⁸ *Mosuo da jiating jiu mei you le*, 摩梭大家庭就没有了.

sa maisonnée, mais comme un changement de vie. Son intérêt personnel n'a pas été sacrifié à la reproduction sociale de la maisonnée (voir Yan 2003 :7). Ake Dama n'était d'ailleurs pas la seule jeune fille du village à mettre en balance sa vie conjugale et la continuité des maisonnées dans ses choix de vie.

Ce'r Lamu, de la maisonnée des JI., la seconde sœur de la maisonnée, a suivi les pas de sa première sœur mariée à un Naxi en résidence patrilocale. La cadette, même si elle revient encore souvent à Xiaoluoshui, suit les mêmes pas que ses sœurs. Il y a environ six maisonnées sur vingt-quatre pour lesquelles se pose le problème. Pour huit autres maisonnées, les jeunes filles sont encore trop jeunes pour que la question se pose, mais la tendance actuelle ne présage rien de bon pour leur continuité.

En 2014, alors que sa fille poursuivait des études à Ninglang pour devenir enseignante, Pincuo Zhuoma, m'expliquait cette tendance ainsi :

Pincuo Zhuoma : « Les jeunes du village partent à la ville. Bientôt ce sera le tour des amies de Najin (sa fille). »

Maisonnée des Cd., Xiaoluoshui, juin 2014.

Pincuo Zhuoma était persuadée que sa fille reprendrait la suite. Sa fille avait pourtant comme projet de continuer les études pour devenir enseignante en école primaire (*xiao xue* 小学). Ce qui peut impliquer dans le futur qu'elle ne vive plus au lac Lugu.

En 2014, dix des maisonnées de Xiaoluoshui, pouvaient assurer la continuité, même si cette continuité dépendait de nouvelles logiques de la vie entre proches. Najie, la plus jeune des sœurs de la maisonnée des C. qui s'était mariée avec un guide m'avait par exemple confié ne pas vouloir quitter sa maison.

Najie C. : « Oui je me suis mariée, mais mon mari vient dans la maison lorsqu'il ne travaille pas. Il nous aide. Je ne veux pas partir vivre ailleurs, car chez nous c'est nous, les filles, qui héritons de la maison. Je veux vivre avec ma famille. »

Maisonnée des C., Xiaoluoshui février 2014.

Son mari vivait donc sous les conditions que Najie a posées dès le départ. Son travail l'invitait à partir régulièrement, mais il venait vivre chez sa compagne lorsqu'il le pouvait. L'irruption du mari dans la maisonnée n'a pas réellement changé les rapports sociaux de sexe et les rapports mères-filles dans ce cas-là. Toutefois, Lu-Pan, le mari essayait clairement de plaire aux mères de la maisonnée, en offrant ses services pour tous les travaux afin de se faire accepter. Dans ce cas de figure, les relations entre proches se font sous les auspices du « matricentrage ». Le partenaire de Najie, qui aurait pu la solliciter pour venir vivre avec lui chez ses parents ou en résidence néolocale, montre des relations d'entraide qui font signe vers des relations d'ajustement avec la

belle-mère, tous deux se disputent la bienveillance de la fille, comme Willmot et Young (2010) ont pu le montrer dans un autre contexte.

Pour les garçons na se révèle toutefois un changement de conception dans les logiques sociales de la reproduction. Alors que la scission était mal vue dans les conceptions na des relations entre proches, elles font aujourd'hui l'objet d'un réajustement aux normes dominantes économiques et de parenté.

- *Zitu*

Alors que la scission d'une maisonnée intervient pour des raisons d'un trop grand nombre de personnes, comme j'ai pu le montrer dans le cas des A. de Lijiazui, faire scission, sans que cela ne soit une décision collective de la maisonnée est en général mal vu. Dans la maisonnée des Cd. les deux scissions qui se sont produites ont eu pour résultat que le premier fils et la première fille se sont vu dépossédés de l'héritage. Chacun est parti dans une nouvelle maisonnée en résidence néolocale avec son ou sa partenaire.

Aujourd'hui une nouvelle idéologie s'est immiscée dans le quotidien des Na. Les hommes doivent pouvoir gagner de l'argent pour pouvoir faire *zitu* et assurer ainsi la viabilité de la maisonnée dans laquelle ils habiteront avec leur *tchumi*. Étant donné qu'ils sont ceux qui s'occupaient principalement des affaires extérieures des affaires de bétail, comme chez les J. de Xiaoluoshui, et de commerce de longue distance, ils n'avaient pas pour fonction principale de ramener un revenu conséquent dans la maisonnée. Les hommes participaient du système na, pour lequel la gestion économique et politique de la maisonnée se faisait par les *dabu*. La conception même du genre masculin se pensait comme l'a expliqué Weng (2007) à travers la relation mère-fils et comme j'ai pu le montrer dans la relation *mwame-nimi*.

L'accumulation personnelle de capitaux économiques par les activités touristiques, ainsi que leur érotisation/romantisation par les touristes ont participé à créer et donner aux hommes de nouvelles positions sociales. Alors qu'avant ils étaient considérés comme une main-d'œuvre qui participe de l'entraide dans la maisonnée, ils doivent désormais composer avec l'économie de marché :

Sona Lamu Wz : « aujourd'hui un homme doit avoir de l'argent et construire une maisonnée pour sa *tchumi* »

Échoppe/ barbecue d'Erche Latcuo et Dudji, Lige, septembre 2013

Sona Lamu voyait ce changement comme une injonction tout à fait normale. Plusieurs femmes na tenaient pour discours qu'il était normal, voire même nécessaire aujourd'hui, qu'un homme soit autonome. D'autres comme Binma AC. étaient bien conscientes du changement.

Binma AG. : « Si aujourd'hui un homme fait *zitu*. C'est normal. Avant c'était impossible. On ne divisait pas une famille. »

Binma, maisonnée des AC. Xiaoluoshui, février 2013

Plutôt que de participer à la reproduction sociale de leur maisonnée, les hommes sont enjointés à accumuler de l'argent afin de faire démarrer leur propre maisonnée. Cette nouvelle idéologie qui s'imisce de plus en plus souvent dans les logiques d'actions des Na reproduit le système dominant de l'économie de marché qui se joue sur fond idéologique patriarcal.

La domination des femmes par les hommes est une logique toujours active en Chine (Attané 2005, 2010). Faire *zitu* correspond ainsi à la norme dominante chinoise selon laquelle :

Dans la Chine des réformes, le modèle le plus répandu en matière d'échanges montre que la famille du marié se charge d'acquérir un logement et celle de la mariée, une voiture. Confronté à la réticence voir au refus catégorique des futurs beaux-parents, un homme qui n'est pas propriétaire d'un appartement a peu de chances d'épouser la femme qu'il a choisie.

(Micollier 2012 : 186)

On peut comprendre cette nouvelle idéologie de scission comme une incorporation du modèle dominant qui s'est créé à partir des nouvelles économies de l'intimité et des nouvelles pratiques économiques face au marché. Les hommes, en contexte touristique, sont désormais sommés de pouvoir assurer la prospérité d'une maisonnée avant de vivre avec une partenaire. Il est d'ailleurs de plus en plus courant que des couples Na²⁹ décident de partir de leurs maisonnées pour fonder une résidence néolocale étant donné la possibilité d'avoir un plus grand contrôle sur l'argent qu'ils peuvent gagner dans le tourisme (Walsh 2001b :196).

Comme les cas de Zizhi ou d'Erche³⁰ de la maisonnée des AC. le montrent, la rencontre avec des femmes non Na et le déploiement de l'industrie touristique les a amenés à faire *zitu* et pour faire partir ainsi leur propre maisonnée dans laquelle ils ont une position d'homme telle que le système de sexe/genre patriarcal la définit. Dans le cas d'Erche de la maisonnée des AC., on voit bien les deux plans, structurel et individuel, s'imbriquer. Erche a fait *zitu* avec sa maisonnée par la rencontre avec Lina, ils vivent à Lijiang, mais bénéficient des retombées économiques de l'hôtel puisque sa sœur Binma est, elle aussi, partie vivre de la maisonnée faisant *zitu* de manière plus ostensible. Erche, fort d'un capital économique et de sa relation avec une non-Na a pris un statut différent au sein de son schéma conjugal. Il n'est plus « fils de » ou « frère de », mais « père de » et « mari de ». De plus, par sa gestion de l'économie hôtelière de la maisonnée, il est le successeur le plus direct de la maisonnée AC. La logique peut cependant s'étendre aux hommes qui partent vivre avec une femme riche qui les entretient. Le cas de Luzu D. montre par exemple qu'il a fait *zitu*, mais que ce choix n'est pas passé par une autonomie financière. C'est la rencontre avec Feng qui lui a permis un changement de statut social.

²⁹ La logique est la même pour les couples mixtes, puisque la montée de la conjugalité procède également de cette logique économique.

³⁰ Quoique le cas d'Erche montre des liens encore très forts avec sa maisonnée originelle.

Le tourisme a clairement opéré un bouleversement de valeurs des sexes qui se fonde sur les rapports qu'entretiennent les hommes avec le champ touristique. Le changement idéologique qui confère aux hommes un nouveau statut quant aux moyens de subsistance ou plutôt en ce qui concerne le gain d'argent, les a menés à prendre une nouvelle place dans le système de sexe/genre en relation à leur nouvelle situation intime, au point que leur position hiérarchique se rapproche de celle de l'économie de marché en général fondée sur le patriarcat. Ce qui se transforme ce sont donc bien les relations entre les sexes plutôt que les genres eux-mêmes³¹, puisque c'est la recherche ou la situation de conjugalité plus l'enrichissement qui leur donne une nouvelle position. Autrement dit, les nouvelles aspirations des Na conduisent à de nouveaux rapports sociaux de sexe. De manière plus large, les transformations montrent un changement général de valeur dans la manière de penser l'intimité, au point de créer de nouveaux idéaux dont l'incidence sur la hiérarchie des sexes sociaux et la socialité na témoigne d'une transformation durable des subjectivités.

b. De la maisonnée à la vie de couple. Des maisonnées transformées

- *Nouvelles valeurs et logiques sociales de l'intimité*

La circulation généralisée des personnes, des capitaux et des représentations culturelles, apportées par le tourisme a conduit à la confrontation d'individus, touristes et Na, aux univers culturels, économiques, sociaux et politiques différents. Cette circulation et cette confrontation, dont Appadurai ([1996] 2005) a mis en évidence les effets qu'ils produisent sur les imaginaires, vient renforcer les récits nationaux de développement et de modernisation dont l'effet sur la manière dont les Na conçoivent leur existence est particulièrement visible dans leurs discours.

Comme j'ai pu le montrer tout au long du chapitre, l'augmentation de relations intimes fondées sur la conjugalité s'est établie en creux de cette confrontation et de cette circulation au point de participer de cette même idée de modernisation et de développement. Lyttleton affirme que, dans le cas sud-asiatique, le développement économique a une incidence certaine sur les subjectivités des minoritaires au point de rendre l'intimité beaucoup plus imprévisible et instable (2014 : 5) :

changing economic structures impact on an individual's subjective sense of self, every bit as much as the more quantifiable dynamics of agricultural change, transformed labour markets or spreading consumerism. (...) affective dimensions of human life – in this case, the dynamic, creative and sometimes oppressive practices of intimacy – inevitably and inseparably dovetail with more concrete life changes brought about by economic and infrastructure development.

(Lyttleton 2014 : 5)

³¹ Ce qui d'un point de vue de l'analyse différencie mon travail de celui d'Eileen Rose Walsh (2001a) qui insiste plus sur l'opposition duelle des sexes que sur la variété des situations de ces rapports.

L'impact des changements économiques sur les subjectivités individuelles et sur les manières dont les Na peuvent concevoir leurs intimités sont déterminants dans les nouveaux choix et désirs des Na et la reconfiguration des maisonnées (Walsh 2001b). Si les analyses de Walsh mettent particulièrement l'emphase sur l'évolution des rôles genrés au regard de la situation touristique dans la configuration des maisonnées (2001b), mettre en avant les nouvelles modalités des sociabilités sexuelles permet de voir de nouvelles configurations liées à la persistance de la situation touristique et de l'influence de la société chinoise. Les maisonnées cherchent à prospérer malgré la dissolution progressive ou le réajustement vis-à-vis du marché de leur système historique d'entraide et d'échange. La montée de la conjugalité est un changement majeur qui fait signe vers l'idée que se sont construits de nouveaux sujets désirants cherchant à vivre une bonne vie, à la fois dans leurs relations intimes, et dans leur réussite économique personnelle ou de maisonnée.

La manière dont les Na pensent et vivent aujourd'hui leur intimité et leur désir, plus particulièrement les personnes en dessous de quarante ans, montre en effet des aspirations et des choix de partenaires nouveaux qui corroborent les analyses de Yan en milieu rural du nord de la Chine (1997, 2003, 2011, 2016). Pour Yan les transformations de la manière dont les jeunes se fréquentent aujourd'hui, qui met en évidence l'importance croissante du romantisme, a considérablement changé les conceptions de la famille et des individus :

the transformation to intimate courtship has changed not only the family organization but also the individual. Given that individuals make up the family and the society, it is at least equally important to examine the changing patterns of courtship from an individual perspective and to study intimacy and emotionality in their own right.

(Yan 2002 : 53)

Dans son raisonnement les structures familiales et les désirs personnels sont deux facettes de lecture du changement social dans la composition des familles. J'ai ainsi pu montrer qu'une préférence pour la vie conjugale gagne les logiques de relations intimes chez les Na. Par exemple dans la maisonnée des AC. de Xiaoluoshui, les deux enfants ont fait le choix du mariage et ne résident plus dans la maisonnée principale, mais en néolocalité. Toujours à Xiaoluoshui, la seconde et la troisième maisonnée des J. ont toutes deux des filles qui se sont engagées dans des relations intimes menant au mariage et à la résidence en néolocalité avec des hommes extérieurs au village. Dandu Y. et Sona YM. se sont également mariés avec des femmes extérieures. À Lijiazui il en est de même pour Erche Latcuo Gl. et Sona Lamu Wz. Tous ont fait le choix de vivre sous la forme conjugale.

S'il est visible que le choix pour la vie conjugal peut se déployer entre Na, comme le montre l'exemple d'Erche Latcuo Gl., ces logiques s'échoient généralement dans des relations entre Na et touristes ou plus largement entre Na et non-Na. Elles ont amené *de facto* une diversification

sans précédent des pratiques de reproduction sociale qui distinguent, des relations intimes développées sur la base des normes de reproduction sociale, et qui participent de la cohésion sociale, et d'autres fondées sur un sentiment plus individuel détachées de ces normes de reproduction. Ces relations témoignent de tensions entre des économies morales différenciées qui, dans un cas, placent la prospérité solidaire et les relations sociales en première place de la manière dont se reproduit socialement une maisonnée et dans l'autre cas, placent les désirs individuels au premier plan.

La montée de l'individualisme dans les choix intimes et l'expressivité des émotions sont deux ressorts essentiels des transformations intimes en Chine (Yan 2003, Evans 2008, 2012b). La montée de la conjugalité dans les relations intimes na corrobore les analyses de Yan (2003) d'une privatisation du mode de vie familial et individuel (Yan 2003) :

This private family, which has emerged by the end of the 1990s, is characterized by the relatively weak influence of public forces, the greater control of the individuals over the observability of their behavior by others, the centrality of companionate marriage and conjugal relationships, and an emphasis on personal well-being and affective ties. The essence of this transformation, I stress, lies in the rise of the individual, rather than in household size or family structure, though the latter have changed significantly as well

(Yan 2003 : 219)

Pour Yan, les processus d'individualisation témoignent d'un changement de la relation de l'État aux individus qui se joue à partir d'une « China's state-sponsored quest for modernity since 1949 » (2010 : 489). Si ces processus se réalisent sur fond d'économie de marché et de privatisation, l'État joue un rôle majeur (Yan 2010 : 494-495).

La vie privée s'est ainsi recomposée à la lumière de processus d'individualisation pour lesquels, « emotionality, desires and personal freedom have become not only legitimate aspirations but also part of everyday practices » (Yan 2002 : 53, 2003, 2010). L'un des changements les plus importants dans les processus d'individualisation concerne la redéfinition du sujet sous la figure d'un « desiring self » (Rofel 2007, Yan 2010). Pour ces sujets désirants, « l'expressivité émotionnelle » des individus dans leurs relations privées fait figure de changement le plus important (Yan 2003). Lyttleton a fait du désir une composante fondamentale du changement social (Lyttleton 2014) :

(...) desires for a better life filter far and wide as people seek to emulate a preferred lifestyle, nowhere more so than in areas where development actively introduces broader opportunities. (...) Indeed, highly contagious aspirations have become part of daily life in even the most remote parts of the world as infrastructure development, migration and diverse forms of media stimulate perceptions of what is possible and what is needed and how best to achieve both. The production of desire, restlessly internalized in the notion that we can and should live the 'good life' – and moreover,

that the responsibility to achieve this lies with us as individuals – has become a normative aspect of life almost everywhere.

(Lyttleton 2014)

De la même manière, le développement du tourisme, les représentations et les interactions avec des touristes et les représentations portées par les médias ont participé à donner aux Na de nouvelles opportunités et à reconfigurer leurs subjectivités en ce qui concerne leur intimité. Dans les processus de changement, l'influence culturelle extérieure est un facteur important de l'apparition d'un sujet désirant dans les milieux ruraux (Yan 2003).

Si l'on considère ce sujet désirant du point de vue de l'intimité, « l'utopie romantique » (romantic utopia), apportée par le tourisme, a participé à définir de nouvelles idées en ce qui concerne l'amour conduisant en effet les générations de jeunes na à emprunter les chemins de l'intimité dessinés notamment à travers les clichés et les images véhiculés par les séries télévisées qui agissent de la même manière partout dans le monde (Illouz 1997, Yan 2003, 2008 : 2). Le mariage, qui s'est privatisé à mesure des campagnes de redéfinition du mariage en Chine (Davis 2014 : 554), est devenu d'importance pour les Na, car il consacre la relation intime tels les changements qui surviennent en Chine, « as a voluntary contractual relationship grounded in individual emotional satisfaction » (Davis 2014 : 554). Romantisme et conjugalité sont alors devenus part entière des logiques des jeunes générations faisant s'immiscer l'axe conjugal dans l'organisation sociale suivant les intérêts de « sujets désirants » (Rofel 2007), confrontés à l'économie de marché, à la consommation, à la modernisation et au développement économique et social,

Si de nouvelles « moralité sexuelles » (Micollier 2012 : 185) se sont créées au lac Lugu par l'intérêt que les touristes chinois avaient pour les relations pré-maritales à partir d'une vision fantasmée et romantique de la culture na, les Na ont petit à petit créé également de nouvelles moralités sexuelles. La montée de relations intimes durables basées sur le « true love » et les « pure feelings » (Farrer 2002, voir aussi Illouz 1997), a de fait engendré de nouveaux habitus, c'est-à-dire un ensemble cohérent de dispositions à agir, penser et sentir qui forment une nouvelle unité, en lien avec la position des individus dans l'espace social. Les sociabilités sexuelles entre touristes et Na concourent à des changements de valeur dans la manière de concevoir son existence qui font signe vers la conjugalité comme forme d'émancipation. Il y a là une logique qui transforme les valeurs collectives de mutualité d'existence puisque les économies de l'intimité qui en découlent sont pensées selon une logique de désir individuel.

Les jeunes filles na sont, par exemple, en dilemme avec leurs maisonnées, mais choisissent souvent, comme dans les cas évoqués, de vivre avec leurs partenaires. Si les filles de Lijiazui ayant migré ces dernières années dans la région du tourisme sont encore comptabilisées dans les maisonnées, leurs mobilités, bientôt ou déjà définitives ont entraîné l'affaiblissement numérique

des maisonnées. Les garçons suivent leurs partenaires dans de grandes villes ou sont poussés à faire *zitu*. Autrement dit, les nouvelles logiques et valeurs nées des processus d'individualisation liés à l'expansion de l'économie de marché dans les villages ont engendré de nouvelles stratégies personnelles en ce qui concerne les relations intimes. Ce sont des logiques engendrant de fait de nouvelles variables structurant en retour les configurations des maisonnées et les relations entre proches.

- *Recomposition ; pratiques*

La logique de la conjugalité s'est immiscée comme un nouveau comportement appris par les contacts culturels liés à la situation touristique. Comme j'ai pu le montrer plus haut, il existe différents parcours intimes pour les femmes et les hommes Na. Si ces parcours aboutissent généralement à des mariages, il est important de souligner que la plupart de ces mariages révèlent un affranchissement des cadres sociaux historiques. La logique de la conjugalité rompt très souvent avec les règles de résidence dominante chez les Na, à savoir la matrilocalité, ou avec la centralité du lien générationnel mère-fille lorsque l'homme rejoint la maisonnée de sa compagne. Le mariage d'Erche Latcuo et Dudji (donc entre Na) ou encore de Erche et Lina (entre Na et touriste/Han) sont exemplaires de ces logiques, ces deux couples vivent en résidence néolocale sous la forme de la famille nucléaire. On pourrait s'attendre à ce que les mariages des femmes avec des Hommes non-Na aboutissent à une résidence matrilocale voir uxori locale étant donnée l'idéologie matrilineaire des Na. Seules les femmes – et les hommes d'ailleurs – en relation de sésé continuent ce type de résidence. Pour les hommes, la recherche d'une émancipation de l'espace domestique les mène également à vivre en résidence néolocale. Ces constats mènent cependant à penser à un réagencement des relations entre proche plutôt qu'à une transformation totale.

Le cas Na, lu au prisme de la parenté pratique (Weber 2005, 2013) montre des recompositions faisant signe vers un changement dans la société plutôt que vers un changement de société :

La « parenté pratique » désigne l'ensemble des obligations et des sentiments qui donnent sens et efficacité aux liens officiels de parenté ou qui créent d'autres liens Elle est une somme d'expériences sociales qui débordent l'ensemble des règles de parenté (morale familiale, droit). « Analyser la parenté pratique, c'est d'abord restituer les mots de chacun, les mots de l'expérience, les mots de l'interaction. [...] C'est réfléchir sur les cadres collectifs des expériences et des interactions singulières. » (Weber, 2005, p. 15)

(Déchaux 2006 : 602)

À ce titre, les changements observables chez les Na font signe vers une modification des rapports de parenté qui se réagencent en pratique selon d'autres logiques et d'autres valeurs. Les liens de conjugalités qui se sont intensifiés avec la situation touristique montre que le groupe de filiation

symbolique, les actions réciproques des gens de la maison (*awo hing*) et la solidarité dans les maisonnées ont été affectés par des processus d'individualisation faisant ainsi se conjuguer ces trois dimensions dépendamment des désirs personnels. Yan (2011) avait remarquablement remarqué des transformations dans la famille qu'il a nommé « the individualization of family », considérant que l'institution sociale de la famille comme les comportements individuels dans la famille se sont réorganisés :

While the individualization of the family institution is mostly reflected in the weakening of the bonds between the family and the larger kinship/community organization, the individualization of family life manifests itself through the disembedding of the individual from previously all-encompassing social ties, especially that of the patriarchal order.

(Yan 2011)

Rapporté au cas Na, j'ai déjà montré avec le cas de l'entraide la réorganisation des échanges par un recentrement sur la prospérité de la maisonnée et dans le meilleur des cas du *sizi*. On remarque également que du côté du principe matrilineaire, les nouvelles logiques de l'intimité font de la conjugalité un nouveau centre des relations entre proches qui peut soit affecter la maisonnée en modifiant l'axe central mère-fille, soit produire un départ de la maisonnée. Les actions réciproques des gens de la maison se tournent désormais vers des intérêts personnels qui peuvent provoquer un *zitu* et peuvent également affecter la solidarité au sein même de la maisonnée. Les données présentées montrent cependant plus un changement en cours faisant signe vers l'idée que l'intensification des liens de conjugalité et du mariage avec la situation touristique font plutôt se conjuguer ou non les trois domaines de la parenté pratique de Weber (2005), à savoir, le groupe de filiation symbolique, les actions réciproques des gens de la maisons (*awo hing*) et la solidarité dans et entre les maisonnées.

Par exemple chez les J. de Xiaoluoshui, le mariage de Zhaba avec une pumi permet de continuer une filiation matrilineaire notamment par la mutualité d'existence au sein de la maisonnée et la continuité de pratiques de solidarité. De même chez les C. le mariage de Najie a impliqué que ce soit lui qui soit le plus souvent présent dans sa maisonnée plutôt que l'inverse. Son désir personnel de conjugalité reste pensé au regard de la maisonnée et de l'idéologie matrilineaire qui le mènent à vivre en résidence uxorilocale. La continuité de la maisonnée reste possible par la participation du mari à l'entraide. Dans le cas de Erche AC. son mariage avec Lina a créé son départ de la maisonnée, mais les activités économiques du couple restent en parties subordonnées à la maisonnée de Erche, au sens où il participe à gérer l'activité touristique. Le lien matrilineaire s'est pourtant délité en partie par la fondation d'un nouveau foyer et des pratiques dans la parentèle centrée sur la conjugalité et donnant égale importance aux parents des deux côtés. Le cas de Zhuoma Lamu, mariée à Dudji met en évidence une rupture avec la lignée et la maisonnée. Elle a cependant fondé un nouveau foyer avec son mari sous les hospices de la conjugalité, du mariage

et de la famille nucléaire, sans rompre les liens de solidarité économique. Il s'agit là d'un moment particulier, qui selon la logique de prospérité et de continuité des maisonnées peut ramener l'importance matrilineaire au cœur de la reproduction sociale. Toujours est-il que ces recompositions montrent que le statut n'est plus pensé à travers l'appartenance à la maisonnée comme unité de transmission et de reproduction sociale, mais selon une logique individuelle où le statut social (classe et genre) est pensé à partir de la capacité d'agir individuelle et l'économie capitaliste.

Les nouvelles valeurs et logiques individuelles et émotionnelles qui affectent l'équilibre et l'organisation des maisonnées ont en effet parallèlement modifié la manière dont ces jeunes situent le système de sexe/genre na et montrent un passage vers le système de sexe/genre dominant en Chine.

c. Changements sociaux des valeurs collectives

• *Hierarchie des sexes sociaux*

Mary Douglas explique particulièrement bien que les processus d'individualisation sont structurés par des processus de l'économie de marché qui entraînent de facto de nouvelles manières de concevoir les personnes et les sexes sociaux :

La pensée individualiste, parallèlement à l'expérience politique de la hiérarchie, est structurée par analogie avec le processus de production et de distribution [...]. La faiblesse des femmes dans un tel système de pensée ne tient pas seulement au fait qu'elles risquent d'être traitées comme des marchandises [...], mais au fait qu'elles n'aient pas d'autres moyens de se penser en tant que femmes qu'en termes de marchandises, de producteurs ou d'acheteurs dans un système de marché et d'échange

(Douglas, 1992 : 53, cité dans Labrecque 1997 : 44).

Le passage d'un système de mode de production domestique vers l'économie touristique, a engendré un changement des pratiques de prospérité des maisonnées à Xiaoluoshui, qui lui-même participe d'une nouvelle manière d'appréhender le sujet agissant.

Dans le cas des transformations en Colombie dans le cadre de la petite production paysanne de la Concha, Labrecque parle d'un changement dans « la division sexuelle du travail [qui] concerne (...) la production et la reproduction et se combine avec des rapports hiérarchiques dans l'ensemble des champs sociaux » (Labrecque 1997 : 48). Pour Labrecque la hiérarchie se joue dans la relation entre les catégories sociales et notamment celles qui définissent les positions dans le système de sexe/genre (1997 : 43, voir Rubin 2010 :205) :

Ce ne sont pas les sexes qui se transforment, mais la relation qui les relie. Ainsi : « [...] le rapport social de sexe se transforme, passe d'un état à un autre ou d'un degré à un autre, à travers une dynamique qui lui est propre » (Combes, Daune-Richard et Devreux, 1991 : 62). Et : « [...] la reproduction n'est pas une simple duplication, mais

bien un processus, continu et complexe, de production des conditions d'existence d'un système » (Daune-Richard et Devreux, 1992 : 19).

(Labrecque 1997 : 43)

Se joue ici la question de la reproduction sociale du groupe en fonction du système de sexe/genre. J'ai expliqué à plusieurs reprises qu'un des principes essentiels de la reproduction sociale concerne la manière dont est gouvernée la maisonnée, c'est-à-dire de préférence en matrilinee.

Les processus de modernisation ou de développement par le tourisme, ont profondément participé à des changements dans les rapports sociaux de sexes chez les Na (Walsh, 2001b). Walsh a remarqué en ce sens que les politiques de développement et de modernisation, via le tourisme et les migrations ont « provide the context as well as materials for gender and other identity constructions among the Yongning Mosuo » (2001b : 2). Selon elle, l'enrichissement et les interactions dans le tourisme ont participé à construire de nouvelles identités genrées au point que la figure du père et les aspirations des hommes à s'enrichir soient suffisamment courantes pour engendrer des changements dans la filiation matrilinee et les comportements individuels au sein des relations entre proches (Walsh 2001b : 340-342).

Chez les Na, les femmes ont la gestion économique de la maisonnée et donc du « matrimoine ». L'économique et la parenté s'y confondent. Ainsi pour qu'une maisonnée soit prospère la continuité de la reproduction sociale est nécessairement matrilinee malgré des variations possibles. Elles sont donc les successeuses de leur mère. Il peut y avoir plusieurs mères dans une maisonnée et une scission ne peut s'opérer que par ce fil-là. La transmission matrilinee montre ainsi que la conception du pouvoir ou du non-pouvoir s'opère via une hiérarchie spécifique des sexes. Le sexe social des personnes se détermine principalement dans la maisonnée au regard des relations entre proches. Weng a ainsi souligné que le masculin se pense dans la relation mère fils ou sœur-frère. On est ainsi fils de ou frère de alors que pour les femmes on est mère de, fille de ou sœur de.

Selon Delphy, il existe une dichotomie fondamentale entre les systèmes de sexe/genre occidentaux et d'autres sociétés (2009 tome 2). Pour elle les sociétés non occidentales fondent la hiérarchie sociale sur des critères de parenté alors que les sociétés occidentales fondent la hiérarchie sociale sur un système de classes à partir de caractères économiques (2009 tome 2). La logique néo-libérale et la modernisation participent en ce sens de bouleversements dans les représentations de soi en lien avec les économies de l'intimité au point que de nouvelles subjectivités travaillent en retour les structures d'un point de vue moral (Lyttleton 2014).

Aussi ai-je montré l'importance des sociabilités sexuelles dans les reconfigurations des maisonnées. Ces sociabilités mettent en évidence le fait que les activités touristiques ont décalé

les conceptions de la reproduction sociale, les conditions de la production de l'existence et donc les relations entre proches, à la fois par la transformation des activités économiques et par les nouveaux désirs et conceptions des relations intimes. S'il existe bien des pratiques d'indigénisation de l'économie et de la modernité comme en témoignent les festivités ou les nouvelles pratiques d'entraide, les Na sont par là, entrés dans un nouveau rapport au sujet qui transforme la manière dont se conçoivent les personnes. Les femmes Na, en participant activement à l'activité touristique à Xiaoluoshui, et plus occasionnellement pour celles de Lijiazui, continuent à être au centre de la vie sociale et participent de la continuité de la prospérité et de la circulation des biens dans le système villageois. Dans le cadre de leur activité touristique, elles poursuivent l'idéal de prospérité des maisonnées à travers des modalités réadaptées ou imposées de l'économie de marché, ramenant ainsi des rapports marchands dans le fonctionnement des maisonnées. Elles ont incorporé, comme le décrit Douglas les valeurs et pratiques du système de marché et d'échange en devenant productrices d'un service et acheteuses de produits pour ce service. Leur activité économique s'enclasse désormais dans un système plus vaste de l'économie de marché. Leur travail d'entrepreneuses ne peut plus se penser uniquement à partir du système intégral en maisonnée et permet de concevoir le passage d'une position sociale de gouvernante de la maison à ménagère.

Le fait que de nouvelles valeurs incitent les hommes à faire *zitu*, témoigne d'une autonomisation des hommes vis-à-vis de leurs maisonnées en contexte touristique, alors qu'à Lijiazui, les hommes participent de manière importante à la prospérité des maisonnées en effectuant divers travaux. Wallerstein expliquait ainsi dans le cadre des migrations africaines pour le travail que « the decline of male productive activities in migrant labor households may in fact be the most striking and widespread alteration of household reproductive patterns » (1979: 203). Si le système de sexe/genre na ne les place pas en position dominante, ils sont toutefois conçus comme important dans la reproduction sociale des maisonnées, en témoigne la nécessité des systèmes d'entraide pour pallier le manque d'hommes dans une maisonnée. La situation touristique a offert de nouvelles possibilités économiques aux hommes na. Ils peuvent aujourd'hui gagner leur propre argent. Très souvent l'argent qu'ils gagnent ne revient pas dans sa totalité à la maisonnée. Ils en conservent une partie pour leur intérêt personnel. Par ailleurs, la plupart des hôtels prospères de Xiaoluoshui sont dirigés par des hommes, quand bien même les revenus profitent toujours en grande partie à la maisonnée. Ce changement est lié aux nouvelles positions d'entrepreneuses que prennent les hommes na dans cette économie, position que leur donnent les touristes d'ailleurs.

Pour les hommes comme pour les femmes, on remarque ainsi un processus qui s'apparente à la grande transformation de Polanyi (1983). Ce processus engendre des positions de subordination pour les hommes comme pour les femmes, qui modifient en substance les moyens par lesquels

les Na reproduisent leurs conditions d'existences. On remarque par exemple, comme je l'ai montré au chapitre cinq et six une différenciation de plus en plus accrue entre les Na entrepreneurs du tourisme et les Na de Lijiazui qui travaillent le plus souvent comme main d'œuvre.

La relation entre les transformations des modalités de production de l'existence et la reproduction sociale des maisonnées est particulièrement lisible par les nouveaux désirs et sociabilités sexuels des plus jeunes générations. Les hommes comme les femmes Na sont travaillés par de nouveaux désirs pour lesquels amélioration du statut social, enrichissement et relations intimes s'enchevêtrent. L'enrichissement par le biais de ces relations ou la conjugalité sont des voies équivalentes pour changer de statut social.

La transformation des comportements des jeunes filles en matière de sociabilité sexuelle fait preuve d'un intérêt pour l'amélioration de leurs conditions de vie. L'adoption d'une nouvelle culture sexuelle, basée sur la vie conjugale, indique l'enchâssement des comportements des jeunes filles dans un monde social structuré par les relations de pouvoirs de genre et de classes dominantes dans la société chinoise (Micollier 2004b: 3, voir Evans 2008). Par exemple, le statut fantasmé et érotisé que leur confèrent les touristes correspond à l'idée de femme du système patriarcal chinois. Elles sont les objets d'une projection de fantasmes depuis un référentiel chinois. Si elles instrumentalisent bien ce statut, elles n'en restent pas moins soumises dans l'économie de marché à devoir jouer de ces fantasmes et projections pour gagner l'argent nécessaire à leur maisonnée.

Bien qu'elles se pensent en sujets, elles sont considérées comme une marchandise dans l'industrie touristique. Elles aspirent toutefois à des conditions d'existence modernes et font des choix intimes qui visent à transformer leurs conditions sociales en devenant modernes et en trouvant une position économique meilleure. Leurs choix intimes révèlent ainsi une reconfiguration des rapports sociaux de sexe à partir d'une position de femme appartenant à une classe sociale jugée inférieure sur l'échiquier de l'évolutionnisme social et du développement économique. Les relations nouées avec des hommes non-Na redéfinissent leur position dans un système de sexe/genre non plus fondé sur des critères liés au groupe de parenté (la maisonnée) mais sur la hiérarchie sociale patriarcale et capitaliste (voir Labrecque 1997 : 43, Delphy 2009 tome 2). Selon Rubin se déplacement s'explique par une nouvelle stratification érotique (Rubin 2010 : 205). Il en est de même pour les relations intimes ou les sociabilités sexuelles des hommes na. Elles leurs permettent de se penser dans une conception des rapports sociaux de sexe du système de sexe/genre chinois, par le biais des activités touristiques et des imaginaires déployés à leur égard (voir Evans 2008), qui les place derechef dans une hiérarchie de genre dominante.

Ces reconfigurations participent de la transformation de la maisonnée³². Pour Yan la relation conjugale a transformé la structure de pouvoir à l'intérieur de la famille (1997, 2003, 2016³³). Les relations entre partenaires sexuels se voient ainsi restructurées de manière à transformer la maisonnée elle-même. Si le cas qu'il a étudié est patrilinéaire, ses résultats n'en demeurent pas moins pertinents pour les Na. Pour lui c'est moins la nucléarisation de la famille que la conjugalité et l'horizontalité des relations qui a provoqué une recomposition de la famille chinoise en milieu rural. Micollier (2012 qui reprend ces explications affirme ainsi :

Si la conjugalité est au cœur des relations dans la nouvelle famille nucléaire, se crée alors un espace d'indépendance par des relations horizontales pour les descendants. Les rôles des fils et des filles deviennent plus périphériques comparés à ceux qu'ils occupent dans une famille nucléaire, souche ou étendue où la structure de pouvoir demeure inchangée.

(Micollier 2012 : 184-185)

Rapporté au cas na, une transformation des positions qui variait avec le cycle de vie sexué a amené la centralité de la position « femme de » ou « époux de », dans nombre de relations. Les sexes sociaux féminins et masculins du système de sexe/genre des Na se sont vu modifiés à travers les imaginaires déployés, les pratiques touristiques qu'ils déploient en retour et les sociabilités sexuelles. De fait les productions d'existence de l'organisation sociale historique na ont été retravaillées à la lumière des enjeux touristiques au point de faire du *zitu* une nouvelle valeur de la masculinité correspondant aux normes et pratiques chinoises. Pour les femmes, ce qui apparaît plus clairement est l'émancipation des cadres sociaux historiques par le mariage. Clairement, les gains économiques et les nouvelles positions sociales de sexe gagnés sur la scène touristique ont participé de la redéfinition des normes du système de sexe/genre na.

Les transformations dépassent ainsi la question des sexes sociaux et des nouvelles valeurs. Elles montrent de nouveaux idéaux des relations intimes (e.g. le mariage) au détriment du système de visite conçu comme moyen de préserver l'idéal matrilineaire. L'incidence de ces changements sur la socialité na témoigne d'une transformation durable des subjectivités.

- *Transformations de la socialité na*

Les conceptions na de la « mutualité d'existence » (Sahlins 2011b, 2013), mettent l'accent sur la reproduction matrilineaire du groupe garantie notamment par l'institution de visite nocturne. Dans ce dispositif, la sexualité est pensée idéalement en dehors de la configuration des maisonnées, bien qu'elle puisse y être associée par le manque d'un sexe social ou par les travaux

³² Le fait de faire *zitu* est un exemple des nouvelles hiérarchies des sexes sociaux.

³³ Il est nécessaire de préciser que les données présentées par Yan dans les trois publications citées sont analysées à partir de la patrilinéarité. Dans le cas de la matrilinearité, des phénomènes similaires sont survenus dans un rapport inversé des sexes sociaux. Les analyses divergent dans leurs formes, mais se corroborent dans le fond.

d'entraide. J'ai ainsi expliqué que les personnes circulent entre les maisonnées pour assurer la forme d'organisation intégrale et matrilineaire de celles-ci. L'entraide explique la circulation des personnes sous la forme de la réciprocité généralisée mise en lumière par Sahlins (2011a), car la forme d'« organisation intégrale » que représente la maisonnée par l'articulation des rapports domestiques aux modes institutionnalisés de la parenté (système à visite compris) (Meillassoux 1980 : 14) ne détache pas les relations entre proches de l'économique et du politique. Les hommes qui circulent entre les maisonnées pour l'entraide sont les *hrantchouba* d'une des femmes de la maisonnée.

L'organisation sociale en maisonnée, avec d'un côté une reproduction des conditions d'existence matérielle de la maisonnée par des formes réciprocaires et de l'autre une reproduction matrilineaire des relations entre proches assurée notamment par le système de visite mettent l'emphase sur une socialité ayant pour valeur centrale de placer les relations sociales, les bonnes relations sociales, au cœur de l'organisation intégrale en maisonnée. Dans cette compréhension de l'organisation sociale na, la socialité émane tout à la fois des rapports entretenus dans et entre les maisonnées mais aussi de la manière dont la société se reproduit socialement en maisonnées par un processus de réciprocité généralisée, depuis les maisonnées et avec la circulation des personnes.

Les relations entre proches se déploient selon une matrice de socialité que d'autres ont déjà mis en lumière et qui met l'emphase sur les relations entre les personnes (Strathern 1988 : 13, Wagner 1991 : 163, Carsten et Hugh-Jones 1995, Carsten 1995a et 1995b). Dans le tableau trois présenté chapitre trois section 3.1, j'ai fait valoir différentes comparaisons entre personnes et individus qui permettent de différencier les socialités et les conceptions de la personne entre sociétés occidentales et non-occidentales selon la perspective strathernienne de la socialité (Strathern 1988, LiPuma 2000 : 132-133). Selon cette approche, les actions réciproques des personnes et les relations qu'elles entretiennent définissent une conception composite de la personne et de la socialité collective comme une unité essentielle (LiPuma 2000 : 132-133). Les « actions réciproques » (Simmel 1981 : 90) entre les personnes de la maisonnée participent ainsi de l'idée de la maisonnée comme personne morale sur la base d'une « mutualité d'existence » (Sahlins 2011b, 2013). En tant que personne morale la maisonnée est le lieu d'un maillage social entre proches, à travers les relations frère-sœur (*mawame-nimi*) ou générationnelles entre mère et fille ou fils, qui se (ré)actualise par l'entraide dans la maison (et s'étend au village entier par les relations de réciprocité. Pour les hommes être « frère *de* » ou « fils *de* » sont donc les deux rapports centraux qui les relient aux proches et à la maisonnée. Pour les femmes ce sont les positions de « mère *de* », « sœur *de* » qui les relient aux autres membres.

Selon LiPuma et Strathern, le déplacement des conceptions de la personne dans le mode individuel implique que celle-ci soient conceptuellement distinctes des relations qui les unissent et les définissent (Strathern 1988 : 13, LiPuma 2000 : 132-133). Par opposition aux conceptions individuelles de la personne, le mode individuel sépare sans relier en retour. La société est alors un simple agrégat d'individus, faisant donc du regroupement une entité en relation d'opposition à l'individu (Strathern 1988 : 12, LiPuma 2000 : 132-133). La manière dont se créent et se maintiennent les relations (Strathern 1988 : 13) est dans un cas significative d'une densité relationnelle qui définit les actions des personnes, dans l'autre, elle montre une individualisation des actions.

L'irruption de relations marchandes dans les mécanismes de reproduction a modifié le fonctionnement réciprocaire généralisé des maisonnées remodelant par-là leurs pratiques économiques et modifiant les liens sociaux entre les maisonnées. Pour Narotzky et Besnier :

The production and circulation of resources and the shifts between different fields of value affect social relations, and identities emerge in the context of the social relations these processes create.

(Narotzky et Besnier 2014: S13)

Le contexte néolibéral chinois qui joue un rôle progressif « in empowering the individual » (Yan 2010 : 508), est en ce sens marqué par des transformations économiques qui transforment en retour les valeurs et modifient les relations sociales comme les identités. Cette transformation s'est en outre faite sous les auspices d'un décentrement de la réciprocité généralisée vers des pratiques de réciprocités restreintes à la maisonnée ou indigénisées de manière à se restreindre à des pratiques autour du *sizi*. Reconstitués à la lumière d'une parenté pratique ou du quotidien (Weber 2005, 2013) les échanges et l'entraide sont alors passés d'une logique non-marchande à une logique souvent marchande. Lyttleton souligne que les changements de valeurs des minorités chinoises sont en partie liés à l'accumulation économique dans un climat de consumérisme (Lyttleton et Sayanousso 2011b : 181).

La transformation des subjectivités par des processus d'individualisation et de nouveaux désirs, vient ajouter à la transformation des relations entre maisonnées, une transformation de leur configuration. Le passage vers la conjugalité implique de concevoir la personne homme en tant que « mari *de* » et la personne femme en tant que « femme *de* ». Les discours et les pratiques na en termes de sociabilités sexuelles amènent ainsi à considérer qu'elles dépendent dans un cas des configurations des maisonnées et dans l'autre de désirs et d'affects individuels. Les personnes se définissent dans l'un ou l'autre cas selon des modalités individuelles ou individuelle. Bien sûr j'ai montré que les transformations sont plus à comprendre comme un changement dans la société, au sens où les recompositions à l'œuvre à la fois dans les relations qu'entretiennent entre elles les maisonnées et les nouvelles sociabilités sexuelles sont des recompositions. Les nouvelles

sociabilités sexuelles tout comme la progression de la concurrence entre les maisons, ont cependant été générées par des économies morales différenciées. Les valeurs et les normes qui circulent dans ces économies morales indiquent que la modernisation et le développement ont construit de nouveaux tissus relationnels par une logique que Polanyi (1983, 2017b) qualifie de désenchantement de l'économie des relations sociales. La sexualité, elle aussi s'est ainsi désenchantée d'autres relations sociales et notamment des configurations de la maisonnée³⁴.

L'entrée dans l'économie touristique a, au contraire de l'interdépendance générique construite autour de pratiques réciproques, amené une relation au groupe et à soi, modifiée par l'intersection complexe des désirs contenus, des hiérarchies entre les sexes sociaux, de la reproduction culturelle et des changements sociaux induits par l'intégration rapide du marché (Lyttleton et Sayanousso 2011b). De nouvelles frontières se sont construites à partir d'une conception de l'identité plus individuelle (autour de l'ethnicité, des rapports sociaux de sexe et nouvellement de la classe) construisant par là de nouvelles positions sociales hiérarchiques. Se dessinent désormais des rapports d'indépendance entre individus ou maisonnées plutôt que des rapports d'interdépendance. La conception individuelle montre que les intérêts et désirs personnels ont pris une place importante dans les actions des individus et des maisonnées, déliant par là le rapport dialogique établissant un discours collectif du *Nous*.

Du collectif et du particulier dans le changement social

Le contexte global chinois dont les bouleversements ont considérablement remanié le monde social depuis presque huit décennies, transforme aujourd'hui de manière drastique le monde minoritaire en Chine. La situation touristique du lac Lugu, dominée par un rapport inégal entre touristes et locaux et l'expansion généralisée de relations marchandes qu'ils entretiennent, est en cela exemplaire. Les processus de marchandisation sont de nature à imprégner fortement les relations sociales dans des circonstances de changements avancés liés à l'économie de marché. Ils ont également participé à l'avènement de nouvelles économies de l'intimité entre touristes et Na. L'éventail des sociabilités sexuelles possibles entre eux, montre des divergences d'intérêts, les unes nourries par des représentations hyper-sexu(alis)ées, les autres par le désir de devenir modernes et avoir une situation économique intéressante (voir Evans 2008).

La rencontre avec les touristes a créé des espaces interstitiels donnant lieu à un ensemble de nouvelles pratiques, idées, formes de relations, cadres normatifs, imaginaires et discours quant aux sociabilités sexuelles. Rien ne serait plus malaisé que de lire les pratiques liées à cette dichotomie selon un schéma dépréciatif de l'altérité sexuelle et de mise à distance symbolique

³⁴ Sur les formes de désenchantement des relations intimes vis-à-vis des codes moraux « traditionnels » voir Illouz (2012).

des Mosuo, car la sexualité en tant que pratique sociale, met en tension des forces antinomiques. Les Na bien que souvent perçus sous la lunette de qualités vulgaires ou inférieures (*suzhi bi* 素质鄙, *suzhi di* 素质低), sont également érotisés par les touristes. L'altérité sexuelle na est aujourd'hui appréciée des touristes pour qui les normes, valeurs et pratiques autour de la sexualité se sont modifiées avec la libéralisation de celle-ci. Jouant des représentations, les pratiques et les discours des Na montrent des capacités d'agir liées à l'idéal de prospérité des maisonnées et à leurs désirs personnels. La sexualité est ainsi devenue une ressource que ce soit dans le travail des imaginaires ou comme moyen d'améliorer ses conditions de vie. Les processus de transformation économique et politique impulsés par la massification du tourisme, et les nouvelles subjectivités qui se sont créées autour de la consommation de l'altérité sexuelle ont alors engendré des entre-deux dans les manières de vivre les relations intimes.

La construction de nouvelles subjectivités par la persistance touristique les mène à changer leurs manières de penser la relation intime au bénéfice de relations intéressées mais non moins dépourvues de sentiments et du modèle chinois aujourd'hui dominant : la conjugalité. Les Na sont en tout cas soumis à un double processus de subjectivation et d'assujettissement.

Ces changements dans les relations intimes influencent les configurations des maisonnées. Il serait cependant simpliste de dire que toutes les maisonnées se voient restructurées par ces économies de l'intimité. Certaines sont encore organisées autour de l'institution de visite nocturne d'autres dont il a été fortement question ici montrent des capacités d'agir dans leur intérêt ou celui de leur maisonnée. Les Na sont toutefois assujettis à de nouvelles manières de penser la relation intime en miroir des rapports marchands amenés par le tourisme, au point que se répandent ces nouvelles économies de l'intimité et la conjugalité.

Bien que ces rapports puissent être pensés comme des sexualités négociées qui impliquent des formes de « l'économie monétaire, l'économie symbolique et de l'économie des sentiments ou des affects » (Combessie et Mayer 2013 : 381), les normes et les valeurs autour de la sexualité qui jusque-là était pensée au prisme de la maisonnée, se voient autonomisées jusqu'à reconfigurer les maisonnées. Les relations que nouent ces femmes et ces hommes et les transactions qui les accompagnent, se détachent des frontières morales de la culture sexuelle na. L'apparition sociale de la sexualité comme nœud central de la vie sociale remet ainsi en question la reproduction des conventions du sexe et du genre chez les Na, ainsi que les interactions intimes et de manière plus large entre les personnes. Une sexualité qui s'autonomise dans le cas na montre combien les sphères du social deviennent indépendante ou du moins comme le proposait Zelizer (2005a, 2005b), combien les relations entre procès économiques et formes d'intimité sont révélatrices de ces changements.

Il y a ainsi pour l'instant un changement dans le groupe na et non pas un changement du groupe na. Plutôt qu'une acculturation, on voit alors comment s'enchevêtre une multiplicité de pratiques, d'idées, de formes de relation, de cadres normatifs, d'imaginaires, de discours qui sous couvert de la circulation des capitaux, des personnes et des imaginaires influencent et complexifient les paysages locaux.

Conclusion générale

À l'issue de la discussion proposée dans cette thèse, il est nécessaire de reprendre le cheminement de manière à synthétiser les lignes de discussion par lesquelles j'ai souhaité saisir le changement social.

Pour comprendre **de quelle manière les sociabilités sexuelles, dans leurs dimensions affectives, économiques et sociales, parce qu'elles sont contingentes aux configurations des maisonnées, révèlent leurs recompositions en situation touristique**, il m'a fallu montrer à quel point les sociabilités sexuelles sont liées aux « arrangements économiques et politiques » (Rubin 2010 : 79) qui participent de la reproduction des maisonnées. J'ai ainsi cherché à montrer que l'organisation générale de la sexualité est une forme encadrée, parmi d'autres, de relations sociales, économiques et politiques avec pour objectif de partir des conceptions indigènes de la parenté et de documenter la reproduction et les transformations des conditions d'existence à partir de situations ordinaires et touristique dans deux villages na. Cela m'a permis de souligner l'entrelacement de dynamiques politiques, économiques et sociales qui configurent les maisonnées et les relations qu'elles entretiennent entre elles. Le système social intégral structuré autour des maisonnées se recompose ainsi en situation touristique dans une logique de ruptures et de continuités. Afin de répondre au questionnement principal j'ai procédé à une complexification du monde social na en partant des contradictions internes du groupe révélant la flexibilité sélective des Na. L'analyse a ainsi permis de mettre en lumière la transformation des logiques économiques et les nouveaux désirs des jeunes générations na pour expliquer la part des changements économiques structurels et individuels ainsi que pour rendre compte des nouvelles modalités des relations intimes qui reconfigurent les maisonnées. Des processus d'individualisation, des désirs de changer de condition en gagnant en qualité, en modernité ou encore en s'enrichissant redéfinissent les modalités des sociabilités sexuelles et indiquent qu'une préférence pour la conjugalité et le mariage réorganise les relations entre proches.

1. Portées et limites de la recherche

Malgré l'influence du monde chinois sur les Na, j'ai orienté théoriquement cette recherche à partir d'une conjonction de différentes approches n'ayant pas forcément trait au monde sinologique. J'ai en effet cherché à nourrir mon analyse non pas uniquement à partir des problématiques et notions propres à l'aire culturelle de la Chine, mais au regard d'une littérature anthropologique qui a fourni depuis des décennies des outils adéquats à des configurations sociales telles que la maisonnée, les relations entre proches, la sexualité, l'économique, le politique, etc. J'ai ainsi cherché par ce biais à ne pas reproduire une vision dichotomisante entre Chine et Occident pour

ne pas réactiver un exotisme que je me suis efforcée de contester pour les Na eux-mêmes. Je m'accorde à penser comme Billeter dans sa critique des positions et images de la Chine défendues par François Jullien qu'on ne peut fonder une approche de la Chine (de la pensée chinoise), « sur le mythe de l'altérité de la Chine. (...) sur l'idée que la Chine est un monde complètement différent du nôtre, voire opposé au nôtre. » (2006b : 9).

En outre, cet angle choisi part du principe que les Na, malgré leur qualité de groupe justement minoritaire soumis à des influences de groupes plus majoritaires (Chinois, Tibétains) et même aux processus de la mondialisation, n'en demeurent pas moins un groupe ayant une cohérence qui lui est propre. Les influences qu'ils ont pu recevoir doivent par ailleurs être lues à partir d'une géographie décentrée des marges, une « zone de contact comme une double périphérie, de la Chine et du Tibet considérés comme centres de civilisation » (Gros 2015 : 64-65). La mosaïque minoritaire de ces marges indique que les influences peuvent également être lues à partir de « la matrice sociale et historique et les « chaînes de sociétés » qui sont le creuset de l'ethnicité » (Gros 2015 : 64). À ce titre la mise en lumière récente (du moins pour l'Occident) de groupes matrilineaires aux pratiques similaires à l'échelle régionale (Feng 2010, Gros 2016, Bo, 2016) invite à prolonger les travaux selon un principe comparatif entre ces groupes.

La thèse opère de plus selon un procédé itératif. J'ai exprimé la nécessité d'avancer une autre compréhension du groupe na dans les premières parties, au point de chercher à créer des redondances dont le but était d'intégrer l'importance de certaines idées qui parsèment le monde de signification na de conceptualisations qui leur sont propres. Bien circonscrire les éléments permettant de lire le changement social m'est apparu le seul moyen pour procéder à un changement de perspective tout en gardant comme objectif de départ d'expliquer le changement social. En outre, l'enchâssement de différents domaines tels que l'économique, le politique, la parenté, la sexualité faisant de l'organisation intégrale en maisonnée le point de compréhension de ces domaines a nécessité de réitérer régulièrement certaines propositions autour de la maisonnée. L'idée était de créer un emboîtement successif menant à lier la sexualité à la question des maisonnées. Cette perspective s'est nourrie de l'anthropologie strathernienne de la socialité (Strathern 1988) :

Les personnes ne sont pas des individus qui préexisteraient aux relations et devraient être socialisés, ce sont dès l'origine des microcosmes de relations sociales, le « site composite » des relations qui les ont produites.

(Allard 2014 : 168)

Les deux types d'idéologie sociale que cette formule laconique met en évidence, m'ont semblés d'importance pour comprendre les mutations contemporaines du groupe na et notamment ce que les processus d'individualisation font aux maisonnées. Les personnes ne sont pas des individus

qui préexisteraient aux relations et devraient être socialisés, ce sont dès l'origine des microcosmes de relations sociales, le « site composite » des relations qui les ont produites.

Bien qu'elle puisse faire l'objet de critiques tant elle sépare the west and the rest, cette manière de concevoir la socialité donne une compréhension des formes d'appartenance collective qui régissent l'organisation intégrale en maisonnée des Na. Cette perspective qualifiée d'holiste est ainsi non pas une démarche de description et de compréhension des sociétés étudiées, mais considère plutôt les valeurs qu'une société (souvent dite traditionnelle dans son langage) se donne, par l'angle du fait social total, autrement dit un idéal qu'une société se donne sous la forme du « Tout » (Dumont [1966] 1979, [1983] 1991). La perspective holiste que ces auteurs ont mise en lumière nécessite cependant un individualisme méthodologique et épistémologique pour saisir la signification que les acteurs donnent à leurs représentations collectives et leurs pratiques. Cette perspective propose en réalité non pas une dichotomie des sociétés occidentales et traditionnelles – qui ne peuvent à l'évidence être comparables tant l'opposition lexicale de ces termes n'a pas de sens – mais un déplacement de regard permettant de critiquer nos propres préjugés conceptuels. Cette perspective qui traverse la thèse n'en demeure pas moins à prolonger dans de futurs travaux, car en cherchant à placer la question sexuelle au cœur de mon argumentation tout en abordant les thématiques du tourisme, des relations entre proches, de l'entraide, des échanges, des sociabilités sexuelles, des moyens de subsistance quelques écueils ressortent. D'abord, cet angle de lecture a impliqué la création d'une topologie argumentative puisant dans des notions expliquant différents domaines du monde social na pour chercher les liaisons et expliquer des ruptures argumentatives. La lacune d'un tel procédé est d'indiquer certaines compréhensions cohérentes à l'analyse et d'en mettre de côté d'autres qui par leur caractère mineur semblent ne pas être signifiantes. C'est pourtant une démarche reprochée à Cai Hua et qui constitue le fond argumentatif d'une compréhension de l'importance des maisonnées. Chaque thématique abordée aurait pu faire l'objet d'un travail de thèse en lui-même. J'ai cependant souhaité aborder le changement social dans une perspective rassemblant différents domaines du monde social : la maisonnée, l'économique, le politique, la parenté, la sexualité, l'intimité, les festivités, l'activité touristique, l'organisation sociale, afin de montrer les valeurs culturelles qui fondent en un ensemble cohérent leurs actions. Ce fourmillement n'en demeure pas moins heuristique lorsque l'on considère que saisir globalement l'idéologie sociale du groupe na, c'est créer des relations de sens qui font aujourd'hui défaut dans les savoirs communs qui se sont répandus au sein de l'anthropologie elle-même. En outre, le changement social que j'ai mis en évidence apparaît, in fine, en cours. Ainsi, de futures recherches sur les domaines ouverts à l'étude par la topologie conceptuelle amenée par cette thèse permettront de déceler les contradictions et le dynamisme des structures au regard des pratiques contemporaines na, de leur marge de manœuvre et des politiques par lesquelles ils changent leurs manières de maintenir une bonne vie.

2. Articulations du cheminement

L'analyse que j'ai proposée découle d'une complexification du monde social na nourrie, comme l'explique le premier chapitre, d'une réflexivité sur ma positionnalité de chercheuse. Cette étape de la thèse a visé à donner au *lector* (Bourdieu 1997) la possibilité de s'*appareiller* (Chauvier 2011) à la compréhension du monde na qu'il m'a été donné de construire sur la base de l'intersubjectivité et de l'interlocution du terrain. La positionnalité qu'a été la mienne durant le terrain, a ouvert une situation d'interlocution avec les Na des deux villages où j'ai résidé au point de mettre en évidence la nécessité de restituer les discours entendus pour prioriser le savoir avec lequel les Na vivent leur vie. Le sens que les enquêtés ont donné de leurs activités a permis de saisir leurs pratiques et leurs conceptions du monde social dans lequel ils évoluent et non pas le savoir que les intellectuels occidentaux véhiculent à leur sujet (Jackson 1996 : 4). J'ai ainsi pu constater un décalage entre les assertions souvent répétées sur les Na selon lesquelles il s'agirait d'une société sans père ni mari et même sans mariage et le travail ethnographique mené.

Dans le deuxième chapitre, cette réflexivité méthodologique m'a alors permis, au regard d'un travail de mise en relief de la littérature sur les Na, de me décaler par rapport aux savoirs construits autour du champ de la parenté structurale. Ces savoirs s'inscrivent dans une économie de la connaissance permettant d'établir les Na en contre-exemple dans tout discours anthropologique critique de la parenté telle que Lévi-Strauss l'a formulée. J'ai cependant mis en évidence que les savoirs répandus sur les Na sont construits sur la base d'idéaux-types qui laissent croire à l'invariabilité des faits sociaux et notamment ceux exprimant qu'il s'agit d'une société sans père, ni mari et même sans mariage. Autrement dit, pour ne pas aller dans le sens d'un culturalisme qui fige les groupes ethniques dans une éternité immuable, j'ai proposé de concevoir le système social na par le biais des sociétés à maison puisque les Na utilisent dans le langage ordinaire le terme *awo* pour la désigner comme l'unité sociale de base qui régit les relations entre proches. À vivre dans les maisonnées na en observant et en participant à toutes les activités quotidiennes des maisons, j'ai ainsi pu mettre en évidence que les gens qui habitent la maisonnée (*awo hing* – les gens de la maison) révèlent une forme intégrale d'organisation. La maisonnée, que de nombreux anthropologues ont également mise en lumière (Hsu 1998b, Knödel 1998, Shih 2010) a permis de mettre en avant les notions de personne et de relations entre proches pour comprendre la parenté chez les Na. La maisonnée est ainsi une structure sociale empirique ou une unité élémentaire de configuration sociale, extension de la notion de personne (Carsten et Hugh-Jones 1995 : 2) qui permet de révéler les contradictions et le dynamisme des structures que s'est données le groupe. En pensant à partir d'une perspective des relations entre proches, j'ai ainsi pu montrer que différents modes de partenariats sexuels (cohabitations, mariage) peuvent venir subvertir le principe matrilineaire. Ces variations placent la continuité des maisonnées comme idéologie centrale à la reproduction sociale. L'institution de visite nocturne apparaît alors comme une

institution pratique conditionnant la reproduction sociale matrilineaire des maisonnées et même du groupe.

La restitution d'un point intelligible, à partir duquel penser le changement social, s'est arrimée en troisième chapitre à un cadre théorique visant à préciser dans quel cadre les transformations s'opèrent en Chine. J'ai ainsi précisé le contexte de développement et de modernisation dans lequel se déploient les logiques du tourisme afin de prendre en considération les facteurs externes du changement social. J'ai également procédé à un balisage théorique des notions et problématiques explorées par des anthropologues autour de la sexualité pour construire un canevas d'analyses permettant de lire les économies de l'intimité vécues (dans les situations contemporaines) par les Na. J'ai ensuite donné un angle de lecture pouvant permettre d'analyser les liens entre maisonnée et sexualité en contexte na à partir d'une lecture économique et politique de la maisonnée.

Dans le chapitre quatre j'ai restitué le contexte régional dans des dimensions géographiques et historiques afin de montrer la nécessité de penser le groupe na dans sa diversité. L'influence des différents processus d'intégration des marges chinoises à l'entre-deux du Tibet et de la Chine sur les villages comparés dans cette thèse montre des différenciations de leur identité minoritaire officielle. En outre, la contingence des ethnicités et les contacts culturels entre les groupes révèlent que la question matrilineaire, le système à maison et l'institution de visite nocturne ne sont pas uniques au cas na. La présentation des villages étudiés et leurs caractéristiques respectives viennent ajouter aux portraits des maisonnées hôtes et des configurations sociales possibles des maisonnées dans les villages une explication du terrain et donnent un point représentatif des relations entre proches qui s'y jouent afin d'expliquer le changement social.

En proposant de saisir le tourisme sous l'angle d'une situation, le chapitre cinq met en lumière les dynamiques par lesquels les Na ont été intégrés à l'économie de marché. Il suggère d'être attentif aux intérêts divergents des acteurs du tourisme pour saisir la marge de manœuvre des Na dans cette situation. Conceptualiser le tourisme en ces termes permet de décaler le cadre d'analyse de la circulation des imaginaires, des personnes, des capitaux, ou encore des signes qui relient les normes, systèmes de valeur et représentations différentes. Que ce soit en termes de stratégies (entrepreneuriat, mobilités) ou de tactiques (hospitalité, festivités), la marge de manœuvre des Na dans l'activité touristique s'oriente de manière à participer, comme les intermédiaires du tourisme, au développement de celui-ci à partir des logiques développementiste et modernisatrices de l'État chinois. Les Na ont en ce sens changé leur mode de subsistance allant de l'agriculture, de l'élevage de bétail et de cochons au salariat occasionnel pour apporter de menus revenus supplémentaires aux maisonnées vers une économie touristique en louant leurs terres arables aux entrepreneurs ou en édifiant eux-mêmes des infrastructures touristiques. En s'engageant dans l'activité touristique

ils ont cependant cherché à augmenter leurs conditions sociales et leurs conditions de vie en jouant des ressorts réifiés de leur identité culturelle. Ce paradoxe montre que les actions menées par les Na corroborent l'idée de dynamiques en réaction et en adaptation à l'économie dominante autrement appelée « la thèse de la flexibilité sélective » (Michaud 2008 : 170-176, Forsyth et Michaud 2011). Des phénomènes d'indigénisation du tourisme se donnent ainsi à voir. Les relations de pouvoir et les inégalités sociales, économiques et politiques qui naissent en creux de l'activité touristique et de l'interaction entre les différents acteurs du tourisme (agence, guides, Mosuo, Na, agence de gestion régional et national), illustrent toutefois des relations de dépendances économiques. Celles-ci montrent entre autres le développement d'une ethnicité différenciée entre les Na de l'arrière-pays et les Na du lac Lugu, sur la base d'un accès inégal à la richesse produite par l'économie touristique.

En comparant les modalités d'entraide et d'échange qui régissent l'organisation sociale na et qui participent du système intégral en maisonnée, le chapitre six, a indiqué que la réciprocité généralisée est une forme politique de cohésion sociale qui organisait jusque-là les relations entre proches, entre maisonnées et arrimaient même la circulation des personnes (hommes et adoptions) à cette organisation intégrale. L'entraide s'organise à partir de la matrilinearité et de la balance genrée des maisonnées. Ces deux axes idéologiques sont constitutifs de rapports de production, mais également des rapports de reproduction, via la circulation des biens et de l'aide entre les maisonnées. La circulation de personnes dans le cadre de l'entraide et du système à visite, de manière éphémère et durable, à partir de la force centripète de la maisonnée engendre et renforce un type de socialité na qui fait de l'entraide la mesure de la vie domestique et de la vie publique. Cela permet de comprendre que le système à visite participe d'une même réciprocité généralisée que le système d'entraide. Il est en cela une variable de la reproduction sociale et matérielle des maisonnées. L'entraide et le système de visite sont ainsi deux modalités qui réactualisent sans cesse une version horizontale des rapports sociaux totaux qu'entretiennent les maisonnées entre elles. La situation touristique a cependant participé d'une adaptation des maisonnées au système dominant de l'économie de marché, modifiant ainsi les pratiques, les valeurs et les normes faisant la cohérence du système intégral en maisonnées. Les changements observables dans le système d'entraide et l'intérêt des Na pour l'industrie de service qui leur permet de gagner de l'argent a mis en évidence la mise en concurrence progressive des maisonnées à l'aune de la situation touristique. La manière dont se tisse et se génère le tissu social na s'en trouve de fait modifié. Des pratiques nouvelles d'échanges marchands en contexte touristique révèlent cependant les capacités d'agir des Na au sens où les maisonnées participent de cette entreprise selon les valeurs culturelles de prospérité pour leur continuité. Elles ont toutefois recentré leur prospérité vers des pratiques plus individuelles plutôt que vers les pratiques de solidarité.

Les festivités étudiées au chapitre sept viennent appuyer le constat selon lequel le tourisme produit des effets économiques, sociaux et politiques (Roseberry 2002 : 61) sur les Na et sur l'ensemble de l'organisation sociale. Ce sont des moments de la vie sociale dont l'efficace et l'efficacité régulent et réactualisent les liens sociaux à l'image des pratiques d'entraide et d'échange non-marchand. Très récurrentes dans le cadre touristique, les festivités sont des arènes politiques où se déroulent des jeux sérieux visant à renégocier l'identité culturelle Mosuo. Les Na instrumentalisent dans l'interaction directe et avec une logique de mimesis (Adams 1996) les projections auxquelles ils sont soumis et redéfinissent ainsi leur visibilité ethnique. Dans un même mouvement, ils cherchent à renverser le stigmate d'« arriérés » auxquels ils sont soumis pour revaloriser le groupe à l'image d'une norme Han, « civilisée », « moderne » et riche économiquement tout en continuant à bénéficier des retombées d'argent qui leur permettent de changer leurs conditions vers ces normes. Les festivités relèvent ainsi la capacité du social à se créer, s'instituer, voire à se réinventer. Les logiques économiques du tourisme montrent toutefois une recomposition des rapports d'entraide dans le cadre des festivités qui indiquent à la fois une indigénisation du tourisme et un assujettissement de plus en plus grand au marché. Les sociabilités sexuelles qui s'y jouent, marquées par des projections romantiques ou hyper-sexualisées à l'égard des Na, sont autant de ressources pour renégocier leurs positions sociales individuelles et collectives.

Le chapitre huit déploie une ethnographie des sociabilités sexuelles pour comprendre comment elles sont devenues des opportunités pour transformer le statut social et économique. La situation touristique indique différents types de sociabilités sexuelles qui dévoilent de nouveaux désirs personnels. Les divergences d'intérêt qui conduisent les Na à entretenir des relations intimes exogames au groupe, les unes nourries par des représentations hyper-sexu(alis)ées, les autres par le désir de devenir moderne et/ou avoir une situation économique intéressante montrent un changement des économies de l'intimité. La mobilité pour le travail est un facteur important de ces nouvelles relations. La sexualité s'est également constituée en ressource entraînant des relations intéressées mais non moins dépourvues de sentiments pouvant entraîner des changements de statut. Dans le cadre des relations entre Na comme des relations exogames, on s'aperçoit d'une montée de la conjugalité entraînée par une modification des normes et des valeurs autour de la sexualité dues à la diffusion de systèmes de normes, de valeurs et d'émotions dans le corps social en général. Jusque-là pensées au prisme de la maisonnée, les relations intimes se sont recomposées au point que la préférence pour la conjugalité et le mariage ait entraîné une modification de la reproduction sociale. Les comportements et désirs individuels ainsi que la préférence matrilineaire s'en trouvent, de fait, modifiés. Les maisonnées se recomposent en effet sous l'impulsion de la conjugalité qui modifie à la fois les règles de transmission et de résidence. Ce changement est devenu de plus en plus opérant en raison de l'affaiblissement des systèmes

d'entraide dans la vie publique, tout en recomposant l'entraide au sein même des relations entre proches.

3. Retour sur la question de recherche et mise en perspective

Le développement du tourisme ethnique est devenu un moyen particulièrement efficace pour intégrer les minoritaires à l'État moderne chinois. L'injonction qui leur est faite à se développer économiquement et socialement afin de devenir moderne, a entraîné les Na dans des jeux sérieux autour de leur identité culturelle Mosuo. Le tourisme leur a également apporté la possibilité de s'enrichir et d'augmenter leur niveau de vie tout comme leur statut social. Ces changements sont advenus dans un temps court marquant une rupture profonde avec les moyens par lesquels ils subvenaient à leur besoin. La comparaison entre les villages a permis de montrer que les maisonnées na sont passées de l'agriculture et de l'élevage de bétail ou de cochon supplémenté par le travail de quelques membres dans les villes voisines ou nationales à un travail orienté principalement par l'industrie touristique. À Xiaoluoshui la quasi-totalité des maisonnées ont soit reconstruit leurs maisons pour accueillir des touristes, soit construit ou fait construire un ou deux hôtels sur leurs terres arables. À Lijiazui, la moitié des membres des maisonnées partent régulièrement travailler à l'extérieur et une bonne partie d'entre eux vers des sites touristiques.

En regardant à la fois leurs pratiques économiques historiques et leur activité dans le tourisme, j'ai pu montrer que ces changements ont entraîné des modifications d'importance dans la structuration de leur organisation sociale. L'injonction qui leur est faite à se développer économiquement et socialement afin de devenir moderne, les a entraînés dans la situation touristique. Une analyse situationnelle montre toutefois que leurs capacités d'agir leur ont fait faire des choix visant à vivre une bonne vie. Ils ont renégocié dans des jeux sérieux leur identité culturelle Mosuo, afin de s'enrichir et négocier leur place sur l'échiquier minoritaire chinois. Alors qu'ils étaient perçus comme « arriérés » (*luohou* 落后), « primitifs » (*yuanshi* 原始) et « fossiles vivants » (活化石 *huohua shi*) de l'humanité comme bien d'autres groupes minoritaires en Chine (Gros 2001 :32), ils sont de plus en plus nombreux à se penser comme moderne. Les Na sont en ce sens soumis à un double processus de subjectivation et d'assujettissement qui produit des entre-deux, des recompositions et des indigénisations. Je considère en effet que l'angle pris dans cette thèse est une manière de regarder combien le capital social qui fonde leur action est travaillé par de nouveaux processus de capital humain et social enclenchés par les politiques de développement et de modernisation.

De nouveaux procédés d'altérisation liés à l'orientalisme interne à la Chine (Gladney 1994, 2004, Schein 1997, 2000) et à la forte resexua(alis)ation du monde social chinois, ont fait de la sexualité des Na en situation touristique le symbole de leur identité culturelle. En plus de l'attrait pour de

beaux paysages et la rencontre avec une altérité perçue comme un « soi simple et ancien », les touristes, en venant au lac Lugu, sont nombreux à fantasmer sur l'institution de visite nocturne comme une sexualité légère pouvant donner lieu à une relation intime avec des Na. La rencontre avec les touristes a créé des espaces interstitiels recomposant les subjectivités na et touristiques en double miroir de l'ordre du réel et de celui des imaginaires. La romanticisation et l'hypersexualisation de l'identité culturelle na se dégage comme deux axes de l'altérisation répondant aux changements en cours en Chine. Rien ne serait plus malaisé donc de lire les pratiques contemporaines de l'intimité selon un schéma dépréciatif de l'altérité sexuelle et de mise à distance symbolique des Mosuo, car la sexualité en tant que pratique sociale, met en tension des forces antinomiques. Paradoxalement, les projections incorporées et instrumentalisées par les Na dans l'entreprise touristique leur ont permis de gagner en visibilité et d'améliorer leurs conditions de vie. Cela a cependant également reconfiguré les sociabilités sexuelles. Jouant des représentations, les pratiques et les discours de l'intimité montrent cependant des capacités d'agir liées à l'idéal de prospérité des maisonnées. Les processus de transformations économiques et politiques impulsés par la massification du tourisme, et les nouvelles subjectivités sexuelles qui se sont créées autour de la volonté de consommation de l'altérité sexuelle ont engendré des reconfigurations dans la « parenté pratique ». Alors que les maisonnées se reproduisaient socialement autour de valeurs culturelles liées aux sociabilités sexuelles, elles se reconfigurent aujourd'hui.

Dans la logique de la parenté pratique ou du quotidien de Weber (2005, 2013) la maisonnée est une unité de base permettant la transmission matrilineaire et les relations d'entraide entre proches. Le partage d'un quotidien montre combien une économie affective et domestique structure les manières par lesquelles les maisonnées se reproduisent en faisant l'entraide en famille (*gragra zidu hy*) et en engageant des rapports de réciprocité avec les autres maisonnées. Dépendamment des configurations de celles-ci, j'ai mis en lumière des variations diachroniques par rapport à l'idéal matrilineaire (cohabitations, mariages, adoptions), qui sont autant de stratégies nécessaires visant à rééquilibrer la balance genrée et numéraire des maisonnées. Les systèmes d'entraide du village en tant que formes de réciprocité généralisée mettent particulièrement en avant ces stratégies. Les maisonnées font parfois le choix de l'adoption, du *zoma ché* (prendre beau-fils) ou du *tchumi ché* (prendre une femme) de manière durable pour pallier un manque excessif d'un genre ou du nombre de personnes dans une maisonnée. Une circulation des hommes dans le système d'entraide montre également la circulation éphémère comme un moyen visant à la continuité et la prospérité des maisonnées.

Jouant des représentations, les pratiques et les discours de l'intimité montrent cependant des capacités d'agir liées à l'idéal de prospérité des maisonnées. Les processus de transformation

économiques et politiques impulsés par la massification du tourisme, et les nouvelles subjectivités sexuelles qui se sont créées autour de la volonté de consommation de l'altérité sexuelle ont engendré des reconfigurations dans la « parenté pratique ». Alors que les maisonnées se reproduisaient socialement autour de valeurs culturelles liées aux sociabilités sexuelles, elles se reconfigurent aujourd'hui sous l'impulsion de logiques marchandes. À faire le choix de la prospérité, idéal faisant partie intégrante de l'organisation sociale na, le mode de production domestique s'est vu réorganisé à partir du marché touristique au point que les formes de solidarités et d'obligations entre maisonnées parentes et amies ne maintiennent plus, ni ne structurent et ne reproduisent ce mode qui participe de l'organisation intégrale en maisonnée. La production et les échanges qui réactualisaient sans cesse ce monde de significations, se sont vus petit à petit remplacés par des logiques marchandes, faisant du service touristique et de la circulation d'argent, les moyens par lesquels l'économie s'est désenchâssé du politique, voire même des autres dimensions du monde social. Mon objectif à cet égard a été de montrer que les processus de marchandisation, sont de nature à imprégner fortement les modèles sociaux dans des circonstances de changements avancés liés à l'économie de marché.

L'adaptation de la prospérité des maisonnées au contexte touristique a participé à remodeler les désirs individuels des Na vers l'idée que l'enrichissement et la modernisation peuvent leur faire gagner en qualité et redéfinir leur place dans le monde social chinois. Autrement dit, l'irruption de politiques de développement et de modernisation dans leur quotidien, sous le déguisement de l'entrepreneuriat et de l'injonction à acquérir des qualités (*suzhi*) et à se civiliser (*wenming*), ont contribué à construire de nouvelles valeurs autour de la nécessité d'évoluer socialement à partir du marché (Anagnost 1997, 2004, Friedman 2004, Boutonnet 2009a). Considérés comme des processus de gouvernementalités (de gouvernement et de gouvernement de soi) (Foucault 1982, 2004), ces politiques, qui sont autant de processus pour conduire la conduite des individus, ont engendré une transformation des subjectivités na au regard de processus individualisants. Les attentes et les désirs en termes d'économies intimes se sont modifiées au regard d'un nouveau sujet individuel désirant, pour qui, l'acquisition d'un statut social (par un changement de classe et des transformations des sexes sociaux) par les sociabilités sexuelles, la conjugalité ou le mariage est une possibilité d'améliorer les conditions de vie. De ce point de vue, l'acquisition d'un statut social conforme au monde social chinois par les nouvelles économies de l'intimité montre une incorporation des inégalités, principalement économique, et décrit *in fine* une capacité d'agir dans une perception du monde renouvelée via l'économie de marché.

En somme, l'accroissement de sociabilités sexuelles intéressées et de la conjugalité semblent confirmer l'idée que ces processus d'assujettissement aux politiques de développement économique et de modernisation sont de plus en plus efficaces. Cela a

participé de désirs des Na à améliorer leurs conditions de vie selon ces nouvelles injonctions et créé de nouvelles manières de continuer la prospérité des maisonnées, ainsi que, dans certain cas, cette prospérité soit pensée au regard du foyer conjugal. L'autonomisation de la sexualité dans le cas Na montre combien les sphères du social se désenchantent les unes des autres ou du moins comme le proposait Zelizer (2005b), combien les relations entre procès économiques et formes d'intimité sont révélatrices de ces changements. Plutôt qu'une acculturation, on voit alors comment s'enchevêtre une multiplicité de pratiques, d'idées, de formes de relation, de cadres normatifs, d'imaginaires, de discours qui sous couvert de la circulation des capitaux, des personnes et des imaginaires influencent et complexifient les paysages locaux. Le changement se fait cependant dans la continuité, car les sociabilités sexuelles sont pensées comme un moyen de participer de la prospérité dans les deux cas.

Ce qui se donne à voir au lac Lugu, n'est pas un changement social qui se voudrait l'affrontement de deux logiques l'une majoritaire et l'autre minoritaire. Il n'y a pas de forme pure de ce que peut être une culture, un groupe, une société. Les dynamiques sociales et la multiplicité des agrégats sociaux forment un ensemble qui se compose et se recompose à travers le temps, mais qui se restructure en profondeur par des transformations rapides et intenses en un ensemble cohérent. Cette thèse met ainsi en évidence que la confrontation entre deux systèmes économique-politique : la situation touristique et l'organisation intégrale en maisonnées a recomposé les pratiques et les désirs na autour de nouvelles stratégies économiques et de nouvelles économies de l'intimité au point que les maisonnées sont en train de se recomposer à la lumière de l'axe conjugal. Les maisonnées se voient ainsi transformées selon cette logique de prospérité, mais la continuité est possible selon une reconfiguration qui se conjugue à une ou deux dimensions de la parenté pratique selon Weber (2005) et qui sont les trois dimensions en changements que Mattison a mises en évidence (Mattison, 2010 : 171).

Si ces changements montrent des recompositions locales du système intégral en maisonnées, rien ne gage dans le futur, que les logiques de l'économie de marché ne viennent niveler les particularités éthiques et culturelles des Na aux objectifs affichés de l'État moderne de construire une société harmonieuse de consommation par l'acquisition de qualité ou de civilisation. L'enrichissement des Na d'abord par le biais de l'hospitalité dans les maisonnées leur permettant ensuite parfois d'acquérir des infrastructures comme des hôtels, se montre toutefois être une stratégie relevant de leur capacité d'agir dans le modèle développementiste chinois vers une meilleure vie. Les Na montrent en effet dans leurs pratiques économiques en situation touristique la volonté de redessiner leur ethnicité au regard des stigmates dont ils sont toujours affublés et de

valeurs culturelles qui leurs sont propres. Autrement dit, il me paraît difficile de savoir dans quelle mesure le changement auquel ils participent pourrait faire advenir un changement de société plutôt qu'un changement dans la société.

4. Mise en perspective

Selon les constats déjà faits par Mattison, il y a bien une diminution de l'importance du groupe de parenté dans les comportements des Na et une déviation vis-à-vis de l'importance de la filiation matrilineaire (Mattison, 2010 : 171). Si l'accès individuel aux ressources est important dans ces changements, l'analyse des nouvelles sociabilités sexuelles montre qu'elles jouent un rôle important dans la reconfiguration des maisonnées, des comportements individuels et de la déviation de la transmission matrilineaire, au titre que le système de visite est dans la logique na une institution pratique qui participe de la reproduction sociale et non une caractéristique fondamentale de la parenté na. La montée de la conjugalité et du mariage promus comme des nouveaux idéaux par les changements économiques indique ainsi une intensification des variations par rapport à l'idéal matrilineaire. Il s'agit d'un changement dans la société qui confronte des valeurs collectivisantes participant de l'ordre social na à des valeurs individualisées. Lorsque Shih déclare que cette institution est « the pivot of Moso culture not only in that it provides the premise and foundation of the cultural values that lend meaning to life for the Moso, but also in that it is the ultimate ethnic mark that sets the Moso off from any other cultures » (Shih 2000: 701), il en fait une caractéristique centrale de la parenté et de l'organisation sociale et non pas une institution pratique qui comme la cohabitation ou le mariage s'arrime aux besoins des maisonnées. L'institution de visite est bien un pivot de la culture Mosuo qui participe des valeurs culturelles au sens qu'elle permet la reproduction sociale de la maisonnée matrilineaire selon les logiques d'entraide dans et entre les maisonnées que j'ai indiquées. Les relations intimes entre un homme et une femme s'arraisonnent ainsi plus à la maisonnée qu'au principe matrilineaire en lui-même qui est une forme idéale de la reproduction des relations entre proches et de la maisonnée. En saisissant la maisonnée comme une unité sociale de base comme le propose Hsu (1998b), l'analyse que j'ai portée dans cette thèse montre que les rapports sociaux de sexe se modifient au regard des sociabilités sexuelles et de la conjugalité. Cette perspective dépasse en ce sens celle de Walsh (2001b) plus axée sur les changements de genre qui ne considère pas comme centraux les nouveaux arrangements dans les économies de l'intimité. L'apparition sociale de la sexualité comme nœud central de la vie sociale remet en effet en question la reproduction des conventions du sexe et du genre chez les Na, mais par l'entremise de nouvelles sociabilités sexuelles. Mon analyse prolonge en un sens son travail puisqu'il a cherché à déceler le changement social à partir de l'importance des politiques chinoises en matière de tourisme dans la reconfiguration des subjectivités na.

5. Prolongements

Comme je l'ai indiqué en première section de cette conclusion, l'ampleur thématique de cette thèse impose nécessairement des prolongements pour mettre en débat le cas na avec une littérature plus vaste à l'échelle régionale ou plus particulièrement à l'échelle de l'espace social du massif sud-est asiatique. Un premier prolongement consisterait à analyser plus en profondeur les moyens de subsistance des Na (*livelihood*), afin de mettre en perspective leurs orientations contemporaines avec les pratiques économiques qui se déroulent chez les Na depuis plusieurs générations. Le tableau que j'ai présenté doit en effet être complexifié au regard de la mixité des moyens de subsistance (travail salarié à la ville, chantiers et entreprises locaux) des maisonnées. L'étude systématique des moyens de subsistance pour chaque maisonnée offrirait également la possibilité de considérer les pratiques de manière diachronique au regard de la notion d'*oikonomia*. Cette perspective offrirait de plus la possibilité de mesurer finement combien les politiques du développement touristique, agricole et autres affectent ou recomposent la vie des Na. Autrement dit, il s'agirait de ne pas se contenter d'une lecture en termes de situation touristique. Ce programme servirait en outre à alimenter une anthropologie des moyens de subsistance à l'échelle régionale chinoise et du massif sud-est asiatique.

Ce programme viendrait donner des éléments de compréhension pertinents à l'échelle de la chaîne de société de l'aire culturelle matrilineaire. Explorer de manière systématique les moyens de subsistance ouvre, à mon sens, une fenêtre de lecture pour comprendre les parentés pratiques communes à différents groupes minoritaires. Cette perspective offrirait également la possibilité de mener un travail plus approfondi sur les conceptions indigènes des relations entre proches qui viennent subvertir l'idéal matrilineaire (*zomaché*, *tchumiché*, adoption, *krade le tozé*). L'idée serait de comparer les manières de gouverner la maison dans ses objectifs de prospérité et de continuité pour offrir une comparaison à l'échelle régionale de l'aire culturelle matrilineaire.

Une des premières possibilités pour approfondir ces thématiques est de mettre en place un programme international avec des chercheurs chinois et occidentaux travaillant dans les domaines linguistiques et anthropologiques pour entreprendre une collecte de données sur les histoires racontées par les Na des anciennes générations. Le changement social que j'ai montré dans cette thèse est en effet de nature à faire plonger dans l'oubli des micro-histoires qui permettraient de mieux comprendre les orientations culturelles prises par les Na jusqu'aujourd'hui.

Bibliographie

Littérature grise

- CHEN L., 1999, *Le dernier jardin matriarcal* (最后的母系家园), Kunming, Yunnan Peoples Press. 1999.
- COLER R. et DARNEAU D. (trad.), 2012, *Le royaume des femmes – voyage au cœur du matriarcat*. Paris, Presses de la Cité. Traduction de Darneau D.
- DING F., 2002, *Le mystérieux royaume/ pays féminin* (神秘的女儿国) Beijing. 2002.
- LIU X., 2006, *Entrez dans le mystérieux royaume féminin de l'Ouest* (走进神秘的东方女儿国). Kunming, Yunnan Nationalities Press.
- REFFET A., 2006, *Chine inconnue — Peuples Naxi du Yunnan*. Courbevoie, Éditions Soline.
- ROSATI FREEMAN, F., et B. STADELMANN, FRANCOIS N. (trad.), 2015, *Sur les rives du lac Mère*. BUC, Éditions Tensing.
- YANG E. et MATHIEU C., 2005, *Adieu au lac Mère*. Paris, Éditions Calmann-Lévy.

Filmographie

- BERTINI A. et M. JEANNINGROS, 2013, « Les Moso, société sans père et sans mariage », *Libération*, 22 octobre 2013. Consulté sur internet http://www.liberation.fr/planete/2013/10/21/les-moso-societe-sans-pere-et-sans-mariage_941265, consulté le 16 janvier 2015.
- BONCHE, A., 1999, *Tchoumpa ! Les enfants du tourisme*. France / Mali, prod. A.P.A.S.H.E.S, 30 minutes.
- CAI H. 1995, *Sans père ni mari*. Cai Hua, ADAV, Éditions Montparnasse, 26 min.
- CAI H. 1999, *Daba- Na Shaman*. London, Royal anthropological institute. 40min.
- CAMPION C., 2011, *Les Moso, amours et traditions*, 51 min, Paris, Médiathèque des trois mondes.
- DUKAL FLENDER E. et R. ZOU, 2005, *Au royaume des femmes*. E.-U, Arte, 42 min.
- FAN Z., 2008, *Jiacizhuoma et sa grande famille matriarcale*. 84min, Chine. (《甲次卓玛和她的母系大》 时长84分钟, 导演范志平 (中国) .
- GORDON T., 2005, *Global villages: the globalization of ethnic display*. Sand Lake NY, tourist gaze production, 59min.
- Kingdom of Women: The Matriarchal Mosuo of China*. 2008, Princeton, N.J. : Films for the Humanities and Societies, 55 min.
- O'ROURKE D., 1987, *Cannibal tours*. Canberra, O'Rourke and associate. 70min.
- PROFIT P., 2007, *Touentou, fille du feu*. France, Atmosphère Production, 51min.
- ROSATI FREEMAN, F. et D'Emilia P., 2014, *Nu Guo. Nel Nome della Madre* (In the Name of the Mother). Luogo Cina, 56 min.

Sitographie

Zhonghua renmingong he guo guojia tonji ju (Bureau National des statistiques de Chine), 2011, « Zhonghua renmin gong he guo 2011 nian guomin jingji he shehui fazhan tongji gongbao » (Communiqué statistique sur l'économie nationale et le développement social pour l'année 2011) Consulté sur internet sur <http://www.stats.gov.cn>, consulté le 15 mai 2015

Bibliographie générale

ABU-LUGHOD L., 1991, « Writing against culture », in R. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*. Santa Fe: School of american research press.

ADAMS V. et S. LEIGH PIGG, (dir.), 2005, *Sex in development: science, sexuality and morality in global perspective*. Durham, Duke university press.

ADAMS V., 1996, *Tiger of the snow and other virtual sherpas*. Princeton, Princeton university press.

AFFERGAN F., (dir.), 1999, *Construire le savoir anthropologique*. Paris, Presses, Universitaires de France.

AFFERGAN F., 1997, *La pluralité des mondes, vers une autre anthropologie*. Paris, Albin Michel.

AGAMBEN G., 2007, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris, Payot et Rivages.

AGIER M. (dir.), 1997, *Anthropologues en dangers : l'engagement sur le terrain*, Paris Les cahiers de Gradhiva, éd. Jean-Michel Place.

AGIER M., 1996, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », *Enquête*, 4. Consulté sur internet, <http://enquete.revues.org/683>, le 20 janvier 2015.

AGIER M., 2000, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille, Éditions Parenthèses/IRD.

AGIER M., 2001, « Le temps des cultures identitaires. Enquêtes sur le retour du diable à Tumaco (Pacifique colombien) », *L'Homme*, 157, 1 : 87-113.

AGIER M., 2009, *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Bruxelles, Academia Bruylant.

AGIER M., 2013, « Le tournant contemporain de l'anthropologie », *Socio*, 1, consulté sur internet, <https://socio.revues.org/217#bodyftn5>., consulté le 5 mars 2016.

AGIER M., 2015. « Le dire-vrai de l'anthropologue. Réflexions sur l'enquête ethnographique du point de vue de la rencontre, des subjectivités et du savoir », *ethnographiques.org*, 30. Consulté sur internet <https://www.ethnographiques.org/2015/Agier>, consulté le 15 juillet 2017.

ALLÈS B. et B DAVID, 2006, « Nationalité » : 168-169, *Dictionnaire de la Chine contemporaine*, Armand Colin.

ALTHABE G., 1990, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain*, 14 : 126-131

ANAGNOST A., 1997, *National Past-times: Narratives, Representation and Power in Modern China*. Durham & London, Duke University Press.

ANAGNOST A., 2004, « The Corporeal Politics of Quality (Suzhi) », *Public Culture*, 16: 189-208.

ANDERSON B., 1991, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York, Verso.

ANGELOFF T., 2010, *Histoire de la société chinoise : 1949-2009*. Paris, La découverte, collection Repères.

- ANTHIAS F., 2001, «New hybridities, old concepts: the limit of 'culture'», *ethnic and racial studies*, 24, 4: 619-641.
- APPADURAI A., [1996] 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- ARENDE H. 1995, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Éditions du Seuil.
- ARIS M., BOOZ R., WAGNER J. et SUTTON S. B., 1992, *Lamas, Princes, and Brigands: Joseph Rock's Photographs of the Tibetan Borderlands of China*. New York, China House Gallery, China Institute in America.
- ARLT W., 2006, *China's outbound tourism*. Abingdon, Oxon, New York, NY, Routledge.
- ATTANÉ I., 2005, « La femme chinoise dans la transition économique : un bilan mitigé. », *Revue Tiers Monde*, 182, 2 : 329-357.
- ATTANÉ I., 2010, « Naître femme en Chine, une perspective démographique », *Travail, genre et société*, 23, 1 : 35-59.
- ATTANÉ I., 2012, « Être femme en Chine aujourd'hui : une démographie du genre », *Perspectives chinoises*, 4 :5-16.
- AUBERT C., CHENG Y. et X. LI, 2002, « Éthique et économie paysanne en Chine » : 131-138, in M. Dufumier (dir.), *Un agronome dans son siècle. Actualité de René Dumont*, Karthala, Paris.
- AUGÉ M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- AUSTIN J., [1971] 2007, *Le langage de la perception*. Paris, Éditions Armand Colin.
- AZIZ B., 1978, *Tibetan Frontier Families. Reflections of Three Generations from D'ing-ri*. Durham, NC : Carolina Academic Press.
- BABADZAN A., 2001, « Les usages sociaux du patrimoine », *Revue ethnologies comparées*, 2, printemps. Consulté sur internet <https://lersem.www.univ-montp3.fr/fr/revue-num%C3%A9ro-2/les-usages-sociaux-du-patrimoine-alain-babadzan>, consulté le 30 septembre 2015.
- BABADZAN A., 2009, « L'indigénisation de la Modernité. La permanence culturelle selon Marshall Sahlins », *L'homme*, 109, 2 : 105-128.
- BACHOFEN J., (1861) 1996, *le droit maternel. Recherche sur la gynocratie de l'antiquité dans sa nature religieuse et juridique*. Traduit de l'allemand et préfacé par Etienne Barilier, Lausanne.
- BACOT J., 1913, *Les Mo-so – Ethnographie des Mo-so, leurs religions, leur langue et leur écriture*. Leiden : E. J. Brill.
- BAI L., 1986, *La politique culturelle en République populaire de Chine*. Paris, UNESCO.
- BALANDIER G., [1951] 2008, « La situation coloniale : approche théorique. », article publié dans *les Cahiers internationaux de sociologie*, 11 : 44-79. Paris, Les Presses universitaires de France, diffuser dans les classiques des sciences sociales, consulté sur internet http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/situation_coloniale_1951/situation_coloniale_1951.html, le 16 aout 2015
- BALANDIER G., [1967] 2004, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.
- BALANDIER G., [1971] 1981, *Sens et puissance*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BALANDIER G., 1960, « Structures sociales traditionnelles et changements économiques », *Cahier d'étude africaine*, 1 :1-14.
- BALANDIER G., 1984a, *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
- BALANDIER G., 1984b, « Le sexuel et le social. Lecture anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 76, janvier-juin : 5-19. Consulté sur internet

http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/sexuel_et_social/sexuel_et_social.html, le 15 février 2015.

BALANDIER G., 1988, *Le désordre, éloge du mouvement*. Paris, Fayard.

BAMO A., S. HARRELL et L. MA, 2007, *Fieldwork Connections: The Fabric of Ethnographic Collaboration in China and America*. Seattle: University of Washington Press.

BAPTANDIER B., 2001, « En guise d'introduction : Chine et anthropologie », *Ateliers*, 24: 9-21.

BARÉ J.-F., 1987, « Pour une anthropologie du développement économique », *Études rurales*, 105-106 : 267-298.

BARÉ J.-F., 2007, « De l'anthropologie au développement et retour », *Revue Tiers Monde*, 191, 3 : 591-610.

BARRY L., 1998, « Les modes de composition de l'alliance. Le "mariage arabe" ». *L'Homme, Alliance, rites et mythes*, 38, 147 : 17-50.

BARRY L., 2000b (dir.), *Question de parenté, L'Homme*. 154-155.

BARRY L., 2008, *La parenté*, Paris, Gallimard.

BARRY L., 2012, « La parenté au singulier » : 121-149, in E. Désveaux et M. de Fornel (eds.), *Faire des Sciences Sociales. Généraliser*, Vol. 2, Paris, Edition Ehes

BARTH F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières » : 206-249, in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France

BAUDRILLARD J., [1970] 2012, *La société de consommation*. Paris, Denoël.

BAUDRILLARD J., 2008, « Modernité », *Encyclopedia universalis*. Consulté sur internet <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/modernite>, consulté le 12 décembre 2011.

BAUMAN Z., 2004, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*. Rodez, La Rouergue/Chambon.

BAZIN L., MENDÈS-LEITE R. et C. QUIMINAL, 2000, « Déclinaisons anthropologiques des sexualités », *Journal des anthropologues*, 82-83: 1-10.

BEAR L., HO K., TSING A. and S. YANAGISAKO, 2015, « Generating capitalism » and « Gens: A feminist manifesto for the study of capitalism. », consulté sur internet <https://culanth.org/fieldsights/650-generating-capitalism>, consulté le 13 mars 2017.

BEAUD S., 2015, « La fabrique d'un patrimoine chinois : d'une production culturelle nationale à une tradition théâtrale locale », *Ebisu*, 52, 1 : 291-321.

BEN HOUNET Y., 2009, *Parenté et anthropologie sociale*. Ginkgo Editeur, Paris.

BENSA A. et FASSIN D. (dir), 2008, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte.

BENSA A., 2003, « L'exclu de la famille, la parenté selon Pierre Bourdieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*. 150, décembre : 19-26.

BENSA A., 2006, « Compter les dons : échanges non marchands et pratiques comptables en Nouvelle-Calédonie kanak contemporain » : 79-112, in N. Coquery, F. Menant & F. Weber (dir.), *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*. Paris, Editions ENS-rue d'Ulm.

BENSA A., 2007, « Préface. Le tourisme une économie du spectacle », in C. Cauvin Verner, *Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain*. Paris, L'Harmattan.

BENSA A., 2008, « De l'autre côté du mythe entretien avec Alban Bensa », *Vacarme*, 44, été 2008. Consulté en ligne <https://vacarme.org/rubrique306.html>, le 16 novembre 2014.

- BENSA A., 2010, *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*. Paris, Éditions Textuel.
- BENSA A., 2012, *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anarchisis édition.
- BERTA, N., 2016, « VALEUR, économie », *Universalis éducation*, consulté sur internet. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/valeur-economie/>, consulté le 18 juillet 2016
- BESSIN M., 2014, « Présences sociales : une approche phénoménologique des temporalités sexuées du care », *Temporalités*, 20. Consulté sur internet <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/temporalites/2944> , consulté le 24 juillet 2015.
- BESSIN, M. et GAUDARD, C ., 2009, « Les temps sexués de l'activité : la temporalité au principe du genre ? », *Temporalités*, 9. Consulté sur internet <https://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/temporalites/979#quotation> , consulté le 24 juillet 2015.
- BILGE S., 2009, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, 225 : 70-88.
- BILLETER F. 2006b, *Contre François Jullien*. Paris, Éditions Allia.
- BILLETER F., 2006a, *Chine trois fois muette*. Paris, Éditions Allia.
- BISHOP P., 1989, *The myth of Shangri-la: Tibet, travel writing and the western creation of sacred landscape*. Los Angeles, university of California press.
- BLANES R. L., 2006, « The atheist anthropologist: Believers and non-believers in anthropological fieldwork », *Social Anthropology*, 14, 2: 223-234.
- BLOCH M., « Commensalité et empoisonnement », *La pensée de midi*, 30, 1 : 81-89.
- BLUMENFIELD T., 2003, « Na Education in the Face of Modernity»: 487-494. in J. Xu et S. MIKESELL (dir.), *Landscapes of Diversity: Indigenous Knowledge, Sustainable Livelihoods and Resource Governance in Montane Mainland Southeast Asia*. Kunming: Yunnan Science and Technology Press.
- BLUMENFIELD T., 2010, *Scenes from Yongning: Media Creation in China's Na Villages*. Thèse de doctorat, Seattle, University of Washington.
- BLUMENFIELD T., 2015, « Resilience in mountainous southwest China: adopting a socio-ecological approach to community change », *Cahiers d'extreme-Asie*, 23: 281-300.
- BONNEMÈRE P., 2014, « Marilyn Strathern en Mélanésie : un regard critique sur le genre, les objets et les rituels », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 14. consulté sur internet URL : <http://traces.revues.org/6019>, consulté le 13 octobre 2016.
- BONTE M., E. PORQUERES I GENÉ et J. WILGAUX 2011, *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BOUDON R., 2016, « Georg Simmel », *Encyclopedia Universalis*, consulté sur internet, <http://www.universalis-edu.com/bibelec.univ-lyon2.fr/encyclopedie/georg-simmel/> consulté le 15 janvier 2016.
- BOURDARIAS F. et C. QUIMINAL, 2009 « Claude Meillassoux », *Journal des anthropologues*, 118-119, 3 : 13-22.
- BOURDIEU J. et HEILBRON J., 2005, « préface à l'édition française », in V. Zelizer, *La signification sociale de l'argent*. Paris, collection Liber Seuil.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Droz. Consulté sur internet <http://www.cairn.info/bibliotheque-nomade2.univ-lyon2.fr/esquisse-d-une-theorie-de-la-pratique--9782600041553.htm>

- BOURDIEU P., 1976, « Les modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, 2-3 : 122-132.
- BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*. Paris, éditions de minuit.
- BOURDIEU P., 1997, *Méditations pascaliennes*. Seuil, Paris.
- BOUTONNET T., 2009a, *Vers une « société harmonieuse » de consommation ? Discours et spectacle de l'harmonie sociale dans la construction d'une Chine « civilisée » (1978-2008)*, doctorat études transculturelles, Sous la direction de Lee B., G., Lyon, Lyon 3
- BOUTONNET T., 2009b, « Traitement moral de la question sociale dans la « société harmonieuse » de Hu Jintao », *Transtes(e)s Transcultures 跨文本跨文化*, *Journal of global Cultural studies*, 5: 1-34.
- BOZON M., 2013, *Sociologie de la sexualité*. Paris, Armand Colin.
- BOZON M., 2016, *pratique de l'amour. Le plaisir de l'inquiétude*. Paris, Payot.
- BRAINZHOU, 2002, « Plagiarism of a Focal Point Discipline Leader at Beijing University », URL (consulted September 2007). Consulté sur internet, <http://www.xys.org/xys/ebooks/others/science/dajia/wenshi/beidarenlei.txt>, consulté le 13 février 2011.
- BROQUA C. et C. DESCHAMPS, 2014, « Transactions sexuelles et imbrication des rapports de pouvoir » : 7-18, in C. Broqua et C. Deschamps (dir.), *l'échange économique-sexuel*. Paris, EHESS.
- BROWN D., 1999, « Des faux authentiques, tourisme versus pèlerinage », *Terrain*, 33 : 41-56.
- BROWN W., 2004, « Neo-liberalism et fin de la démocratie » *Vacarme*, 29. Consulté en ligne <https://vacarme.org/article1375.html>, consulté le 20 janvier 2011.
- BRUNER E., 2005, *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BURAWOY M. et K. VERDERY (dir.), 1999, *Uncertain Transition: Ethnographies of change in the post-socialist world*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- BUTLER J., 2005, *Trouble dans le genre, Pour un féminisme de la subversion*. Paris, La découverte.
- CAI H., 1997, *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*. Paris, PUF
- CAI H., 2008, *L'homme pensé par l'homme. Du statut scientifique des sciences sociales*. Paris, PUF
- CALBÉRAC Y., 2010, *Terrains de géographes, géographes de terrain : communauté et imaginaire disciplinaires au miroir des pratiques de terrain des géographes français du XXe siècle*. Thèse dirigée par I. Lefort, Lyon 2.
- CALLON M., 1999, « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégage : la double stratégie de l'attachement et du détachement », *Sociologie du travail*, 41, 1 : 65-78
- CAPDEVILLE-ZENG C. et D. ORTIS (dir.), 2018, « Introduction » : 11-41, in C. Capdeville-Zeng et D. Ortis, *Les institutions de l'amour. Cour, amour, mariage. Enquêtes anthropologiques en Asie et à Madagascar*. Paris, Presses de l'Inalco.
- CAPDEVILLE-ZENG C., 2011, « Mariage et amour en Chine - les échanges et les sentiments dans les mariages dans un village du Jiangxi d'aujourd'hui », *4 ème congrès du Réseau Asie et Pacifique*, Sep 2011, Paris, consulté en ligne <hal-01282547>, consulté le 20 septembre 2017.
- CAPDEVILLE-ZENG C., 2018, « L'évocation de l'amour dans les rites de mariage en Chine rurale » : 321-357, in C. Capdeville-Zeng et D. Ortis (dir.), *Les institutions de l'amour. Cour, amour, mariage. Enquêtes anthropologiques en Asie et à Madagascar*. Paris, Presses de l'Inalco.

- CARSTEN J. et S. HUGH-JONES, 1995, « introduction »: 1-46, in J. Carsten et S. Hugh-Jones (dir.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN J., 1995a, « Houses in Langkawi [Malaysia]: Stable Structures or Mobile Homes? »: 105-128, in J. Carsten et S. Hugh-Jones (dir.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN J., 1995b, « The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness Among Malays in Pulau Langkawi », *American Ethnologist* 22, 2: 223-241.
- CARSTEN J., 2000a, « Introduction: Cultures of Relatedness »: 1-36, in J. Carsten, *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN J. (dir.), 2000b, *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARSTEN J., 2004, *After Kinship*. Cambridge University Press.
- CARSTEN J., 2006, « L'Anthropologie de la parenté : au-delà de l'ethnographie ? ». *ethnographiques.org*, 11 - octobre 2006, consulté sur internet <http://www.ethnographiques.org/2006/Carsten> , consulté le 14 mars 2016.
- CARSTEN J., 2013, « what kinship does-and how », *Hau, journal of ethnographic theory*, 3, 2:245-251.
- CARSTEN J., 2014, « Interview with Marilyn Strathern », *Theory, Culture & Society*, 31, 2-3: 263-282
- CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Le Seuil.
- CAUVIN VERNER C., 2007, *Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain*. Paris, L'Harmattan.
- CAUVIN VERNER C., 2009, « Du tourisme culturel au tourisme sexuel. Les logiques du désir d'enchantement », *Cahiers d'études africaines*, 193-194, 1: 123-146.
- CEFAÏ D., 2002. « Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une perspective pragmatiste » : 51-83, in D. Cefaï & I. Joseph (dir.), *L'héritage du pragmatisme*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- CEFAÏ D., 2008, « Anthropologie interprétative : les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz », in M. Kerrou (dir.), *Hommage à Clifford Geertz*. Tunis, Éditions Eres.
- CHABLOZ N. et J. RAOUT, 2009, « Corps et âmes. Conversions touristiques à l'africanité », *Cahiers d'études africaines*, 193-194 : 7-26.
- CHANG L., 2014, *Les France des Chinois : l'impact des représentations sociales sur l'image de la France*, Thèse de doctorat, Social Anthropology and ethnology, Université de Bretagne occidentale – Brest.
- CHAO, E., 2008, « Layered alterities: discourses of the other in Lijiang, China », *Concentric: Literary and cultural studies*, 34, 2: 101-120.
- CHAU, A., 2008, « The Sensorial Production of the Social », *Ethnos*, 73, 4: 485-504.
- CHAUVIER E., 2011, *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard* Toulouse, Anacharsis, coll. Essais.
- CHAVANNES E., 1912, « Documents historiques et géographiques relatifs à Li-Kiang », *T'oung Pao*, 13 : 565-653.
- CHELHOD J., 1965, « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme*, 5, 3-4 : 113-173.

- CHEN J., 2012, *Le dualisme na. Étude des chants et rituels des Daba (Sichuan et Yunna, Chine)*. Dirigé par P. Descola et H. Cai, EHESS
- CHEN L., 2009, « De l'occidentalisation à la mondialisation une brève histoire de la modernité chinoise », *Altermondes* « L'impossible dialogue des cultures ? », 16. Consulté en ligne http://fdm.rio20.net/sites/default/files/IMG/pdf_modernite_chinoise_-_version_en_francais.pdf, consulté le 15 juin 2011
- CHEN Z., 2010, « La voie chinoise de développement », *Etudes internationales*, 41, 4 : 455-483.
- CHENG A., 2003, « Modernité et invention de la tradition chez les intellectuels chinois du XXe siècle » : 179-196, in Y. Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*. Paris, Odile Jacob
- CHENG A., 2011, « L'universalité vue de la Chine », *Vacarme*, 56, 3 : 29-33.
- CHENG Y. (avec Claude Aubert), [1980] 2003, *Les paysans de Mancang, Chronique d'un village taiwanais*. Paris, Karthala.
- CHEVRIER Y., 2003, « Une nouvelle histoire de la Chine au XXe siècle » : 9-45, in Michaud, Y. (dir.), *La chine aujourd'hui*. Paris, Odile Jacob.
- CHIVA I., 1987, « La maison : le noyau du fruit, l'arbre, l'avenir », *Terrain*, 9 : 5-9.
- CLASTRES P., 2011, « Préface » : 11-42, in M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.
- COHEN E., 1971, « Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Jewish-Arab Community », in *International Journal of Comparative Sociology*. 12, 4: 217-233.
- COHEN E., 1979a, « The impact of tourism on the hill tribes of Northern Thailand », *internationales Asianforum*, 10, 1/2: 5-38
- COHEN E., 1979b, « Rethinking the Sociology of Tourism », *Annals of Tourism Research*, 6, 1: 18-35.
- COHEN E., 1984, « The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings », *Annual Review of Sociology*, 10: 373-392.
- COHEN E., 1985 « The Tourist Guide: The Origin, Structure and Dynamics of a Role », *Annals of Tourism Research*, 12: 5-29.
- COLLARD C. et C. ZONABEND, 2015, *La parenté. Que Sais-je ?*, Paris Puf.
- COLLARD C., 2000, « Kinship studies au tournant du siècle », *L'Homme*, 154-155 : 635-658.
- COLLARD C., 2001, « La théorie de l'échange, la biologie et la valence différentielle des sexes », *L'Homme*, 157 : 231-238.
- COMBESSIE P. et S. MAYER, 2013, « Une nouvelle économie des relations sexuelles ? », *Ethnologie française*, 43, 3 : 381-389.
- CONDOMINAS G. 1974, « L'entraide agricole chez les Mnong Car », *Études rurales*, 53-56 : 19-38.
- CONQUERGOOD D., 1991, « Rethinking ethnography: Towards a critical cultural politics », *Communication Monographs*, 38: 179-194.
- CONSTABLE N., 2009, « The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor », *Annual Review of Anthropology*, 38: 49-64.
- COOKE S., 2003, « La culture tibétaine menacée par la croissance économique », *Perspectives Chinoises*, 79, consulté sur internet, URL : <http://perspectiveschinoises.revues.org/document179.html>, consulté le 6 septembre 2014
- COPANS J., 1998, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, « Sciences sociales ».

- COPANS J., 2001, « La situation coloniale de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1, 110 : 31-52.
- CORDIER H., 1908, « Les Mo-sos. Mo-sié 麼些 », *T'oung Pao*, 9, 5: 663-688.
- CORNET C., 2010, « Le tourisme et le développement économique des régions reculées et ethniques de Chine : Le cas d'un village dong du Guizhou (note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, 34, 2 : 163–176.
- CORNET C., 2013, « The fun and games of taking children to the field in Guizhou, China »: 80–99, in S. Turner (dir.) *Red stamps and gold stars: fieldwork dilemmas in upland socialist Asia*, UBC Press, Vancouver.
- COUSIN S. 2008, « L'Unesco et la doctrine du tourisme culturel », *Civilisations*, 57, 1-2 : 41-56.
- COUSIN S. et B. RÉAU, 2009a, « Tourisme, une histoire de pouvoir », *EspacesTemps.net*, consulté sur internet <http://www.espacestems.net/articles/tourisme/>, consulté le 30 octobre 2015
- COUSIN S. et B. RÉAU, 2009b, *Sociologie du tourisme*. Paris, La découverte.
- COUSIN S., 2003, *L'identité au miroir du tourisme. Usages et enjeux des politiques de tourisme culturel*. Sciences de l'Homme et Société. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Français. <tel-00266547>
- CRENSHAW K., [1994] 2005, « Cartographie des marges : Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Les Cahiers du genre*, 39 : 51-82.
- CRENSHAW K., 1989, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics », *University of Chicago Law Forum*, 1: 139-167.
- D'ONOFRIO S., 2004, *L'Esprit de la parenté : Europe et horizon chrétien*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- DARDOT P. et C. LAVAL, 2010, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris, La Découverte/poche.
- DASTON L., 2014, *L'Économie morale des sciences modernes. Jugements, émotions et valeurs*. Paris, La Découverte.
- DAVID B., 2001, « L'action de l'État chinois contre les « mauvaises coutumes » matrimoniales. La natalité chez les Zheyuanren du Guangxi », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, « La coutume et la norme en Chine et au Japon » 23 : 65-85.
- DAVID B., 2007, « Tourisme et politique : la sacralisation touristique de la nation en Chine », *Hérodote*, 125, 2 : 143-156.
- DAVID B., 2010, « L'expression rituelle du statut de la femme dans les cérémonies du mariage d'une société urbaine chinoise (Hong Kong): les changements dans la continuité » : 115-137, in J. Cauquelin (dir.), *L'énigme matrimoniale: Femmes et Mariage en Asie*. Clermont Ferrant, Presses Universitaires Blaise Pascal.
- DAVIS D. et S. HARRELL (dir.), 1993, *Chinese Families in the post-Mao era*. Berkeley and Los Angeles: University of California press.
- DAVIS D., 2014, « Privatization of Marriage in Post-Socialist China », *Modern China*, 40, 6: 551-577.
- DAY A., 2012, « History, capitalism and the making of the postsocialist Chinese peasant », in A. Dirlik, R. Prazniak et A. Woodside (dir.), *Global capitalism and the future of agrarian society*. Boulder, Paradigm publisher.
- DAYAN-HEZBRUN S., 1991, « La sexualité au regard des sciences sociales », *Sciences sociales et santé*, 9,4 : 7-22

- DE CERTEAU M., 1990, *L'invention du quotidien*. Paris, Gallimard.
- DE KADT E. (dir.), 1979, *Tourism. Passport to Development? Perspectives on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries*. New York, Oxford University Press.
- DE L'ESTOILE B., 2007, « L'oubli de l'héritage colonial », *Le Débat*, 5, 147 : 91-99.
- DE L'ESTOILE B., 2014, « “money is good, but a friend is better”. Uncertainty, orientation to the future, and the economy », *Current anthropology*, 55, 9: S62-S73.
- DE L'ESTOILE B., 2016, « Oïkonomia, une anthropologie politique de la maison », projet de recherche, transmis pour le séminaire EHESS « gouverner les pratiques économiques ».
- DE L'ESTOILE B., 2017, « « Modes de gouvernement et pratiques économiques ordinaires : approche comparative ». Bilan du séminaire 2013-2014 », *les carnets de l'Iris*, consulté sur internet <https://iris.hypotheses.org/author/delestoile>, consulté le 15 septembre 2017.
- DEBARBIEUX B., 1993, « Du haut-lieu en général et du Mont-Blanc en particulier », *Espaces géographiques*, 22, 1 : 5-13.
- DÉCHAUX J.-H., 2006, « note critique. Les études sur la parenté : néo-classicisme et nouvelle vague », *Revue française de sociologie*, 47, 3 : 591-619.
- DEHERGNE J., 2016, « Jésuites en Chine », *Universalis éducation*, consulté sur internet. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/jesuites-en-chine/>, consulté le 1 septembre 2016.
- DELPHY C., [1998], 2009, *L'ennemi principal* (Tome 1): *économie politique du patriarcat*. Paris, Syllepse, 1998.
- DELPHY C., [2001] 2009, *L'ennemi principal* (Tome 2): *penser le genre*. Paris, Syllepse, Paris.
- DESCHAMPS C., 2013a, « Les recherches sur la sexualité et le sida sous les fourches caudines du néolibéralisme », *L'Homme & la société*, 3, 189-190 : 145-162.
- DESCHAMPS C., 2013b, « Prix et valeur dans la circulation du désir », *Ethnologie française* 43, 3 : 391-398.
- DESPLAIN A., 2017, *Les filles du café: Anthropologie de la fabrique du sujet dagongmei et de son empowerment, Kunming province du Yunnan, Chine*. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Bordeaux. Français. <NNT: 2017BORD0782>. <tel-01702345>
- DESPRES A., 2015, « Au-delà du sexe et de l'argent. Transactions culturelles intimes en situation touristique à Zanzibar », *Working papers CESSP*, 4, déc : 1-21.
- DIKÖTTER F., 1992, *The discourse of race in modern China*. London, Hurst.
- DIKÖTTER F., 1995, *Sex, culture and modernity in China*. London, Hurst.
- DIRLIK A., 2001, « Markets, power, culture. The making of a second cultural revolution », *Asian studies review*, 25, 1: 1-33.
- DOBBS R. et M. LA. 2016, « The two-level tonal system of Lataddi Narua », *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*, 39, 1: 67-104.
- DOQUET A. et O. EVRARD, 2008, « Introduction », *Civilisations, Tourisme, mobilités et altérités contemporaines*, 57, 1-2 : 9-22. Consulté en ligne <https://journals-openedition-org.bibelec.univ-lyon2.fr/civilisations/866>, consulté le 10 mai 2015.
- DOQUET A. et S. LE MENESTREL, (dir.), 2006, « Introduction », in « *Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales* », *Autrepart*, 40, 4 : 3-12.
- DOQUET A., 2007, « L'Enquête en « situation ethnologique » ou l'exercice nécessaire de la réflexivité » : 205-223, in O. Leservoisier et L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets*. Paris, éditions des Archives contemporaines.

- DOQUET A., 2009, « Guides, guidons et guitares ». Authenticité et guides touristiques au Mali », *Cahiers d'études africaines*, 193-194, 1 : 73-94.
- DOQUET A., 2010, « La force de l'impact », *EspacesTemps.net*. Consulté sur internet <http://espacestems.net/document7988.html>, consulté le 13 janvier 2016.
- DORLIN E. (dir.), 2009, *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Paris, PUF.
- DOUGLAS M., [1987] 2003, « A distinctive anthropological perspective »:3-15, in M. Douglas (dir.), *Constructive drinking: perspectives on drink from anthropology*, New-York: Cambridge university press.
- DOUGLAS M., 2005, « Modèles corps/maison du monde : le microcosme comme représentation collective », *Sociétés*, 89, 3 : 43-62.
- DU Y., 1997, « Formes de sociétés précapitalistes parmi les nationalités minoritaires du Yunnan, et la loi du développement historique », *Péninsule*, 35, 2 : 23-44.
- DUFY C. et F. WEBER, 2007, *L'ethnographie économique*. La Découverte, coll. « Repères », Paris.
- DUMONT L. 1983, « Préface » : 1-8, in K. Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard.
- DUMONT L., [1966] 1979, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Tel Gallimard.
- DUMONT L., [1983] 1991, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- DUNCAN C. 2004, *Civilizing the margins: Southeast Asian government policies for the development of minorities*. Ithaca, NY, Cornell university press.
- DURKHEIM E., [1893] 2013, *De la division du travail*. Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM E., [1912] 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Presses universitaires de France.
- DUTELL J.-P., 1994, *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine de la mort de François-Xavier à la dissolution de la compagnie de Jésus (1552-1774)*. Paris, éditions Arguments.
- EIDELIMAN J.-S., 2007, « Les anthropologues et l'idéologie du sang. Comment définir la famille ? », *Informations sociales*, 139, 3 : 66-77.
- ELLIS F., [1988] 1993, *Peasants economics Farm households and agrarian development*. Cambridge : Cambridge university Press.
- ENGELS F., [1884] 1976, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Traduction française, Les Éditions du Progrès, Moscou, édition électronique. Consulté sur internet http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich/Origine_famille/Origine_famille.html, consulté le 15 juillet 2016.
- ESCOBAR A. et E. RESTREPO, 2009, « Anthropologies hégémoniques et colonialité », *Cahiers des Amériques latines*, 62, 3 : 83-96.
- ESCOBAR A., 1995, *Encountering development. The making and unmaking of the third*. Princeton N.J., Princeton university press.
- EVANS H. 2012b, « The intimate individual: perspectives from the mother-daughter relationship in urban China », in A. Kipnis (dir), *Chinese modernity and the individual psyche*. New-York, MacMillan.
- EVANS H., 1997, *Women sexuality in China*. Cambridge, Polity press.
- EVANS H., 2008, « Sexed Bodies, Sexualized Identities, and the Limits of Gender », *China Information*, 22, 2: 361-386. Consulté sur internet <http://cin.sagepub.com/content/22/2/361>, consulté le 19 mai 2016.

- EVANS H., 2012a « 8. Le genre des liens affectifs dans la Chine urbaine : deux générations mère-fille aujourd'hui » : 157-175, in M. Lieber et T. Angeloff., *Chinoises au XXI e siècle*. Paris, La Découverte « Recherches », consulté sur internet <https://www.cairn.info/chinoises-au-xxie-siecle-9782707171559-page-177.htm>, le 15 février 2015.
- EVANS-PRITCHARD E., [1937] 1994, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris : Gallimard.
- EVARD O., 2006, « L'exotique et le domestique. Touristes du Sud: Réflexions depuis la Thaïlande », *Autrepart*, 40 : 151-167.
- FABIAN J., [1983] 2006, *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse, Anacharsis.
- FABIAN J., 2001, *Anthropology with an attitude, critical essays*. Stanford, Stanford university press.
- FABIAN J., 2014, « Ethnography and intersubjectivity », *Hau: Journal of ethnographic theory*, 4, 1:199-209.
- FABINYI M. et N. LIU, 2014, « Seafood Banquets in Beijing: Consumer Perspectives and Implications for Environmental Sustainability », *Conservation and society*, 12: 218-228.
- FABRE-VASSAS C., 1989, *La boisson des ethnologues*, *Terrain*, 13 : 5-14
- FARQUHAR J., 2002, *Appetites: Food and Sex in Post-Socialist China*. Durham, NC: Duke University Press.
- FARRER J., 2002, *Opening up: youth sex culture and market reform in Shanghai*. Chicago, university of Chicago press.
- FASSIN D. et J-S. EIDELIMAN (dir.), 2012, *Économies morales contemporaines*. Paris, La Découverte.
- FASSIN D., 2009, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année, 6 :1237-1266.
- FASSIN D., 2012, « Vers une théorie des économies morales » : 9-45, in D. Fassin et J-S. Eideliman (dir.), 2012, *Économies morales contemporaines*. Paris, La Découverte.
- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- FEATHERSTONE M., 1995, *Undoing culture: globalization, postmodernism and identity*. London, Thousand oaks Sage.
- FENG M., [2006] 2010, « Matrilineal, marriage in Tibetan areas in western Sichuan province », *Asian highland perspectives*, 6: 251-280.
- FISKESJÖ M., 2010, « Participant Intoxication and Self-Other Dynamics in the Wa context », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 11: 111-127.
- FONSECA, C., 2000, « La circulation des enfants pauvres au Brésil. Une pratique locale dans un monde globalisé », *Anthropologie et sociétés*, 24, 3 : 53-73.
- FORSYTH T. et J. MICHAUD (dir.), 2011, « Rethinking the relationships between livelihoods and ethnicity in highland China, Vietnam, and Laos »:1-27, in J. Michaud et T. Forsyth, *Moving Mountains: Ethnicity and Livelihoods and in highland China, Vietnam and Laos*. Vancouver, University of British Columbia Press.
- FOUCAULT M., 1976, « Les mailles du pouvoir », *Dits Ecrits tome IV texte 297 et Dits Ecrits Tome IV Texte 315*, consulté en ligne : <http://1libertaire.free.fr/MFoucault101.html>, consulté le 4 avril 2016.
- FOUCAULT M., 1982, « les techniques de soi », *Dits et Ecrits tome IV texte 363*, consulté en ligne : <http://1libertaire.free.fr/MFoucault192.html>, consulté le 4 avril 2016.

- FOUCAULT M., 2004, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France. 1978–1979*. Hautes Études, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Seuil/Gallimard, Paris.
- FOUCAULT M., 2011, *Histoire de la sexualité, vol 1: la volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- FOUQUET T., 2014, « La clandestinité comme stratégie. Sur la sexualité transactionnelle à Dakar » : 125-170, in C. Broqua et C. Deschamps (dir.), *L'échange économicosexuel*, Paris, Editions de l'EHESS.
- FRANGVILLE V., 2007, *Construction nationale et spectacle de la différence dans la république populaire de Chine : Analyses des rôles de la « Minzu minoritaire » dans le cinéma, 1950-2005*. Thèse de doctorat, Sous la direction de Lee, G. B., Lyon, Jean Moulin, Lyon 3
- FRANKLIN S. et S. MCKINNON (dir.), 2001, *Relative Values, Reconfiguring Kinship Studies*, London, Duke University Press.
- FRESNAIS J., 2001, *La protection du patrimoine en République populaire de Chine 1949-1999*. Paris, Éditions du C.T.H.S.
- FRIEDMAN S., 2004, « Embodying Civility: Civilizing Processes and Symbolic Citizenship in Southeastern China », *The Journal of Asian Studies*, 3, 63: 687-718.
- FRIEDMAN S., 2005, « The Intimacy of State Power, Marriage, Liberation, and Socialist Subjects in Southeastern China », *American Ethnologist*, 32, 2: 312-327.
- FRIEDMANN H., 1980, « Household production and the national economy: Concepts for the analysis of Agrarian formations », *The Journal of Peasant Studies*, 7, 2: 158-184.
- FROISSART C., 2008, « Le système du hukou : pilier de la croissance chinoise et du maintien du PCC au pouvoir », *Les Etudes du CERI*, 149 : 1-47.
- GANG C., 2011, « Sustainable development of Eco-cultural tourism in remote regions: lessons learned from Southwest China », *international journal of business anthropology*, 2, 1, 2011: 123-135
- GAO S., HUANG S., HUANG Y., 2009, « Rural tourism development in China », *international journal of tourism research*, 11: 439-450.
- GATUSA L., 2005, « Matriarchal marriage patterns of the mosuo people of China », *Societies of peace, 2nd world congress on matriarchal studies*, San Marcos and Austin, Texas USA. 29/30 september-1/2 october 2005 consulté sur internet <http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/gatusa.html>.
- GEERTZ C., [1973] 2017, *The Interpretation of Cultures*. Hachette UK.
- GEERTZ C., 1996, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Métailé.
- GEERTZ C., 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », in *Enquête. Anthropologie Histoire Sociologie*, 6: 73-105.
- GEERTZ C., 2001, « The Visit: Review of A Society without Fathers or Husbands: The Na of China by Cai Hua », *New York Review of Books*, 18: 27-30.
- GÉRAUD M.-O., 2002, « Esthétiques de l'authenticité : Tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane française », *Ethnologie française*, 32, 3, 447-459.
- GERMANN MOLZ J. et S. GIBSON (dir.), 2007, *Mobilizing hospitality: the ethics of social relations in a mobile world*. Ashgate Publishing, Aldershot, UK.
- GERVAIS L., 1986, « Identité ethnique et folklorisation : le cas des mongols de Chine », *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2 : 57-74.
- GHASARIAN C., 1997, « Les désarrois de l'ethnologue », *L'Homme*, 143, juillet-sept : 189-198.

- GHASARIAN C., 2002, « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive » : 5-33, in Ghasarian, C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.
- GHIMIRE K. et Z. LI, 2001, « The economic role of national tourism in China » : 86-108, in K. Ghimire (dir.), *The native tourist: mass tourism within developing countries*. Earthscan, London et New-York.
- GIDDENS A., [1992] 2004, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Rodez, La rouergue/Chambon
- GIDDENS A., 1973, *Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley, University of California Press.
- GIDDENS A., 1994, *Les conséquences de la modernité*. Paris, L'harmattan.
- GIERSCH, C 2010, « Across Zomia with Merchants, Monks, and Musk: Process Geographies, Trade Networks, and the Inner-East–Southeast Asian Borderlands », *Journal of Global History*, 5, 2: 215-239.
- GILLEPSIE S., 2000a, « Introduction » : 1-21, in R.Joyce et S. Gillepsie, *Beyond Kinship, social and material reproduction in house societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania press.
- GILLEPSIE S., 2000b, « Levis-Strauss, maison and sociétés à maison » : 22-52, in R.Joyce et S. Gillepsie, *Beyond Kinship, social and material reproduction in house societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania press.
- GLADNEY D., [1991] 1996, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge, Harvard university press.
- GLADNEY D., 1994, « Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities », *The Journal of Asian Studies*, 53, 1: 92-123.
- GLADNEY D., 2004, *Dislocating China: reflections on Muslims, minorities, and other subaltern subjects*. Chicago, University of Chicago Press.
- GLOVER D., HARRELL S., MCKHANN C., et M. SWAIN (dir.), 2011, *Explorers and Scientists in China's borderlands 1880-1950*. Seattle, University of Washington Press.
- GODELIER M., 1965, « Objets et méthodes de l'anthropologie économique », *L'Homme*, 5, 2 : 32-91.
- GODELIER M., 2003 « Un homme et une femme ne suffisent pas à faire un enfant : analyse comparative de quelques théories culturelles de la procréation et de la conception », *Ethnologies comparées*, revue électronique semestrielle 6, consulté sur internet <http://recherche.univmontp3.fr/cerce/r6/m.g.htm>, consulté le 5 janvier 2014.
- GODELIER M., 2004, *Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard.
- GODELIER M., 2016, « anthropologie économique », *Encyclopædia Universalis* consulté sur internet <http://www.universalis.fr/encyclopedie/anthropologie-economique/>, consulté le 6 juin 2016
- GODELIER M., LÉVI-STRAUSS C., et M. AUGÉ M, 1975, « Anthropologie, histoire, idéologie », *L'Homme*, 15, 3-4 : 177-188.
- GOETTNER-ABENDROTH H. 1999, « The structure of matriarchal societies », *ReVision*, 21 3: 1-6.
- GOFFMAN E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1-La présentation de soi*. Le sens commun, Paris, Les Éditions de Minuit.
- GOLDSTEIN M., 1971, « Stratification, Polyandry, and Family Structure in Central Tibet », *Southwestern Journal of Anthropology*, 27, 1: 64–74.

- GOODMAN D., 2002, « The Politic of the West: Equality, Nation-Building and Colonisation »:23-55, in F. Godement, *La Chine et son Occident*. Centre Asie IFRI, Paris
- GOODMAN D., 2004, « The Campaign to 'Open Up the West': National Provincial-level and Local perspectives», *China Quarterly*, 178: 317-334.
- GORÉ F., 1923, « Notes sur les marches tibétaines du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Tome 23, 1923 : 319-398.
- GORÉ F., 2012, *Écrits sur le Thibet* (recueil d'articles), consulté sur internet <https://www.chineancienne.fr/d%C3%A9but-20e-s/gor%C3%A9-%C3%A9crits-sur-le-thibet/>, consulté le 15 octobre 2012.
- GOUGH K., 1959, « The Nayars and the Definition of Marriage », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89, 1: 23-34.
- GOUGH, Kathleen, [1961] 1974, « Nayar: Central Kerala »: 298-384, in Schneider D. et K. Gough (dir.) *Matrilineal kinship*. Berkeley, University of California Press.
- GOULET J.-G. 1998, *ways of knowing. Experiences, knowledge and power among the Dene Tha*. Vancouver, UBC press.
- GOULET J.-G. et MILLER B., 2007, « Embodied knowledge. Steps toward a radical anthropology of cross-cultural encounters »: 1-14, in Goulet, J.-G. and B. G. Miller (dir.), *Extraordinary anthropology. Transformations in the field*. Lincoln et Londres: University of Nebraska press.
- GOULET J.-G., 2007, « Moving beyond culturally bound ethical guidelines »: 208-236, in Goulet, J.-G. and B. G. Miller (dir.), *Extraordinary anthropology: transformations in the field*, Lincoln et Londres: University of Nebraska press.
- GOULET J.-G., 2011, « Trois manières d'être sur le terrain : Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité. » *Anthropologie et Sociétés*, 35, 3 : 107–125.
- GRABURN N., 1983, « Tourism and Prostitution », *Annals of Tourism Research*, 10, 3 : 437-443.
- GRAEZER- BIDEAU F., 2008, « L'instrumentalisation de la culture populaire. Le cas de la danse du yangge en Chine », *Tsantsa* 13: 52-60.
- GRAEZER- BIDEAU F., 2012, *La danse du yangge. Culture et politique dans la Chine du XX^e siècle*. Paris, La Découverte.
- GREEN A., 2008, The Social Organization of Desire: The Sexual Fields Approach, *Sociological Theory*, 26, 1: 25-50.
- GREGORY C., [1982] 2015, *Gifts and commodities*, London, Academic Press (Hau books).
- GRENOT-WANG, 2005, *Chine du Sud. La mosaïque des minorités*. Paris, Indes savantes.
- GRILLOT C., 2001, « L'impact de la folklorisation dans l'expression identitaire, La fête de Guzang chez les Miao de Xijiang », *Ateliers*, 24 : 69-86.
- GROS S., 1996, « Terres de confins, terre de colonisation. Essai sur les Marches sino-tibétaines du Yunnan à travers l'implantation de la mission du Tibet », *Péninsule*, 33, 2 : 147-210.
- GROS S., 1997, « Centralisation et intégration du système égalitaire Drung sous l'influence des pouvoirs voisins (Yunnan-Chine) », *Péninsule*, 35, 2 : 95-115.
- GROS S., 2001, « Du politique au pittoresque en Chine », *Ateliers*, 24 : 28-68.
- GROS S., 2005, « Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine) », *Moussons*, 8: 61-88.
- GROS S., 2011, « Economic marginalization and social identity among the Drung people of Northwest Yunnan »: 28-49, in J. Michaud and T. Forsyth (dir.), *Moving Mountains. Highland*

Livelihood and Ethnicity in China, Vietnam, and Laos. Vancouver, University of British Columbia Press.

GROS S., 2012a, *La part manquante : échanges et pouvoirs chez les drung du Yunnan (Chine)*, Paris, Société d'ethnologie.

GROS S., 2012b, « Cultes de la fertilité chez les Drung du Yunnan (Chine) », *Moussons*, 19 : 111-136, consulté sur internet, : <http://moussons.revues.org/1264>, consulté le 14 novembre 2016.

GROS S., 2013, « Blunders in the field: an ethnographic situation among the drung people in southwest China »: 43–60, in S. Turner (dir.) *Red stamps and gold stars: fieldwork dilemmas in upland socialist Asia*, UBC Press, Vancouver.

GROS S., 2015, « Devenirs identitaires dans les confins sino-tibétains: contextes et transformations (Changing ethnic identities in the Sino-Tibetan borderlands: Contexts and transformations) », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 23 : 63–102.

GROS S., 2016, « Matrifocality and the House in Drapa (Zhaba) », *international conference « Territories, Communities, and Exchanges in the Sino-Tibetan Kham Borderlands »* Februray 18-20, 2016. Consulté sur internet https://www.canal-u.tv/video/cnrs_ups2259/stephane_gros_centre_national_de_la_recherche_scientifique_matrifocality_and_the_house_in_drapa_zhaba.21745

GUIHEUX G., 2004. « Le nouveau «retournement» des corps et des esprits en Chine », *L'Homme et la société*, 152-153, 2 : 97-127.

GULDIN G., 1994, *The saga of anthropology in China : from Malinowski to Moscow to Mao*. Armonk, N.Y., M.E. Sharpe.

GUO D., et Z. HE, [1992] 1999, *Histoire du peuple naxi, Sichuan Minzu Chubanshe*, Chongqing 郭大烈; 和志武: 纳西族史, 四川民族出版社, 重庆.

GUO X., 1996, *Rice ears and cattle tails: a comparative study of rural economy and society in Yunnan, southwest China*, Thèse de doctorat (Phd), The university of British Columbia.

GUO X., 2008, *State and Ethnicity in China's Southwest*. Leide, Boston, E. J. Brill.

GUYADER F., 2009, « Tourisme de masse et représentations au centre d'articulations identitaires dans le comté de Lijiang », *Terrains & travaux*, 16, 2 : 55-76.

HAKIM C., 2010, « Erotic capital », *European sociological review*, 26, 5:499-518.

HAMAYON R., 1978, Les Héros de service, *L'Homme*, 18, 3-4 : 17-45.

HAMBERGER K., 2010 « « La maison en perspective » Un modèle spatial de l'alliance », *L'Homme*, 194, février : 7-39

HANSEN M., 2006, « In the Footsteps of the Communist Party: Dilemmas and Strategies », in M. Heimer et S. Thøgersen (dir.), *Doing Fieldwork in China*. Copenhagen, NIAS Press.

HARAWAY D., 2007, « Savoir situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » : 107-142, in L. Allard, D. Gardey et N. Magnan, (dir.), *Manifeste cyborg et autres essais*. Paris: Exils Éditeur.

HARMON B., 2010. «China's Ritual Feasts: Elite Men, Social Change, and the Imagination of Rural Authenticity in Luzhou, Sichuan», *Asian Anthropology*, 9, 1: 95-115

HARRELL S., 1993, « Geography, demography and the family composition in three southwestern villages », in D. Davis et S. Harrell (dir.), *Chinese Families in the post-Mao era*. Berkeley and Los Angeles: University of California press.

HARRELL S., 1995, « Introduction: civilizing projects and the reaction to them », in S. Harrell (dir.), *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Seattle, University of Washington Press.

- HARRELL S., 2001, *Ways of being ethnic in Southwest China*. Seattle, London, University of Washington Press.
- HARRELL S., 2002, « Book review: A society without fathers or husbands: the Na of Southwest China », *American Anthropologist*, 104, 3: 982-983.
- HARRELL S., 2011, « Introduction, Explorers, scientists, and imperial knowledge production in early twentieth-century China », in D. Glover (dir.), *Explorers and Scientists in China's borderlands 1880-1950*. Seattle, University of Washington Press.
- HARRISON D., (dir.), [1992] 2001, *Tourism and the less developed countries*. Londres, Belhaven Press.
- HE, Zhiwu et H. GIAFFERI-HUANG, 1998, *La migration, légende de la genèse des Naxi*. Paris, You Feng.
- HE, Zhonghua, 2001, « Forest Management in Mosuo Matrilineal Society, Yunnan, China », *Gender, Technology and Development*, 5, 1: 33-62.
- HEBERER T., 2001, « Old Tibet, a hell on earth? », in T. Dodin, et H. Räther (dir.), *Imagining Tibet: perceptions, projections and Fantasies*, Boston: Wisdom publication.
- HEBERER T., 2007, *Doing Business in Rural China: Liangshan's New Ethnic Entrepreneurs*. Seattle, University of Washington Press.
- HEBERER T., 2008, « Ethnic entrepreneurs as carriers of ethnic identity: a case study among the Liangshan Yi (Nuosu) in China », *Asian Ethnicity*, 9, 2: 97-119.
- HEIMER M. et S. THØGERSEN (dir.), 2006, *Doing Fieldwork in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- HÉNAFF M., 2010, « Mauss et l'invention de la réciprocité », *Revue du MAUSS*, 36, 2 : 71-86. Consulté sur internet URL : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-71.htm>, consulté le 30 mai 2017.
- HÉRITIER F., 1996, *Masculin-féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.
- HÉRITIER F., 2000, « À propos de la théorie de l'échange », *L'Homme*, 154-155 : 117-122.
- HÉRITIER F., 2005, « Quel sens donner aux notions de couple et de mariage ? à la lumière de l'anthropologie », *CNAF/ Information sociales*, 122, 2: 6-15.
- HIBOU B., 2011, *Anatomie politique de la domination*. Paris, La découverte.
- HILLMAN B., 2003, « Paradise under Construction: Minorities, Myths, and Modernity in Northwest Yunnan », *Asian Ethnicity*, 4, 2 : 175-188.
- HOBSBAWM E., [1990] 1992, *Nations et nationalismes depuis 1780: programme, mythe et réalité*. Paris, Gallimard.
- HOBSBAWM E. et RANGER T. (dir.), [1983] 2006, *L'Invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris.
- HOIVIK T. et T. HEIDBERG, 1980, « Tourisme entre le centre et la périphérie et autodépendance », *Revue internationale des sciences sociales*, 32, 1 :74-108.
- HOUSEMAN M., 2002, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'autre. Cliniques, cultures et sociétés*, 3, 3 : 533-538.
- HSIEH S.-C., 1995, « On the dynamics of Tai/Dai-Lue ethnicity : An ethno-historical analysis », in S.Harrell (dir.), *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Seattle, University of Washington Press.
- HSU E., 1998a, « Introduction », in M. Oppitz et E. Hsu (dir.), *Naxi and Moso ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum Zürich.

- HSU E., 1998b, « Moso and Naxi House »: 9-22, in M. Oppitz et E. Hsu (éd.), *Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zurich : Völkerkundemuseum.
- HUBINGER V., 1997, « Anthropologie et modernité », *revue internationale des sciences sociales*, 154 : 574-580.
- HYDE S., 2007, *Eating spring rice, the cultural politics of AIDS in Southwest China*. Berkeley, University of California press.
- ILLOUZ E., 1997, *Consuming the romantic utopia, Love and the cultural contradictions of capitalism*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- ILLOUZ E., 2006, *Les sentiments du capitalisme*. Paris seuil.
- ILLOUZ E., 2012, *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*. Paris, Seuil. Consulté sur internet, <https://b-ok.cc/dl/3620179/925e48> , consulté le 6 juin 2018.
- INGOLD T., 2006, « Building, dwelling, living : How animals and people make themselves at home in the world »: 172-188, in T. Ingold, *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New-York: Routledge.
- JACKSON A., 1979, *Na-khi Religion: An Analytical Appraisal of Na-khi Ritual Texts*. La Haye, Mouton.
- JACKSON M., 1996, *Things as they are. New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington, in diana university press.
- JACQUES G. et A. MICHAUD, 2011, « Approaching the Historical Phonology of Three Highly Eroded Sino-Tibetan Languages: Naxi, Na and Laze », *Diachronica*, 28, 4: 468-498.
- JEFFREYS E., 2006, « Introduction: talking sex and sexuality in China »: 1-20, in E. Jeffreys (dir.), *Sex and sexuality in China*. New-York: Routledge.
- JEFFREYS E., et SIGLEY G., 2009, « Governmentality, governance and China »: 1-23, in E. Jeffreys (dir.), *China's governmentalities governing change changing government*. New-York, Routledge.
- JOHNSON G., 1993, « Family strategies and Economic transformation in rural China: Some evidence from the pearl delta river », in D. Davis et S. Harrell (dir.), *Chinese Families in the post-Mao era*. Berkeley and Los Angeles, University of California press.
- JOLLY E., 2004a, *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*. Nanterre. Société d'ethnologie.
- JOLLY E., 2004b, « Bars et cabarets du pays dogon », *Socio-anthropologie*, 15, consulté sur internet, <http://socio-anthropologie.revues.org/399>, consulté le 20 avril 2015.
- JONAS, N. et LE PAPE, M.C., 2008, « L'équilibre entre les lignées ? Les aides à la famille et à la belle-famille », *Population*, 63, 2 : 299-316.
- KARCH C. et G. DANN, 1981, « Close encounters of the third world », *Human Relations*, 34: 249-268.
- KARP I., 1986, « Agency and social theory. a review of Anthony Giddens », *American Ethnologist*, 13, 1 : 131-137.
- KAUP K., 2000, *Creating the Zhuang: Ethnic politics in China*. Boulder, CO, Lynne Rienner.
- KERGOAT D., 2009, « Dynamiques et consubstantialité des rapports sociaux », in E. Dorlin (dir.), *Sexe, Race et classe, pour une épistémologie de la domination*. Paris, PUF.
- KERKVIELT B., 2009, « Everyday politics in peasant societies (and ours) », *Journal of Peasant Studies*, 36, 1: 227-43.
- KILANI M., 1994, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*. Lausann., Payot.

- KINSEY A., POMEROY W. et C. MARTIN, 1948, *Le comportement sexuel de l'homme*. Paris, édition du pavois.
- KIPNIS A. 2012, « Introduction: Chinese modernity and the individual psyche », in A. Kipnis (dir.), *Chinese modernity and the individual psyche*. New-York, MacMillan.
- KIPNIS A., 1997, *Producing Guanxi : Sentiment, self, and subculture in. North China village*. Durham, NC, Duke University Press.
- KIPNIS A., 2006, « Suzhi: a Keyword Approach », *The China Quarterly*, 186, 2006: 295-313
- KIPNIS A., 2007, « Neoliberalism Reified: Suzhi Discourse and Tropes of Neoliberalism in the People's Republic of China », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 2, 2007: 383-400
- KIPNIS A., 2011, *Governing educational desire: Culture, politics, and schooling in China*. Chicago: University of Chicago Press.
- KNÖDEL S., 1998, « Yongning Moso Kinship and chinese state power»: 47-75, in M. Oppitz, et E. Hsu (dir.), *Naxi and Moso ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zurich: Völkerkundemuseum Zürich.
- KOLAS A., 2008, *Tourism and Tibetan culture in transition: a place called Shangrila*. London, New York, Routledge.
- KONG S., 2012, « Le changement à travers le mélodrame : Femmes, *Kuqing xi* et articulation des affects dans une télésérie chinoise », *Anthropologie et Sociétés*, 36, 1-2, 115–138.
- KRADOLFER S., 2006. « Boire et manger : l'épreuve du terrain », *Journal des anthropologues*, 106-107 : 287-305.
- KUHN T., 1970, *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion.
- LABRECQUE M.-F., 1997, *Sortir du labyrinthe. Femmes, développement et vie quotidienne en Colombie andine*. Consulté sur internet http://classiques.uqac.ca/contemporains/labrecque_marie_france/sortir_du_labyrinthe/labyrinthe.html, consulté le 15 septembre 2016
- LABRECQUE M.-F., 2000, « L'anthropologie du développement au temps de la mondialisation », *Anthropologie et Sociétés*, 24, 1 : 57-78.
- LABRECQUE M.-F., 2001, « Perspectives anthropologiques féministes de l'économie politique », *Anthropologie et société*, 25, 1 : 5-21.
- LABRECQUE M.-F., 2005, *Etre Maya et travailler dans une maquiladora : état, identité, genre et génération au Yucatán*, Mexique, Québec, Presse Université Laval.
- LACAZE G., 2003, « Boire et donner à boire. Chez les peuples centrasiatiques de tradition nomade pastorale », *Cahiers de l'IREB*, 16 : 38-45.
- LACAZE G., 2004, « Convivialité, consommation d'alcool et catégories de personne chez les Mongols et les Kazakhs », *Les Annales de la Fondation Fyssen*, 19 : 30-47.
- LACAZE G., 2017, *Femmes en quête d'identité(s). Anthropologie du genre et des sexualités en Mongolie et dans le monde postsocialiste*. Paris, Editions Pétra, coll. Centre Asie.
- LAINÉZ N., 2015, *Par-delà la traite des femmes vietnamiennes en Asie du Sud-Est. Anthropologie économique des carrières intimes*. Anthropologie sociale et ethnologie. École des hautes études en sciences sociales, Français. <tel-01183507>
- LAMAISON P., 1987, « Entretien avec Lévi-Strauss Claude, « La notion de maison » », *Terrain*, 9, octobre : 34-39.
- LANFANT M.-F., 1980, « Introduction. Le tourisme dans le processus d'internationalisation », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 32, 1 : 14-45.

- LANFANT M.-F., ALLCOCK J., et E. BRUNER (dir.), 1995, *International Tourism : Identity and Change*. Londres, Sage.
- LAURENT P.-J., 2010, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Académie Bruylant, Louvain.
- LAVOIE G., 1986, « Identité ethnique et folklorisation : le cas des mongols de Chine », *Anthropologie et société*, 10, 2 : 57-74.
- LE CLERC N., 1741, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la compagnie de Jésus*, IX recueil, Paris éditions Nicolas Le Clerc, rue S.
- LEACH E., [1961] 1968, *Critique de l'anthropologie*. Paris, P.U.F.
- LEACH E., 1972, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris, Maspero.
- LEACOCK, E., 1972, « Introduction », in F. Engels, *Origins of the family of the family, private property and the State*, New-York, international Publishers.
- LEICESTER T., 2008, *Conflits et enjeux identitaires dans le tourisme rural à Yangshuo. Chine*, *Civilisations*, 27, 1-2: 223-241.
- LEITE N. et N. GRABURN, 2010, « L'anthropologie pour étudier le tourisme », *Mondes du Tourisme*, 1 : 17-28.
- LEM W. et B. LEACH (dir.), 2002, *Culture, economy, power, anthropology as critique, anthropology as praxis*. State university of New-York Press, Albany.
- LEMAGNEN C., 2011, « Un élément constitutif de l'identité nationale : le concept de narodnost' dans la pensée russe du XIXe siècle, essai de position du problème », *Revue russe*, 36, 1 : 11-20.
- LEMOINE J., 1998, « Dialectique des ethnicités et des nationalités en Chine », *L'Homme*, 148 : 231-248.
- LESERVOISIER O. (dir.), 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris, Karthala.
- LESERVOISIER O. et L. VIDAL (dir.), 2007, *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- LEVINE N., 1981, « The Theory of Rū: Kinship, Descent and Status in a Tibetan Society »: 52-78, in C. von Fürer-Haimendorf (dir.), *Asian Highland Societies in Anthropological Perspective*. Delhi: Sterling Publishers.
- LEVINE N., 1987, « Fathers and Sons: Kinship Value and Validation in Tibetan Polyandry », *Man, New Series*, 22, 2: 267-286.
- LEVINE N., 1988, *The dynamics of polyandry: kinship, domesticity and population of the Tibetan border*. Chicago and London: University of Chicago Press
- LÉVI-STRAUSS C., [1949] 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C., 1963, « Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions », Entretien du « groupe philosophique d'Esprit avec Claude Lévi-Strauss, *Esprit*, novembre 1963.
- LÉVI-STRAUSS C., 1979a, « La famille » : 93-131, in R. Bellour et C. Clément, *Claude Lévi-Strauss, Texte de et sur Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS C., 1979b, *La Voie des masques*. Éd. revue, augmentée et rallongée de trois excursions. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C., 1983, « Histoire et ethnologie », *Annales ESC*, 6, nov.-déc. : 1217-1231.
- LÉVI-STRAUSS C., 1984, *Paroles données*, Paris, Plon.

- LÉVI-STRAUSS C., 1991, « Maison » : 434-436, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS C., 2000, « Postface », *L'homme*, 154-155 : 713-720.
- LÉVI-STRAUSS C., 2004, « Le retour de l'oncle maternel » : 37-39, in M. Izard (dir.), *Lévi-Strauss*. Paris, L'Herne.
- LEW A., AP J. et G. ZHANG (dir.), 2003, *Tourism in China*. New-York, London, The Haworth hospitality press.
- LI F. et SOFIELD T., 1994, « Tourism Development and Socio-cultural Change in Rural China » : 854-867, in A. Seaton et coll. (dir.), *Tourism: The State of the Art*. Chichester, Wiley.
- LI T., 2007, *The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics*. Durham, NC, Duke university press.
- LI Y., 2013, « Ethnic Tourism and Minority Identity: Lugu Lake, Yunnan, China », *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, 18, 7: 712-730.
- LIDZ L., 2010, *A Descriptive Grammar of Yongning Na (Mosuo)*. Thèse de doctorat, Austin: University of Texas.
- LIEW L., 2005, « China's engagement with neo-liberal path dependency, geography and party self-reinvention », *The journal of development studies*, 41, 2: 331-352.
- LIPUMA E., 2000, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- LITZINGER R., 2000, *Others China: The Yao and the politics of National belonging*. Durham, Duke university press.
- LIU X., 2008, « Research on the Na academic integrity », *critique of anthropology*, 28, 3: 297-320.
- LOLOUM T., 2015, « La situation touristique. Reconfigurations sociales dans une station balnéaire brésilienne », *Tsanta*, 20 : 116-120
- LUBEIGT G., 1974, « Agriculture et sociétés en Asie du sud-est », *études rurales*, 53-54-55-56 : 289-299.
- LUK T.-C., 2005, « The Poverty of Tourism under Mobilization Developmentalism in China », *Visual Anthropology*, 18, 2/3: 257-289.
- LUO C.-L., 2008, *The gender impact of modernization among the matrilineal Moso in China*. MA Thesis, institute of Social Studies.
- LYTTLETON, C., 2014, *Intimate Economies of Development: Mobility, Sexuality and Health in Asia*. Londres et New York, Routledge (Studies in Development, Mobilities and Migration).
- LYTTLETON, C., et SAYANOUSO D. 2011b, « Cultural Reproduction and « Minority » Sexuality: Intimate Changes among Ethnic Akha in the Upper Mekong », *Asian studies review*, 35, 2: 169-188.
- MACCANNELL D., [1976] 1999, *The tourist: a new theory of the leisure class*. Berkeley, University of California Press.
- MACCANNELL D., 1973, « Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. », *American Journal of Sociology*, 79, 3: 589-603.
- MACKERRAS C., 1988, « Aspects of Bai culture: change and continuity in a Yunnan Nationality. », *Modern China*, 14, 1: 51-84.
- MACKERRAS C., 1994, *China's minorities : integration and modernization in the twentieth century*. Hong Kong, New York, Oxford University Press.

- MACKERRAS C., 2003, *China's ethnic minorities and globalization*. Routledge, London.
- MADGE C., 1993, « Boundary disputes: comments on sidaway (1992) », *Area*, 25, 3: 294- 299.
- MAHMOOD S., 2001, « Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival », *Cultural Anthropology*, 16, 2: 202-236.
- MALINOWSKI B., 1930, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie. Description ethnographique des démarches amoureuses, du mariage et de la vie de famille des indigènes des Iles Trobriand (Nouvelle-Guinée)*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 2002. Consulté sur internet http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowski/vie_sexuelle/vie_sexuelle.html, consulté le 5 juin 2011.
- MANCERON V. et SEGALÉN M., 2012, « Entre solidarité résidentielle, sentiments et soutiens publics : les relations de parenté dans le *Liberté* à Nanterre », *Ethnologie française*, 42, 1 : 23-36.
- MARCUS G. et FISCHER M., 1986, *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*, Chicago, University Chicago press.
- MARCUS G., 1997, « The uses of complicity in the changing mise en scène of anthropological fieldwork », *Representations*, 59: 85-108.
- MASON K., 2013. «To your health! Toasting, intoxication and gendered critique among banqueting women », *The China journal*, 69:108-133.
- MASSARD, J., 1988, « Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires », *Anthropologie et sociétés*, 12, 2 : 41-62.
- MATHIEU C., 1998, « Moso religious specialists », in Oppitz, M. and E. Hsu (éd.), *Naxi and Moso ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zurich: Völkerkundemuseum.
- MATHIEU C., 2003, *A History and Anthropological Study of the Ancient kingdoms of Southwest China: Naxi and Mosuo*. Lewiston, Edwin Mellen Press.
- MATHIEU N.-C., [1991] 2013, *L'Anatomie politique I. Catégorisations et idéologies du sexe*. Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe.
- MATHIEU N.-C., 2004, « 'Matriarcat' ou résistance ? Mythes et réalités », *Espace lesbien*, 4 : 73-84
- MATHIEU N.-C., 2007, « Introduction : Circulation des hommes, permanence des femmes, matriarcats imaginaires et autres curiosités... », in N.-C. Mathieu (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris, Éd. de la MSH.
- MATTISON S., 2010, « Economic Impacts of Tourism and Erosion of the Visiting System Among the Mosuo of Lugu Lake », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 11, 2: 159-176.
- MATTISON S., SCELZA B., et T. BLUMENFIELD, 2014, « Paternal Investment and the Positive Effects of Fathers among the Matrilineal Mosuo of Southwest China », *American Anthropologist*, 116, 3: 591–610.
- MAUSS M., [1950] 1993, *Sociologie Anthropologie*. 5^e éd. Paris : PUF.
- MAUSS M., 1923-1924, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », Article originalement publié dans *l'Année Sociologique, seconde série*, Consulté sur internet, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html, consulté le 5 février 2015.
- MAUSS M., 1934, « Les techniques du corps », Article originalement publié *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars - 15 avril 1936. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. Consulté sur internet

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Tech_niques_corps.html, consulté le 5 février 2015.

MAUSS M., 1938, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », Article originalement publié dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, Londres (Huxley Memorial Lecture). Consulté sur internet : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_cat_egorie.html , consulté le 23 mai 2015.

MCCLINTOCK A., 1995, *Imperial Leather: Race, gender and sexuality in the colonial context*. New-York, Routledge.

MC GEE T., 2011, « Foreword », in J. Michaud et T. Forsyth (dir.) *Moving mountains. Ethnicity and Livelihoods in Highland China, Vietnam, and Laos*. Vancouver, Toronto, UBC Press

MCKHANN C., 1995, « The Naxi and the Nationalities Question » : 23-46, in S. Harrell (dir.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle, University of Washington Press: 39-69

MCKHANN C., 1998, « Naxi, Rerkua, Moso Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier », in M. Oppitz et E. Hsu (dir.), *Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zurich, Völkerkundemuseum.

MCKHANN C., 2001a, « The Good, the Bad, and the Ugly: Observations on Tourism Development in Lijiang, China » : 147-166, in C.-B. Tan, S. Cheung, and Y. Hui (dir.), *Tourism, Anthropology and China. Studies in Asian Tourism*. Bangkok, White Lotus.

MCKHANN C., 2001b, « Tourisme de masse et identité sur les marches sino-tibétaine », *Anthropologie et société*, 25, 2 : 35-54.

MCKHANN C., 2012, « Origin and Return: Genesis and the Souls of the Dead in Naxi Myth and Ritual » : 275-298, in T. Huber, and S. Blackman (dir.), *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, Leiden and Boston, E. J. Brill.

MCKINNON J., et MICHAUD J., 2000, « Introduction: Montagnard Domain in the South-East Asian Massif » : 1-25, in J. Michaud, éd. *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the South-East Asian Massif*. Richmond, Curzon Press.

MEAD M. [1955] 1969, *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris, Plon. Consulté sur internet, http://classiques.uqac.ca/classiques/morgan_lewis_henry/societe_archaique/societe_archaique.html , consulté le 13 avril 2014.

MEILLASSOUX C., 1977, « De la reproduction à la production », *période*, Texte tiré du recueil *Terrains et théories* (éditions Anthropos, Paris, 1977) avec l'aimable autorisation de Quentin Meillassoux, en ligne <http://revueperiode.net/de-la-reproduction-a-la-production/>

MEILLASSOUX C., [1975] 1980, *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, éditions François Maspero.

MEILLASSOUX C., 1999, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire, de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Nouvelle édition, Paris : éditions EHESS. Consulté sur internet, <https://books.openedition.org/editionsehess/94?lang=fr>, consulté le 15 mars 2016.

MEILLASSOUX C., 2001, *Mythes et limites de l'anthropologie, le sang et les mots*. Lausanne, édition page deux.

MERLA L., 2011, « Familles salvadoriennes à l'épreuve de la distance : solidarités familiales et soins intergénérationnels », *Autrepart*, 57-58 : 145-162.

MERLE A., 2008, *La sociologie chinoise à l'épreuve de la société. Du bannissement à la mobilisation : les défis d'une science sociale*. Thèse de doctorat sous la direction de B. Ganne, Lyon 2.

MERTON R. et E. BARBER, 2006, *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton. Princeton University Press.

- MERTON R., [1949] 1968, *Social theory and social structure* (enlarged edition). New York, The free press.
- MICHAUD A., 2008 « Phonemic and Tonal Analysis of Yongning Na », *Cahiers de Linguistique - Asie Orientale*, 37, 2: 159-196.
- MICHAUD A., 2015a, « Phrasing, prominence, and morphotonology: How utterances are divided into tone groups in Yongning Na ». *Bulletin of Chinese linguistics*, 2015, 8 : 112-152.
- MICHAUD A., 2015b, *Dictionnaire na-chinois-français en ligne (version 1.0)*. (Document transmis par mail).
- MICHAUD A., 2017, *Tone in Yongning na, lexical tones and morphology*, Language Science Press, Berlin.
- MICHAUD A., 2018, *Dictionnaire na (mosuo)-chinois-français (version 1.2.1)*. Consulté sur internet <halshs-01204645v3>, consulté le 30 juillet 2018.
- MICHAUD J. et M. PICARD (dirs), 2001, « Tourisme et sociétés locales en Asie orientale », *Anthropologie et Sociétés*, 25, 2 : 1-14.
- MICHAUD J., 1990, « Mais entrez donc! Les entrepreneurs touristiques et le pouvoir au Ladakh (Inde) (Note de recherche) », *Anthropologie et société*, 143 : 127-139.
- MICHAUD J., 1994, *Résistance et flexibilité. Le changement social et le tourisme dans un village Hmong de Thaïlande*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- MICHAUD J., 1997, « A Portrait of Cultural Resistance. The Confinement of Tourism in a Hmong Village in Thailand »: 128-154, in M. Picard et R.E. Wood (dir.), *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- MICHAUD J., 1998, « Tourisme et contrôle étatique dans les périphéries nationales : étude de cas chez des minorités montagnardes d'Inde et de Thaïlande » : 289-313, in F. Michel (dir.), *Tourismes, touristes et société*. Clamecy, L'harmattan.
- MICHAUD J., 2000, *Turbulent times and enduring peoples: Mountains minorities in the Southeast Asia massif*. Richmond, Surrey, Curzon press.
- MICHAUD J., 2001, « Anthropologie et société locale au fil des textes », *Anthropologie et société*, 25, 2 : 15-33.
- MICHAUD J., 2006, *Historical dictionary of the peoples of the southeast Asian massif*, Lanham, Maryland, Toronto, Oxford, The scarecrow press, inc.
- MICHAUD J., 2008, « Flexibilité de l'économie chez les Hmong de la haute région du Viêt-nam septentrional », *Aséanie*, 22 : 151-183.
- MICHAUD J., 2009, « Handling mountain minorities in China, Vietnam and Laos: from history to current concerns », *Asian ethnicity*, 10, 1: 25-49.
- MICHAUD J., 2010, « Editorial - Zomia and beyond », *Journal of Global History*, 5, 2: 187-214.
- MICHAUD J., 2011, « Conclusion: Lesson for the future », in Michaud, J. and T. Forsyth (dir.), *Moving mountains: ethnicity and livelihoods in highland China, Vietnam, and Laos*. Vancouver, UBC Press.
- MICHAUD J., 2012, « Hmong infrapolitics: a view from Vietnam », *ethnic and racial studies*, 35: 1853-1873.
- MICHAUD J., 2013, « Comrades of minority policy in China, Vietnam, and Laos »: 22-39, in S. Turner (dir.), *Red stamps and gold stars. Fieldwork dilemmas in upland socialist Asia*. Vancouver: University of British Columbia Press.

MICHAUD J., RUSCHEWEYH M., SWAIN M. 2016, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif. Second Edition*. Lanham, Boulder, New York, London, Rowman & Littlefield.

MICOLLIER E., 2004a, « Introduction », in E. Micollier (dir.), *Sexual cultures in EastAsia. the social construction of sexuality and sexual risk in a time of AIDS*. London, Routledges Curzon press.

MICOLLIER E., 2004b « Social significance of commercial sex work: implicitly shaping a sexual culture? »: 3-22, in E. Micollier. *Sexual Cultures in East Asia. The social construction of sexuality and sexual risk in a Time of AIDS*, London, Routledge-Curzon Press. <halshs-01070604>

MICOLLIER E., 2006, « Sexualités et vulnérabilité au VIH en Chine, un regard anthropologique », *Sexologies*, 15 : 191-201.

MICOLLIER E., 2012, « 9. Sexualités et intimités à l'épreuve du genre en Chine : quelques réajustements de normes et de valeurs » : 177-194, in M. Lieber et T. Angeloff., *Chinoises au XXIe siècle*. Paris, La Découverte « Recherches », consulté sur internet <https://www.cairn.info/chinoises-au-xxie-siecle--9782707171559-page-157.htm>, le 15 février 2015.

MILAN P.-M., 2008, *Stratégies identitaires chez les Mosuo, jeux et enjeux d'une visibilité ethnique*, Master 1, Sous la direction de Obadia, L., Lyon, Lumière Lyon 2

MILAN P.-M., 2009, *La moso-itude, dialectique d'un processus saillant contemporain de l'ethnicité: la folklorisation*, Master 2, Sous la direction de Lyon, Lyon 2

MILAN P.-M., 2012, « Contournement et instrumentalisation de l'identité culturelle Mosuo dans la rencontre touristique », *Via@*, *Tourismes et dynamiques identitaires*, 2, mis en ligne le 13 décembre 2012. URL : <http://www.viatourismreview.net/Article14.php>.

MILAN P.-M., 2013a, « Positionnalité et intersubjectivité d'une recherche en contexte touristique. Réflexions de terrain », *Ethnographie*, 6 : 163-184.

MILAN P.-M., 2013b, « Festivité, performance et agencéité chez les Na de Chine : du lien social à l'arène politique », *Cultures-Kairós* consulté sur internet, paru dans *Les usages du politique et leurs enjeux dans les pratiques artistiques et expressions esthétiques*, URL : <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=684>.

MILAN P.-M., 2016, *Les Na de Lijiazui*, Coll. Fondation Barbier-Muller/ Somogy, Genève, Paris.

MOLINIER P., 2008, *Les enjeux psychiques du travail*, Paris, Petite bibliothèque Payot.

MORAIS D., YARNAL C., DONG E. et DOWLER L., 2005, « The impact of ethnic tourism on gender roles: A comparison between the bai and the Mosuo of Yunnan province, PRC », *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, 10, 4: 361-367.

MORGAN L., [1877] 1971, *La société archaïque*. Paris, Éditions Anthropos. Consulté sur internet http://classiques.uqac.ca/classiques/morgan_lewis_henry/societe_archaique/societe_archaique.html, consulté le 16 janvier 2011.

MORIN E., [1994] 2012, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion.

MORIN E., 1988, « Le défi de la complexité », *Chimères*, 5/6 : 1-18.

MUEGGLER E., 2001, *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*. Berkeley, University of California Press.

MUEGGLER E., 2002, « Dancing Fools: Politics of Culture and Place in a 'Traditional Nationality Festival.' », *Modern China*, 28, 1: 3-38.

MULLANEY T., 2004, « 55+1=1 or the strange calculus of Chinese nationhood », *China information*, 18, 2: 197-205.

- MULLANEY T., 2010, *Coming to term with the nation, Ethnic classification in Modern China*. Berkeley, University of California Press.
- NAGEL J., 2000, « Ethnicity and sexuality », *Annual Review of Sociology*, 26: 107-133.
- NAGEL J., 2003, *Race, Ethnicity and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Fruits*. New York: Oxford University Press.
- NAMIAN D. et C. GRIMARD, 2013, « Pourquoi parle-t-on de sérendipité aujourd'hui ? Conditions sociologiques et portée heuristique d'un néologisme « barbare » », *SociologieS* consulté sur internet, URL : <http://sociologies.revues.org/4490>
- NAROTZKY S. et N. BESNIER, 2014, « Crisis, values and hope: rethinking the economy. An Introduction to Supplement 9 », *Current anthropology*, 55, S9: S4-S16
- NAROTZKY S., 1997, *New Directions in Economic Anthropology*, Londres, Chicago, Pluto Press.
- NASH D., [1976] 1989, « Tourism as a form of imperialism»: 37-52, in V. Smith, *Hosts and guests: The anthropology of tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- NASH D., 1996, *Anthropology of Tourism*, Oxford et New York, Pergamon.
- NASH D., 2004, « New wine in old bottles: an adjustment of priorities in the anthropological study of tourism », in J. Phillimore et L. Goodson (dir.), *Qualitative research in Tourism. Ontologies, epistemologies and methodologies*. London-New York, Routledge: 170-184.
- NASH D., et SMITH V., 1991, « Anthropology and Tourism », *Annals of Tourism Research*, 18: 12-25.
- NEE V., 1989, « A Theory of Market Transition: From Redistribution to Markets in State Socialism », *American Sociological Review*, 54, 5: 663-681.
- NEEDHAM R., 1960 « Descent Systems and Ideal Language », *Philosophy of Science*, 27: 96-101.
- NEEDHAM R., 1962 « Genealogy and Category in Wikmunkan Society », *Ethnology*, 1: 223-264.
- NI Y. et X. GUO, 2006, « Goujian da xianggelila shengtai luyou jingji quan de lilun, duice yu yu lu », 构建大香格里拉生态旅游经济圈的理论、对策与思路 (à propos de la théorie, des stratégies et de la pensée de la construction d'un cercle économique de l'éco-tourisme d'un grand Shangri-la), *shengtai jingji* 生态经济, 8 : 75-77.
- NOTAR B., 2006, « Authenticity Anxiety and Counterfeit Confidence: Outsourcing Souvenirs, Changing Money, and Narrating Value in Reform-Era China », *Modern China*, 32: 64-98.
- NUNEZ T. 1963, « Tourism, Tradition and Acculturation: *Weekendismo* in a Mexican Village », *Ethnology*, 2, 3: 347-352.
- NYÍRI P., 2006, *Scenic spots: Chinese tourism, the state, and cultural authority*. Seattle, University of Washington Press.
- NYÍRI P., 2008, « Between encouragement and control: tourism, modernity and discipline in China »: 153-169, in T. Winter, T.C. Chang, P. Teo (Dir.), 2008, *Asia on Tour: Exploring the Rise of Asian Tourism*. Routledge, Londres.
- OAKES T., 1997, « Ethnic Tourism in Rural Guizhou: Sense of Place and the Commerce of Authenticity »: 35-70, in M. Picard et R. E. Wood (dir.), *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- OAKES T., 1998, *Tourism and Modernity in China*. Routledge, London and New York Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- OAKES T., 2000, « China's Provincial Identities: Reviving Regionalism and Reinventing "Chineseness" », *The Journal of Asian Studies*, 59: 667-692.

- OAKES T., 2006, « The Village as Theme Park: Mimesis and Authenticity in Chinese Tourism »: 166–192, in T. Oakes et L. Schein (dir.), *Translocal China: Linkages, Identities, and the Reimagining of Space*, London, Routledge.
- OAKES T., et Sutton, Donald S. (dir.), 2010, *Faith and Display, Religion tourism and the Chinese state*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- OBADIA L. (dir), 2003a, *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*. Paris: Publisud.
- OBADIA L., 2003b, « Ethnologue, touriste ou docteur ? L'ethnologie au regard des catégories locales dans l'Himalaya népalais » : 174-210, in L. Obadia (dir), *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*. Paris : Publisud.
- OBADIA L., 2004, « “No King”, “No drink”, “Power to the People” », *Socio-anthropologie*, 15. Dconsulté sur internet, <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/socio-anthropologie/411>, consulté le 22 février 2019.
- OBADIA L., 2004, « Le « boire » », *Socio-anthropologie*, 15. Consulté sur internet, <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/socio-anthropologie/421>, consulté le 22 février 2015.
- OBADIA L., 2009, « Le petit bal qui finit mal... un invariant de la fête ? Festivité, violence et territorialité chez les Sherpas du Nord-Népal » : 17-26, in Fournier et coll., *La Fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*. Paris, L'Harmattan.
- OBADIA L., 2010, « Festivités religieuses, publiques et discrètes : mondialisation, tourisme et mimesis chez les Sherpas du Nord Népal », *Anthropologie et Sociétés*, 34, 2 : 177-197.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1991, « L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique ? », *Bulletin de l'APAD*, 1. Consulté sur internet URL : <http://apad.revues.org/296>, consulté le 3 avril 2015.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995a, « La politique du Terrain, sur la production des données en anthropologie », *Les terrains de l'enquête*, 1 : 71-109.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995b, *Anthropologie et développement, essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala, Paris.
- ONG A., [1999] 2003, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- ONG A., 1996, « Anthropology, China and modernities : geopolitics of cultural knowledge »: 60-92, *The future of anthropological knowledge*. London, Routledge.
- ONG A., 1987, *Spirits of resistance and Capitalist discipline: Factory women in Malaysia*, Albany, NY: State University of New York Press.
- OPPITZ M. et HSU E., 1998, *Naxi and Moso ethnography: kin, rites, pictographs*. Zürich, Völkerkundemuseum Zürich.
- ORTNER S. et H. WHITEHEAD, 1981, *Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge et New-York, Cambridge University Press.
- ORTNER S., 1984, « Theory in anthropology since the sixties », *Comparative studies in society and history*, 26, 1: 126-166.
- ORTNER S., 1996, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Beacon Press,
- ORTNER S., 2006, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press.
- ORTNER S., 2011, « On neoliberalism », *Anthropology of this Century*, 1, May. Consulté sur internet <http://aotcpress>, consulté le 30 octobre 2015.

- ORTNER S., 2016, « Dark anthropology and its others, theory since de eighties », *Hau: journal of ethnographic theory*, 6, 1: 47-73.
- PAK O.-K., 2007, « L'énigme des ancêtres mâles chez les Minangkabau « matrilineaires » de Sumatra-Ouest (Indonésie) » : 299-332, in N.-C. Mathieu (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris, Éd. de la MSH.
- PAN S., 1994, « A Sex Revolution in Current China », *Journal of Psychology & Human Sexuality*, 6, 2: 1-14.
- PAN S., 2006, « Transformation in the primary life cycle: the origins and nature of china's sexual revolution », in E. Jeffreys (dir.), *Sex and sexuality in China*. New-York: Routledge.
- PANNIER E., 2015, *Seule la réciprocité. Circulation marchande et relations sociales dans un village du Nord-Vietnam*. Paris, Connaissances et savoirs.
- PASSERON J.C., [1991] 2006, *Le raisonnement sociologique – L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris, Nathan.
- PÉTONNET C., 1982, « L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme* : 37-47.
- PETIT P. 2013, «The Backstage of Ethnography as Ethnography of the State: Coping with Officials in the Lao People's Democratic Republic»: 143-164, in Sarah Turner (ed.), *Red stamps and gold stars: fieldwork dilemmas in upland socialist Asia*, Vancouver et Toronto: UBC press
- PETTIER J.-B., 2010, « Politique de l'amour et du sexe dans la Chine de la révolution sexuelle », *Genre, sexualité et société*, 3 « Révolution / libération » (printemps 2010). Consulté en ligne <http://gss.revues.org/index1381.html>., consulté le 20 septembre 2011.
- PETTIER J.-P., 2018, « Ambivalence affectives. Le critère sentimental dans le choix du conjoint en Chine urbaine contemporaine », in C. Capdeville et D. Ortis, *Les institutions de l'amour. Cour, amour, mariage. Enquêtes anthropologiques en Asie et à Madagascar*. Paris, Presses de l'Inalco
- PFIRSCH, T., 2009, « Proximité familiale et organisation résidentielle de la parentèle dans les élites d'une ville d'Europe du Sud », *Articulo – Journal of Urban Research*, special issue, 1 : 1-19.
- PICARD M., 1992, *Bali, tourisme culturel et culture touristique*. Paris, L'harmattan.
- PICARD M., 2001, « Bali : vingt ans de recherches », *Anthropologie et Sociétés*, 25, 2 : 109-127.
- PIEKE F., 2000, « Serendipity: Reflections on fieldwork in China » : 129-150, in P. Dresch, W. James et D. Parkin (dirs), *Anthropologists in a Wider World, Methodology and History in Anthropology*, vol. 7, Berghahn Books,
- PIEKE F., 2004, « Contours of an anthropology of the Chinese state: political structure, agency and economic development in rural China », *Journal of Royal Anthropological Institute*, 10, 3: 517-538.
- PIEKE F., 2009, « A chinese century in anthropology? », *Social anthropology*, 17, 1: 1-8.
- PILLONEL, I., HUMMEL C. et DE CARLO, I., 2013, « Les relations entre adolescents et grands-parents en Suisse : séparation conjugale et équilibre entre lignées », *Population*, 68, 4 : 643-666.
- PIRON F., 1997, « Pour une anthropologie critique humanisante. Réflexions autour de deux ouvrages récents », *Anthropologie et société*, 21, 1: 105-115.
- PLUMMER K., 1995, *Telling sexual stories-power, change and social worlds*. London, Routledge.
- POLANYI K., [1944] 1983, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard.

- POLANYI K., 2017a, « Aristote découvre l'économie », in K. Polanyi, C. Arensberg et H. Pearson (dir), *Commerce et marchés dans les premiers empires. Sur la diversité des économies*, Paris, Le bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du Mauss ».
- POLANYI K., 2017b, « l'économie en tant que procès institutionnalisé », in K. Polanyi, C. Arensberg et H. Pearson (dir), *Commerce et marchés dans les premiers empires. Sur la diversité des économies*. Paris, Le bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du Mauss ».
- POLANYI K., C. ARENSBERG et H. PEARSON, [1957] 2017, *Commerce et marchés dans les premiers empires. Sur la diversité des économies*. Paris, Le bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du Mauss ».
- PORQUERES I GENÉ E., 2000, « Cognatisme et voies du sang », *L'Homme*, 154-155, avril-septembre : 335-356.
- PORQUERES I GENÉ E. (dir.), 2009, *Défis contemporains de la parenté*. Paris, EHESS.
- PORQUERES I GENÉ E., 2014, « Personne et parenté », *L'Homme*, 210, 2 : 17-42.
- POULIN R., 1980, « Notes sur l'assimilation des Chuang's », *Anthropologie et société*, 4, 1 : 127-146.
- POULIN R., 1984, *La politique des nationalités de la République populaire de Chine de Mao Zedong à Hua Guofeng*. Québec, éditeur officiel du Québec.
- POUTIGNAT P., et J. STREIFF-FENART, 1995, *Théories de l'ethnicité* (incluant la traduction en français de l'introduction rédigée par F. Barth à *Ethnic groups and boundaries*), Paris, PUF.
- PRUITT D. et S. LAFONT, 1995 « For Love and Money. Romance Tourism in Jamaica », *Annals of Tourism Research*, 22, 2: 422-440.
- PYE E. et T.-Z. LIN (dir.), 1983, *Tourism in Asia: The Economic Impact*. Singapore, Singapore University Press.
- PYE L., 1975, « China: Ethnic Minorities and National Security»: 489-512, in N. Glazer, D. Moynihan et C. Saposoff Schelling (dir.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Harvard University Press.
- QUÉRÉ L., 1988, « Sociabilité et interactions sociales », *Réseaux*, 6, 29, 1988 : 75-91.
- QUIMINAL C., 2009, « Mondialisation impériale : migrations, rapports sociaux de sexe, exploitation et domination », *Journal des anthropologues*, 118-119 : 89-112.
- RADCLIFFE-BROWN A., 1972, *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Éditions de Minuit, édition électronique, consulté sur internet http://classiques.uqac.ca/classiques/radcliffe_brown/radcliffe_brown.html, consulté le 13 avril 2015.
- RÉAU B. et POUPEAU F., 2007, « L'enchantement du monde touristique », in S. Cousin, B. Reau et Y. Winkin (dir.), *Actes de la recherche en sciences sociales. Nouvelles frontières du tourisme?* 170, 5: 4-13.
- REES H., 2000, *Echoes of history Naxi music in modern China*, New York: Oxford University Press.
- REMOTTI F., 2012, « De Lévi-Strauss à Wittgenstein : l'imperfectionnement en anthropologie », *Diogenes* 238, 2 : 49-67 (traduit par Catherine Millasseau).
- RESTREPO E. et A. ESCOBAR, 2005, « Other Anthropologies and Anthropology Otherwise?: Steps to a World Anthropologies Framework», *Critique of anthropology*, 25, 2: 99-129.
- RIBEIRO G. et A. ESCOBAR, 2006, *World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. Oxford, UK, New York, Berg.

- RIBEIRO G., 2005, « Power, Networks and Ideology in the Field of Development », Brasilia, Universidade de Brasilia. Consulté sur internet, dan.unb.br/images/doc/Serie378empdf.pdf, consulté le 15 janvier 2015.
- RICŒUR P., 2004, « Éthique : de la morale à l'éthique et aux éthiques » : 689-694, in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France.
- ROBERTSON R., 1992, *Globalization: social theory and global culture*. London, Sage.
- ROCCA J. - L., 2016, *The Making of the Chinese Middle Class. Small Comfort and Great Expectations*. The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- ROCCA J.-L., 2000, *Sociologie de la Chine*, La Découverte, coll. « Repères Sociologie ».
- ROCCA J.-L., 1996, « L'entreprise, l'entrepreneur et le cadre. Une approche de l'économie chinoise. », *Etudes du CERI* : 1-38.
- ROCHA, L. A., 2010, « Xing: The Discourse of Sex and Human Nature in Modern China », *Gender & History*, 22, 3: 603-628.
- ROCK, J., 1947, *The ancient Na-khi Kingdom of southwest China*. Cambridge, Harvard University Press.
- ROFEL, L., 2007, *Desiring China: Experiments in neoliberalism, sexuality and public culture*. Durham, Duke university press.
- ROSE G., 1997, « Situating knowledges: positionality, reflexivity and other tactics », *Progress in Human Geography*, 21, 3: 305-320.
- ROSEBERRY W., 1986, « The ideology of domestic production », *Labour cap soc*, 19: 70-93.
- ROSEBERRY W., 1988, « Political Economy », *Annual Review of Anthropology*, 17: 161-185.
- ROSEBERRY W., 2002, « political economy in the United States »: 59-72, in W. Lem et B. Leach (dir.), *Culture, economy, power, anthropology as critique, anthropology as praxis*, Albany, State university of New-York Press.
- ROULLEAU-BERGER L., 2010, *Désoccidentaliser la sociologie. L'Europe au miroir de la Chine*. La tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, coll. « Monde en cours ».
- ROUX S., 2009 « De quelques dynamiques contemporaines en anthropologie du tourisme francophone », *Cahiers d'études africaines*, 193 : 595-602.
- ROUX S., 2010, « Patpong, entre commerce et sexualité. Ethnographie du tourisme sexuel », *EspacesTemps.net*. Consulté sur internet <https://www.espacestemp.net/articles/patpong-commerce/>, consulté le 17 février 2015.
- ROUX S., 2011a, « Un goût d'ailleurs », *Genre, sexualité et société*, 5. Consulté en ligne <http://journals.openedition.org/biblelec.univ-lyon2.fr/gss/1977>, consulté le 15 février 2016.
- ROUX S., 2011b, *No money, no honey. Economies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, Paris, La Découverte, coll. « Genre et sexualité ».
- ROUX S., 2012 « "On n'est pas gênées". La compassion à l'épreuve du tourisme sexuel en Thaïlande » : 115-131, in D. Fassin, et J.-S. Eideliman (dir.), *Economiesmorales contemporaines*. Paris, La Découverte.
- RUBIN G., 1998, « L'économie politique du sexe: transaction sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF* consulté sur internet, 7. <http://cedref.revues.org/171>.
- RUBIN G., 2010, *Surveiller et jouir, une anthropologie politique du sexe*, Paris, Epel.
- SABOURIN E., 2007, « L'entraide rurale, entre échange et réciprocité », *Revue du MAUSS*, 30, 2 : 198-217.

- SABOURIN E., 2012, *Organisations et sociétés paysannes. Une lecture par la réciprocité*. Versailles, Editions Quæ, « Synthèses ».
- SAHLINS M., 1965, « On the sociology of primitive exchange », in M. Banton (dir.) *The relevance of models for social anthropology*. A.S.A Monographs 1, London, New-York, Tavistock publication, Frederick A. Praeger publishers.
- SAHLINS M., 1992, « The Economics of Develop-Man in the Pacific », *Res, Anthropology and Aesthetics*, 21: 13-25.
- SAHLINS M., 1999a, « Two or Three Things that I Know about Culture », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 3: 399-421.
- SAHLINS M., 1999b, « What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century », *Annual Review of Anthropology*, 28: i-xxiii.
- SAHLINS M., [1976] 2011a, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, (éd. originale angl. 1972).
- SAHLINS M., 2011b, «What Kinship is (Part One) », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17, 1: 2-19.
- SAHLINS M., 2013, *What kinship is—and is not*. Chicago: University of Chicago Press
- SAID E., 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon Books.
- SALAZAR N., 2005, « Tourism and Glocalization: 'Local' Tour Guiding », *Annals of Tourism Research*, 32, 3: 628-646
- SALOMON C., 2009, « Vers le nord », *Autrepart*, 1, 49 : 223-240.
- SANJUAN T., 2001, « Le monde chinois en redéfinition D'un empire autocentré à une identité culturelle multipolarisée » : 21-35, in P. LOROT, (dir.), *Géoéconomie du monde chinois*. *Géoéconomie*, 18.
- SCHEIN L., 1996, « Multiple Alterities: The Contouring of Gender in Miao and Chinese Nationalisms »: 79-102, in B. Williams, *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*. New York, Routledge.
- SCHEIN L., 1997, « Gender and Internal Orientalism in China », *Modern China*, 23, 1: 69-98.
- SCHEIN L., 2000, *Minority rules, the Miao and the feminine in China's cultural politics*. Duke University press, Durham et London.
- SCHNEIDER D. et K. GOUGH (Dir.), [1961] 1974, *Matrilineal Kinship*. Berkeley, CA: University of California Press.
- SCHNEIDER D., [1968] 1980, *American kinship: a cultural account* (second edition), Chicago, University press.
- SCHNEIDER D., 1984, *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SCOTT J., 1976, *The moral economy of the peasant, rebellion and subsistence in southeast Asia*, London: Yale university press.
- SCOTT J., 1991, « The evidence of experience », *Critical inquiry*: 773–797
- SCOTT J., 2006, « Infra-politique des groupes subalternes », *Vacarmes*, 36, consulté sur internet <http://www.vacarme.org/article675.html>, consulté le 3 février 2011.
- SCOTT J., 2008, *La domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*. Paris, Amsterdam.
- SCOTT J., 2013, *Zomia ou l'art ne ne pas être gouverné*. Paris, Seuil.

- SERVET J.-M., 2012, « Karl Polanyi, La subsistance de l'Homme. La place de l'économie dans l'histoire et dans la société », *Economia* 2-4 : 538-543, consulté sur internet <http://journals.openedition.org/oeconomia/1276> , consulté le 16 juillet 2018.
- SHIH C.-K., 1993, *The Yongning Moso: Sexual Union, Household Organization, Gender and Ethnicity in a Matrilineal Duolocal Society in Southwest China*. Thèse de doctorat, Stanford University.
- SHIH C.-K., 1998, « Moso Mortuary Ritual »: 103-126, in M. Oppitz et E. Hsu (éd.), *Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zurich: Völkerkundemuseum.
- SHIH C.-K., 2000, « Tise and Its Anthropological Significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso », *L'Homme*, 154/155: 697-712.
- SHIH C.-K., 2001, « Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China », *The Journal of Asian Studies*, 60, 2: 381-412.
- SHIH C.-K., 2010, *Quest for harmony: the Moso traditions of sexual union and family life*. Stanford, Calif., Stanford University Press.
- SIGLEY G., 2006, « Chinese governmentalities: Government, governance and the socialist market economy », *Economy and society*, 35: 487-508.
- SIMMEL G., [1908] 1999, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.
- SIMMEL G., 1981, *Sociologie et Épistémologie*, PUF, Paris.
- SIMON S., 2010, « Femme économique » ? : Circulation et genre dans les communautés seediq et taroko de Taïwan. *Anthropologie et Sociétés*, 34, 2: 103-122.
- SKOCPOL T., 1977, « Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique », *American Journal of Sociology*, 82, 5: 1075-1090.
- SMART J., 2006, « In search of anthropology in China: A discipline caught in the web of nation building Agenda, Socialist capitalism, and globalization », in G. Ribeiro. et A. Escobar (eds.), *World anthropologies : disciplinary transformations within systems of power*.
- SMITH J., 2006, « Research report: Maintaining margins: the politics of ethnographic fieldwork in Chinese central Asia », *The China Journal*, 56: 131-147.
- SMITH V. et M. BRENT, [1976] 1989, *Hosts and guests revisited: tourism issues of the 21st century*. University of Pennsylvania press, Philadelphia.
- SO A., 2013, *Class and class conflict in post-socialist China*. Singapore, World Scientific
- SO A., 2016, « The Post-Socialist Path of the Developmental State in China »: 175-196, in Y.-W. Chu (dir.), *Asian Developmental State: Re-examinations and New Departures*. Palgrave Macmillan
- SOFIELD T. et F. LI, 1998, « Tourism Development and Cultural Policies in China », *Annals of Tourism Research*, 25, 2: 362-392.
- STOLER A., 2013, *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. Paris, La Découverte.
- STONE L., 2006, *Kinship and gender, an introduction. Third edition*. Boulder, Colorado, Westview press.
- STRATHERN M., 1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press.
- STRATHERN M., 1992a, *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge, Cambridge university press.
- STRATHERN M., 1992b, *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester, Manchester University Press.

- STRATHERN M., 2014, « Kinship as a Relation », *L'Homme*, 210: 43-61.
- STURGEON J., 2010, « Governing minorities and development in Xishuangbanna, China: Akha and Dai rubber farmers as entrepreneurs », *Geoforum*, 41: 318-328.
- STURGEON J., 2011, « Rubber transformations: pos-socialist livelihood and identities for Akha and TaiLue farmers in Xishunagbanna, China»: 193-214, in Michaud, J. and T. Forsyth (dir.), *Moving mountains: ethnicity and livelihoods in highland China, Vietnam, and Laos*. Vancouver, UBC Press.
- SULTANA F., 2007, « Reflexivity, positionality and participatory ethics: Negotiating fieldwork dilemmas in international research », *ACME an international E-journal for critical géographie*, 6, 3: 374-385.
- SWAIN M., 1989, « Developing Ethnic Tourism in Yunnan, China: Shilin Sani », *Tourism Recreation Research*, 14, 1: 33-39.
- SWAIN M., 1990, « Commoditizing Ethnicity in Southwest China », *Cultural Survival Quarterly*, 14, 1: 26-29.
- SWAIN M., 2011, « Commodized ethnicity for tourism development in Yunnan»: 173-192, in Michaud, J. and T. Forsyth (dir.), *Moving mountains: ethnicity and livelihoods in highland China, Vietnam, and Laos*. Vancouver, UBC Press.
- TABET P., 1985, « fertilité naturelle, reproduction forcée » : 61-146, in N.-C. Mathieu (dir.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- TABET P., 2004, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan.
- TABET P., 2010, « La grande arnaque l'expropriation de la sexualité des femmes » :104-122, in *Les rapports sociaux de sexe*. Paris, Presses Universitaires de France.
- TABET P., 2014, « ÉCHANGE économique-sexuel et continuum » : 19-60, in C. Broqua et C. Deschamps (dir.), *l'échange économique-sexuel*. Paris, EHESS.
- TAUNAY B., 2009, *Le tourisme intérieur chinois : approche géographique à partir de provinces du sud-ouest de la Chine*. Thèse de doctorat en Géographie, Université de La Rochelle. <tel-00538154>
- TAUNAY B., 2011a, « À la recherche de la modernité », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 253-254 : 135-150.
- TAUNAY B., 2011b, « Le tourisme intérieur chinois, reflet des mutations de la Chine contemporaine », consulté sur internet <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/doc/typespace/tourisme/TourScient3.htm>
- TAYLOR C., 1999, « Two theories of modernity», *Public Culture*, 11, 1: 153-174.
- TAYLOR M., 1985, *Le Tibet de Marco Polo à Alexandra David-Neel*. Paris, Payot.
- TEICHMAN E., 1922, *Travels of a consular officer in eastern Tibet: together with a history of the relations between China, Tibet and India*, Cambridge University Press.
- TENZIN J., 2013, *In the land of the Eastern Queendom: The politics of gender and ethnicity on the Sino-Tibetan border*. Seattle: University of Washington Press.
- TESTART A., 2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, 42-4 : 719-748.
- TESTART A., 2007, *Critique du don : Études sur la circulation non marchande*. Paris, Syllepse.
- THÉVOZ S., 2012, « Du lieu vu au milieu vécu », *Cybergeogéographie : European Journal of Geography* consulté sur internet, Politique, Culture, Représentations, article 594, mis en ligne le 02 mars 2012, URL : <http://cybergeog.org/25200>

THOLONIAT Y. et B. DE L'ESTOILE, 2008, Max Gluckman (1940): « Analysis of a social situation in modern Zululand ». *Genèses*, 72, 3: 119-155.

THOMPSON E., 1971, « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past & Present*, 50: 76-136.

THOMPSON E., 1991, « The moral economy reviewed », *Customs in common*, Londres, The Merlin Press: 259-351.

THORAVAL J., 1999, « L'usage de la notion d'« ethnicité » appliquée à l'univers culturel chinois », *Perspectives chinoises*, 54, 1 : 44-59.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/perch_1021-9013_1999_num_54_1_2406

THORAVAL J., 2003, « Ethnies et nation en Chine » : 47-63, in Michaud, Y. (dir.), *La Chine aujourd'hui*. Paris, Odile Jacob.

THURSTON, A.F. et B. PASTERNAK (dir.), 1983, *The Social Sciences and Fieldwork in China: Views from the Field*. Boulder, Colorado: Westview Press.

TILLMANN-HEALY L. 2003, « Friendship as method », *Qualitative Inquiry* 9: 729-749

TÖNNIES F. 1922, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, in traduction et traduction de J. Leif. Titre allemand original: gemeinschaft und geseellschaft, Paris, Retz-Centre d'Études et de Promotion de la Lecture, 1977, 285 pages. Collection: Les classiques des sciences humaines. Consulté sur internet : http://classiques.uqac.ca/classiques/tonnies_ferdinand/tonnies.html

TREBINJAC S., 1995, « Femme, seule et venue d'ailleurs. Trois atouts d'un ethnomusicologue au Turkestan chinois », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 8 : 59-68.

TREBINJAC S., 2000, *Le pouvoir en chantant, l'art de fabriquer une musique chinoise. Tome I*. Nanterre, Société d'ethnologie.

TSIEN, T.-H., 1972, *Le droit de la famille en Chine populaire, revue internationale de droit comparé*, 24, 2 : 385-408.

TSING A., 2004, *Friction : an ethnography of global connection*. Princeton, Princeton University Press.

TURNER L., et ASH J., 1976, *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*. St. Martin's Press, New York.

TURNER S., 2010, « Challenges and dilemmas: fieldwork with upland minorities in socialist Vietnam, Laos and southwest China », *Asia pacific view point*, 51, 2.

TURNER S., 2013, « Dilemmas and detours: Fieldwork with ethnic minorities in upland southwest China, Vietnam and Laos»: 1-21, in S. Turner (dir.), *Red stamps and gold stars: fieldwork dilemmas in upland socialist Asia*. Vancouver et Toronto, UBC press.

TURNER V., 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.

UNGER J., 1997, « Not quite Han: the ethnic minorities of China's southwest », *Bulletin of concerned Asian Scholar*, 29, 3: 67-78.

URBAIN J.-D., 1993, *L'idiot du voyage*. Paris, Payot.

URRY J., 1990, *The tourist gaze, leisure and travel in contemporary societies*. London, Sage publication.

URRY J., 2005, *Sociologie des mobilités : Une nouvelle frontière pour la sociologie ?* Paris, Armand Colin.

VAN GULIK R., [1961] 1971, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard.

- VAN SCHENDEL W., 2002, « Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Southeast Asia from the Fringes », *Environment and Planning D: Society and Space*, 20, 6: 647-668.
- VERDIER Y., 1969, « Pour une ethnologie culinaire », *L'Homme*, 9, 1 : 49-57.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 2009, *Methaphysiques cannibales*. Paris, Puf.
- WACQUANT L., 1989, « Corps et âme, Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 80: 33-67.
- WACQUANT L., 2002, « Chicago fade: remettre le corps du chercheur en scène. », *Quasimodo*, 7, printemps : 171-179.
- WAGNER R., 1991, « The fractal person »:159-173, in M. Godelier et M. Strathern (dir.), *Big Men and Great Men*. Cambridge University Press, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- WAGNER R., 2014, *L'invention de la culture*. Paris, Zones sensibles.
- WALENTOWITZ S., 2011, « Germanité, alliance, filiation. Dynamiques autopoïétiques de la parenté touarègue » : 107-137, in Bonte P. Porqueres i Gené E. et Waldaux J., *L'argument de la filiation : Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes* Paris : Éditions de la MSH. Consulté sur internet : <http://books.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/editionsmsmh/8254>
- WALLERSTEIN I., 1974, « The Rise and Future Demise of the World-Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis », *Comparative Studies in Society and History*, 16, 4: 387-415.
- WALLERSTEIN I., 1979, « Peripheralization of Southern Africa, II: changes in household structure and labor forces », *Review (Fernand Braudel center)*, III: 2: 193-207.
- WALLERSTEIN I., 1990, « L'occident, le capitalisme et le système-monde moderne », *Sociologie et société*, XXII, avril : 15-52.
- WALSH E. et M. SWAIN, 2004, « Creating modernity by touring paradise: domestic ethnic tourism in Yunnan, China », *Tourism recreation research*, 29, 2: 59-68.
- WALSH E., 2001a, « Living with the myth of matriarchy: the Mosuo and tourism. », in Tan C-B., Cheung S., et Hui Y. (dir.), *Tourism, Anthropology, and China: Studies in Asian Tourism*. Ed.. Bangkok, White Lotus Press: 93-124.
- WALSH E., 2001b, *The Mosuo -- Beyond the Myths of Matriarchy: Gender Transformation and Economic Development*. Phd, Philadelphie, Temple University.
- WALSH E., 2005, « From Nü to Nü'er Guo: negotiating desire in the land of the Mosuo », *Modern China*, 31, 4: 448-486.
- WANG M., 2002, « The third eye: towards a critique of « nativistic anthropology », *critique of anthropology*, 22, 2: 149-174.
- WANG N., 1999, « Rethinking authenticity in tourism experience. », *Annals of Tourism Research*, 26, 2: 349-370.
- WANG N., 2000, *Tourism and modernity: a sociological analysis*. New-York, Pergamon.
- WEBER F., 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *Genèses*, 41, 4 : 85-107.
- WEBER F., 2002, « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », *Hypothèses*, 5 : 1 : 287-298.
- WEBER F., 2005, *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, La courneuve, Aux Lieux d'être, coll. « Mondes contemporains ».
- WEBER F., 2013, *Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien*. Paris, Éditions Rue d'Ulm, coll. « Sciences sociales ».

- WEEKS J., [1986] 2014, *Sexualité*. Lyon, PUL.
- WEI Q., 2003, « Travel agencies in China at the turn of the millennium », in A. Lew et coll. (dir.), *Tourism in China*. New-York, London, The Haworth hospitality press.
- WELLENS K., 2003, « Revisiting the Na of Southwest China », *Asian Ethnicity*, 4, 1: 147-149.
- WELLENS K., 2010, *Religious Revival in the Tibetan Borderlands: The Premi of Southwest China. Studies on Ethnic Groups in China*. Seattle. University of Washington Press.
- WENG N., 1993, *The mother house: the symbolism and practice of gender among the Naze in Southwest China*. Phd Dissertation, University of Rochester.
- WENG N., 2007, « La femme comme mère, l'homme comme fils. Le genre et la notion de personne chez les Nazé du Sud-Ouest de la Chine » : 415-445, in N.-C. Mathieu (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- WINKIN Y., 2001, « Le tourisme et son double » : 206-224, in Y.Winkin, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. Paris, De Boeck – Seuil.
- WINKIN Y., 2002, « Propositions pour une anthropologie de l'enchantement » : 169-179, in P. Rasse, N. Midol, F. Triki (dir.), *Unité-Diversité. Les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*. Paris, L'Harmattan.
- WOOD R., 1993, « Tourism, Culture and the Sociology of Development »: 48-70, in M. Hitchcock, V. T. King et M. J. G. Parnwell (dir.), *Tourism in South-East Asia*. Londres et New York, Routledge.
- WOOD R., 1997, «Tourism and the State: Ethnic options and construction of otherness»: 1-24, in Picard M. et Wood R.E. (dir.), *Tourism, ethnicity, and the state in Asian and Pacific societies*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- WU J.-J., HE Q.-Q., DENG L.-L., WANG S.C., MACE R., JI T., TAO Y., 2013, Communal breeding promotes a matrilineal social system where husband and wife live apart, *Proceedings of the Royal Society Biological Sciences*, 280. Consulté sur internet <http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/280/1758/20130010>, consulté le 4 mai 2016.
- XIAO H., 2006, «The discourse of power: Deng Xiaoping and tourism development in China», *Tourism management*, 27: 803-814.
- XIONG X., DING D., DENG H. et S. ZHANG, 2008, « Preliminary study on effects of tourism on Mosuo matriarchal culture », *international Journal of Sustainable Development & World Ecology*, 15, 1: 42-47.
- XU G., 1999, *Tourism and local economic development in China - Case studies of Guilin, Suzhou and Beidaihe*. Richmond, Curzon Press.
- YAN H., 2008, *New Masters, New Servants: Migration, Development, and Women Workers in China*. Durham et Londres, Duke University Press.
- YAN R. et Z. SONG, 1983, *Yongning Naxizu de Muxi zhi, 永宁纳西族的母系制 (le système matrilineaire des Naxi de Yongning)*. Kunming, Yunnan renmin chubanshe.
- YAN R., 1982, «A Living Fossil of the Family - a Study of the Family Structure of the Naxi Nationality in the Lugu Lake Region », *Social Sciences in China*, 3, 4: 60-83.
- YAN R., 1989, «Marriage, family, and social progress of China's minority nationalities»: 79-87, in C. Chiao et N. Tapp (dir.), *Ethnicity and ethnic groups in China*. Hong-Kong, New Asia academic bulletin.
- YAN Y., 1996, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford, Stanford University Press.

- YAN Y., 1997, «The triumph of conjugality: structural transformation of family relations in a Chinese village », *Ethnology*, 36: 3.
- YAN Y., 2002, « Courtship, love and premarital sex in a north china village », *The China journal*, 48: 29-53.
- YAN Y., 2003, *Private Life Under Socialism - Love, in timacy, and Family in a Chinese Village, 1949 – 1999*. Stanford University Press, Stanford, California.
- YAN Y., 2006, « Girl power: young woman and the waning of patriarchy in rural north china », *Ethnology*, 45, 2: 105-123.
- YAN Y., 2008, « Introduction: Understanding the rise of the individual », *European journal of East Asian studies*, 7, I: 1-9.
- YAN Y., 2010, « The Chinese path to individualization », *The British Journal of Sociology*, 61, 3: 489–512.
- YAN Y., 2011, «The individualization of the family in rural China », *Boundary 2*, 38, 1: 203-229.
- YAN Y., 2016, « Intergenerational Intimacy and Descending Familism in Rural North China », *American anthropologist*, 118, 2: 244-257.
- YANG F., 2001, «The fireplace: gender and culture among Yunnan nationalities», *Gender Technology and Development*, 5, 3: 365-381.
- YANG M. M.-H., 1989, « The Gift Economy and State Power in China», *Comparative Studies in Society & History*, 31, 1: 25-54.
- YANG M. M.-H., 1994. *Gifts, Favors and and Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca, NY, Cornell Univ. Press.
- YANG M. M.-H., 1999, « From Gender Erasure to Gender Difference: State Feminism, Consumer Sexuality, and Women's Public Sphere in China »: 35–67, in M. M.-H. Yang, *spaces of their own: women public sphere in transnational china*. Minneapolis, University of Minnesota press.
- YANG M. M.-H., 2000, «Putting global capitalism in its place: economic hybridity, bataille and ritual expenditure», *Current anthropologist*, 41, 4: 477-510.
- YOUNG, M. et WILLMOTT, [1957] 2010, *Le village dans la ville. Famille et parenté dans l'est londonien*. Paris, PUF.
- ZELIZER V., 2001, « Transactions intimes », *Genèses*, 42 : 121-144.
- ZELIZER V., 2005a, « Intimité et économie », *Terrain*, 45, consulté sur internet <http://terrain.revues.org/3512>, consulté le 17 mai 2015
- ZELIZER V., 2005b, *La signification sociale de l'argent*. Collection Liber Seuil : Paris
- ZELIZER V., 2005c, *The purchase of intimacy*. Princeton, NJ: Princeton.
- ZHAN C., LI J. WANG C. et L. LIU, 1980, *Yongning Naxizu de Azhu Hunyin he Muxi jiating, 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭 (Le mariage azhu et la famille matrilineaire des Naxi de Yongning)*. Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.
- ZHANG G. et A. LEW, 2003, « Introduction: China's tourism boom »: 3-11, in A. Lew et coll. (dir.), *Tourism in China*. New-York, London, The Haworth hospitality press.
- ZHANG L., 2003, *La Naissance du concept de patrimoine en Chine 19ème-20ème siècles*. Éditions Recherches/Ipraus, Paris.
- ZHANG W., 2006, «Who Adopts Girls and Why? Domestic Adoption of Female Children in Contemporary Rural », *The China Journal*, 56: 63-82.

ZHAO J. et H. JIA, 2008, « Strategies for the sustainable development of Lugu Lake region», *international Journal of Sustainable Development & World Ecology*, 15, 1: 71-79.

ZHOU H. [2001] 2009 重女不轻母的母系摩梭：无父无夫的国度？ [Matrilineal Mosuo valuing women and not devaluing men: A society without fathers or husbands?] Beijing, Guangming Ribao Chubanshe.

ZHOU H. [Chou Wah-Shan], 2003, «Review of *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*», *Asian Anthropology*, 2: 197–200.