

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**160 | octobre-décembre 2001**

**Droit, coutume, mémoire**

---

## Des sacs chargés de mémoire

Du jeu des tambours à la résistance silencieuse des Wa de Xuelin  
(Yunnan)

**Bernard Formoso**



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/124>

DOI : 10.4000/lhomme.124

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 41-66

ISBN : 2-7132-1391-6

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Bernard Formoso, « Des sacs chargés de mémoire », *L'Homme* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2001, mis en ligne le 12 juin 2003, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/124> ; DOI : 10.4000/lhomme.124

# Des sacs chargés de mémoire

## Du jeu des tambours à la résistance silencieuse des Wa de Xuelin (Yunnan)

**Bernard Formoso**

**L**ES AUSTRO-ASIATIQUES wa des confins septentrionaux du Myanmar et du sud-ouest du Yunnan (République populaire de Chine) sont célèbres dans l'ethnographie de l'Asie du Sud-Est pour avoir été l'une des rares populations de la région à pratiquer la chasse aux têtes. Cette activité, bien qu'ayant focalisé l'attention des observateurs, participait d'un complexe de rituels plus vaste ayant pour objet à la fois la fécondité des champs et la protection des humains face aux forces maléfiques. Les éléments liturgiques les plus récurrents de ces rites étaient le sacrifice de buffles et la percussion de longs monoxyles évidés.

Dès le XIX<sup>e</sup> siècle la zone de pratique de la chasse aux têtes se réduisit sous la pression croissante des voisins shan, birmans, lahu et de colons chinois attirés sur place par l'extraction du minerai d'argent<sup>1</sup>. Puis durant les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, l'ordre colonial s'affermissant en Birmanie et la pacification gagnant du terrain dans le sud-ouest de la Chine, les expéditions de chasse aux têtes se firent rares. Certes, dans les années qui suivirent l'avènement des communistes en Chine certains chefs de clans de Lancang et de Ximeng, afin de satisfaire la tradition mais aussi de donner des signes de ralliement au nouveau régime, organisèrent des

1. Ainsi, en 1893, James George Scott, le premier Britannique à pénétrer dans les États wa à la tête d'une colonne de la police birmane notait que cette activité était circonscrite à une aire bornée à l'ouest par la rivière Pang, au sud par la ville de Pakkaté et à l'est comme au nord par la chaîne montagneuse servant de frontière avec la Chine. Il ajoutait que même dans ces limites de nombreux villages avaient renoncé aux raids réguliers (Scott & Hardiman 1900 : 512). Ajoutons que certains sous-groupes du centre des États wa, tels les Kat Hi ou les Kawn Chung semblent avoir organisé de longue date leurs cultes non pas autour de têtes chassées, mais de têtes récupérées dans les cimetières ou sur les champs de batailles. John Embree & William Thomas (1950 : 55-57) et V. C. Pitchford (1937 : 231) mentionnent également des villages wa de la région de Hsanhtung ou d'autres zones des États wa qui, ayant renoncé à la chasse aux têtes, achetaient de vieux crânes auprès de communautés qui continuaient à la pratiquer.

raids contre les restes de l'armée de Tchang Kai-shek. Cependant, dans la partie chinoise de la zone de peuplement wa, les sources écrites ne mentionnent plus de chasses aux têtes au-delà de 1958 et les sources orales au-delà de 1965, c'est-à-dire l'année précédant la Révolution culturelle et l'intrusion en force des gardes rouges dans la région<sup>2</sup>.

Les gardes rouges interdirent la chasse aux têtes, mais aussi la plupart des activités religieuses, au nom de la lutte contre les superstitions (*mixin*)<sup>3</sup>. Les tambours monoxyles furent détruits dans de nombreux villages et ceux qui bravaient les interdits en procédant à des sacrifices de buffles ou de porcs devaient payer de lourdes amendes. Si, durant cette période de répression, certains rites furent poursuivis, ce fut sur un mode clandestin et dans des zones relativement isolées. Certes, après 1979 les activités religieuses des minorités furent de nouveau tolérées, mais vingt ans après cette ouverture les réflexes de peur subsistent au sein de la population. Quoique chaque village et la plupart des maisons vivent sous la protection de génies tutélaires, peu de localités ont remplacé les tambours monoxyles jadis détruits. Les rites agraires et du cycle de vie ont repris, mais sous une forme simplifiée et les sacrifices de bœufs ou de buffles sont devenus rares.

Fait intéressant, selon le propre constat des Wa, la répression des cultes dans les années 60 coïncida avec l'apparition de motifs sur les sacs qu'ils portent en bandoulière lors de leurs moindres déplacements ; des sacs qui jusqu'alors étaient taillés dans du coton de couleur unie, blanche ou indigo. Ces motifs géométriques semblaient répondre à la vision folklorisante et esthétisante que les Chinois ont de la culture matérielle des minorités et les sacs ainsi décorés devinrent accessoirement des objets touristiques, donnés aux visiteurs ou vendus. Cependant, pour les Wa de tels dessins ne répondaient pas au seul souci de produire du beau. L'analyse de leur symbolisme, conduite dans les pages suivantes, suggère qu'à travers leur mode de désignation, leur numérologie, le choix des couleurs ou leur agencement, ils figurent tout à la fois les tambours monoxyles, les parties d'un ensemble social qui se veut organique et la coopération de ces parties dans le cadre de rites de régénération de la vie. Un tel examen passera par l'évocation de certains thèmes religieux propres à cette société, tels qu'ils

2. Pour les sources écrites, voir Alan Winington (1959 : 161). Celui-ci mentionne le cas d'un jeune homme de Lancang qui, pour répondre à un défi lancé lors d'une beuverie, coupa en 1957 la tête d'une personne d'un autre village wa et fut pour cela sévèrement réprimandé par les anciens du village, ceux-ci redoutant des représailles de la part de la communauté de la victime. La même année, dans le district de Ximeng, un village acheta une jeune esclave qu'il décapita afin de satisfaire aux rites de propitiation des nouvelles récoltes (Minzu Wenti... 1983, I : 128-130). Enfin, Kenzaburo Torogoe (1996 : 62) évoque une chasse aux têtes qui se serait déroulée en 1958 dans le district de Menglian et dont les auteurs furent châtiés par les autorités chinoises. Nos sources orales tiennent au témoignage des Wa de Xuelin que confirment les collègues de l'Académie des sciences du Yunnan.

3. Les termes et noms chinois sont écrits en pinyin ; les termes wa, excepté les noms de clans et de divinités, selon l'alphabet phonétique international.

ressortent de la mythologie et des cultes. Finalement, nous aurons à nous interroger sur les motivations et logiques d'action qui ont conduit, dans les années 60, les Wa de Chine à transférer sur leurs sacs, sous une forme à la fois stylisée, abstraite et relativement homogène, la scénographie de certains des rites dont la célébration leur était désormais interdite.

L'ethnographie chinoise, et notamment la remarquable enquête de 1950-1956 organisée par le gouvernement du Yunnan<sup>4</sup>, fait ressortir dans le cas des Wa des particularismes locaux très développés qui touchent presque tous les registres de l'activité culturelle. Il s'agit là sans doute d'une conséquence du cloisonnement géographique des villages et de la teneur souvent agonistique de leurs relations à l'époque où se pratiquait encore la chasse aux têtes<sup>5</sup>. Aussi les observations et analyses présentées dans les pages suivantes seront-elles pour l'essentiel relatives à la région de Xuelin où j'ai conduit des recherches en 1997.

Xuelin, selon la nomenclature administrative chinoise, forme un *xiang* (canton), situé aux confins nord-ouest du *xian* (district) de Lancang, lui-même localisé dans la préfecture de Simao, province du Yunnan (voir carte). Ce canton regroupe autour du chef-lieu de Xuelin, petite bourgade de cinq mille habitants environ, quarante-cinq villages dont la plupart sont wa. Le peuplement est en effet ethniquement homogène puisque, selon les autorités locales, la juridiction comptait seize mille habitants en 1992 dont 84 % se disent Wa<sup>6</sup>. Les autres groupes représentés sur place sont les Lahu et les Chinois (des commerçants ou des fonctionnaires).

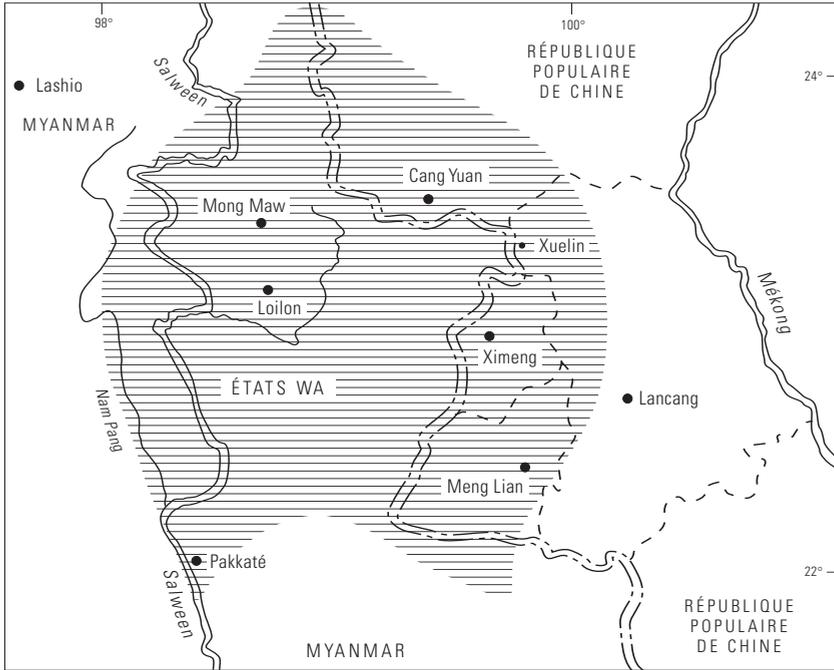
Xuelin est situé dans une chaîne de montagnes culminant à près de 2 000m. Dans les zones de bas-fond et sur les contreforts montagneux, jusqu'à une altitude de 800 m environ, les Wa pratiquent la riziculture irriguée en gradins dont ils ont, disent-ils, appris la technologie des Chinois, il y a de cela cinq ou six générations. Au-delà, dominent les champs d'essart où se mêlent riz, maïs, tubercules, plantes légumières et arbres fruitiers. Les villages se regroupent en un ensemble compact de quarante à plus de cent maisons et se trouvent toujours en hauteur, parfois bien en vue sur des promontoires, parfois cachés dans des renforcements, sous les lignes de crête.

La chaîne de montagnes dans laquelle s'insère le canton et qui trouve ses prolongements dans les États wa du Myanmar voisin, correspond aux limites septentrionales que James George Scott, à la fin du siècle dernier,

4. Cf. Minzu Wenti... 1983.

5. Sur le caractère conflictuel de ces rapports, voir notamment Scott & Hardiman (1900 : 498-508), Minzu Wenti... (1983, I : 45) ou Zhao Furong (1994 : 75).

6. Selon Embree & Thomas (1950 : 54), il y avait, à la fin des années 40, 324 533 Wa dans les États wa, et 10 000 dans les États shan, soit un total de 334 533 pour l'ensemble de la Birmanie, alors qu'à la même époque on dénombrait 58 000 Wa au Yunnan. Dans le district de Lancang, en 1950, ils étaient 36 602, soit 11,23 % de la population, tandis qu'en 1974 on estimait leur nombre, dans la juridiction de Xuelin, à 10 266 (93 % de la population) (Minzu Wenti... 1983, III : 107).



Zone de peuplement approximative des chasseurs de têtes wa

assignait à l'aire d'implantation des chasseurs de têtes. Selon les informations recueillies localement, les Wa de Xuelin, qui se nomment eux-mêmes Palaukœ, auraient coupé leurs dernières têtes au début des années 40, pour ensuite poursuivre, pendant près d'une décennie, leurs activités rituelles sur la base de têtes de condamnés à mort qu'ils achetaient aux Chinois, ou de têtes récupérées sur les cadavres de soldats tués au combat<sup>7</sup>. De chasseurs, ils seraient donc devenus fossoyeurs-collecteurs, avant de renoncer définitivement au culte des têtes coupées, après le retour à la paix et du fait du manque de complaisance du régime communiste.

## Le sac : sémiologie d'un objet ordinaire

Par comparaison avec les tenues vestimentaires d'autres minorités du Yunnan (Lahu, Hani-Akha, Hmong, Yao, par exemple), celles des Wa, et en particulier des Palaukœ de Xuelin, paraissent d'une grande sobriété. Aujourd'hui, uniquement porté en situation festive ou pour se rendre au marché, le costume wa « traditionnel » ne marque pas les différences de statut marital : les jeunes garçons portent la même tenue d'apparat que les hommes mariés et il en va de même pour les jeunes filles et les mères de famille.

7. Torogoe (1996 : 101) évoque à propos des zones de Ximeng, Menglian ou Cang Yuan une pratique voisine qui consistait à exhumer les corps dans des cimetières pour leur couper la tête.

Dans le cas des hommes, la tenue se compose d'un pantalon de couleur noire ou indigo, qui est taillé dans du coton ou de la laine épaisse, tissé sur place ou bien acheté déjà tissé au marché, d'une veste de même facture et d'un bonnet de laine noire, surplombé d'un gros pompon. La tenue féminine, qui elle aussi est en laine ou en coton, comporte, pour sa part, une paire de jambières, une jupe et une veste, le tout présentant les mêmes couleurs de base : noir ou indigo. Les femmes ne portent pas de coiffe spécifique, si ce n'est un fichu de laine à damiers multicolores, qu'elles se procurent auprès des femmes lahu et qu'elles nouent par derrière. Par contre, dès qu'elles ont atteint l'âge de la puberté, elles arborent en permanence des parures qui leur sont propres, sous forme de colliers de fines perles multicolores, de lourds bracelets en argent et de boucles d'oreille du même métal (le tout étant le plus souvent acheté auprès d'artisans wa du Myanmar). Ajoutons qu'à la différence des vêtements masculins, les éléments du costume féminin présentent quelques motifs, qui pourtant paraissent peu nombreux par rapport à ceux de la plupart des autres minorités du Yunnan. Ainsi les jupes longues que les femmes portent lors des fêtes depuis une période ancienne, bien antérieure aux années 60, sont-elles décorées de larges bandes horizontales en nombre variable, alternant le rouge et le jaune, tandis que la boutonnière de leurs vestes est bordée de rivières de perles ou de passementerie dorée-argentée.

De tous les éléments de la tenue vestimentaire des Wa de Xuelin le sac (*bou*) est de loin le plus ornementé, selon un phénomène relativement récent qui constitue l'objet même de cet article. Mais avant d'analyser les motifs qui le décorent et leur signification, il faut s'arrêter sur ses multiples usages, ainsi que sur les aspects les plus saillants de sa fonction symbolique.

Je l'ai déjà suggéré, le sac est la seule pièce du costume à être utilisée quotidiennement, aussi bien pour se rendre aux champs qu'au marché, pour les déplacements proches comme pour les plus lointains. Sa poche, de forme carrée (40 x 40 cm), ne comporte pas de rabat. Les deux bordures latérales de celle-ci prolongent une bande tissée d'une largeur de 15 à 20 cm et d'une longueur totale de 150 à 170 cm. La bande en question, pliée longitudinalement en deux et cousue à la pièce centrale (fig. 1), permet de porter le sac soit en bandoulière, soit dans le dos pour les grosses charges, la bande en appui sur le front.

Quoiqu'un tel contenant serve à transporter les aliments, le petit outillage, de l'argent liquide et toutes sortes d'effets personnels, c'est par certains produits symboliques que son usage est défini. On veut parler du nécessaire à chiquer le bétel et de l'équipement pour fumer le tabac de montagne. Partout en Asie du Sud-Est, et les Wa ne font pas exception, le bétel et le tabac sont, avec l'alcool, conçus comme les produits d'agrément par excellence. L'un – le

bétel – est plutôt associé aux femmes, l'autre – le tabac – plutôt aux hommes (même si dans le cas des Wa cette différenciation sexuelle s'estompe avec le temps : beaucoup d'hommes âgés chiquant le bétel et la plupart des vieilles femmes fumant la pipe). Ces substances sont censées plaire tout autant aux vivants qu'aux ancêtres, aux humains comme aux esprits et aux dieux. De ce fait, elles font partie avec le riz et l'alcool des offrandes rituelles de base qui ouvrent la communication et matérialisent la communion entre les principales forces agissantes de l'univers<sup>8</sup>. Cette fonction communielle, elles l'assument également entre les vivants. Or, fait intéressant, elles transmettent la même propriété à leur contenant usuel. C'est ainsi, disent-elles, pour qu'il puisse transporter sa pipe et son tabac que les jeunes filles offrent un sac qu'elles ont tissé et cousu au jeune homme de leur cœur et, en retour, parmi les objets qui entrent dans les prestations matrimoniales figure une pièce de tissu que le côté de l'époux a tissée et dans laquelle la mariée devra tailler un

sac pour y placer son nécessaire à bétel.

Autant le don d'un sac ou du tissu qui permettra de le confectionner symbolise l'union, autant ces mêmes sacs, en tant que biens appropriés et marques d'appropriation servent, dans un autre contexte, de facteurs de distinction sociale. Non pas que ces objets par leur taille, leur coupe ou leurs motifs signalent des différences de sexe, d'âge ou de statut économique, puisque hommes et femmes, jeunes ou vieux, riches ou pauvres arborent les mêmes, à quelques détails près qui portent la signature de celle qui les a fabriqués, mais parce qu'ils signifient à coup sûr aujourd'hui l'identité locale. En effet, ils distinguent, au sein du canton, les villages les uns des autres

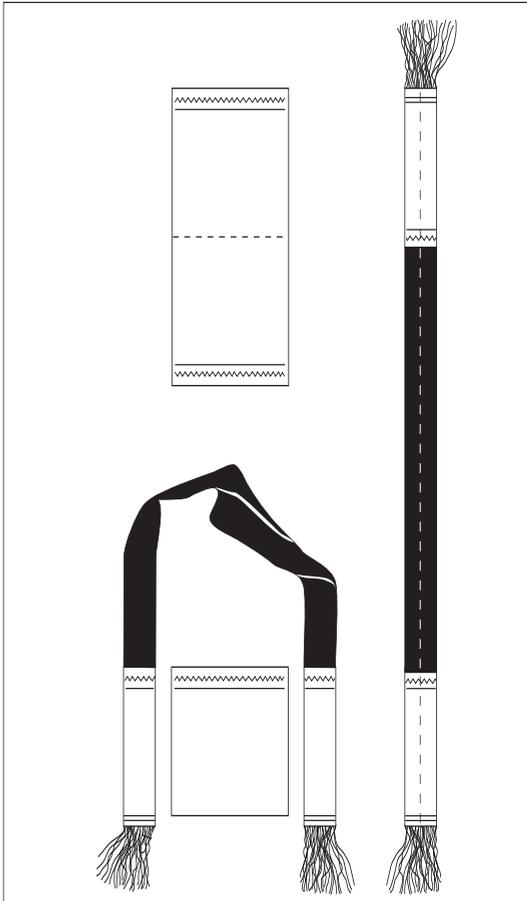


Fig. 1 Détail de la coupe du sac  
(les tirets représentent les zones de pliure)

grâce à certains signes diacritiques et puis surtout ils permettent d'identifier le canton d'origine de leur propriétaire sur la base de différences bien plus significatives dans les coloris, la forme et la disposition des motifs. La comparaison des sacs fabriqués par les Wa de Xuelin et par ceux du district de Menglian illustrera ce dernier constat.

Que les sacs marquent l'appartenance villageoise n'est pas surprenant. Les villages wa, multiclaniques par principe et fortement endogames<sup>9</sup>, sont l'unité sociale la plus importante, ses membres ayant jadis formé un groupe solidaire aussi bien pour la célébration des grands rites de fécondité que pour les campagnes de chasse aux têtes ou les vendettas. En revanche, que l'encodage symbolique des sacs distingue moins les habitants de villages voisins que ceux de cantons différents traduit a priori un changement d'échelle dans l'affirmation identitaire sur lequel il convient de s'interroger. D'autant que le canton est une juridiction imposée par l'État qui pourrait paraître très éloignée des cadres conceptuels indigènes. Certes, les villages wa s'alliaient jadis à leurs voisins, les rapports agonistiques caractérisant des localités de vallées différentes, séparées les unes des autres par plusieurs jours de marche<sup>10</sup>. Il est donc vraisemblable qu'un sentiment de commune appartenance partagé par les habitants d'un même bassin-versant ou d'une région écologique se soit forgé bien avant que s'impose l'ordre politique chinois, un sentiment qui réunissait par exemple les Wa de Xuelin face à ceux de Menglian ou de Ximeng. La désignation au Myanmar de plusieurs sous-groupes wa sur une base toponymique va dans le sens de cette hypothèse<sup>11</sup>. Néanmoins, ces ensembles régionaux ne correspondaient pas au découpage administratif chinois et pour comprendre l'émergence des cantons comme référent identitaire, il faut considérer l'effet sur les mentalités de trente ans de collectivisation. En effet, du début des années 50 jusqu'en 1979 la quarantaine de villages qui forment l'actuel canton de Xuelin étaient déjà regroupés au sein d'une commune populaire (*renmin gongshe*). Or l'encadrement étroit propre à cette structure et les objectifs communs de production imposés à ses membres entraînèrent une émulation collective, des brassages de population, des solidarités inédites et une relative uniformisation des pratiques particulièrement propices à la création d'un sentiment communautaire qu'à partir de 1979 la structure-relais du *xiang* vint prolonger.

8. Cette fonction de la chique de bétel qui consiste à être un facteur de sociabilité a été bien mise en évidence par H. C. Conklin (1958 : 33) dans le cas des Hanunoó des Philippines et par A. Peeters (1970 : 201-235) à l'échelle plus vaste de l'Asie.

9. Cf. Scott & Hardiman 1900 : 500-508 et Minzu Wenti... 1983, I : 39-45.

10. Cf. Scott & Hardiman 1900 : 508.

11. Voir à ce propos Embree & Thomas 1950 : 54.

Témoins de l'artisanat d'un village et d'une région aujourd'hui assimilée au canton, les sacs portent aussi la signature des jeunes filles ou des femmes qui les produisent. Ils leur sont identifiés au travers d'un jeu subtil de signes. L'usage social que les jeunes filles en font résume d'ailleurs très bien le double sens d'union et d'appropriation distinctive dont ces objets sont porteurs. En offrant un sac à leur bien-aimé, elles lui expriment leur attachement, alors qu'en retour par le fait même de l'arborer le garçon signale aux autres jeunes filles que son cœur est pris, de même qu'il indique à un ensemble social plus vaste son inscription dans un village et un canton. Par ces objets, qu'elles seules confectionnent, les femmes ne font donc pas que tisser, découper et coudre de l'étoffe, elles tissent aussi sur le plan symbolique un espace social dont elles tracent les niveaux emboîtés et décrivent les limites.

Mais rapporter la sémiologie du sac à ce seul aspect serait en donner une interprétation tronquée, car les motifs qui le décorent représentent bien d'autres choses. Dans le cas des sacs fabriqués à Xuelin, ces motifs colorés en rouge vermillon, orange, rose, jaune, vert/bleu ou blanc, soit six couleurs, se détachent sur un fond noir/indigo de coton ou de laine avec lequel ils sont tissés ou sur lequel ils sont cousus. À cela s'ajoutent des pièces rapportées qui ornaient déjà les sacs avant les années 60 et qui, sous forme de séries de pompons multicolores ou de grains oblongs de *Coix*, sont également chargées de signification.

Les motifs principaux sont situés aux extrémités supérieure et inférieure des deux faces externes de la poche du sac. Il s'agit de quatre ensembles de frises horizontales tissées (deux sur la face avant, deux sur la face arrière), strictement identiques et en vis-à-vis. Chacun de ces ensembles est appelé *main kiɔ* (litt. « bande tissée-tambour »). De manière tout à fait explicite, ils représentent pour les informateurs la paire de troncs évidés, l'un mâle et l'autre femelle, sur lesquels les Wa de Xuelin frappaient lors des grands rites du cycle annuel. Plus précisément, et pour se limiter à la face avant du sac, le *main kiɔ* du haut est qualifié de mâle, et celui qui ornemente le bas est dit femelle, connotation féminine que valide un peu plus le nom des pièces carrées de coton rouge qui, disposées aux deux coins inférieurs, servent de renfort. Ces pièces d'angle sont, en effet, appelées *dai*, c'est-à-dire « jupe ».

À Xuelin les bordures inférieure et supérieure du *main kiɔ* se composent de trois bandes constituées à chaque fois de deux lignes de petits carrés tissés en damier (soit au total douze lignes ; six de chaque côté). La teinte de ces lignes est grandement laissée à l'appréciation des tisserandes, ceci dans la gamme des six couleurs évoquées plus haut, cependant les femmes, quel que soit leur souci de se singulariser, respectent toujours un principe de parfaite symétrie entre les deux bordures. Ces séries de trois bandes péri-

phériques forment un ensemble qui est appelé *main gi* (litt. « bande tissée-bois »). Les mêmes lignes de carrés en damier étaient peintes sur les côtés des tambours qu'utilisaient jadis les Wa de Xuelin. Certains de nos interlocuteurs les plus âgés voyaient dans ces motifs l'image des sons produits par les tambours et adressés au dieu du ciel, Muhidjae.

Il ressort donc clairement de l'exposé précédent que les ensembles symétriques de motifs tissés aux extrémités du sac figurent une paire sexuée de tambours. Une inconnue subsiste néanmoins : en intégrant à la représentation figurée de ces troncs monoxyles les séries de damiers qui constituaient leur ornement le plus typique, les femmes ont-elles seulement voulu renforcer par le graphisme un signifié déjà rendu sur le plan lexical, ou bien ont-elles aussi souhaité figurer des tambours en action, c'est-à-dire dégageant des sons ? On ne peut trancher entre ces deux hypothèses sans faire référence à d'autres motifs qui, avec les premiers, forment système.

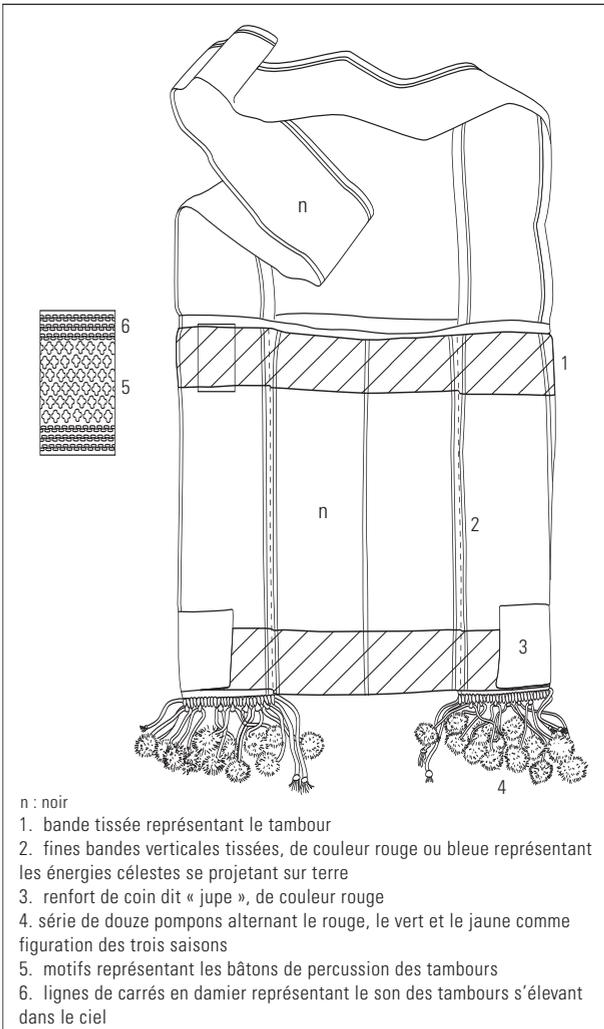
Au centre du *main kiɔ* sont tissées six lignes de petits losanges disposées en quinconce les unes par rapport aux autres et présentant des couleurs différentes (fig. 2). À Xuelin, deux lignes de losanges oranges ou rouges encadrent une ligne verte et une autre jaune. Ces lignes de losanges sont appelées *main gi ta kiɔ*, du nom des bâtons qui servent à frapper sur les tambours, ou *gi ta kiɔ* (litt. « bois-taper-tambour »). Quoique la combinaison tambour-bâton suggère l'acte de percussion, on pourrait tout aussi bien y voir la volonté des femmes d'ajouter une touche de réalisme à la figuration d'un instrument par ailleurs conçu au repos. En fait, il faut se tourner vers de simples lignes verticales reliant les deux tambours pour saisir le signifié exact que les tisserandes wa des années 60 entendaient conférer à leur élaboration picturale d'ensemble.

Les deux tambours représentés sur chacune des faces externes sont, en effet, reliés par de fines bandes verticales tissées, dont le nombre varie d'un village à l'autre (de trois à neuf). Lorsqu'elles sont de couleur rouge ces bandes sont appelées *main zuŋ*, c'est-à-dire « bandes tissées-soleil ». Quoique dominantes et parfois seules représentées, ces bandes rouges sont encadrées dans plusieurs localités de Xuelin par des bandes bleu-vert (ces couleurs renvoient à un même terme en wa), qui sont alors appelées *main le* : « bandes tissées-pluie ». Or, l'union fécondante du soleil et de la pluie telle qu'elle peut se concrétiser dans une récolte de riz abondante était la finalité première des rites de régénération de la vie qui précédaient les semis ou les moissons et célébraient la coupe d'une ou plusieurs têtes, rites qui étaient justement rythmés par la percussion d'une paire de tambours monoxyles. Du fait même de leur appellation, ces bandes symbolisent donc clairement les flux de vie émanant du ciel qui dans leur conjonction rendent la terre féconde, tandis que les motifs qui décorent le sac semblent

corrélativement figurer le processus rituel assurant le déclenchement de telles énergies.

Arrêtons-nous un instant sur l'opposition vert/rouge. Dans la symbolique chinoise, celle-ci exprime la dualité yin/yang, deux notions qui valent indistinctement comme forces, substances ou genres et dont l'association résume « l'ordonnancement rythmique qui préside à la vie du monde », selon l'expression de Marcel Granet (1988 : 26). On vient de le voir, ce jeu de couleurs véhicule des idées voisines chez les Wa et l'on peut raisonnablement y déceler une influence de la pensée chinoise, conséquence de contacts multiséculaires. La combinaison du vert et du rouge signifie alors l'association nécessaire de l'eau et du feu, de la pluie et du soleil, mais peut-être aussi, comme chez les Chinois, l'union des principes

Fig. 2 Sac wa de Xuelin



féminin et masculin.

Du moins ce rapprochement nous est-il suggéré par la chorégraphie des grands rites de fécondité wa du temps jadis. En effet, dans ce contexte, les hommes et les femmes en âge de reproduire agissaient sur les éléments célestes par le biais d'une danse que rythmait le jeu des tambours mâle et femelle. Cette danse mimait l'acte de copulation par un constant va-et-vient entre une rangée de femmes et une autre d'hommes. Peut-on par conséquent voir dans l'association de bandes rouges et vertes l'évocation d'une telle danse? Aucune donnée explicite émanant des informateurs ne

permet de l'affirmer. De plus, cette hypothèse se heurte au fait que la combinaison de bandes des deux couleurs n'est pas systématique et de surcroît que ces bandes sont toujours en nombre impair.

Pour clore à présent la description du sac wa de Xuelin, les fils de trame de la pièce de tissu qui sert de partie centrale à la poche sont protégés de l'effilochage au niveau de l'ouverture du sac par un liseré de coton rouge ou noir/indigo. De leur côté, les fils de trame de la bande de portage qui borde latéralement la pièce centrale sont passés dans des grains oblongs et blancs d'une variété de *Coix lacryma-Jobi L.* appelée localement *te kao*. (litt. « fruit-Coix »). Leur forme évoque, disent les informateurs, celle de grains de riz<sup>12</sup>. Les bouts des fils sont ensuite réunis en nattes cousues en leurs extrémités et rapportées sur l'extérieur du sac (fig. 2). Les grains, pour leur part, sont rendus solidaires au moyen d'un maillage de fils horizontaux, l'ensemble formant un galon. À ce galon sont noués des fils de laine torsadés conclus chacun par deux pompons appelés *te* (« fruit »). Le nombre des pompons varie d'un village à l'autre, mais toujours sur une base de douze. Compte tenu de leur appellation, on peut donc penser qu'ils symbolisent les fruits portés par chaque mois de l'année wa et se posent en complément de la production céréalière évoquée par les grains de *te kao*. L'expression du cycle temporel que suggère cette hypothèse trouve confirmation dans le lien que nos informateurs les plus âgés établissaient entre la couleur des pompons et l'alternance des saisons. Ces couleurs, au nombre de trois, caractérisaient déjà les motifs « bâtons de tambour » situés au centre du *main kiɔ*. Il s'agit du rouge que les Wa associent à la saison sèche (de février à juin), du bleu-vert pour la saison des pluies (de juillet à octobre) et du jaune pour la saison fraîche (de novembre à janvier).

Au terme de ce rapide descriptif certaines questions restent malgré tout en suspens, qu'elles aient trait à la numérogie (l'importance du chiffre six), ou bien à la fonction des tambours dans le dispositif symbolique d'ensemble. Mais avant de pousser plus loin l'analyse, il nous faut rapidement comparer le sac des Wa de Xuelin avec son homologue fabriqué par les Wa du district de Menglian<sup>13</sup>, de manière à dégager les liens susceptibles d'exister entre leurs iconologies respectives.

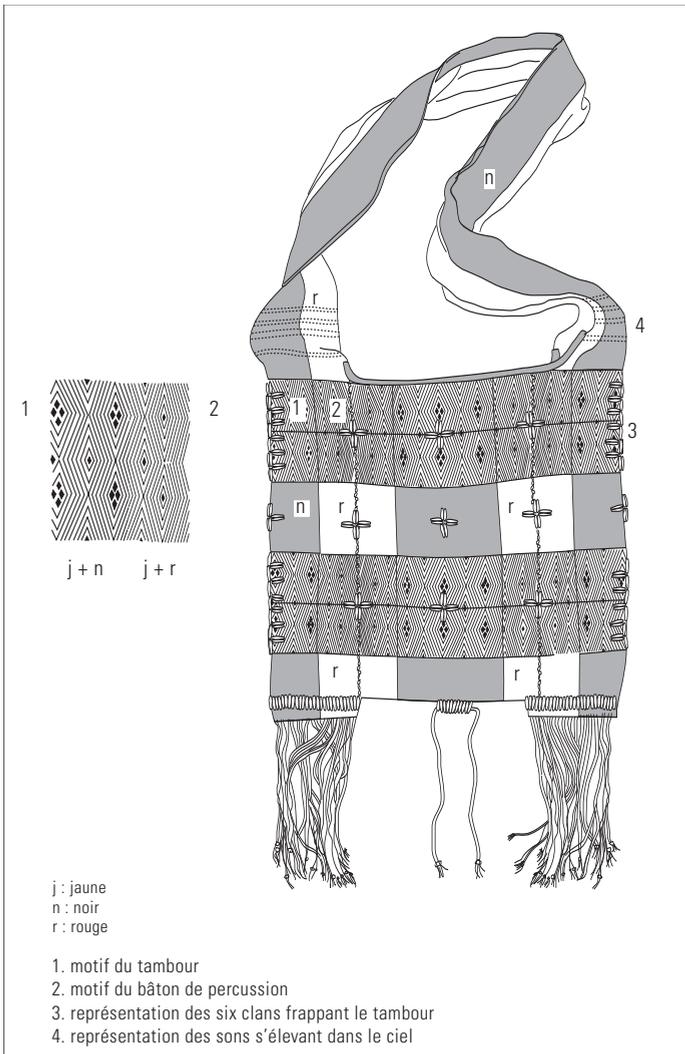
12. Le *Coix lacryma-Jobi L.* en question est de la variété Ma-Yuen Stapf. Outre leur similitude morphologique, le rapprochement opéré par la pensée indigène entre le riz et ce type de *Coix* fait particulièrement sens dans le contexte sud-est asiatique. En effet, les deux céréales sont originaires de la région. De plus, selon Georges Condominas (1972 : 115-129), le *Coix* aurait pu jouer un rôle déterminant dans le processus d'adaptation du riz à la culture sur terrain sec. Cette hypothèse s'appuie sur l'ancienneté avérée de la culture des larmes-de-job, sur l'extension de ce type de culture en Indochine avant l'introduction du maïs et sur le fait que le *Coix* et le riz de montagne prospèrent dans les mêmes zones, le premier servant parfois de suppléant nutritionnel au second.

13. Le district de Menglian est situé au sud de celui de Lancang et fait partie, comme ce dernier, de la préfecture de Simao.

Si l'on s'en tenait aux apparences formelles, les deux sacs paraîtraient très différents l'un de l'autre. Certes, ils présentent les mêmes dimensions et la même coupe, cependant celui de Xuelin est généralement tissé en laine, alors que celui de Menglian l'est toujours en coton. Et puis surtout leurs motifs sont soit de forme, soit de taille, soit de disposition différentes (fig. 2 et 3). De plus les couleurs, quoique procédant de la même gamme, sont moins vives à Menglian. Pourtant, la terminologie appliquée aux dessins révèle que l'on se situe dans le même registre symbolique.

Ainsi, sur chacune des faces du sac de Menglian on retrouve aux extrémités supérieure et inférieure de la poche les ensembles de motifs représentant la paire de tambours monoxyles, l'un mâle et l'autre femelle ainsi

Fig. 3 Sac wa de Menglian



que leurs bâtons de percussion. La différence tient seulement au fait qu'à Menglian les tambours ne sont pas figurés par un agencement de lignes horizontales superposées comprenant de petits losanges en quinconce et carrés en damier, mais par deux séries disposées verticalement et en quinconce de losanges emboîtés qui se distinguent l'une de l'autre par leur motif central (fig. 3). La première série est caractérisée par un

losange central tissé avec du coton de couleur jaune. Celui-ci intègre à son tour quatre petits losanges décrits par la couleur de fond du sac et situés en ses différents angles. Ces quatre petits losanges, disent les Wa de Menglian, représentent les encoches latérales au moyen desquelles étaient tirés jusqu'au village les troncs qui, une fois creusés, faisaient office de tambour. Le losange ainsi spécifié symbolise donc le tambour proprement dit. Dans son ensemble le dessin comprend, en plus de celui du centre cinq autres losanges emboîtés pour aboutir à un total de six. La seconde série est également constituée d'un losange central tissé avec du coton jaune. Mais celui-ci n'intègre qu'un petit losange se détachant du fond et il n'est entouré que par deux losanges concentriques pour aboutir à un total de trois (fig. 3)<sup>14</sup>. Ce dernier motif symbolise les bâtons de percussion du tambour.

Les *main kiɔ*, c'est-à-dire les larges bandes horizontales constituées de ces deux séries de motifs, comprennent sur chacune de leurs bordures latérales, à la jointure des deux faces du sac, des séries de grains de *te kao* qui, de prime abord, pourraient passer pour de simples renforts décoratifs mais qui sont appelées *kiɔ* (« tambours ») et redoublent ce faisant la signification de l'ensemble. Sur la jointure sont cousues en ligne six paires de ces grains. Selon un point de vue unanime, elles figurent le tambour. Elles sont reliées sur chaque face du sac à six autres paires de larmes-de-job, disposées perpendiculairement et qui, au dire de certains, représentent les paires de bâtons qu'utilisent les percussionnistes pour produire des sons sur le monoxyle.

Par rapport à leurs homologues de Xuelin les *main kiɔ* du sac de Menglian se signalent par l'absence de lignes de carrés en damier qui viendraient justement illustrer la production de sons. Des motifs ayant cette signification existent cependant, mais au bas des montants de la bande de portage. Ils prennent la forme de fils de laine de couleurs verte, bleue et blanche cousus en pointillés par séries de lignes dont le nombre décroît du bas vers le haut des montants (fig. 3).

Les sacs fabriqués à Menglian ne comportent pas de pièces « jupes » qui serviraient de renfort aux coins inférieurs de la poche. Par contre, on retrouve les bandes *main suɲ* et *main le* qui traversent verticalement la poche et se prolongent sur la bande de portage, des bandes dont on a vu qu'elles symbolisaient la projection sur terre des flux vitaux célestes. À Menglian les « bandes soleil » rouges sont d'une largeur d'environ 7 cm et elles intègrent les « bandes pluie » sous forme de fines rainures vertes et jaunes. Aussi, en plus de l'évocation des flux célestes (le rouge pour le soleil, le vert pour la pluie), peut-on y lire l'alternance des saisons (par

14. Le chiffre 3 est propitiatoire chez les Wa. Par exemple, la part monétaire de la compensation matrimoniale ne doit comporter que des 3 (33 yuan ou 333 yuan).

l'ajout du jaune, symbole de la saison fraîche). La différence de taille très accusée entre les deux types « bandes » au profit des *main zuŋ* appelle un commentaire, d'autant qu'elle est cohérente avec l'absence de *main le* sur certains sacs de Xuelin. Doit-on y voir une prépondérance du principe solaire et mâle, en conformité avec l'idéologie agnatique dominante dans la société patrilinéaire wa ? Cette hypothèse est plausible, sans pourtant pouvoir être vérifiée.

Pour compléter la description du sac de Menglian, il faut encore mentionner la présence à intervalles réguliers sur les deux faces de grains de larmes-de-job, disposés en forme de croix grecques.

Finalement, en dépit de certaines différences formelles, les sacs wa de Xuelin et de Menglian présentent le même symbolisme. Dans les deux cas on retrouve figurés les monoxyles, leurs bâtons de percussion et les sons que l'ensemble produit. L'agencement de ces tambours délimite un espace sur lequel se projettent des flux d'origine céleste : les rayons du soleil et la pluie. Les fruits de l'alliance fécondante des potentialités terrestres et des flux célestes sont dans les deux cas symbolisés par des éléments rapportés (pompons ou grains). L'enchaînement temporel dans lequel une telle synergie s'inscrit est également évoqué : c'est l'alternance des saisons à Menglian, doublée du cycle annuel à Xuelin. Enfin, dans les deux cas le chiffre six est d'une grande récurrence. À ce point de l'exposé, la signification d'une telle numérogie et des tambours auxquels elle est étroitement associée reste en suspens. En fait leur interprétation suppose un travail de mise en contexte via l'examen de la mythologie, de l'activité rituelle et de certains aspects de l'organisation sociale des Wa.

## Jeu de tambours et ordre social

L'organisation sociale offre des clés pour comprendre la numérogie associée aux tambours et à leur représentation sur les sacs, dans la mesure où dans toutes les zones de peuplement wa de Lancang, six clans patrilinéaires et exogames composent la société locale. Précisons d'emblée, car ces données importent pour la compréhension du reste, que chaque village devait jadis dans l'idéal compter des représentants des six clans. Lorsqu'il n'en était pas ainsi on faisait appel, pour célébrer les grands rites de régénération de la vie, à des hommes des clans manquants établis dans les communautés alentour et avec qui on était allié dans la pratique de la chasse aux têtes. Il fallait, en effet, préserver à tout prix le principe de totalité sociale que ces rites mettaient en scène et sur lequel je vais revenir. Ajoutons encore que les solidarités défensives ou offensives imposées par la chasse aux têtes s'opéraient sur une base strictement locale. Néanmoins, lorsque les raids touchaient

d'autres communautés wa, ils n'entraînaient qu'accidentellement le meurtre de personnes de même appartenance clanique (avec dans ce cas l'acquittement d'un *wergild* très élevé sous forme de têtes de buffles). En effet, pour partager dans certains cas le même patronyme chinois, les Wa de Xuelin, Menglian, Ximeng se réclament de groupes dialectaux différents, l'appartenance clanique ne transcendant pas les frontières ainsi définies. De plus les mariages entre Wa de ces différentes zones étaient peu nombreux jusqu'en 1960, car c'est entre eux qu'avaient lieu les campagnes de chasse aux têtes menées au niveau interne. Leurs rapports présentaient donc un caractère des plus agonistiques.

Pour leur part, les clans du même groupe dialectal concevaient leurs relations sur un mode très différent. Or, pour en savoir plus sur la teneur de celles-ci, dans le cas spécifique de Xuelin, il nous faut examiner le contenu de certains mythes, à commencer par celui qui justifie l'origine du nom chinois des clans locaux.

Selon une version que j'ai recueillie en 1997 les six ancêtres-fondateurs des futurs clans se seraient réunis autour de la dépouille d'un grand serpent afin de se répartir sa chair. Chacun des six hommes aurait ensuite placé sa part dans un sac et aurait déposé ou accroché celui-ci sur une variété de végétaux spécifiques dont la prononciation en palaukœ est homophone du patronyme chinois qu'ils allaient ainsi adopter. Ainsi l'ancêtre des Li accrocha son sac à la branche d'un arbre li, terme qui désigne en palaukœ une sorte de *Dypterocarpus*, le premier Bao l'accrocha à un *bao* (bambou), l'ancêtre des Chen suspendit le sien à la branche d'un *sen* (variété d'arbre non identifiée), ceux des clans Wei et Song déposèrent le leur sur deux espèces de graminées (non identifiées) et enfin celui des Tian plaça son sac sur un plant de paddy (*tian* en dialecte wa de Xuelin).

Ce mythe est intéressant ; il illustre parfaitement la fonction de marqueur identitaire dont les sacs sont investis, puisqu'il les implique directement dans l'acte par lequel les Wa ont acquis une identité patronymique. De plus, la figure du serpent étant partout en Asie associée à l'élément chthonien, on peut voir dans le partage de sa dépouille l'expression métaphorique de l'affirmation de droits sur le territoire. Le fait que les fragments de son corps soient répartis par les ancêtres des clans en différents points du paysage tend à accréditer cette hypothèse.

Néanmoins, ce récit n'est que l'adaptation en contexte sinisé d'un mythe plus ancien et proprement indigène qui explique l'origine des noms wa des clans. La version de ce mythe, telle qu'elle est contée à Xuelin, commence de la même manière que le précédent : les ancêtres des six clans se seraient réunis autour de la dépouille d'un grand serpent, mais au lieu de tirer leur patronyme des végétaux sur lesquels ils auraient déposé leur sac, ils le tien-

draient de la partie du corps de l'animal qu'ils auraient reçue lors du partage. Ainsi l'ancêtre des Zen Vien (Li) aurait obtenu la tête du serpent (*vien* en palaukœ), le père fondateur des Snae (Wei) la poitrine (*sne* en dialecte local), celui des Zen Kang (Tian) aurait reçu le ventre (*kaŋ*), celui des Ngou (Chen) aurait obtenu la partie postérieure du corps (*ŋow*) et celui des Sœ Ngu (Song) la queue (*sœ ŋu*). Seul l'ancêtre des Sai Sô (Bao) n'aurait pas eu de portion du serpent car, poursuit le mythe, lors du partage il était parti construire un aqueduc de bambou afin de desservir en eau le village des premiers hommes. En contrepartie il aurait néanmoins reçu un chalumeau (*sai sœ*), fin tuyau de roseau et instrument indispensable aux libations collectives, chaque convive se le passant à tour de rôle pour boire dans les jarres de bière de riz. Un instrument qui illustre l'idée de partage au principe du mythe, sur le mode non pas des aliments solides (la chair de l'animal), mais de leur complément liquide, et dans lequel on peut voir aussi une reproduction miniature de la totalité du corps du serpent.

Tableau de correspondance des noms chinois et wa des clans de Xuelin

noms en chinois	signification	noms en wa	signification
Li	arbre ( <i>Dypterocarpus</i> )	Zen Vien	tête (du serpent)
Wei	graminée	Snae	poitrine
Tian	paddy	Zen Kang	ventre
Chen	arbre (var. inconnue)	Ngou	partie postérieure
Song	graminée	Sœ Ngu	queue
Bao	bambou	Sai Sô	chalumeau

Ce mythe explique l'origine des noms de clan, mais sa fonction est aussi idéologique, dans la mesure où il légitime les prérogatives reconnues à certains d'entre eux, lesquelles relèvent des registres politique, religieux ou militaire. Ainsi, explique-t-on à Xuelin, c'est parce que les Zen Vien (Li) reçurent la tête du serpent mythique que la plupart des *wo lan*, les chefs de village de la région, se recrutent dans leur rang. Or cette tradition semble s'être poursuivie après l'avènement de la République populaire, puisqu'en 1997 le chef de la municipalité de Xuelin et le secrétaire du PC local appartenaient tous deux à ce clan<sup>15</sup>. De plus, à l'époque où les conflits intervillageois prenaient une tournure guerrière, c'étaient aux Zen Vien qu'il revenait d'ouvrir la

15. On pourrait voir dans ce mode de recrutement une amorce de hiérarchie sociale. Il faut néanmoins préciser qu'à Xuelin, comme dans les autres cantons de peuplement wa de la République populaire .../...

marche du groupe de combattants, tandis que les hommes du clan Soe Ngu (ceux de la « queue ») composaient l'arrière-garde.

En plus des Zen Vien, deux autres clans jouissent de prérogatives, définies cette fois sur le plan religieux. Il s'agit, d'une part, des Zen Kang (Tian), au sein desquels sont le plus souvent choisis les *mo pa*, les prêtres-devins qui arbitrent les disputes par leurs oracles, traitent les causes d'infortune et officient lors des rites agraires<sup>16</sup>, d'autre part, des Sai Sô (Bao) qui ont le statut de maîtres de l'eau et auxquels il revient la charge plus spécifique d'organiser un rite annuel en l'honneur de cet élément<sup>17</sup>.

La haute main des Zen Kang sur la célébration des rites agraires est légitimée par leur dénomination en chinois, comme en wa. « Gens du riz » par leur patronyme chinois, ils sont « gens du ventre » par leur nom en wa. D'un côté, ils sont identifiés à la céréale qui sert de base à l'alimentation dans cette région du monde et, de l'autre, ils sont associés à une partie du corps qui, partout en Asie, est conçue comme étant le siège des énergies vitales. Quant aux Sai Sô, leur fonction de maîtres de l'eau s'enracine elle aussi dans la mythologie. Partis construire un aqueduc pour desservir le village primitif au moment du grand partage, ils se trouvent dotés d'un nom chinois qui est homophone du terme par lequel est désigné en wa le bambou, matériau dont on fait les aqueducs chez les montagnards du Yunnan.

Que certains se trouvent à Xuelin investis de charges politiques ou religieuses particulières n'empêche pas l'affirmation d'une unité irréductible des six clans, inscrite dans la mythologie à travers la répartition des parties constitutives du serpent, mais aussi dans le protocole des rites collectifs au cours desquels on bat du tambour. En effet, selon les dires des Wa de Xuelin, des membres des six clans (toujours des hommes) se retrouvaient

de Chine (cf. Minzu Wenti... 1983, I : 43-44), le pouvoir politique est dans la pratique exercé collégialement, le *wo lan* prenant ses décisions en concertation avec les chefs des clans représentés dans le village et avec les *zumi*, les notables. La fonction de chef de village n'est pas héréditaire. Si à Xuelin les Zen Vien sont prééminents, le nouveau chef est cependant choisi par divination et dans l'hypothèse où, à l'expérience, il s'avérerait incompétent, les oracles peuvent désigner le membre d'un autre clan. Ajoutons enfin que l'ethnographie chinoise, surtout relative à Ximeng, n'évoque pas la prééminence politique d'un clan sur les autres. Les *wo lan* sont alors recrutés, toujours par divination, au sein du clan fondateur du village.

16. Là encore, le fait que les *mo pa* soient choisis dans un clan spécifique ne semble pas être une règle générale parmi les Wa, compte tenu des données fournies par les sources chinoises. Selon celles-ci, essentiellement relatives à Ximeng, chaque clan aurait ses propres *mo pa*. Mais il faut dire qu'à Ximeng il y a autant de maisons de tambours que de clans, ce qui n'est pas le cas à Xuelin.

17. Les Wa évitent de situer leurs villages à proximité immédiate de cours d'eau. Comme de nombreux autres groupes montagnards, ils croient que le voisinage des rivières et torrents cause la fièvre (cf. Scott & Hardiman 1900 : 507). Lorsque les sources sont éloignées de l'habitat, des aqueducs en bambou sont construits pour desservir la communauté. Jadis, ces aqueducs devaient passer devant les diverses maisons à tambour du village (Minzu Wenti... 1983, I : 116) et lors de chaque Nouvel An le maître de l'eau officiait en ces différents endroits dans le cadre d'un rituel de renouvellement qui durait six jours. Chaque maisonnée devait alors envoyer un représentant pour participer aux travaux de restauration des fontaines ou aqueducs et, en retour, obtenait des prières personnalisées de la part de l'officiant. Ce rite était également marqué par le sacrifice de six rats à l'esprit de l'eau, A Zion (*ibid.* : 153).

autour des deux monoxyles (le mâle et la femelle) pour jouer de concert et cela selon un positionnement particulier qui reproduisait l'ordre des parties du corps de l'ophidien mythique. Les représentants du clan Zen Vien (ceux de la tête) se plaçaient à la tête du tambour, c'est-à-dire face à la section sur les bords de laquelle se situent les encoches utilisées pour tirer le tronc jusqu'au village<sup>18</sup>, les Sœ Ngu (ceux de la queue) se positionnaient à hauteur de la section opposée, figurant la queue, et puis sur chacun des côtés se répartissaient les représentants des clans restants, les vis-à-vis étant légèrement décalés l'un par rapport à l'autre. Près de la « tête » du tambour se plaçaient de part et d'autre les Snae (ceux de la poitrine) et les Zen Kang (ceux du ventre), alors que sur le côté proche de la « queue » se positionnaient les Ngou (ceux de la partie postérieure) et les Sai Sô (ceux du chapeau), chacun des hommes manipulant deux bâtons de percussion.

L'ethnographie chinoise ne mentionne pas la position des joueurs de tambours selon leur appartenance clanique. En revanche, elle nous apprend que certains villages wa de la région de Ximeng comptaient dans les années 50 six maisons à tambours : une pour chaque clan. Les rituels dont ces sanctuaires étaient le lieu ne procédaient pas néanmoins d'un strict cloisonnement. En effet, l'ensemble des villageois se rendait en procession dans chacun d'eux pour y faire des dévotions selon un circuit qui allait des plus anciens vers les plus récemment construits pour se clore dans les premiers (Minzu Wenti... 1983, I : 116-117 ; II : 33).

À ce point de l'exposé un lien paraît cependant clairement établi entre le scénario du mythe d'origine des clans et la scénographie des cérémonies de percussion des tambours monoxyles, ainsi qu'entre ces objets et la figure du serpent<sup>19</sup>. En fait, l'ophidien sur le plan conceptuel et le tambour dans la pratique culturelle se rejoignent en tant qu'expressions et instruments d'une idéologie de l'« unité organique » qui, sans vouloir tomber dans le travers d'une interprétation fonctionnaliste, présentait de nombreux avantages dans le contexte agonistique de la chasse aux têtes. En effet, par les devoirs de solidarité qu'elle imposait aux segments locaux des clans, une telle idéologie permettait de déplacer hors des confins du village les raids meurtriers, tout en facilitant la mise en œuvre de stratégies défensives ou offensives conjointes.

18. La tête du tambour correspond au bout le plus fin du tronc, c'est-à-dire à celui qui est tourné vers la cime de l'arbre. Une fois le tronc creusé et prêt à assumer sa fonction de tambour, cette « tête » est rituellement orientée vers l'intérieur du village, la « queue » étant, à l'inverse, tournée vers l'extérieur.

19. Norons que le mythe d'origine des tambours, tel qu'il est rapporté par le Minzu Wenti... (1983, II : 109), établit une relation directe, de type sacrificiel entre ceux-ci et les serpents. Selon ce mythe, à l'époque où le fameux général chinois Zhuge Liang avait pacifié les régions du Sud (aux environs de 225 ap. J.-C., époque des Trois Royaumes), deux frères, Ta Luan et Ta Liu, fabriquèrent la première paire de tambours à partir de troncs non creusés qu'ils frappaient à l'aide de bâtons de bambous. Le mythe ajoute qu'en ce temps-là les tambours, identifiés au dieu créateur, Muhidjæ, recevaient des têtes de serpents en offrande.

C'est vraisemblablement sous l'emprise de cette idéologie, que les tisserandes wa ont jugé essentiel de symboliser la réunion des clans autour des monoxyles en déclinant systématiquement sur une base de six les éléments constitutifs du motif-tambour qu'elles élaboraient. Ainsi elles ont fait de cet instrument de musique, qui servait peut-être jusqu'alors de substitut rituel au corps du serpent mythique, l'expression métaphorique du corps social.

Nous avons évoqué plus haut le lien existant entre la dramaturgie du mythe de fondation des clans et celle qui sous-tend la percussion rituelle des tambours. Or, pour reprendre les mêmes thèmes, les deux scénarios n'en décrivent pas moins des processus inversés. Tandis que le mythe relate la mise en forme du corps social par le démantèlement de la dépouille du serpent, démantèlement qui procède d'une logique segmentaire, le rite, au contraire, semble mettre en scène la reconstitution du serpent primordial. Une telle reconstitution passe par la réunion, selon un ordre qui reproduit sa morphologie, des éléments du *socius* qui se définirent jadis par l'ingestion de ses parties constitutives, cela autour d'un objet qui évoque sa forme et qui constitue son pendant végétal, tout en émanant comme lui des confins forestiers, c'est-à-dire du monde sauvage.

Jusqu'à présent nous avons considéré les tambours dans leur fonction rituelle et dans leur rapport à certains thèmes de la mythologie, mais pour mieux comprendre la place qu'ils occupent dans les conceptions wa et le fait que leur motif domine la décoration des sacs, il nous faut replacer leur emploi dans un contexte politico-religieux plus vaste.

En effet, de l'avis même des Wa, la percussion des tambours, lorsque ceux-ci étaient encore d'un usage courant, remplissait plusieurs fonctions : elle permettait tout d'abord d'annoncer à l'ensemble du village certains événements majeurs comme le déclenchement d'un conflit avec une autre localité, une attaque ennemie, l'apport d'une nouvelle tête coupée, l'imminence de sacrifices de buffles en contexte festif, ou bien encore la tenue d'un conseil de village. Néanmoins, la communication la plus importante que la percussion des tambours établissait était avec le dieu suprême du panthéon et demiurge universel, Muhidjae, et ce dans le cadre de différents rituels, au point d'ailleurs que certains Wa pensent que les tambours et ce dieu ne font qu'un, que les premiers sont l'avatar sur terre du second<sup>20</sup>. En réponse à l'appel accompagné de sacrifices dont il faisait alors l'objet, Muhidjae protégeait le village contre l'intrusion des esprits maléfiques et surtout assurait la fertilité des champs, en liaison avec la déesse du riz, Si Hop, censée vivre aux

20. Cette croyance est confirmée par le Minzu Wenti... (1983, I : 152 ; II : 33) ; voir aussi Zhao Furong 1994 : 177.

côtés des tambours et en liaison aussi avec la pratique de la chasse aux têtes, que certains Wa concevaient comme une offrande à ces derniers<sup>21</sup>.

Par toutes ces fonctions, la maison des tambours (ou les maisons lorsque la localité en comptait plusieurs) était le véritable cœur spirituel du village wa. Cet abri au toit d'herbe à pailote, de 5 m de long environ sur 3,5 m de large et abritant deux monoxyles posés sur des pierres ou des rondins de bois, était en effet le foyer ou le point d'aboutissement de la plupart des grands rites du cycle agraire. Le premier mois de l'année wa (mi-décembre), la fête « d'accueil de l'eau » (*yurlahon*) se tenait auprès de l'aqueduc passant à sa hauteur. Au cours de cette fête l'ensemble de la communauté se mobilisait pour refaire les infrastructures desservant le village en eau et pour propitier A Zion, l'esprit de cet élément. Par la suite, soit avant les premiers semis (3<sup>e</sup> mois : mars-avril), soit avant les récoltes (8<sup>e</sup> mois : août-septembre), c'est-à-dire durant les deux périodes possibles de chasse aux têtes, c'était sur l'un des poteaux de l'abri à tambour que l'on accrochait le panier contenant la ou les têtes fraîchement coupées. Cet acte était le point d'orgue d'une cérémonie, appelée *ta kiɔ* (« frapper du tambour »), durant laquelle le son des tambours accompagnait des danses mettant en scène une rangée d'hommes et de femmes, qui allaient crescendo au point d'atteindre à leur apogée un rythme frénétique. L'installation d'une nouvelle tête dans la maison des tambours avait pour contrepoint, un peu avant ou après (entre le 4<sup>e</sup> et le 10<sup>e</sup> mois, durant la saison sèche), le retrait de celle chassée pendant la campagne précédente (de un à cinq ans auparavant) qui était conduite par l'ensemble du village hors de l'enceinte de l'habitat, dans une allée bordée de poteaux sculptés, au sommet desquels étaient plantées les têtes coupées au fil des ans et des générations<sup>22</sup>. À l'initiative d'une famille qui en tirait un grand prestige, ce retrait était marqué par le sacrifice au soleil couchant d'un bœuf ou d'un buffle dont on coupait rituellement la queue afin de signifier à l'esprit du mort la fin du pacte de protection, qui en retour d'offrandes régulières, l'avait lié un temps à la communauté.

Enfin, pour souligner le caractère central des tambours et de leur abri dans la vie religieuse des communautés wa, il faut indiquer que le renouvellement périodique des monoxyles et la restauration de leur maison

21. Cf. Minzu Wenti... 1983, II : 32. Notons que les mythes d'origine de la chasse aux têtes chez les Wa sont nombreux et variés. Tous cependant présentent cette pratique comme la condition première de la fertilité des champs et de la prospérité des humains. Pour un aperçu de ces mythes, voir Scott & Hardiman (1900 : 496), Winnington (1959 : 131) ou encore Minzu Wenti... (1983, II : 108).

22. Scott & Hardiman (1900 : 499) évoquent ainsi à propos des États wa de Birmanie des « forêts d'esprits », ainsi que sont appelées ces allées qui comptaient plusieurs dizaines, parfois plusieurs centaines, de crânes blanchis. Dans d'autres zones, par contre, ces crânes sont non pas exposés, mais enterrés (cf. Winnington 1959 : 161).

déclenchait un cycle de rituels étalé sur plusieurs mois qui présentait de loin le plus haut degré de complexité parmi tous ceux organisés localement. La première phase de ce cycle tenait dans l'abattage et le halage du tronc, deux opérations réunies sous l'appellation *zu kiɔ* (« tirer le tambour ») et auxquelles devait participer un homme de chaque maisonnée. L'une d'entre elles sacrifiait un buffle au moment du *ke laoni kiɔ*, le jour de l'introduction du tronc dans le village, et pendant toute la nuit l'ensemble de la communauté faisait bombance et se livrait à des danses chez elle. Notons que selon la légende, le halage d'un tronc aurait été la première tâche que se serait assigné Klito, l'ancêtre des Wa et émanation de Muhidjae, lorsqu'il serait sorti de la grotte primordiale qu'évoque le mythe d'origine de l'humanité<sup>23</sup>. Deux jours après cette première phase, débutait le creusement du tronc qui durait six jours (un pour chaque clan ?)<sup>24</sup> et s'accompagnait chaque soir de rites propitiatoires conduits par un *mo pa*. Enfin, entre le halage et la première utilisation du monoxyle, devait s'écouler une période de six mois (là encore le chiffre six !) que l'on peut assimiler à une sorte de gestation.

### Le lieu d'une résistance silencieuse ?

Au terme des analyses précédentes deux constats s'imposent. Tout d'abord, les motifs qui décorent aujourd'hui les sacs wa de Xuelin représentent non seulement une paire sexuée de tambours, mais aussi les grands rites de fécondité, ou *ta kiɔ*, qui précédaient les semis ou les récoltes et intégraient les produits de la chasse aux têtes, rites dont le déroulement était justement rythmé par le jeu des tambours monoxyles. Ensuite, un tel signifié est peu ou prou connu des actuels utilisateurs wa des sacs. Il est véhiculé par une terminologie relativement explicite appliquée aux motifs, ainsi que par une numérogie et un jeu de couleurs qu'au moins les anciens savent encore décoder. Sont ainsi exprimées non seulement la réunion des composantes de la société autour de la percussion des tambours, mais aussi l'union fécondante des énergies célestes (le soleil et la pluie) que déclenche cet acte de communication adressé au démiurge, et ses effets attendus : du riz et des fruits abondants en toutes saisons.

On doit bien sûr s'interroger sur les raisons qui incitèrent au cours des années 60 certaines femmes wa à reconstruire symboliquement ce proces-

23. Pour de plus amples détails sur cette légende et le rite de halage, voir Minzu Wenti... (1983, I : 154 ; II : 33).

24. Cette opération mobilisait de cinq à dix hommes. Les tambours pouvaient atteindre plus de trois mètres de long. Le diamètre des tambours femelles, parfois qualifiés de « mères », était plus grand que celui des tambours mâles ou « fils » et leur sonorité plus grave.

sus rituel sur les sacs qu'elles tissaient. En fait il est tout à fait probable qu'elles aient voulu rétablir du sens et peut-être aussi une action efficace là où l'ordre communiste voulait imposer la rupture, le vide. En effet, l'abandon de la chasse aux têtes et la destruction des tambours ne pouvaient qu'être vécus sur un mode traumatique par les Wa. Les croyances religieuses faisaient de la conjonction de ces moyens, dans et par le rituel, un événement clé pour la protection du groupe et le renouvellement de ses ressources. De plus, en frappant du tambour à l'adresse de Muhidjae, les hommes ne faisaient pas qu'interpeller le démiurge afin qu'il ferme leur terroir aux influences néfastes tout en pérennisant la diffusion en son sein des énergies d'en haut. Leur acte avait des implications politiques, puisqu'en jouant ensemble du tambour, selon un ordre prescrit, les membres des six clans célébraient de la sorte une unité que certains de leurs mythes définissent comme organique. Ce faisant, ils manifestaient publiquement leur cohésion et, par là, leur force dans un contexte des plus agonistiques.

Si la percussion des tambours donnait son nom à de tels rites et si le halage des monoxyles, leur taille et leur installation au centre du village étaient des événements majeurs du complexe religieux wa, c'est sans doute parce que le jeu de ces instruments condensait les aspects essentiels d'une efficacité symbolique vouée tout autant à la régénération de la vie qu'à l'affirmation et à la défense du corps social. C'est d'ailleurs, peut-être, parce qu'elles voyaient intuitivement en lui l'opérateur principal des grands rites agraires, que les tisserandes ont fait de ce jeu de tambours le motif dominant de la décoration des sacs. Est-ce à dire qu'elles entendaient du même coup pérenniser l'efficace dont il était porteur sur un autre support ? Peut-être l'intention initiale y était-elle, mais elle ne ressort plus du discours des Wa d'aujourd'hui. Certes, quelques-uns affirment placer leurs valeurs monétaires sous la protection de Muhidjae en les conservant dans leurs sacs, mais l'on ne sait si ce patronage résulte de l'appartenance à l'ensemble wa dont l'usage courant de ces sacs est l'un des emblèmes les plus visibles, ou bien s'il renvoie directement au pouvoir des motifs qui décorent de tels objets. En tout cas aucun officiant religieux ne leur insuffle de pouvoirs spéciaux que ce soit au moment de la coloration des fils, du tissage ou bien au terme de la fabrication.

À défaut d'être clairement investis des pouvoirs magiques, les motifs des sacs véhiculent des symboles et à ce titre leur fonction cognitive est incontestable. Aujourd'hui encore, ils maintiennent vivaces dans les mémoires des procédures rituelles jadis cruciales, ainsi que leur finalité. Le message dont ils sont porteurs est presque exclusivement destiné aux membres du groupe, seuls à même de comprendre les termes employés pour désigner les dessins qui composent l'ornementation, et aussi le sens profond des

objets représentés. Quant aux récipiendaires étrangers des sacs, ils se heurtent à l'opacité de motifs géométriques abstraits dont ils ne retiennent que la valeur esthétique. Tout au plus explique-t-on d'ordinaire aux plus curieux d'entre eux que ces dessins représentent les tambours monoxyles jadis si typiques de la culture wa, dont les musées du Yunnan conservent encore quelques spécimens.

Indépendamment des contraintes techniques liées au tissage, il est fort probable que les femmes wa des années 60 aient intégré les réalités politiques peu favorables de l'époque dans leur travail d'élaboration symbolique, et qu'elles aient par conséquent placé la résistance silencieuse dont procédait leur démarche sous le signe de l'invisibilité. Une telle stratégie pourrait expliquer le caractère abstrait des motifs, mais aussi l'absence en leur sein de toute évocation explicite à la chasse aux têtes ou aux sacrifices animaliers. Dès lors, le recours iconographique aux tambours s'avérait d'autant plus nécessaire qu'il suggérait tout le reste.

Il est à craindre que les modalités et étapes du processus d'élaboration des motifs décorant les sacs wa restent à jamais enfouies dans les oubliettes de l'histoire. D'autant que les vêtements de facture ancienne portés par des membres de ce groupe sont presque totalement absents des musées chinois ou occidentaux. Si l'on a du mal à imaginer que ces motifs soient l'œuvre d'une conscience collective qui aurait sciemment déployé des trésors d'ingéniosité pour résister dans l'imaginaire aux contraintes de la Révolution culturelle, on peut par contre concevoir qu'ils aient été élaborés dans leurs grandes lignes et sur un mode empirique par une personne ou un petit groupe localisé pour ensuite se diffuser dans différentes zones de peuplement wa. Le fait qu'en dépit de variations formelles très significatives, les sacs de Xuelin et Menglian présentent la même structure symbolique accrédite cette hypothèse, en même temps qu'il suggère la maîtrise par les emprunteurs de la sémiotique du modèle initial qu'ils se sont approprié en jouant sur la forme des signes. Notons que le choix des sacs comme lieu de l'inscription symbolique a de toute évidence favorisé le phénomène de diffusion, puisque ces objets sont largement distribués depuis une époque ancienne par le biais de dons, au sein ou hors du cadre des prestations matrimoniales.

Dans leur travail d'élaboration initial des motifs, les femmes wa ne firent pas nécessairement preuve d'une grande imagination. Il est probable qu'elles puisèrent leur inspiration dans une palette préétablie de signes ou symboles qui étaient partie intégrante de la sémiologie des rituels ou des objets liturgiques (à l'image des frises de petits carrés décorant les tambours et reproduites sur les sacs). Quant à l'agencement de ces symboles, il leur était lui-même dicté par la structure spatiale des événements reli-

gieux qui leur servaient de référent. Ainsi, de même que les tambours délimitaient l'aire rituelle, les dessins les figurant sont situés en lisière de la poche des sacs.

On peut bien sûr s'interroger sur le choix de tels objets comme lieu de figuration des rites de fécondité. Outre le fait qu'il s'agisse d'objets largement distribués sur le mode du don et portés quotidiennement, il faut ici rappeler qu'ils servaient traditionnellement à la manifestation d'affects positifs (les sentiments amoureux). Aussi n'est-il pas impossible que par glissement sur le même registre, ils en soient venus à signifier l'attachement irrépensible à des conceptions religieuses dont les rites de régénération offraient un condensé. Et puis surtout, les sacs étaient, nous l'avons vu, étroitement associés à des substances – le bétel et le tabac – qui instaurent la communication avec les dieux et la communion entre les hommes. Or c'est justement cette double fonction qu'assumait la percussion rituelle des tambours à des fins de réordonnement et de régénération.

Finalement, de même que la percussion des tambours lors des grands rites agraires manifestait la solidarité organique des villages et, au-delà, des groupes dialectaux face aux menaces que faisait peser la pratique de la chasse aux têtes, le transfert sur les sacs de la trame logique de ces rites a largement contribué à perpétuer une mémoire collective et par là un sentiment unitaire face à un nouveau type de péril externe : la Révolution culturelle. Bien que l'adversité ait changé de nature, la continuité du signifié d'ordre politique mérite d'être soulignée. Aujourd'hui encore, parce qu'ils sont arborés au quotidien, les sacs sont l'un des marqueurs les plus visibles de l'identité des Wa. Certes, ceux-ci portent sans doute un regard distancié sur des rites qu'ils ne célèbrent plus depuis presque deux générations, certes la pression gouvernementale est moindre, mais le jeu des tambours, quoique désormais silencieux, préserve toujours sa résonance unitaire.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *Austro-asiatiques/Austro-Asiatic peoples – Wa – symbolisme/symbolism – rites de régénération de la vie/ceremonies for regenerating life – chasse aux têtes/head-hunting.*

Condominas, Georges

1972 « De la rizière au miir », in Jacqueline M. C. Thomas & Lucien Bernot, eds, *Langues et techniques, nature et société*. II. *Approche ethnologique, approche naturaliste*. Paris, Klincksieck : 115-129.

Conklin, Harold C.

1958 « Betel Chewing among the Hanu-noó », Proceedings of the Fourth Far-Eastern Prehistoric Congress (« Paper » 56).

Embree, John & William Thomas

1950 *Ethnic Groups of Northern Southeast Asia*. New Haven, CT, Yale University (« Southeast Asia Studies »)

Granet, Marcel

1988 *La Pensée chinoise*. Paris, Albin Michel (1<sup>re</sup> éd. 1934).

Minzu Wenti wuzhong congshu Yunnansheng bianjiweiyuanhui (‘ Comité d’édition du Yunnan sur les cinq sortes de problèmes des nationalités »)

1983 *Wazu shehui lishi diaocha* (« Enquêtes sur la société et l’histoire du peuple wa »). Kunming, Maison d’édition populaire du Yunnan, 3 vol. (1<sup>re</sup> éd. 1958).

Peeters, Alice

1970 *La Chique de bétel, étude ethnobotanique*. Paris, Université de la Sorbonne, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, 2 vol.

Pitchford, V. C.

1937 « The Wild Wa States and Lake Nawngkhio », *The Geographical Journal* 90 (3) : 223-232.

Scott, James George & J. P. Hardiman

1900 *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, Part 1. Rangoon, Superintendent of Government Printing and Stationery.

Torogoe, Kenzaburo

1996 *Inasaku girei to kubigari* (« Cérémonies du riz et de la chasse aux têtes »). Osaka, Yuzankaku.

Winnington, Alan

1959 *The Slaves of the Cold Mountain*. London, Lawrence & Wishart.

Zhao, Furong

1994 *Wazu fengsu zhi* (« Le folklore des Wa »). Beijing, Maison d’édition de l’Université nationale des minorités.

Bernard Formoso, *Des sacs chargés de mémoire. Du jeu des tambours à la résistance silencieuse des Wa de Xuelin (Yunnan)*. — La répression des cultes lors de la Révolution culturelle coïncida avec l'apparition de motifs géométriques sur les sacs que les anciens chasseurs de têtes wa des confins sino-birmans portent quotidiennement. L'analyse du symbolisme de ces dessins, effectuée à partir d'une enquête dans la région de Xuelin (au Yunnan), révèle qu'ils représentent des paires sexuées de tambours monoxyles et, au-delà, certaines procédures et finalités les plus caractéristiques des rites de régénération et d'expulsion des forces maléfiques qui constituaient jadis un temps fort de la vie sociale du groupe. On est dès lors conduit à s'interroger sur le sens profond d'une telle évocation silencieuse, en même temps que sur le choix de son support.

Bernard Formoso, *Bags Laden with Memories. From Playing Drums to Silent Resistance Among the Wa of Xuelin (Yunnan)*. — During the Cultural Revolution, religious activities were severely restricted in China. The repression of the cults coincided with the appearance of geometrical patterns on the bags worn by the Wa, former headhunters living along the border with Myanmar. The symbolism of these designs is analyzed by using data collected during fieldwork in Xuelin (Yunnan). As it turns out, these designs represent sexed pair of drums as well as the most typical purposes and procedures of rites, which used to mark social activities for regenerating life and expelling evil spirits. Questions are raised about the deep meaning of these designs, as well as their appearance on the bags.