



HAL
open science

Analyse des relations entre des récits mythiques et des pratiques rituelles au village wa-parauk de Wengding (Yunnan, Chine)

Sarah Coulouma

► **To cite this version:**

Sarah Coulouma. Analyse des relations entre des récits mythiques et des pratiques rituelles au village wa-parauk de Wengding (Yunnan, Chine). *Études Chinoises*, 2017, 36 (2), pp.181-194. 10.3406/etchi.2017.1611 . hal-01955341

HAL Id: hal-01955341

<https://hal.science/hal-01955341v1>

Submitted on 13 Dec 2024

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 - NoDerivatives 4.0 International License

Analyse des relations entre des récits mythiques et des pratiques rituelles au village wa-parauk de Wengding (Yunnan, Chine)

Sarah Coulouma

Citer ce document / Cite this document :

Coulouma Sarah. Analyse des relations entre des récits mythiques et des pratiques rituelles au village wa-parauk de Wengding (Yunnan, Chine). In: Études chinoises, vol. 36, n°2,2017. pp. 181-194;

doi : <https://doi.org/10.3406/etchi.2017.1611>;

https://www.persee.fr/doc/etchi_0755-5857_2017_num_36_2_1611;

Fichier pdf généré le 11/03/2024

Résumé

Cette note part de l'étude comparée de récits mythiques oraux recueillis entre 2014 et 2017 dans le village wa-parauk de Wengding, au sud-ouest du Yunnan. Elle identifie et explore les relations entre certaines de leurs séquences narratives, l'organisation et les représentations du territoire, et des pratiques rituelles – ces relations étant composantes de l'espace social villageois. Leur analyse montre que les offrandes périodiquement présentées à la divinité tutélaire du village renouvellent un pacte scellé entre la communauté et cette entité dans un temps mythique, et permet d'établir que ces pratiques rituelles concourent à la reproduction de la société locale.

摘要

安莎 (Sarah Coulouma) : 中國雲南省翁丁佤族自治村：解析神話故事與儀式實踐之間的關係。本文將說明本人從 2014 年至 2017 年於雲南省翁丁村所收集的佤族巴繞克人的神話故事，以進行比較研究，進而考證並探討神話故事的節選、區域空間結構以及當地人對其生活地域的描繪、當地儀式活動三者之間的關係。這些互動關係便成了村落社會空間的構成要素。本文的分析不僅顯出了當地人對村落守護神的定期獻祭，使他們與其守護神之間具有神話色彩的契約得以延續，也印證了此類的獻祭活動確實為當地群體的生存發展提供了保障。

Abstract

Analysis of the Relationships between Mythical Narratives and Ritual Practices in the Wa-Parauk Village of Wengding (Yunnan, China)

This research note is based on a comparative study of oral and mythical stories collected between 2014 and 2017 in the Wa-Parauk village of Wengding, in southwestern Yunnan Province. It aims to identify and explore the connections between a number of their narrative sequences, the organization and perceptions of territory, and ritual practices – these relationships being one component of the village's social space. Their analysis reveals that the periodic offerings to the village's tutelary deity renew a pact concluded between the community and this entity in a mythical time. This also allows us to establish that these ritual practices contribute to the reproduction of the local society.

Sarah COULOUMA*

Analyse des relations entre des récits mythiques et des pratiques rituelles au village wa-parauk de Wengding (Yunnan, Chine)

Résumé – Cette note part de l'étude comparée de récits mythiques oraux recueillis entre 2014 et 2017 dans le village wa-parauk de Wengding, au sud-ouest du Yunnan. Elle identifie et explore les relations entre certaines de leurs séquences narratives, l'organisation et les représentations du territoire, et des pratiques rituelles – ces relations étant composantes de l'espace social villageois. Leur analyse montre que les offrandes périodiquement présentées à la divinité tutélaire du village renouvellent un pacte scellé entre la communauté et cette entité dans un temps mythique, et permet d'établir que ces pratiques rituelles concourent à la reproduction de la société locale.

À la frontière occidentale de la province du Yunnan, Wengding (翁丁) est un village rural du canton de Mengjiao (勐角乡) du district autonome Wa de Cangyuan (沧源佤族自治县). Il est habité par environ 400 Wa-Parauk¹, et se compose d'une centaine de maisons. Cette note

-
1. Les langues wa – dont le wa-parauk, le awa et le wa-vo – sont rattachées à la branche palaungique de la famille môn-khmère des langues austro-asiatiques. Leurs locuteurs ont pour principaux endoethnonymes Awa (ou Ava), Parauk (également orthographié Baraog), Wa (ou Va, Vo) et Lawa. Représentant plus d'un million de personnes, ces populations sont présentes en Birmanie (environ 600 000) – où il existe une division territoriale Wa auto-administrée

* Doctorante IrAsia, Chargée de cours à Aix-Marseille Université.

de recherche a deux ambitions. D'une part, je présenterai une version originale du récit mythique des origines de l'humanité, *Sigang: lih*², qui m'a été racontée oralement par un habitant du village, AiNap. D'autre part, j'établirai que certains éléments de ce récit se retrouvent dans deux registres de la vie sociale villageoise : l'organisation de l'espace villageois et une séquence constitutive des rituels de grande envergure. Je mobiliserai des données recueillies au cours de six mois d'enquête ethnographique menée à Wengding entre 2014 et 2017 dans le cadre de mes recherches doctorales. La version du récit des origines présentée dans cette note de recherche est le résultat de la traduction littérale d'une histoire racontée oralement en langue vernaculaire par

(Wa Special Region 2, située au nord-est de l'Etat Shan) –, en République populaire de Chine (environ 350 000) – où elles sont officiellement reconnues comme une des 55 nationalités minoritaires sous le terme « *wazu* 佤族 » –, et en Thaïlande (environ 10 000) (The Editors of Encyclopædia Britannica, *Wa* [en ligne]. Encyclopædia Britannica, inc., 2011, <https://www.britannica.com/topic/Wa-people>, consulté le 22 septembre 2017).

2. En République populaire de Chine, de nombreux travaux ont été publiés sur ce récit dont le titre est transcrit « *sigangli* 司岗里 ». Voir par exemple : Bi Dengcheng 毕登程, Sui Ga 隋嘎, *Sigangli wenhua xintan* 司岗里文化新探 (Nouvelles explorations sur la culture Sigangli), Kunming : Yunnan daxue chubanshe, 2008, 89 p. ; Du Wei 杜巍 (éd.), *Shoujie zhongguo wazu wenhua xueshu yantao huilun wenji*, 首届中国佤族文化学术研讨会论文集 (Actes du premier symposium sur la culture Wa de Chine), Kunming : Yunnan daxue chubanshe, 2008, 2+5+2+355 p. ; « Wazu lishi gushi "sigangli" de chuanshuo » 佤族历史故事“司岗里”传说 (La légende "Sigangli" : récit historique des Wa) in Yunnan sheng bianji 云南省编辑 (éd.), *Wazu shehui lishi diaocha (er)* 佤族社会历史调查(二), Kunming : Yunnan renmin chubanshe, 1983, p. 158-209. En langues occidentales, voir les récits transcrits dans James G. SCOTT, John P. HARDIMAN, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States in five volumes*, Rangoon, Myanmar: Printed by the superintendent, Government printing, 1900, I(1) p. 496-497, II(1) p. 392-393 ; William A. PRESTRE, *La piste inconnue ; au pays des chasseurs de têtes, avec vingt-neuf illustrations hors-texte et une carte sommaire dans le texte*, Neuchâtel, Paris : V. Attinger, 1946, p. 177-178 ; ainsi que les travaux de N. Magnus G. FISKESJÖ, *The fate of sacrifice and the making of Wa history*, Ph.D. Dissertation, Ann Arbor, University of Chicago, 2000, p. 102-103, 232 ; Taryo OBAYASHI, « Anthropogonic myths of the Wa in Northern Indo-China » *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, n° 1(3), 1966, p. 43-66.

un octogénaire du nom de AiNap³ (le 29/07/2015), et dont OkRai, sa petite-fille, se fit l'interprète en mandarin⁴ – mes connaissances en wa-parauk ne me permettant pas de traduire le récit directement de cette langue au français. Pour certains des thèmes qui le composent, les variations identifiées dans les versions de ce même récit énoncées par deux autres villageois seront précisées. L'ensemble de ces variations reflètent la malléabilité des mythes qui, loin d'être figés et immuables, se déclinent de manières variables selon les situations d'énonciation⁵. NyiSheng raconta le récit du mythe d'origine de l'humanité en mandarin tel qu'il se souvenait l'avoir déclamé dans le cadre d'un examen au cours de sa dernière année de lycée (le 06/07/2015). Pour sa part, I:Ka:, employée par l'office du tourisme de Lincang comme guide touristique, raconta cette même histoire en m'expliquant la signification des piliers situés au centre du village (le 05/01/2017). Ces trois versions du mythe d'origine seront ensuite mises en relation avec des observations et des données issues d'entretiens libres réalisés au cours de manifestations rituelles telles que la cérémonie de fermeture des portes du village *le jiep*. Ce travail mettra en lumière les interrelations entre certaines séquences narratives du récit *Sigang: lih*, des chaînes opératoires rituelles, ainsi que l'organisation et les représentations de lieux composant l'espace social villageois. L'espace social du village est ici entendu comme « un espace déterminé par l'ensemble de systèmes de relations caractéristiques du groupe considéré », comprenant les

-
3. Cet homme est un des référents de la communauté en ce qui concerne les affaires coutumières.
 4. De manière générale, les entretiens menés avec les villageois le furent en mandarin, à l'exception de discussions avec des personnes âgées, pour lesquelles je sollicitais alors l'aide d'une personne plus jeune pour me traduire leurs propos.
 5. À l'exception du récit recueilli auprès de AiNap, à qui j'avais exprimé mon souhait d'entendre le récit d'origine du village et avec qui le cadre de sa récitation fut formalisé dans un espace (sa maison) et un temps concis, les autres paroles recueillies à son propos le furent dans des conditions moins formelles. Sur les variations des mythes, voir par exemple Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, (1958), 1974, p. 235-265.

relations entre le monde intra-villageois et le monde extra-villageois, humain et surnaturel⁶.

« Nous sommes sortis de *Sigang: lih* »,
version originale d'un récit mythique des Wa

En langue vernaculaire, les termes *Sigang: lih*⁷ sont utilisés par les habitants du village – et les Wa en général – pour faire référence à leur récit mythique anthropogonique. Dans le récit des origines des A-Wa et Wa du district de Ximeng et de Birmanie, le terme wa *sigang:* fait référence à une grotte. À Wengding et plus généralement dans le district de Cangyuan, il renvoie à unealebasse ou une gourde. Selon AiNap, la grotte et laalebasse sont une seule et même chose d'où les ancêtres de l'humanité sont sortis : « nous sommes sortis de *Sigang: lih* »⁸. Le terme *lih* est polysémique : il signifie « sortir, apparaître » ou « (se) diviser ». Ainsi, à Wengding, le thème central du récit est la naissance de l'humanité depuis l'intérieur d'une gourde.

Voici comment AiNap débuta son récit :

« Il y a longtemps, une éruption volcanique se déclencha, tout le monde courait vers le sommet de la montagne. L'eau arriva ensuite et éteint les feux. Peu après, tout le monde se remit à courir, car le niveau de l'eau ne cessait de monter [...] ».

Le thème qui suit l'éruption est celui du déluge ou de l'inondation. Schème récurrent dans les récits mythiques de beaucoup de popula-

6. J'emprunte cette notion d'espace social à George CONDOMINAS, *L'espace social : à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Les Indes Savantes, 1980, p. 14.

7. Pour les retranscriptions de la langue wa-parauk, je mobilise le système orthographique officiel du wa (*shan wawen* 善瓦文) utilisé par Justin WATKINS dans l'ouvrage *Dictionary of Wa: With Translations into English, Burmese and Chinese*, Leiden Boston: Brill, "Handbook of Oriental Studies", 2013, 2 volumes. Afin de les différencier des termes chinois transcrits en italique dans le texte, les mots de langue wa-parauk seront signalés en italique et gras.

8. « *women cong sigang lih chulai* 我们从*sigang: lih*出来 » (entretien du 06/11/14).

tions d'Asie, voire du monde entier⁹, le déluge marque ici une rupture entre deux temporalités : le temps précédant la catastrophe et celui post-catastrophe aboutissant à la renaissance de l'humanité. Dans les récits que j'ai recueillis à Wengding, seule I:Ka: a spécifié la cause de cette catastrophe. Celle-ci mentionne que le déluge aurait résulté du courroux de l'esprit du ciel (*tianshen* 天神), déçu par l'absence de bonté des Hommes. Pendant le déluge, un homme se distingue cependant :

« Alors que tous couraient, mon grand-père dit qu'ici, nous racontons qu'il y avait un homme, qui était un vieil homme Yi¹⁰, et qui

-
9. Le schème des crues, inondations ou déluge se retrouve dans des récits mythiques chinois (Anne BIRRELL, « The Four Flood Myth Traditions of Classical China », *T'oung Pao*, 83(4/5), 1997, p. 213-259 ; Rémi MATHIEU, « Yu Le Grand et le mythe du Déluge dans la Chine Ancienne », *T'oung Pao*, 78(1/3), 1992, p. 162-190), mais aussi dans ceux de certaines nationalités minoritaires de République populaire de Chine (voir par exemple Stéphane GROS, *La part manquante. Échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan (Chine)*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2012, p. 84-5), de populations d'Asie du Sud-Est (Frank PROSCHAN, « Peoples of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia », *The Journal of Asia Studies*, 60(4), 2001, p. 1001 ; Dang Nghiem VAN, « The Flood Myth and the Origin of Ethnic Groups in Southeast Asia », *The Journal of American Folklore*, 106(421), 1993, p. 304-337), et au-delà des frontières de l'Asie.
10. OkRai traduit « *yige yizu de laoren* » en mandarin le nom vernaculaire employé par AiNap « *tax Miien* ». Le terme wa-paraok « *tax* » signifie grand-père ou personne âgée. Il est employé de manière générale comme terme d'adresse aux hommes âgés, suivi de la deuxième partie du prénom de la personne (OkRai appelle ainsi son grand-père AiNap « *tax Nap* »). Dans la narration du récit, son emploi traduit la représentation d'une relation d'ancestralité avec ce personnage. « *Miien* » est quant à lui le terme utilisé localement pour désigner la nationalité minoritaire Yi. Le nom donné à ce personnage par AiNap dans son récit est tout à fait original. Dans les autres versions recueillies au village, comme dans les récits mythiques d'autres communautés wa consultés, il n'est pas fait mention d'un tel nom. Cependant, il est intéressant de noter la similitude phonétique avec le nom donné au personnage survivant au déluge dans un récit recueilli dans un autre canton du district de Cangyuan, transcrit en mandarin : « *dameiji* 达梅吉 » (« Cangyuan xian danjia qu jiatuo zhai shehui jingji diaocha » 沧源县单甲区戛驮寨社会经济调查 (Enquête socio-économique du village Jiatuo de la zone Danjia du district de Cangyuan) in Yunnan sheng bianji 云南省编辑 (éd.), *Wazu shehui lishi diaocha (san)* 佤族社会历史调查(三), Kunming : Yunnan renmin chubanshe, 2009, p. 52).

était le dernier. Les gens dans leur course ne se souciaient pas des abeilles [...] Le vieil homme en aperçut une petite qui allait se faire piétiner. [...] Il prit alors l'abeille et la déposa dans les hauteurs d'un arbre : ainsi quand plus tard le soleil sortirait, l'abeille pourrait se réchauffer un peu. [...] Celle-ci pensa : « Cet homme vient de me sauver la vie, je peux aussi lui sauver la vie ». Elle voulut alors dire un petit secret au vieil homme [...]. Elle s'envola pour le rejoindre et lui dit : « Tu viens de me sauver la vie, le moment est arrivé de payer la dette que j'ai envers toi, je vais aussi te sauver la vie [...]. Cherche une génisse et un bateau. Utilise du bois pour en construire un grand, et ensuite montez dessus la vache et toi. »¹¹ [...] À cette époque, les gens ne savaient pas construire les bateaux, l'abeille lui indiqua comment faire. Ensuite, le vieil homme le construisit. Bien que le niveau des eaux continuât à monter, [lui et la vache] furent à l'abri sur le bateau qui flottaient. Tous les êtres humains périrent et il ne resta qu'eux deux. »

Selon NyiSheng, le couple homme-vache trouva refuge sur un radeau de bambous (*zhupai* 竹排) qui « flotta mais ne coula pas » lorsque les eaux atteignirent le sommet de la montagne. I:Ka: évoque une grange (*mucang* 木仓) située au sommet de la montagne et épargnée par les flots. Les motifs du déluge et de cette embarcation sont représentés par deux éléments de bois d'un des piliers du centre du village. Dans sa partie supérieure sont en effet fixés une sculpture de bois représentant un bateau, relié à un autre élément, un poisson. Ces deux éléments associés symbolisent le déluge des origines selon I:Ka: (voir figure 1 en annexe). La pièce au sommet de ce pilier, composée de lanières de bambous tressées, représente une gourde. En effet, comme AiNap le raconta, après que les eaux se furent retirées,

« l'homme bâtit une petite maison et éleva la vache. Il n'y avait personne d'autre, pas de femmes, et l'homme [...] souhaitait avoir

11. Dans la version d'I:Ka:, ce n'est pas une abeille, mais l'esprit du ciel (*tianshen* 天神) réincarné sous la forme d'un crapaud qui donne ce conseil à l'homme. Ici, l'intervention d'un animal peut être comparée à des personnages – animal ou objet – qui, dans les mythes d'autres populations d'Asie du Sud-Est, apparaissent dans le récit pour indiquer aux protagonistes principaux comment sauver l'humanité de l'extinction, et ce en s'accouplant de manière incestueuse, dans la plupart des cas (VAN, « The Flood Myth », p. 314).

des descendants, c'est pourquoi il s'accoupla avec la vache. Mais la vache ne donnait pas naissance à un enfant. Il pensa alors : « cela fait déjà longtemps, le ventre de la vache ne s'arrondit pas, pourquoi n'ouvrirais-je pas son ventre pour jeter un œil ? ». Il tua alors la vache et découvrit unealebasse à l'intérieur de son ventre¹². [...] Alors l'homme planta la calebasse à côté de sa maison [...] pensant que cela donnerait plusieurs fruits, mais une seule calebasse poussa. [...] Il la prit et la déposa à côté de sa maison. Et c'était étrange : tous les matins, pendant deux, trois jours, il y avait des gens qui parlaient à l'intérieur. [...] Il se préparait à couper la calebasse avec un couteau pour voir ce qu'il y avait à l'intérieur. [...] Les gens à l'intérieur dirent : « si tu la coupes, nous allons être blessés, nous mourrons ». L'homme dit : « alors je coupe le haut ». Une voix répondit : « si tu coupes le haut, tu vas couper mes bras ! ». L'homme pensait alors couper la plus petite partie du haut de la calebasse¹³. Les voix dirent : « Ça, c'est nos jambes ». Du coup, personne n'acceptait [d'être coupé et] de sortir le premier. Pour nous, cette forêt n'a pas de jambes, elle est habitée par la divinité qui n'a pas de jambes : le nom de la divinité c'est *Mut*¹⁴. Car elle fut volontaire pour sortir en premier. *Mut* c'est l'endroit où ils vont souvent faire des sacrifices. Et c'est la personne qui vit à cet endroit. [...] Au moment de l'ouverture, [*Mut*] dit : « Et bien, je sors en premier, mais après il faudra que vous me donniez à manger. Si vraiment mes jambes sont coupées, vous devrez vous occuper de moi, c'est-à-dire me servir [de la nourriture] sur des feuilles de bananier ». Donc ce fut le premier sorti lorsque la gourde fut coupée, et il n'avait pas de jambes. Ensuite les autres Hommes sortirent. Ils avaient tous des jambes, [...] c'est seulement lui, celui

12. Dans la version d'I:Ka; la génisse en gestation mourut suite à cet accouplement. Puis l'homme, inquiet, lui ouvrit le ventre et y découvrit une graine de calebasse.

13. Cela fait référence au pédoncule du fruit.

14. Je transcris de manière phonétique ce terme vernaculaire. Sa transcription chinoise, connue de seulement quelques villageois, est *Meiji* 梅吉 ou 美吉. La plupart emploient en mandarin les termes « *shenlin* 神林 » pour s'y référer – littéralement « divinité de la forêt » –, termes qui renvoient au bosquet situé en aval du village où cette entité *Mut* vivrait. En wa-parauk, les villageois semblent préférer l'emploi du nom *Mut* à celui de « *nong: moeg* » qui est l'équivalent en langue wa-parauk de *shenlin* (littéralement *nong:* désigne une forêt ancienne dans la montagne et *moeg* un esprit ou une divinité tutélaire).

qui vit dans la forêt de notre village, qui n'en a pas. C'est pourquoi, à chaque fois que nous rappelons des âmes¹⁵, que nous faisons des sacrifices¹⁶, [...] les anciens ont toujours besoin de courtes feuilles de bananier, ensuite ils y posent quelques morceaux de viande, des feuilles de thé, etc., en offrandes pour lui. [...] C'était sa requête avant de sortir. [Il fut] comme une personne qui accepterait de défricher un chemin dans une forêt sans aucun chemin [...]. Il prit l'initiative. C'est pourquoi nous le respectons beaucoup. Les autres sortirent [de la calebasse] à sa suite : il y avait des femmes, des hommes, et aussi plusieurs groupes distincts, nous les Wa, les Dai, les Yi, et les *Man*¹⁷ [...]. À partir de ce moment-là, nous sommes devenus des humains, l'humanité¹⁸. »

Le motif de la gourde est récurrent dans les récits mythiques racontés par les populations d'Asie du Sud-Est et de Chine¹⁹. Par contre, l'appariement d'un homme avec une génisse semble être une originalité des récits transmis par les villageois de Wengding. En effet, dans beaucoup des récits mythiques de ces mêmes populations, une relation incestueuse entre un frère et une sœur est à l'origine du repeuplement de la terre après

-
15. La catégorie des esprits ou âmes des vivants renvoie à la conception locale selon laquelle chaque individu est constitué entre autres d'une essence spirituelle susceptible de se séparer ponctuellement de son enveloppe charnelle. Les cérémonies rituelles domestiques visant un individu de la maisonnée en particulier ont pour but principal le rappel de l'âme de cette personne. Incluant parfois une séquence de purification, leur objectif est de rétablir l'unité entre son corps et son âme dont on soupçonne les déboires d'être dus à leur séparation.
 16. À Wengding, le sacrifice d'au moins un animal (porcin ou gallinacé) intervient au cours de toutes les cérémonies rituelles, collectives ou domestiques,
 17. OkRai, en me traduisant le récit de son grand-père en mandarin, employa pour les derniers le terme wa-parauk *Man* renvoyant aux Shan de Birmanie. Pour les autres populations, les noms employés renvoient aux dénominations des nationalités minoritaires correspondantes (*shaoshu minzu* 少数民族).
 18. Dans la version d'I:Ka:, une dernière séquence est ajoutée qui exprime la division des Wa en clans ou lignages (*ru*). À Wengding, cinq lignages sont représentés, dont deux se seraient divisés il y a seulement quelques décennies : Li 李 (deux lignages), Xiao 肖 (deux lignages), Tian 田, Yang 杨 et Zhao 赵.
 19. Voir Jacques LEMOINE, « Mythes d'origine, mythes d'identification », *L'Homme*, 27(101), 1987, p. 60, 66 ; Mark E. LEWIS, *The flood myths of early China*, Albany: State University of New York Press, 2006, p. 9,123-124 ; PROSCHAN, « Peoples of the Gourd », p. 999-1032 ; et VAN, « The Flood Myth », p. 309-310.

une catastrophe²⁰. Ce motif, identifié par Stéphane Gros comme un « acte fondateur nécessaire à la recréation de la société humaine »²¹, est absent des versions du mythe d'origine recueillies à Wengding. À sa place, c'est l'union bestiale entre l'homme et la vache qui est à son origine²². Cette union mythique a supposément alimenté la relation particulière entre humains et bovidés, animaux indispensables au travail de la terre et à la réalisation des rituels d'abondance jusqu'à la fin des années 1990²³. Enfin, la dernière séquence narrative relate la division de l'humanité en plusieurs groupes distincts de population à la sortie de laalebasse. Cette division contribue à établir la représentation d'une primauté de l'occupation du territoire local par les Wa et leur position dans un environnement polyethnique. Les narrateurs des trois versions mobilisées ici précisèrent bien que les Wa sortirent en premier, et comme AiNap l'exprima au cours d'une autre discussion : « les Wa furent les premiers à sortir, les Wa sont les aînés »²⁴. Cela soutient l'idée que les Wa montrent une conscience territoriale forte et considèrent leurs ancêtres comme les premiers habitants de la région située entre les vallées de la Salouen et du Mékong²⁵.

20. Voir LEMOINE *op. cit.*, p. 59-64 et VAN, *op. cit.*

21. Gros, *La part manquante*, p. 234.

22. Dang N. VAN (*op. cit.*, p. 312) rend compte de l'existence d'un motif « couple femme-chien » dans les récits mythiques de quelques groupes de population d'ASE.

23. La pratique de leur sacrifice au cours de rituels propitiatoires ou de réparation est encore ancrée dans les mémoires des habitants de Wengding : « Dans un lignage, on tuait un ou deux bœufs par an et on partageait [...] Deux fois par an, c'est-à-dire une fois avant le passage à la nouvelle année, et une fois après la nouvelle année, au moment du battage des céréales » (Am:Meung, discussion du 28/07/2015). Si le sacrifice de bovidé a disparu des pratiques contemporaines à Wengding et les têtes de bétails en constante diminution au village, la vénération pour ces animaux est encore ancrée comme le dévoile cette phrase couramment exprimée : « ici, nous vénérons les vaches » (*women zheli chongbai niu* 我们这里崇拜牛).

24. « Wazu shi di yi ge chulai, wazu shi laoda 佤族是第一个出来，佤族是老大 » (discussion du 06/11/2014).

25. Magnus FISKESJÖ, « The Barbarian Borderland and the Chinese Imagination: Travellers in Wa Country », *Inner Asia*, 4(1), 2002, p. 27.

Lieux ritualisés et offrandes à *Mut*

L'entité *Mut* est, pour plusieurs raisons, une figure divine nodale dans l'espace social villageois. Cette figure se rapproche de la catégorie des *moeg* désignant des forces ou des divinités (divinité tutélaire, esprit de village, esprit de la nature) localisées dans les forêts autour des villages Wa²⁶.

Le lieu où, selon les villageois, cette divinité réside aujourd'hui est un bosquet extérieur à l'enceinte villageoise ceinturée par trois portes. Dans cette « forêt de la divinité », un abri et une plate-forme ont été aménagés. C'est là que, plusieurs fois par an, la relation entre la divinité *Mut* et le village est entretenue par une séquence rituelle réalisée dans le cadre des cérémonies villageoises – comme les rituels de fermeture et d'ouverture des portes du village *le jiep* et *la kaw*²⁷ – et des cérémonies domestiques d'appel et de rappel des âmes de grande envergure – *get pran* et *yuh tan*²⁸. Les rituels domestiques de petite envergure – comme le rappel de l'âme d'une personne de la

26. FISKEJÖ, *The fate of sacrifice*, p. 103. Voir également Grégoire SCHLEMMER (dir.), *Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes*, Moussons. Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, (19), 2012 ; John LAGERWEY (dir.), *Comportement rituel et corps social en Asie*, BEFEO, (79), 1992.

27. Je traduis phonétiquement les noms de ces deux cérémonies. La première *le jiep* est réalisée entre fin juin et début juillet tandis que la deuxième *la kaw* se tient début septembre. Ces deux rituels villageois font partie du cycle de cérémonies associé au calendrier bouddhique tout en entretenant un rapport direct avec le calendrier agraire local.

28. *Get pran* (en mandarin les villageois disent *jiaohun* 叫魂) est le terme qui désigne les rituels domestiques au cours desquels sont appelés l'âme d'un ou de plusieurs membres de la maison et des esprits gardiens (du paddy, de l'or, de l'argent, etc.). Ils mobilisent un nombre restreint de villageois à savoir les membres de la maisonnée et leur réseau d'entre-aide composé des parents (par filiation et alliance) et des voisins proches. Les cérémonies *yuh tan* sont du même type mais de plus grande envergure, mobilisant jusqu'à un membre de chaque maison du village – ce que traduit par ailleurs le terme chinois employé, *da jiaohun* 大叫魂. Elles comprennent en supplément des cultes aux ancêtres de la lignée. Les activités rituelles *yuh tan* sont parfois appelées *zuo tan*, cette nomination associant le verbe chinois *zuo* 做 et le terme « *tan* » emprunté au mot « dan » de la langue dai signifiant « payer tribut, offrir ».

maisonnée suite au cauchemar d'un de ses parents la concernant – ne nécessitent pas d'offrandes à la divinité *Mut*. Qu'ils soient de conjuration, de propitiation ou d'abondance, ces rituels ont pour objectifs de nettoyer le village ou une maison des influences néfastes et des souillures susceptibles de les avoir pénétrées, de renforcer la protection des âmes des vivants, et de solliciter la bienveillance d'esprits gardiens²⁹ et de la divinité *Mut*.

Avant le partage du repas rituel entre les villageois, un groupe d'hommes³⁰ se rend dans la forêt de la divinité pour « faire un sacrifice à la divinité » (*jishen* 祭神)³¹. Ils lui présentent des offrandes disposées sur des feuilles de bananiers, emportées sur des paniers réservés aux activités rituelles. Dans le bosquet, les offrandes sont déposées dans l'abri et des prières sont formulées. Les composants et le contenant des offrandes sont identiques à ceux exposés dans le récit mythique : de courtes feuilles de bananier servent de réceptacle à des morceaux de viande cuite – issue d'un sacrifice porcin – et à des feuilles de thé. Lors des rituels domestiques, le sacrifice animal est réalisé dans le village, puis la viande cuite est emportée dans la forêt pour y être présentée en offrande à *Mut*. Lors des cérémonies collectives comme *le jiep*, l'animal est emporté vivant dans le bosquet, sacrifié et préparé sur place avant qu'une partie de la viande ne soit offerte à *Mut* puis le reste partagé entre les hommes présents.

29. Tel que les esprits gardiens du paddy, de l'or, de l'argent, etc.

30. L'accès des femmes à ce bosquet, et plus précisément au cabanon et à la plateforme où sont réalisés les rites est strictement prohibé. D'après une villageoise, cela pourrait porter malheur aux personnes âgées, au village et surtout à la femme qui s'y rendrait (Am:Meung, discussion du 06/07/2015). Un lien avec la fertilité de ces dernières est probablement sous-tendu par cet interdit. A cet égard, et en tant que femme, je n'ai moi-même pas pu assister aux séquences rituelles se déroulant dans l'abri mais des descriptions orales m'en ont été faites. J'ai par contre pu ethnographier les séquences précédant et suivant les offrandes à *Mut* lors de la cérémonie *le jiep* qui a eu lieu le 06/07/2015.

31. À la séquence rituelle d'offrandes à *Mut* succèdent d'autres activités rituelles. Elles ont lieu soit sur la place centrale du village – autour d'un tertre et de l'ensemble de piliers marquant le centre géographique et symbolique du village –, soit à l'intérieur et dans les cours des maisons.

Dans les versions locales du récit *Sigang: lih*, le sacrifice de *Mut* apparaît comme contractuel. Comme l'explique NyiSheng, c'est seulement en échange de la promesse des humains de l'honorer par des offrandes qu'il accepta de se sacrifier. D'après ce villageois, *Mut* aurait dit : « si vous souhaitez que je sauve l'humanité, vous devez d'abord accepter ma requête. Je vais me sacrifier »³² ; et c'est « à cause de cette promesse »³³ précisa NyiSheng, que « nous devons vénérer la divinité de la forêt »³⁴. La relation entre la communauté villageoise et la divinité *Mut* repose donc sur le renouvellement du pacte convenu dans un passé mythique et « les hommes sont comme forcés à l'échange »³⁵. Les villageois entretiennent, par les offrandes à *Mut*, la relation à cette divinité originelle et tutélaire, dispensant sa protection à la société villageoise, protection assurée par les prestations rituelles des humains envers elle. Ainsi, le sacrifice de *Mut*, acte engendrant la renaissance de l'humanité, devient le sacrifice à *Mut*, rite qui participe à la reproduction de la société locale :

« À chaque fois qu'il se passe quelque chose, qu'on appelle les âmes, etc., il faut aller là-bas [dans la forêt] faire un rituel. C'est ainsi, car s'il n'existait pas [*Mut*] nous n'existerions pas non plus. [...] C'est pourquoi nous le respectons beaucoup. [...] Nous, à Wengding, nous n'abandonnons pas nos divinités. »³⁶

En écho aux récits du mythe d'origine, le culte voué à la divinité *Mut* renforce donc périodiquement les relations de dépendance entre cette entité, la communauté villageoise et l'espace territorial dans lequel ses membres évoluent. *Mut* s'assimile bien à une divinité tutélaire qui ne se signale pas « dans la spécification d'un territoire [...] mais bien plutôt dans celle d'une communauté humaine, en liaison avec le milieu naturel qu'elle exploite »³⁷. En somme, la séquence du

32. « *bian xisheng ziji* 我请便牺牲自己 » (NyiSheng, entretien du 06/07/2015).

33. « *jiu shi yinwei zhe ge chengnuo* 就是因为这个承诺 » (NyiSheng, op. cit.).

34. « *shi Meiji zhengjiu le women, suoyi shuo women yao chongbai shenlin* 是美吉拯救了我们。所以说我们要崇拜神林 » (NyiSheng, op. cit.).

35. GROS, *La part manquante*, p. 475.

36. AiNap, entretien du 29/07/15.

37. Bernard FORMOSO, « Les dieux du sol en Asie : De l'appropriation à l'inféodation », *Études rurales*, 143/144, 1996, p. 16.

mythe introduisant cette entité établit la « relation d'acquittement perpétuelle de la dette aux divinités ou forces mystérieuses qui ont créé le monde »³⁸. Les actions rituelles dirigées vers cette divinité, tout comme les commentaires des villageois à son propos, soulignent la nécessité d'entretenir la relation entre *Mut*, le village et ses habitants pour la prospérité du village.

Le « pouvoir de vie » et la « bienveillance » concédés par *Mut* envers la communauté villageoise résultent « d'un processus inscrit dans la mythologie et qui va de l'assujettissement à l'approvisionnement, processus que réactualisent les rites conduits périodiquement »³⁹. Aujourd'hui, l'énonciation du récit mythique *Sigang: lih* tout comme les pratiques rituelles contemporaines des villageois de Wengding traduisent les représentations qu'ils partagent vis-à-vis de leurs origines et de leur environnement. Les récits du mythe d'origine et les rites s'influencent réciproquement, dessinant un ensemble de représentations et de pratiques signifiantes et efficaces pour les villageois.

38. FISKESJÖ, *The fate of sacrifice*, p. 103.

39. FORMOSO, « Les dieux du sol en Asie », p. 18.



Figure 1 : Piliers de la place centrale du village de Wengding.
Photographie : Sarah Coulouma