



**HAL**  
open science

**Le déluge, la vache et la gourde : récits mythiques et leurs empreintes dans la vie des habitants de Wengding, village wa-parauk du Yunnan**

Sarah Coulouma

► **To cite this version:**

Sarah Coulouma. Le déluge, la vache et la gourde : récits mythiques et leurs empreintes dans la vie des habitants de Wengding, village wa-parauk du Yunnan . AFEC – Journée jeunes chercheurs 2017, Jun 2017, Paris, France. hal-01755306

**HAL Id: hal-01755306**

**<https://amu.hal.science/hal-01755306>**

Submitted on 30 Mar 2018

**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.

« Le déluge, la vache et la gourde : récits mythiques et leurs empreintes dans la vie des habitants de Wengding, village wa-parauk du Yunnan. »

Sarah Coulouma, IrAsia CNRS/AMU

INTRODUCTION

Dans la présente communication, je m'attacherai à présenter et analyser les énonciations et les manifestations de récits mythiques (神话 / *rang mai*<sup>1</sup>) dans différents registres de la vie d'un village de la province du Yunnan, habité par une population rattachée au groupe ethnolinguistique Wa-Parauk<sup>2</sup>. Le travail sur ces récits mythiques s'inscrit dans le cadre de ma recherche doctorale portant sur les processus de réinvention, réappropriation et résistance de la population locale vis-à-vis de leurs pratiques sociales et culturelles. Cette étude s'appuie sur un travail ethnographique de 7 mois, réalisé entre 2014 et 2017 à Wengding (翁丁 / *Oumdin*), dans le canton de Mengjiao 勐角乡, district autonome Wa de Cangyuan 沧源佤族自治县.

Dans une première partie, je présenterai le récit de l'origine de l'humanité – *Sigang lih* en langue vernaculaire (司岗里 en sinogrammes) – dont j'ai récoltées six versions au village<sup>3</sup> et établirai que l'énonciation de ce dernier est avant tout une pratique « agissante » (Bornand et Leguy, 2013 : 147-154). A partir de l'analyse du contenu narratif de cette littérature orale, je montrerai ensuite dans quelles mesures se retrouve, dans ces formes de littérature orale, la dichotomie établie par Jacques Lemoine entre « mythes d'origine » et « mythes d'identification » (1987). Enfin, je questionnerai les expressions contemporaines de ce récit dans divers registres du social. Il s'agira de mettre en évidence la manière dont les énonciations de ce récit et ses manifestations participent à justifier l'organisation spatiale et sociale du village, et à garantir sa reproduction.

RECITS MYTHIQUES : VARIANTES ET CONTEXTES D'ÉNONCIATION

<sup>1</sup> Dans la mesure du possible et quand cela est opportun, je donnerai les termes équivalents en chinois et langue vernaculaire. Je mobilise pour les retranscriptions du wa-parauk la notation utilisée dans le dictionnaire de Watkins, 2013, qui se base sur une étude approfondie de la langue wa-parauk. Pour les mots qui n'y sont pas présents, je les ai transcrits phonétiquement au plus proche possible du mot en langue vernaculaire.

<sup>2</sup> Rattaché au groupe ethno-linguistique Austro-asiatique (Môn-khmer, Palaungique, Waïque, Wa), le groupe Wa comprend les Awa, les Wa-Parauk (également orthographié Wa-Baroq) et les Wa (ou Vo).

<sup>3</sup> J'ai enregistré, transcrit puis traduit six entretiens au cours desquels a été évoqué le récit *Sigang lih* (dont un avait été préalablement traduit du wa-parauk au chinois par une collaboratrice, petite-fille du narrateur). Je ne propose pas ici de faire une étude de la « mythologie » des Wa (Lévi-Strauss, 1964) mais de réfléchir aux significations, symbolismes et modalités des pratiques contemporaines en m'appuyant sur un corpus réduit de récits oraux locaux. Pour une approche comparatiste des différents mythes de l'origine de groupes de population Wa, voir l'article de Obayashi, Taryo « Anthropogenic myths of the Wa in Northern Indo-China » dans *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 1966 : 43-66. Un récit récolté dans le comté de Ximeng (西盟县) en 1957, complété, transcrit et annoté par Qiu Efeng et Nie Xizhen (1983), a été traduit et analysé par Evelyne Micollier (1988).

A Wengding, l'oralité est le principal moyen de communication et de transmission mobilisé par les habitants par lequel sont véhiculés les savoirs<sup>4</sup>. *Sigang lih* ou *Sigang* est le terme qui fait référence au récit décrivant l'origine de l'humanité actuelle, et également à la calebasse (ou gourde 葫芦 / *si ngian*) dont est issue cette humanité<sup>5</sup>. Ce récit mythique possède un contenu anthropogonique et cosmogonique : il y est question de la renaissance de l'humanité et des relations qu'elle entretient avec son environnement humain (les autres groupes de population- voisins plus ou moins proches) et non-humain (relation aux bovidés, esprit tutélaire de l'espace villageois, éléments abiotiques du milieu, etc.)<sup>6</sup>. Il raconte qu'à la suite d'une catastrophe, l'ensemble de l'humanité a été décimée. Seul un homme échappa au cataclysme (éruption volcanique 火山爆发 et/ou montée des eaux 山洪暴发). Dans certaines versions, sa survie fut possible grâce à l'aide d'un animal qu'il avait mis à l'abri des flots et qui en retour lui indiqua comment survivre. Cet homme fut accompagné d'une vache ou bufflesse (小母牛 / *mói siang*), également réchappée du désastre. Les deux survivants s'accouplèrent et de cette union résulta une calebasse (ou une graine de calebasse selon les versions). Cette graine fut plantée et poussa jusqu'à donner un fruit immense. Un jour, l'homme entendit des voix : les êtres qui étaient à l'intérieur de la calebasse discutaient. Ces derniers négociaient la sortie du premier d'entre eux, sachant qu'à l'ouverture de la gourde, celui-ci serait mutilé. Finalement, l'un d'eux finit se dévoua pour cette tâche mais seulement en échange d'une promesse de vénération et d'offrandes pour lui, sacrifié. L'homme sauvé du déluge ouvra alors la calebasse d'un coup de machette. L'être le premier à sortir, amputé de ses jambes au moment de l'ouverture, devint dès lors *Mut* (梅吉) qui est depuis l'Esprit tutélaire du village, l'Esprit de la Forêt. A sa suite, sortirent les Hommes Wa suivis des autres populations humaines. Plus tard, les Wa se divisèrent en clans *ru*. Ainsi naquit l'humanité actuelle.

<sup>4</sup> Les populations rattachées au Wa d'Asie du Sud-Est ne possédaient pas de système d'écriture (phonographique ou logographique) jusqu'au début du XXe siècle. Un premier système de transcription en alphabet latin fut mis au point dans les années 1920 par des missionnaires baptistes américains, à partir de la langue parlée à Yong Soi (Birmanie occidentale). Dans les années 1950, un autre système alphabétique fut développé par les Chinois (Fiskesjö, 2000 : 412-3). L'usage de ces systèmes de transcription est absent des pratiques locales : quelques rares personnes âgées l'ont appris dans leur jeunesse mais n'en ont que très rarement eu l'usage au cours de leur vie. L'usage de l'écriture en caractères chinois, quand elle est maîtrisée, est restreinte aux documents officiels.

<sup>5</sup> En langue wa, le nom *si gang* a deux significations : « petite gourde ou calebasse » (auquel le terme *si ngian* correspond également) et « grotte » (Watkins, 2013). Le terme *lih* recouvre plusieurs significations dont celle de « sortir, apparaître » ou « (se) diviser (famille, propriété) » (*ibid.*). A Wengding, et plus généralement dans le comté de Cangyuan, le sens donné à *si gang* est celui de calebasse (notes personnelles ; *Wazu shehui lishi diaocha* (3), 2009). Il fait référence à une grotte pour les A-Wa et Wa du comté de Ximeng et de Birmanie (*Wazu shehui lishi diaocha* (2), 1983 ; Scott & Hardiman, 1900 ; Obayashi, 1966). Selon AiNap, un vieil homme du village, la grotte et la calebasse sont une seule et même chose dont l'humanité est issue (entretien du 06/11/14).

<sup>6</sup> J'ai ici recomposé un récit au plus près des différentes versions dans lesquelles des éléments sont ajoutés, supprimés ou modifiés suivant les narrateurs et les contextes d'énonciation.

La comparaison des versions de ce récit a mis en évidence l'existence de disparités significatives entre ces dernières. Ces disparités peuvent être expliquées par deux phénomènes liés aux caractéristiques de l'oralité. Le premier correspond aux contextes d'énonciation dans lesquelles ont été récoltés les récits : discussion spontanée ou entretien semi-directif, langue employée, lieu et cadres d'entretien, énonciateurs<sup>7</sup>. Le second tient à la transmission des récits dans le temps, processus interdépendant de l'Histoire du groupe. S'ils sont avant tout des récits « mythiques », c'est-à-dire « une forme de littérature orale, dont le sujet est en partie cosmologique » (Goody 2014 (2010) : 53), ils portent, transmettent et traduisent aussi les représentations que les Wa ont et façonnent de leur propre histoire. Ces représentations ne sont pas immuables et les récits mythiques ne sont « jamais clos » (Lévi-Strauss, 1964 : 14). Les emprunts exogènes présents dans ces récits reflètent les nombreux échanges avec les populations voisines. Leurs orateurs absorbent, transforment, suppriment, travaillent les éléments de la narration : ces récits sont, dans une certaine mesure, les produits de phénomènes d'intégration, d'exclusion, d'acculturation du groupe dans des ensembles politiques, territoriaux et culturels autres – avec tous les enjeux identitaires que cela suppose. C'est en ce sens que Sandra Bornand et Cécile Leguy considèrent que ces paroles sont « agissantes » et « dynamiques » (2013 : 147)<sup>8</sup>. En République populaire de Chine, beaucoup d'ouvrages, et d'articles scientifiques<sup>9</sup> et de vulgarisation<sup>10</sup> ont été édités dans les dix dernières années à propos du récit mythique *Sigang lih*. Cette mise en écriture a entraîné dans une certaine mesure sa fixation et sa folklorisation, reprenant dans la plupart des cas une trame du récit identique, et issue des premières récoltes de récits par les équipes de scientifiques chinois lors des campagnes d'identification ethnique (民族识别). A Wengding, dans certaines versions, et en particulier celles récoltées auprès d'une guide touristique, YiexSog, en 2014 et 2017, des éléments

narratifs du récit sont exogènes aux représentations locales<sup>11</sup>. Mais n'est-ce pas le propre de la littérature orale que d'être pensée et dite dans un rapport direct au contexte d'énonciation (temps, lieu, auditeur etc.) et ainsi de se/d'être remodelée en permanence ? Comme le rappelle Jack Goody, le « mythe contemporain » « [...] doit être interprété en relation avec la société dont il émane. » (2014 [2010] : 7). Les récits oraux appréhendés comme des formes de « création consciente » et de « production de l'imagination » (*ibid.*) doivent être situés dans le temps de la narration, c'est-à-dire ici dans le temps du présent ethnographique.

#### « NOUS SOMMES SORTIS DE *SIGANG LIH* »<sup>12</sup> : MYTHE D'« ORIGINE » OU MYTHE D'« IDENTIFICATION » ?

Jacques Lemoine, dans un article intitulé « Mythes d'origine, mythes d'identification » établit une dichotomie entre deux « classes » de mythe (1987 : 58). Pour cet auteur, le premier se rapporte « spécifiquement à l'origine de l'homme en société » : il explique la « formation » du groupe ou « apporte une raison pseudo-historique au choix de tel ou tel contrat social » (*ibid.*). Ce qu'il appelle « mythe d'identification » participe à « définir les contours » d'un groupe, son « identité ethnique » à travers une forme de hiérarchie sociale (*ibid.* : 58-9).

Cette distinction prend sens au sein de la société étudiée. Les récits mythiques véhiculent en effet des clés du contrat social local. Certains de leurs éléments ou séquences sont structurants pour l'organisation sociale du groupe. Dans le récit *Sigang lih*, la survie d'un homme et d'un bovidé femelle à la montée des eaux fait d'eux les ancêtres primordiaux du groupe. L'union entre l'homme et la vache alimente la relation existante entre humain et bovidés, animaux vénérés<sup>13</sup>. Ces derniers étaient indispensables au travail de la terre jusqu'à récemment et aussi à la réalisation des rituels d'abondance jusqu'à la fin des années 1990<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Les récits les plus complets ont été racontés par deux personnes d'un âge avancé (au-delà de 50 ans) ou bien ayant suivi des formations au moins jusqu'au secondaire (deux personnes). Durant l'énonciation des deux versions de la guide YiexSog (08/11/2014 discussion informelle et spontanée, 05/01/17 visite guidée du village), elle s'est défendue de connaître ces récits, mais l'ensemble des informations qu'elle a donné en utilisant comme support d'énonciation la description des statues de la place du village montrent au contraire que ses connaissances du récit des origines sont nombreuses. Son rôle dans la transmission de ces connaissances qu'elle transmet aux touristes dans le cadre de la visite guidée du village, ainsi que son discours sont en eux-mêmes des objets d'étude incontournables dans une approche qui appréhende les récits oraux comme des productions orales créatives.

<sup>8</sup> Ma thèse discutera plus en avant ce point.

<sup>9</sup> Beaucoup d'ouvrages chinois traitant de ces thématiques présentent une vue généralisante de ces récits (Zhao, 2015 : 10 ; Yuan, 2014 : 152-3) même si des auteurs insistent parfois sur l'existence de ces différences et encore plus l'intérêt de ces différences et de leurs études (Bi & Sui, 2008 : 49-51 ; Zhao, 2015 : 113). On peut par ailleurs souligner que, de manière générale, dans les productions scientifiques chinoises sont rarement cités les sources primaires (villages ou personnes).

<sup>10</sup> On trouve par exemple un grand nombre de documentaires filmés ou court-métrage en ligne sur les plateformes comme Youtube, Youku ou Soku.

<sup>11</sup> Elle fait par exemple mention du personnage de Nüwa (女媧) qui, selon elle, avait façonné l'humanité préexistante à la catastrophe, à partir de boue. Cette histoire se retrouve dans la cosmogonie chinoise mais aussi dans des récits mythiques de groupes Miao-Yao, Tibéto-Birman, Austronésiens de Taiwan ou encore Tai-Kadai (Lemoine, 1987 : 59). Cette jeune femme cite également la montagne 公明 comme lieu de plantation de la graine de calebasse. La montagne Gongming 公明山 ou Kongming 孔明山 se situe dans la Région Spéciale Wa 2 (ou Etat Wa), au nord-est de la Birmanie. Cette montagne est identifiée dans les mythes d'origine d'autres groupes Wa comme le lieu d'origine de cette population. Sa toponymie fait référence au personnage de Zhu Gehiang 诸葛亮, introduit dans d'autres récits concernant la pratique de la chasse aux têtes et les rituels agraires qui y étaient associés (mes sources ; Zuo, 2008 : 152). Cette pratique, à laquelle les habitants de Wengding se défendent d'avoir pris part mais attestée dans les comtés de Ximeng et dans les Etats Shans de Birmanie (Scott&Hardiman, 1900 ; *Wazu shehui lishi diaocha* (2), 1983) a complètement disparu à la fin des années 1950.

<sup>12</sup> Entretien avec AiNap, 06/11/14.

<sup>13</sup> Il m'a été dit à de très nombreuses occasions : « nous, ici, vénérons les vaches 我们这里崇拜牛 ».

<sup>14</sup> Entretien du 28/07/15 avec YaAm et AmMeng, deux femmes du village : « Dans un clan, on tuait un ou deux bœufs par an et on partageait (...). Si un clan avait des buffles, il tuait des buffles. S'il avait des vaches, il tuait des vaches. (...) Deux fois par an, c'est-à-dire une fois avant le passage à la nouvelle année, et une fois après la

L'évocation de la division des Wa en clans *ru* après la renaissance de l'humanité participe elle aussi à la justification de l'organisation sociale. Elle enseigne la prégnance du caractère exogamique des alliances dans le village, entre les clans formés par des lignées patrilinéaires. A Wengding, ces clans sont au nombre de 7 (5 puis 7 après la division en deux de deux des 5 premiers clans) : *Li* 李 (deux clans), *Tian* 田, *Xiao* 肖 (deux clans), *Yang* 杨 et *Zhao* 赵<sup>15</sup>. L'énonciation dans le récit de la scission des Wa en clans après la sortie de la calebasse participe à l'assise de cette pratique.

La division de l'humanité en 4 entités ethniques distinctes à la sortie de la calebasse est, quant à elle, un élément qui définit la hiérarchisation et le positionnement du groupe dans son environnement : les Wa sortirent en premier (佤 / *Baraog*) , suivis des Dai ou Shan (傣 / *Siam*) , des Yi (彝 / *Mían Vú*) et des Birmans (缅甸人 / *Man*)<sup>16</sup>. Outre cette classification, certains éléments du récit possèdent la double fonction de définition identitaire et ethnique du groupe, et de justification des pratiques sociales. C'est par exemple le cas de la séquence concernant l'Esprit *Mut*. Son sacrifice à l'ouverture de la calebasse justifie un ensemble de pratiques rituelles (j'y reviendrai dans la partie suivante). Mais c'est également à ce moment précis du récit qu'il devient l'entité *Mut*, Esprit protecteur de Wengding, participant à en faire une entité sociale en soi. De plus, sa différenciation d'avec les autres êtres contenus dans la gourde marque la distinction entre humains et non-humains<sup>17</sup>, définissant une cosmologie propre au village. Cette différenciation se traduit d'ailleurs spatialement : l'Esprit *Mut* « vivant » (entretien avec AiNap traduit par OugRai, 29/07/15) est localisé dans une forêt mitoyenne mais extérieure à l'enceinte villageoise. Cet élément du récit pose donc les jalons d'une relation à la fois sociale et spatiale entre ces deux entités.

Nous voyons donc que le récit mythique *Sigang lih* contribue à définir le « contrat social » de la société étudiée. Il « acquiert (...) une réalité sociale et une efficacité symbolique car il fonde la croyance en l'origine commune, laquelle conforte l'unité du groupe (...) » (Gros, 2012 : 237). Ce récit exprime aussi les représentations des frontières et des identités du groupe.

nouvelle année, au moment du battage des céréales ». Symbole de richesse d'une famille mais aussi d'un clan, les vaches et les buffles ont pour la plupart été vendus : en 2017, lors de mon dernier terrain au village, seulement trois familles continuaient d'en élever.

<sup>15</sup> Le clan d'une personne correspond à son nom de famille en mandarin. Les noms de ces clans en langue vernaculaire sont connus par seulement quelques personnes et leur usage a disparu du quotidien villageois. Voici les correspondances : Li 李 = *Ji Guan*, Zhao 赵 = *Sai So*, Yang 杨 = *Yaong Róng*, Xiao 肖 = *Si Niex*, Tian 田 = *Yaong Kaeng*.

<sup>16</sup> Entretien avec AiNap traduit par OugRai, 29/07/15.

<sup>17</sup> Alors que dans le temps pré-catastrophe et celui de la catastrophe, certaines caractéristiques comme la pratique langagière étaient partagées par les humains et non-humains (*ibid.* note 16).

## EXPRESSIONS DE CES RECITS DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

Bernard Formoso (2001, 2013) a montré qu'au sein d'une communauté Wa du canton de Xuelin<sup>18</sup>, si certaines pratiques ancrées dans les récits mythiques locaux ont disparu dans la forme qu'elles avaient jusqu'au milieu du XXe siècle (comme la pratique de la chasse aux têtes), elles se reflètent encore aujourd'hui dans l'organisation sociale des villages sous d'autres formes. A Wengding, cela se vérifie aussi. En effet, on retrouve dans certaines pratiques rituelles et dans des éléments matériels de l'espace villageois des références au récit des origines. La mythologie expose ainsi à l'individu son « enracinement social » (Lévi-Strauss, 1964 : 36).

### *Mut*, l'esprit tutélaire du village

Au sein de ce récit, *Mut* est un personnage qui occupe une place très importante. Cette importance est renforcée et entretenue par la position nodale de cette entité dans la vie de la communauté villageoise.

La liste et les modes opératoires des offrandes destinées à *Mut* est exposée dans le cœur du récit, et ces consignes sont respectées à chaque cérémonie : « [...] C'était sa requête avant de sortir (de la gourde). N'a-t-il pas dit [...] vous devrez me faire des offrandes de nourriture, me nourrir ? [...] C'est pourquoi à chaque fois que nous appelons les esprits, les anciens ont toujours besoin de feuilles de bananier, des courtes, pour ensuite y déposer quelques morceaux de viande, des feuilles de thé, etc. en offrandes pour lui » (entretien avec Nyisheng, 06/07/15) ; « Nous, à *Oumdin*, nous n'abandonnons pas nos esprits. A chaque fois qu'il se passe quelque chose, [...] il faut aller là-bas (la forêt de l'Esprit) faire un rituel. C'est ainsi car s'il n'existait pas, nous n'existerions pas non plus. [...] C'est pourquoi nous le respectons beaucoup » (entretien avec AiNap traduit par OugRai, 29/07/15). Au village, j'ai pu observer à plusieurs reprises l'organisation et la tenue de rituels d'abondance<sup>19</sup> et de « rappel des esprits »<sup>20</sup> : Les offrandes à *Mut* en sont une étape indispensable au déroulement de chaque rituel. Le maintien

<sup>18</sup> Le canton de Xuelin 雪林乡 se situe dans comté autonome Lahu de Lancang 澜沧拉祜族自治县.

<sup>19</sup> Les deux principaux rituels d'abondance sont celui de « la fermeture des portes » du village (关门节 / *lejiep*) qui se tient après le repiquage du riz en juin, et celui de « l'ouverture des portes » du village (开门节 / *la kaouw*) qui se déroule après les récoltes de céréales en septembre. La réactualisation des protections spirituelles du village lors de ces cérémonies annuelles, et au cours desquelles toute la communauté villageoise se doit d'offrir de la nourriture à l'Esprit *Mut*, montre bien que « (...) toute régénération implique (...) une répétition de la cosmogonie. » (Eliade, 1957 : 215-6)

<sup>20</sup> Les cérémonies de « rappel des esprits » (叫魂 / *koug khuan*) sont des rituels domestiques visant à rappeler les esprits de personnes vivant des situations particulières (naissance, maladie, incendie de maison, etc.)

de ce pacte entre *Mut* et la communauté villageoise réactualise le souvenir de l'origine de l'humanité et des ancêtres du village. Il réaffirme aussi l'ancrage du village dans son espace et son environnement au travers d'une cosmologie propre.

### Les piliers au centre du village

Le récit est signifié matériellement par trois éléments concentrés sur la place centrale du village (figure 1). Deux sculptures en bois ont été installées sur un tertre de pierre et de bois. Une pierre ronde est placée entre les deux piliers<sup>21</sup>. A droite du tertre se dresse un autre pilier *Khaoxtong* (考筒), en bambou, au sommet duquel est installé un ensemble d'éléments en bambous et bois (figure 2). Ce pilier est également une référence au récit des origines. Ce lien est clairement explicité par les guides lors des visites touristiques. A l'extrémité supérieure du bambou a été attaché un panier de bambou (*song* ou *taliao*). Symbolisant une moisson abondante, il représente à la fois une grange et une calebasse (entretien avec YiexSog, 05/01/17). Les deux éléments suivants ainsi que les figurines aux extrémités de l'élément en bois supérieur figurent des hirondelles, Esprit du



Figure 1

feu (火神) et « symbolise la nouvelle humanité » (*ibid.*). L'élément de bois, sur lequel ces hirondelles sont fixées, est un « bateau 船 » relié par trois éléments verticaux (dont le bambou principal) à un élément en bois décrit comme « un poisson 鱼 » : ensemble, ils « représentent l'eau » et les crues, catastrophes qui éradiquent la première humanité (*ibid.*).

Figure 3

La pilier du village *Kóung mú* (寨桩) « représente la calebasse » (*ibid.*) (figure 3, gauche). Du haut vers le bas, le pédoncule de la calebasse est exposé et représente « le culte de l'appareil reproductif masculin », qui, joint, au ventre arrondi d'une femme enceinte, « représentent la naissance de l'humanité » (*ibid.*). Puis suivent le feu, le trépied, la marmite, le bol, la louche et la bassine. A la droite de la tour *Kóung mú* (figure 3, droite), la « tour des offrandes aux esprits 供台 » (*ibid.*) est composée dans sa partie supérieure d'une reconstruction miniature de la tour du

Figure 2



village, puis d'un bateau-caisse, réceptacle des offrandes de nourriture vouées aux esprits. Ainsi, on retrouve dans l'espace villageois des références à la montée des eaux (symbolisée par les bateaux et le poisson), à l'union masculin/féminin (homme/vache) et à la calebasse qui résulte de leur union. Par leur inscription physique et spatiale, ces éléments fonctionnent comme des rappels : ils incarnent une mémoire commune et matérialisent le récit mythique fondateur de l'identité sociale du village.

### CONCLUSION

La montée des eaux, le personnage de la vache ou la calebasse, tous ces éléments occupent une place prépondérante dans les récits de l'origine tel qu'énoncés au village wapa-*pa*uk de Wengding. Lors des rituels, les offrandes dédiées à l'Esprit *Mut* réactualisent régulièrement la relation entre le village et cette entité. Les piliers de bois et bambous de la place centrale du village, eux, rappellent aux villageois le récit principal de leur origine : une calebasse issue de l'union des survivants à la catastrophe primordiale. Ces manifestations du mythe, tout comme les règles d'alliances exogamiques ou encore la vénération pour les bovins, sont autant d'éléments qui montrent que « *Sigang lih* » s'apparente à la fois à un mythe d'origine, donnant des clés du contrat social, et à un mythe d'identification, exprimant les représentations locales qu'ont les individus de leurs environnements (humain et non-humain).

Les énonciations des récits mythiques comme leurs manifestations dans différents registres de la vie sociale villageoise sont des pratiques agissantes et efficaces qui ré-actualisent la cosmologie dans laquelle s'ancrent les villageois. Appréhendés comme des pratiques culturelles dynamiques, ces récits sont le « reflet de la créativité de l'homme (...) qui sans être libre des traditions, n'est cependant pas lié par elles non plus » (Goody, 2014 (2010) : 1). Ils se construisent ainsi d'une manière dialectique avec la réalité sociale contemporaine. Le développement d'un projet touristique dans le village depuis 2006, tout comme la « modernisation » de la vie au village, participent dans une certaine mesure aux reconfigurations permanentes de cette dialectique.

### BIBLIOGRAPHIE

BI Dengcheng 毕登程, SUI Ga 隋嘎, « Cong shenhua shishi « Sigangli » he « Sigangli – xinianrang » kan wazu yuangu *lishi* 从神话史诗《司岗里》和《司岗格——西念壤》看佤族远古历史 » [Regarder l'histoire antique des Wa à partir des épopées mythiques “Sigang li” et “Sigang ge – Xinian rang”] dans ZHAO Mingsheng 赵明生 (ed.), *Wazu wenhua yanjiu* 佤族文化研究 [Etudes sur la culture des Wa]. Kunming : Yunnan minzu, 2014, pp.111-117.

<sup>21</sup> La pierre grise disposée entre ces deux piliers figure le « cœur du village (寨心 / *siang*) » (entretien avec YiexSog, 05/01/17).

- BI Dengcheng 毕登程, SUI Ga 隋嘎, *Sigang li wenhua xintan* 司岗里文化新探 [Nouvelles explorations sur la culture Sigang li]. Kunming : Yunnan daxue, 2008, 3+2+89 p.
- BORNAND Sandra, LEGUY Cécile, *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris : Armand Colin, coll. « U », 2013, 205 p.
- Comité d'édition de la province du Yunnan (ed.), *Wazu shehui lishi diaocha (er)* 佤族社会历史调查(二) [Enquête socio-historique sur les Wa]. Kunming: Yunnan renmin, coll. « Min zu wen ti wu zhong cong shu », vol.2, 1983, 231 p.
- Comité d'édition de la province du Yunnan (ed.), *Wazu shehui lishi diaocha (san)* 佤族社会历史调查(三) [Enquête socio-historique sur les Wa]. Kunming: Yunnan renmin, coll. « Min zu wen ti wu zhong cong shu », vol.3, 2009, 2+3+127 p.
- FORMOSO, Bernard, « Des sacs chargés de mémoire » Du jeu des tambours à la résistance silencieuse des Wa de Xuelin (Yunnan) » dans *L'Homme* 2001/4 n° 160, pp.41-66.
- FORMOSO, Bernard, « To Be at One with Drums: Social Order and Headhunting among the Wa of China » dans *The Journal of Burma Studies*, vol.17 (1), 2013, pp.121-139.
- FISKESJO, N. Magnus G., *The fate of sacrifice and the making of Wa history*. PhD Dissertation, Ann Arbor, United States, 2000, 487 p.
- GOODY, Jack, *Mythe, rite & oralité*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, coll. « *EthnocritiqueS* – Anthropologie de la littérature et des arts », 2014 (2010), XVIII+202 p.
- GROS, Stéphane, *La part manquante : échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan, Chine*. Paris : Société d'ethnologie, 2012, 588 p.
- LEMOINE, Jacques, « Mythes d'origine, mythes d'identification » dans *L'Homme* 27, n° 101, 1987, pp.58-85.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques*, « Le cru et le cuit ». Paris, Plon, tome 1, 1964, 402 p.
- MAUSS, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », 2007, 248 p.
- MICOLLIER, Evelyne, *Une Population du monde chinois : les Wa du Yunnan, approche du monde chinois. Présentation générale de l'ethnie Wa, aspects de son univers mythique et religieux*. Mémoire de Maitrise, Aix-en-Provence, 1988, 251 p.
- OBAYASHI, Taryo, « Anthropogonic Myths of the Wa in Northern Indo-China » dans *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 3, n° 1 (3), 1966, pp.43-66.
- QIU Efeng 邱铿锋, NIE Xizhen 聂锡珍, « Wazu lishi gushi “sigang li” de chuanshuo 《佤族历史故事——“司岗里”的传说》 » [Une histoire de l'histoire des Wa : la légende de Sigang li] dans Comité d'édition de la province du Yunnan (ed.), *Wazu shehui lishi diaocha (2)* 佤族社会历史调查(二) [Enquête socio-historique sur les Wa]. Kunming : Yunnan renmin, coll. « Min zu wen ti wu zhong cong shu », vol.2, 1983, pp. 158-209.
- SCOTT, James G., HARDIMAN, J.P., *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States in five volumes*. Rangoon, Myanmar: Printed by the superintendent, Government printing, Burma, 1900, 5 volumes.
- YUAN Zhizhong 袁智中, « “Sigang li” chuanshuo : wazu zoushi wenming de lishi zaixian 《司岗里》传说：佤族走失文明的历史再现 » [La légende Sigang li : résurgence historique de

la civilisation perdue des Wa] dans ZHAO Mingsheng 赵明生 (ed.) *Wazu wenhua yanjiu* 佤族文化研究 [Etudes sur la culture des Wa], Kunming : Yunnan minzu, 2014, pp.151-159.

WATKINS, Justin, *Dictionary of Wa: With Translations into English, Burmese and Chinese*. Leiden Boston: Brill, “Handbook of Oriental Studies”, 2013, 2 volumes, XIII-1197 p.

ZHAO Mingsheng 赵明生, *Dangdai yunnan wazu jianshi* 当代云南佤族简史 [Précis d'histoire contemporaine des Wa du Yunnan]. Kunming: Yunnan renmin, 2015, 5+5+304 p.

ZUO Yongping 左永平, « Jiedu wazu “lietou jigui” xisu 解读佤族“猎头祭鬼”习俗 » [Interprétation de la coutume de “cérémonie des esprits de la chasse aux têtes”] dans DU Wei 杜巍文化 (ed.), *Wenhua. Zongjiao. Minsu*. 文化。宗教。民俗 [Culture, religion et coutumes]. Kunming: Yunnan daxue, 2008, pp.151-158.