



**HAL**  
open science

## Cultes de fertilité chez les Drung du Yunnan (Chine)

Stéphane Gros

► **To cite this version:**

Stéphane Gros. Cultes de fertilité chez les Drung du Yunnan (Chine). Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2012, 19, pp.111-136. halshs-01673769

**HAL Id: halshs-01673769**

**<https://shs.hal.science/halshs-01673769>**

Submitted on 30 Sep 2021

**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.



## Moussons

Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est

19 | 2012

Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes

---

# Cultes de fertilité chez les Drung du Yunnan (Chine)

*Fertility Rituals among the Drung People of of Yunnan (China)*

Stéphane Gros

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/moussons/1264>

DOI : 10.4000/moussons.1264

ISSN : 2262-8363

### Éditeur

Presses Universitaires de Provence

### Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2012

Pagination : 111-136

ISBN : 978-2-85399-823-9

ISSN : 1620-3224

Ce document vous est offert par Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



### Référence électronique

Stéphane Gros, « Cultes de fertilité chez les Drung du Yunnan (Chine) », *Moussons* [En ligne], 19 | 2012, mis en ligne le 11 octobre 2012, consulté le 30 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/moussons/1264> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/moussons.1264>

---



Les contenus de la revue *Moussons* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

# Cultes de fertilité chez les Drung du Yunnan (Chine)

Stéphane GROS \*

Chez de nombreux peuples d'Asie, dieux du sol et ancêtres sont au cœur des activités de culte les plus régulières et jouent un rôle dans la pérennisation des groupes auxquels ils sont identifiés et dont ils représentent souvent l'unité<sup>1</sup>. Ces entités symbolisent généralement le lien profond entre le groupe villageois et son territoire et sont les premiers garants de la fertilité des lieux dont elles ont en quelque sorte la charge. Il ressort des ethnographies sur le sujet que les relations avec ces entités liées à la fécondité et à la prospérité comportent des enjeux relatifs au pouvoir local, qui s'articulent sur le principe que « la maîtrise sur les hommes passe par la maîtrise sur les divinités du sol »<sup>2</sup>. Le culte dont ces entités sont l'objet entretient un lien étroit avec le pouvoir politique car le contrôle de ces entités est une des conditions de la légitimité politique. Ce contrôle peut être assuré au niveau local et villageois par exemple, mais il peut être aussi prérogative du souverain ou du roi – seul habilité – dans des systèmes politiques centralisés, si bien qu'à travers le culte aux divinités du sol sont fondés les rapports du centre à sa périphérie<sup>3</sup>.

Dans ce contexte, les quelque 5 000 Drung (Dulong en chinois<sup>4</sup>), un peuple de langue tibéto-birmanne localisé dans les marches tibétanisées du nord-ouest de la province du Yunnan en Chine à la frontière du Tibet et de la Birmanie/Myanmar, semblent constituer un cas particulier. Les hameaux des Drung, essarteurs sédentaires, sont généralement de petite taille et occupent les méplats des versants pentus de l'étroite vallée du fleuve Dulong, nom donné en Chine à la source la plus orientale de

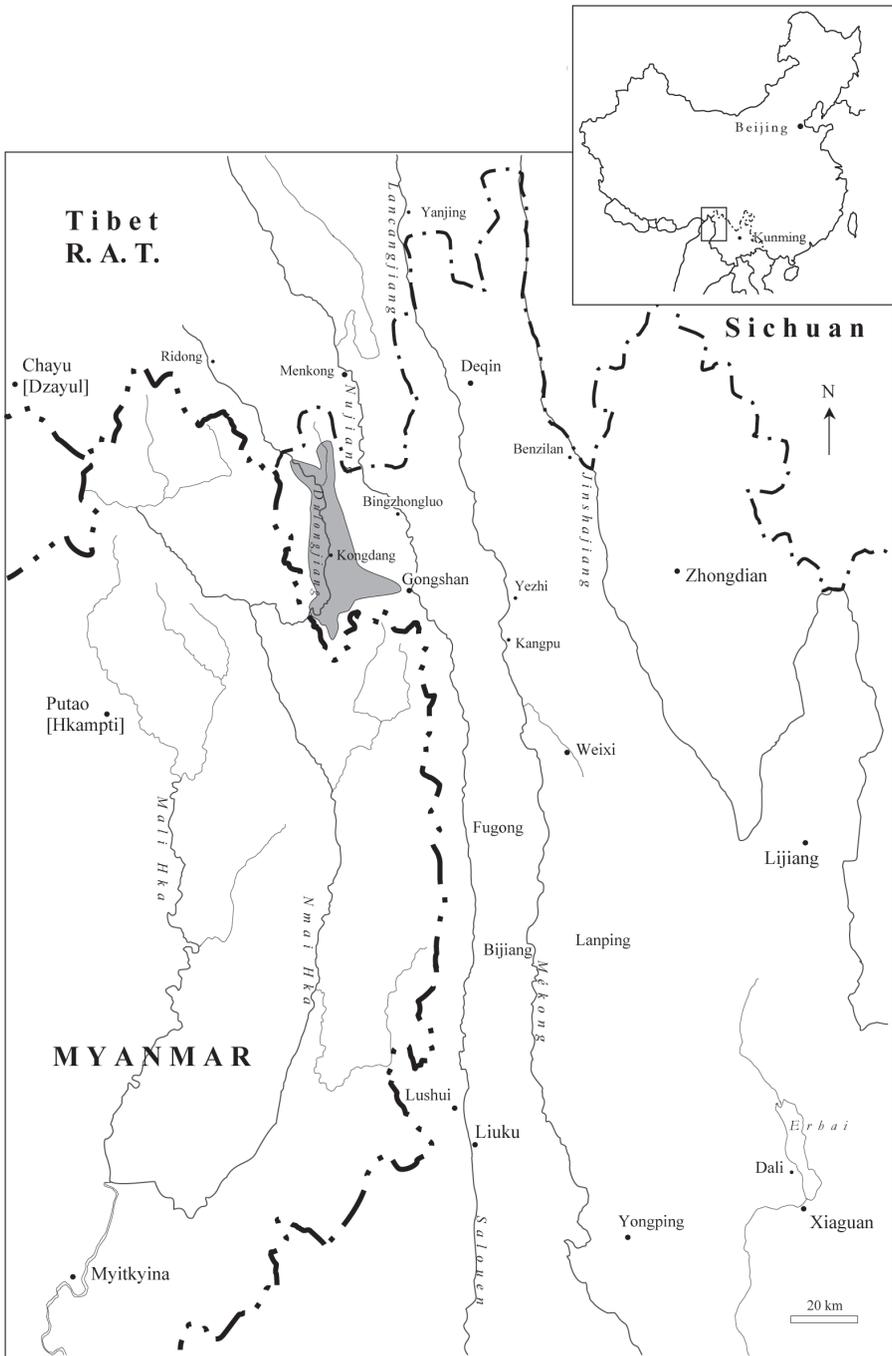
\* Anthropologue et sinologue, chargé de recherche au CNRS, Stéphane Gros conduit ses enquêtes essentiellement dans la province du Yunnan. Il a publié plusieurs articles sur les questions de relations interethniques, de classification ethnique, de représentations des minorités en Chine. Il est l'auteur d'une monographie sur la minorité Drung (*La Part manquante*, Société d'ethnologie, 2012) et coéditeur d'un ouvrage sur la majorité Han (en anglais, T.S. Mullaney, J. Liebold, S. Gros & E. Vanden Bussche (éds), *Critical Han Studies*, University of California Press, 2012).

l'Irraouaddi (carte 1). Dans ces hameaux ou leur proche périphérie, nul site attaché aux clans fondateurs ni aucun marquage – mégalithe, bosquet, sanctuaire, etc. – ne signale la présence d'un « dieu du sol ». Si, selon le droit coutumier, les premiers habitants d'un lieu se réservent l'exploitation de ses ressources, aucune prérogative particulière liée à un type de « contrat » avec les forces chtoniennes du site habité n'en découle dans les différents rituels associés au terroir. En effet, ceux-ci tout au long de l'année sont effectués indépendamment par chacune des maisonnées ou par un petit groupe de maisonnées qui collaborent au travail des champs. Par ailleurs, la place occupée par les ancêtres dans la société drung est assez marginale, ce qui les distingue nettement de la plupart de leurs voisins. Aucun culte ne leur est adressé et ils semblent ne constituer qu'un ensemble indistinct tenu à distance du monde des hommes.

À la difficulté d'identifier des entités correspondant à la catégorie des dieux du sol chez les Drung s'ajoute le fait que les cultes centrés autour d'une relation au sol ou au territoire n'ont pas les implications politiques qu'ils ont généralement dans d'autres sociétés. Autrement dit, il ne semble pas y avoir chez les Drung de cultes aux « dieux du sol » qui permettraient directement d'asseoir une autorité sur un territoire déterminé. Cela engage en premier lieu à se demander si la catégorie « dieux du sol » est applicable au cas des Drung, mais aussi à explorer les notions indigènes relatives à l'ancestralité, au territoire et au pouvoir politique, et la manière dont elles s'articulent localement.

Pour éclairer ce cas particulier, ma perspective sera ici de prendre comme élément central de réflexion la notion de fertilité elle-même. Je me pencherai dans un premier temps sur deux pratiques rituelles – le culte aux montagnes et le sacrifice de bovins – parce qu'elles sont parfaitement représentatives des deux aspects de la question que nous voulons traiter dans ce volume : à travers la première pratique rituelle se formule le lien que les Drung entretiennent avec les divinités qui sont garantes de la subsistance des hommes ; et dans la seconde, se condense le principe du politique dans cette société. Je procéderai donc à une brève présentation des caractéristiques du culte aux montagnes, puis du sacrifice de bovins. Précisons que ces pratiques rituelles relèvent désormais toutes deux d'un passé plus ou moins proche ; elles ont été interdites par le régime communiste, puis abandonnées. Il reste néanmoins que les représentations et les logiques sociales sur lesquelles elles reposent sont toujours vivantes. Mon propos principal sera de montrer que si le culte aux montagnes n'est pas intimement lié aux formes du pouvoir politique, il assure néanmoins l'obtention de la fertilité et, par là même, des richesses qui permettent de prétendre au pouvoir. Culte des montagnes et sacrifice de bovins entretiennent un lien indirect à travers ce rapport à la fertilité qui semble crucial dans le domaine politico-rituel. Les deux rituels peuvent ainsi se définir comme des cultes à la fertilité, mais leur analyse révèle cependant un rapport différent au territoire et à l'exercice de l'autorité sur celui-ci. Si le sacrifice témoigne d'un caractère compétitif au cœur de la dynamique politique sans avoir de réelle inscription spatiale, le culte aux montagnes traduit en revanche un ancrage territorial plus évident, qui serait alors à mettre en relation avec l'ancienne structure politique hiérarchique dans laquelle les Drung se trouvaient intégrés, ce jusqu'à la première moitié du *xx*<sup>e</sup> siècle. À un autre niveau, ces cultes

Carte 1 : Localisation des Drung (Dulong)  
au nord-ouest de la province du Yunnan (Chine)



de fertilité manifestent une relation plus complexe au territoire vu comme un espace communautaire au sein duquel s'articulent les relations entre hommes et esprits.

## QUELS « DIEUX DU SOL » ?

En langue drung, « dieux du sol », ou plutôt « esprits du sol » (*āsā pvlāng*<sup>5</sup>), renvoie littéralement à une catégorie d'esprits généralement situés dans de petits amas rocheux auxquels aucun culte régulier n'est rendu. En effet, des offrandes sont adressées aux *āsā pvlāng* uniquement s'ils sont soupçonnés d'avoir provoqué une maladie, ce qu'ils ne font que s'ils ont été dérangés par les actions des hommes. Il existe d'autres esprits qui habitent le sous-sol, nommés différemment selon leurs spécificités, et qui, de la même manière, sont avant tout susceptibles d'actions néfastes. Ce ne sont pas tant des personnifications des forces chtoniennes ou telluriques que de simples hôtes de ce monde souterrain. Mais ce qui nous intéresse plus spécifiquement ici, c'est que ces esprits, quoique directement liés à ce sol qu'ils habitent, ne sont pourtant pas associés à la notion de fertilité. Les esprits du sol sont potentiellement dangereux et n'ont pas d'action bénéfique sur la prospérité des champs que les hommes cultivent. Nul besoin par ailleurs, lors de la mise en culture, de leur demander une permission : ils ne détiennent en fait aucun droit sur les espaces naturels qu'ils occupent ; ces esprits, pas plus que les hommes, n'en sont les propriétaires. Ils ont investi un lieu, en sont en quelque sorte les premiers usagers, et c'est ce qui importe. Entre hommes et esprits, d'une manière générale, il existe un rapport de compétition dans l'accès aux espaces et à leurs ressources, si bien que les relations avec les êtres surnaturels se font dans les termes d'un rapport de force.

Au sein du panthéon protéiforme des Drung, il est pourtant des entités qui se rapprochent de la définition classique des « dieux du sol » en ce qu'elles maîtrisent l'accès à certaines ressources ou sont garantes de la subsistance des hommes sur un espace donné : ce sont celles qui habitent les hautes montagnes. Les plus hauts sommets enneigés, appelés *kvwākārpū* par les Drung, sont dits être les résidences des esprits appelés *lā*. Leur place dans le panthéon est intermédiaire, entre, aux deux extrêmes, les esprits du sous-sol et les esprits du ciel : les esprits des montagnes se trouvent sur l'espace médian, celui occupé par les hommes. Dans la vallée des Drung, chaque localité est associée à une montagne et à un *lā* spécifique. Ceux-ci sont individualisés et nommés, protecteurs d'un espace défini, mais ils n'ont pas d'autel fixe. Précisons que les esprits des montagnes qui dispensent la prospérité sont couplés avec d'autres entités résidant généralement dans les falaises escarpées de moyenne montagne, les *jvmdāq*, qui sont dits être les « maîtres du gibier » (*shā āqkāng*). Sur un domaine dépendant d'un même *lā*, les *jvmdāq* peuvent être assez nombreux. Ceux-ci dépendent des *lā*, desquels ils détiennent la maîtrise du gibier. C'est donc à eux que l'on s'adresse plus spécifiquement pour la chasse.

Tant dans sa forme que dans le vocabulaire utilisé, le culte aux esprits des montagnes présente d'évidentes similarités avec ceux de l'aire de culture tibétaine<sup>6</sup>. En premier lieu, il faut signaler que le nom de *lā* semble venir du tibétain *lha* – tout comme celui de *jvmdāq* semble probablement dérivé de *gzhi-bdag*, « maître du sol ». À cela ajoutons que le nom même de *kvwākārpū* utilisé par les Drung pour désigner les hautes montagnes résidences des *lā* dérive du nom de la montagne sacrée tibé-

taine, le Mont Khawakarpo (tib. *Kha-ba dkar-po*, chin. *Meili Xueshan*) situé non loin de là, à la frontière entre le Yunnan et le Tibet. Se pose donc en premier lieu la question de l'emprunt ou de l'existence d'un substrat commun. Qu'en est-il dans ce cas de l'idée que les dieux du sol appartiennent à « un état très ancien de la religion<sup>7</sup> » ? Les Drung n'auraient-ils fait que plaquer des termes tibétains sur des conceptions et des pratiques préexistantes ?

La question est d'autant plus justifiée que seuls les Drung du nord de la vallée effectuaient le culte aux esprits des montagnes, ce jusqu'à sa disparition progressive au cours des dernières décennies. Si dans le sud de la vallée ce culte n'a jamais été effectué, il faut donc envisager qu'en ce lieu, le rapport au sol et aux entités qui l'occupent ou en symbolisent les forces prend d'autres formes. Philippe Ramirez (1989) mentionnait par exemple que dans certaines sociétés de l'Arunachal Pradesh n'apparaît pas de « dieu du pays », tel le *yul-lha* des sociétés tibétaines ou tibétanisées voisines : il n'y aurait généralement pas, pour ces sociétés d'essarteurs qui se caractérisent avant tout par une certaine mobilité spatiale, de « fixation rituelle à un territoire donné<sup>8</sup> ». Cette mobilité relative – « itinérance » peut paraître abusif selon les cas – était également caractéristique de la société drung avant l'arrivée des communistes et la mise en place des réformes politiques et économiques qui participèrent à leur sédentarisation dès les années 1950. Mais la mouvance spatiale suffit-elle à expliquer l'absence d'une entité localisée qui condenserait en elle une puissance de fécondité et sublimerait le lien au sol ? Il existe, dans le voisinage même des Drung, des sociétés d'essarteurs parmi lesquelles on retrouve la figure du « dieu du sol », souvent avec une importance accordée aux représentants des premiers arrivants, défricheurs ayant les premiers conclus un pacte avec ces divinités<sup>9</sup>. Il se pourrait, comme l'a suggéré Bernard Formoso (1996b : 22), que pour les sociétés qui vivent de l'agriculture sur brûlis, les relations avec les entités représentant les forces de la nature apparaissent dans certains cas contractuelles, correspondant à la recherche d'un patronage plus ou moins durable<sup>10</sup>. Cependant, c'est encore la mobilité spatiale qui apparaît comme la motivation principale dans l'établissement de ce patronage.

Pour les Drung dans leur ensemble, qu'ils habitent le nord ou le sud de la vallée, une valeur particulière est accordée à la montagne où ils situent leur origine mythique, le Gyāngmū Kvwākārpū, qui domine leur vallée à l'est. Du haut de cette montagne où s'était réfugié le couple primordial fuyant le déluge, une nouvelle humanité est née : leurs enfants s'apparièrent selon leur ordre de naissance, se répartissant ensuite sur la surface terrestre le long de neufs fleuves – la vallée des Drung est ainsi la « vallée des troisièmes nés » *kyāk-ki-lòng*. Les Drung ont donc avec cette montagne un lien relatif à leur propre ascendance. Ils y voient aussi, en raison de son association avec le recommencement du monde et des hommes, une source de vie. Le Gyāngmū Kvwākārpū est « l'origine des hommes » (*visàng ben*). À l'échelle de chaque localité, pour ceux qui au nord de la vallée effectuent le culte aux esprits des montagnes, on s'adresse au *kvwākārpū* du lieu en utilisant les appellations *visi* (grand-mère) et *vkāng* (grand-père)<sup>11</sup>. Ces termes honorifiques évoquent cette projection d'un rapport de filiation qui lie les Drung aux *lā* qui habitent certaines montagnes. Le lien aux esprits des montagnes s'inscrit dans la permanence des générations et s'exprime conjointement dans le langage de la parenté et celui de la résidence.

En somme, la montagne d'origine est la référence première de toute appartenance. Le récit mythique des origines met en scène cet enracinement de la mémoire collective dans le terroir local, et cette relation va jusqu'à l'identification, puisque l'endo-ethnonyme et le nom de la vallée habitée se confondent<sup>12</sup>.

Poursuivant mon interrogation première relative à ces esprits des montagnes et aux relations rituelles que les hommes peuvent entretenir avec eux, je vais maintenant examiner plus précisément quelle forme prend le culte qui leur est rendu et quelles sont les représentations qui y sont attachées. Je chercherai à éclairer le rapport particulier au territoire et au pouvoir que ce culte implique, et je m'interrogerai sur le fait que ce culte, important pour les habitants du nord de la vallée, est absent dans le sud de la vallée.

## LE CULTE AUX ESPRITS DES MONTAGNES

Pour les Drung du nord de la vallée, les esprits des montagnes (*lā*) sont les garants de la prospérité et du bien-être général des lieux et de leurs habitants ; ils sont dits dispenser la bonne fortune (*kārjī*). On s'adresse aux *lā* à certaines occasions, lors de la construction d'une maison par exemple, et tout particulièrement lors du culte aux montagnes (appelé *krāl-tshāng* en drung) qui se déroule au nouvel an. Le nouvel an drung est organisé les récoltes une fois terminées, le bois de chauffage préparé, et après qu'une importante quantité de bière a été préparée pour l'occasion. Il n'est pas fêté à date fixe, et la cérémonie prend généralement place entre fin décembre-début janvier<sup>13</sup>. Le rituel qui constitue une partie importante des festivités met en relation la communauté locale avec l'esprit de la montagne du lieu auquel il est demandé, au moyen d'offrandes, d'assurer la prospérité pour l'année à venir et de protéger l'ensemble de la communauté contre les infortunes. Animaux sauvages, céréales, animaux domestiques, tout ce qui se rattache à la « bonne fortune » (*kārjī*) et à la prospérité est demandé en abondance. L'ensemble de la cérémonie désignée par le terme drung de *krāl-tshāng* est parfois aussi appelé *lo-seur*, un terme de toute évidence dérivé du tibétain *losar* [*lo-gsar*], « nouvel an »<sup>14</sup>.

S'ils protègent et assurent la prospérité, les *lā* n'en sont pas moins susceptibles de provoquer des calamités. Leur vénération est mêlée de crainte en raison de cette ambivalence qui les caractérise. Ils peuvent apporter la fertilité mais aussi la mort. Cette face sombre est celle qu'exprime cette force de mort (appelée *prā-dōq*) que les divinités des montagnes peuvent révéler lorsqu'elles sont en colère. Le rituel du *krāl-tshāng* est en cela un moment de tension : il s'agit en effet de « réveiller » (*sāt*) les *lā*, de les « faire bouger » (*dvgeül*) et ainsi de prendre le risque de les mécontenter. Avant que ne soit effectué le rituel et que les divinités des montagnes soient rituellement averties, il ne faut pas nommer explicitement la fête, car l'évoquer risquerait d'attiser l'envie des divinités qui, ne voyant pas leur célébration venir, pourraient se fâcher.

Les *lā* sont tout d'abord avertis au moyen des fumigations (*sāng*) accompagnées d'une longue incantation, ce simultanément à l'extérieur et dans chacune des maisons participantes<sup>15</sup>. C'est l'annonce que la fête va avoir lieu. Elle se fait le matin, le soleil une fois levé. Juste après la fumigation, des drapeaux rituels (*lvdār*) sont fichés dans le sol devant les maisons.

Le nombre de drapeaux n'est pas fixe, et bien qu'il en faille un nombre au moins équivalent à celui des membres de la maisonnée, plus on en fait, mieux c'est : ces drapeaux servent en effet de « monnaie » d'échange pour obtenir céréales, animaux sauvages, etc. Notons que, si le culte concerne tous les membres de la maisonnée, les hommes en sont les principaux acteurs. Les femmes ne procèdent pas aux offrandes pour les esprits des montagnes et ne participent pas directement aux diverses séquences rituelles.

Ce n'est que le lendemain, alors que le soleil n'est pas encore levé, que l'ensemble des participants se rend par petits groupes à l'aire rituelle, généralement située en amont à l'écart des habitations, où se trouvent les autels provisoires confectionnés durant l'après-midi du jour précédent. Les membres de chaque maisonnée se suivent en file indienne, un premier avec une torche, un deuxième frappant le gong, qui tenant les bols nécessaires au rituel, qui les figurines, les drapeaux, etc. Aussitôt arrivés sur cette aire rituelle, une première brève incantation est effectuée alors qu'on dispose sur l'autel tout ce que l'on a apporté et fiche dans le sol, devant l'autel, les drapeaux rituels.

Dès que les premiers rayons du soleil éclairent le lieu, la phase importante du rituel peut alors commencer. Pour l'essentiel, on « achète » (*wēn*) céréales et animaux sauvages à l'esprit de la montagne, ceci au moyen des drapeaux rituels préparés le jour précédent et apportés devant l'autel. Ces drapeaux sont alors déplacés et fichés dans le sol de l'autre côté de l'autel, et ainsi offerts au *lā* en échange d'animaux, de céréales (fig. 1).



Fig. 1 : Offrandes de drapeaux rituels lors du culte aux montagnes, © S. Gros, 2003.

Puis, devant l'autel, une première divination a lieu. Chaque participant masculin présent se munit d'un bol rempli d'eau. Après une incantation, chaque bol est lancé par-dessus l'autel et la manière dont il retombe donne une indication sur la destinée de chacun pour l'année à venir. Des effigies (*gyōng-gū*, *tōr-mā*) réalisées en pâte de farine de sarrasin, modelées à l'image des animaux sauvages que l'on désire obtenir et placées autour d'une effigie centrale de forme conique qui représente la montagne, sont à leur tour lancées lors d'une seconde séquence divinatoire pour déterminer les succès futurs à la chasse. Chacun se munit ensuite des éléments nécessaires pour la phase rituelle suivante devant l'autel, pour « recevoir la bonne fortune des *lā* » (*lā kārjī tāk*) dans un récipient d'eau et un autre de farine tenus au-dessus de la tête pendant une nouvelle incantation.

Une fois la bonne fortune reçue, on s'empresse d'aller la fixer dans la maison par un rituel d'aspersion, au moyen de l'eau et de la farine, sur la façade, les quatre murs intérieurs ainsi que le foyer. À l'intérieur de la maison, on procède en suivant le sens inverse des aiguilles d'une montre et à chaque aspersion, l'incantation est répétée avec peu de variantes. Un point important mérite d'être signalé : selon le nombre des personnes présentes, des petits groupes sont constitués à l'avance qui se rendront chacun dans une maisonnée qui leur est assignée pour réaliser cette action rituelle. Si bien que la bonne fortune, une fois reçue devant l'autel, est amenée et fixée dans chacune des maisonnées par des personnes extérieures à celles-ci.

Dès la fumigation matinale effectuée dans les maisons avant de se rendre à l'aire rituelle, toutes les maisonnées sont en compétition les unes avec les autres, car la bonne fortune est en quantité limitée. Lors de ce rituel collectif, néanmoins, ce sont la solidarité, la bonne entente et le partage qui sont mis en avant. En effet, l'obtention de la bonne fortune et sa fixation dans la maison ne dépendent pas de la seule capacité des membres de l'unité domestique elle-même, mais aussi de ceux, extérieurs à cette maison, qui sont en charge du rituel d'aspersion. Il importe précisément que la bonne fortune (*kārjī*) parvienne par le biais de ce rapport d'extériorité, un point sur lequel je reviendrai plus loin. Ceci étant, l'aspect compétitif est encore présent lors des jeux qui prendront place durant une bonne partie de l'après-midi. Ponctués de danses et de chants, ces jeux essentiellement masculins peuvent consister en des courses de vitesse, des concours de saut ; le moment le plus important est le concours de tir à l'arbalète. Les figurines de pâte de farine utilisées lors du rituel sont récupérées, éventuellement remodelées, pour servir de cibles. Les hommes tentent à tour de rôle de les toucher de leurs flèches.

Sous la forme du jeu, c'est aussi un acte divinatoire qui se joue : toucher la cible présage une chasse fructueuse, et celui qui a visé juste la récupère et la partage ; on dit alors qu'il « distribue la viande » (*shā tōn*).

Cette compétition n'est pas sans évoquer des faits similaires bien connus dans l'aire de culture tibétaine, tels les concours de tirs, les courses de chevaux, les chants alternés, les jeux et joutes du nouvel an populaire qui prennent parfois la forme de « rites et réjouissance de carnaval » (Stein 1987 : 150). On retrouve chez les Drung des démonstrations de type guerrier (danses à l'épée) qui, dans les sociétés tibétaines, rappellent la nature des dieux protecteurs du pays<sup>16</sup>, mais aussi les réjouissances qui sont censées faire la joie du dieu du sol et procurent ainsi une bonne récolte (*ibid.*). Mais peut-être ces joutes comportent-elles un autre enjeu, et notamment

le concours de tir qui est en lui-même un acte divinatoire pour les chasses à venir. Celui qui touche la cible est assuré de son succès à la chasse ; l'esprit de la montagne lui accordera, dit-on, du gibier<sup>17</sup>. En d'autres lieux, en bordure du Tibet, il arrive que dans ces joutes, ce soit la faveur de la divinité de la montagne qui s'exprime : le gagnant est l'« élu des dieux » ; on lui reconnaît une certaine vertu qui ouvre l'accès au pouvoir politique<sup>18</sup>. Il ne semble cependant pas que cette idéologie soit présente chez les Drung. Celui qui tire juste n'accède pas à un statut à proprement parler, ni ne jouera par la suite un rôle particulier.

À la mi-journée, toutes les figurines rituelles sont récupérées, chaque maison apporte un peu de viande de porc et le tout est partagé en fonction du nombre de personnes présentes, du plus jeune au plus vieux. Chacun doit avoir sa part, gage de longévité. Si un membre de la maisonnée n'est pas présent, sa part est tout de même comptée et remise à sa famille. Les invités ont également leur part. Le tout est mangé sur place, grillé sur le feu, autour du foyer commun de l'aire rituelle.

C'est alors qu'a lieu le dernier temps fort du rituel. Les hommes s'équipent de leurs arbalètes et carquois et prennent en main les épées rituelles. Se réunissant devant l'autel, ils invoquent Gramla, esprit protecteur des hommes. De la pointe de l'épée, de la farine lui est donnée en offrande, et les hommes font le tour de l'autel, continuant l'incantation rituelle tout en décrivant de larges gestes circulaires avec leur épée. Puis, au départ de l'aire rituelle, cette marche des hommes en armes autour de l'autel se transforme en une procession qui va traverser le village. Déjà, femmes et enfants ont quitté l'aire rituelle et attendent un peu plus loin de rejoindre la file indienne des hommes. Tout le monde doit intégrer cette procession et rester bien en ligne ; celui qui s'écarte risque d'attirer sur lui nombre de maux. Les esprits pullulent, et cette procession a pour objet de raccompagner ceux qui étaient invités, de chasser ceux qui ne l'étaient pas. Maniant l'épée et prononçant l'incantation d'une voix forte, un homme de tête ouvre la marche, un homme de queue la ferme. Ce sont eux qui protègent les autres participants.

Les chamanes tiennent souvent ces rôles, en particulier pour l'homme de queue. Mais le choix de ces deux officiants est collégial, discuté par les plus âgés. Bien connaître l'incantation est de toute évidence un critère important. Ceci étant, autrefois, ce choix pouvait aussi se faire par divination. Le tirage au sort avait lieu près d'un foyer, et on tirait à la courte paille : les brins étaient posés au fur et à mesure sur le trépied du foyer, lieu de communication avec le ciel. Là, peut-être tout aussi bien que dans le concours de tir évoqué précédemment, pouvait se dessiner l'émergence d'individualités, des « hommes forts » disent les Drung, reconnus par le processus divinatoire.

Enfin, l'importance de la commensalité, déjà évidente lors du repas commun à l'aire rituelle, se retrouve le lendemain, dernier jour de cette fête du nouvel an. Du bois de chauffage, du maïs et du soja sont mis en commun. On fait éclater les graines de maïs et griller les graines de soja. De nouveau, tout le monde reçoit sa part, distribuée par les femmes qui souhaitent à chacun que l'année soit prospère. Puis des danses se déroulent successivement dans chacune des maisonnées participantes. La solidarité villageoise comme la prospérité générale sont alors assurées.

Localement, pour la communauté qui effectue le culte, s'affirme aussi le lien territorial entre les villageois participants. Dans le village où j'ai mené mes observations,

plusieurs lignages cohabitent sur le même espace villageois. Le culte rassemble donc les membres de lignages différents, mais tous en relation avec le même esprit de la montagne, celle du lieu habité. La résidence seule détermine la participation au culte, et entre les lignages présents, on ne distingue pas les premiers arrivants des autres; nulle prérogative des uns sur les autres. L'espace habité, domaine (*kròng*), est l'unité de référence que le culte aux montagnes rend manifeste. En somme, à chaque domaine est associé un *kvwākārpū*.

Le rapport au territoire peut cependant se lire à une autre échelle, celle de la vallée. Lors du culte aux montagnes, la première incantation effectuée au moment de la fumigation qui amorce le rituel doit en principe comporter l'énumération de tous les *kvwākārpū* en suivant un parcours circulaire dans le sens inverse des aiguilles d'une montre<sup>19</sup>. Le Gyāngmū Kvwākārpū, la montagne d'origine, doit être invoqué en premier, puis l'énumération continue à partir de la montagne de son propre lieu d'habitation. Ce parcours circulaire de l'espace, effectué par la récitation, dessine en quelque sorte les limites d'un territoire. Or, cette délimitation territoriale, dans la vallée des Drung, coïncide avec un ancien espace politique, celui de l'ensemble des villages qui payaient autrefois des taxes à des chefs tibétains de la région voisine du Tsarong, ensemble composé de neuf unités territoriales appelées *shāp*. De cet ensemble est exclu le sud de la vallée, où le culte n'est pas réalisé et dont les habitants ne payaient pas de taxes autrefois. Ainsi, l'extension géographique du culte aux montagnes chez les Drung correspond à celle de la domination politique exercée par des chefs tibétains locaux avant les années 1950 (carte 2). Le territoire, dans son acception politique d'espace délimité où s'exerce une autorité, est lié à l'établissement d'un pouvoir externe. En un sens, la coïncidence entre l'aire que couvraient autrefois les unités territoriales établies pour le prélèvement des taxes et l'aire où était effectué le culte aux montagnes, engage à penser ce culte dans son rapport à l'autorité extérieure. Peut-on alors supposer que ce culte est l'instrument du pouvoir qui aurait permis aux chefs tibétains d'asseoir leur autorité? Je vais m'efforcer de montrer qu'il faut en réalité faire un détour par un autre rituel, le sacrifice de bovins, pour comprendre cette relation politique et le fonctionnement du politique en général dans la société drung.

## LA POLITIQUE DU SACRIFICE

La domination politique de petits chefs locaux tibétains sur le nord de la vallée des Drung s'instaura probablement dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Les chefs tibétains étaient considérés par les Drung du nord comme les « maîtres du lieu » (*mvli āqkāng*) et une taxe (*krī*) leur était versée annuellement comme compensation pour « manger la terre » (*āmā kāi*)<sup>20</sup>. L'autorité des chefs tibétains fut instaurée d'une manière particulière. Les Drung racontent en effet que les chefs tibétains organisèrent une vaste distribution de viande. Neuf bœufs furent abattus, la viande partagée sous forme de brochettes et distribuée dans tout le nord et le centre de la vallée. On raconte (entre autres versions) que la distribution n'atteignit pas le sud de la vallée car les six porteurs qui devaient apporter la viande moururent en chemin. C'est donc à l'endroit de leur mort que fut « coupée la taxe » (*krī tòi*): n'ayant pas reçu de part de viande, les habitants du sud de la vallée n'eurent pas à payer de taxes.

Cette distribution de viande se présente donc comme la légitimation de la domination des chefs tibétains. Elle fut effectuée – raconte-t-on – sur une aire géographique qui devint par conséquent, selon la logique de l'histoire, une entité politique délimitée, composée de neuf divisions (unités territoriales appelées *shàp*) sur la base desquelles furent perçues les taxes.

C'est tout d'abord sur le principe de la distribution de viande d'un bovin sacrifié qu'il convient d'insister. Le terme de sacrifice est dans ce cas une convention : le nom drung de ce rituel sacrificiel est *dvrūq-wà*, terme qui signifie « faire le groupe » et souligne par-là même un de ses aspects essentiels. Suivant le principe général sous-jacent, la victime sacrificielle est découpée et ce « démembrement » qui mène au partage dessine les contours d'une communauté<sup>21</sup>. Contrairement au culte aux montagnes, cette pratique sacrificielle était connue des Drung du nord comme du sud de la vallée (voir carte 2).

Les Drung n'élevant pas de bœufs, ces derniers étaient essentiellement obtenus à l'extérieur de la vallée, auprès des populations voisines et principalement des Tibétains, en échange de biens ou de personnes amenées à devenir esclaves<sup>22</sup>. Les bœufs étaient représentatifs d'un état de fortune. À la fois biens de prestige et bétail rituel le plus valorisé au sein de la société drung, ils constituaient aussi souvent un élément important dans les échanges matrimoniaux. La distribution effectuée par les Tibétains est pensée par les Drung sur le mode du rituel sacrificiel qui est plus généralement, pour le propriétaire d'un bœuf qui en prend l'initiative, l'occasion d'assurer son prestige (*kök-sāng*) et sa bonne fortune (*kārjī*).

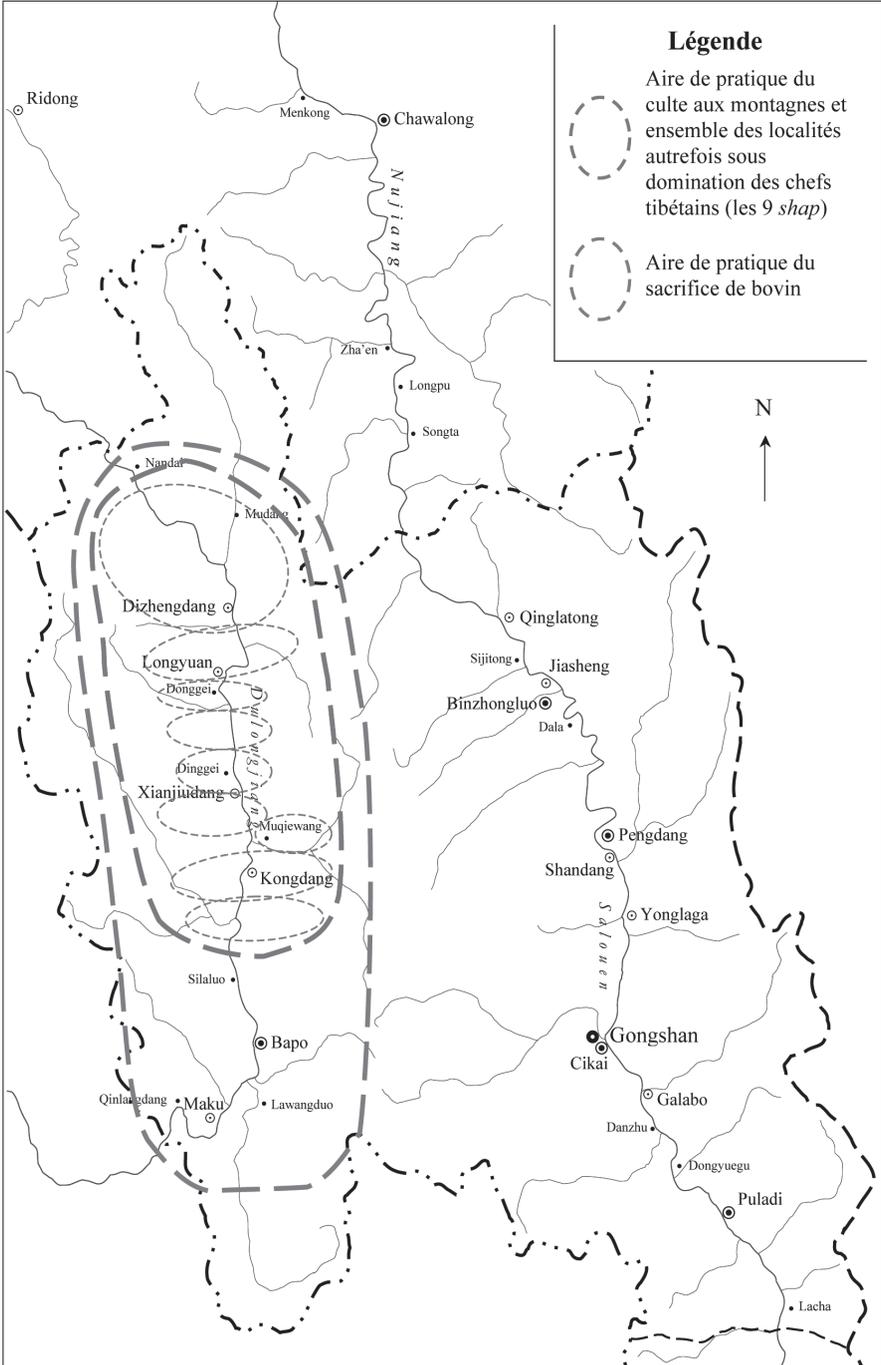
Ce type de rituel sacrificiel (*dvrūq-wà*) a aujourd'hui disparu et il ne m'a jamais été donné d'y assister. J'en parle donc ici sur la base des informations orales recueillies auprès des Drung sur le terrain. Depuis l'interdiction de cette pratique par les autorités chinoises, dès les années 1950, seuls quelques sacrifices de bœufs ont été organisés, à l'initiative de personnes extérieures (journalistes notamment) qui fournissaient le bœuf ou l'achetaient localement<sup>23</sup>.

Un tel sacrifice communautaire pouvait autrefois avoir lieu au moment de l'année où, après les récoltes, les greniers étaient pleins et de l'alcool fermenté était préparé en grande quantité pour les convives. Il permettait de garantir la cohésion d'un groupe local comme de renforcer des alliances par le partage de la viande entre tous, partage hiérarchisé en fonction du statut et de la relation de parenté. C'était bien évidemment avant tout un moyen rituel d'assurer la prospérité pour le sacrifiant, et dans une certaine mesure pour la communauté dans son ensemble.

Cette prospérité est censée être assurée par le transfert du bœuf comme substitut rituel au moment du sacrifice. L'animal est paré, au moyen d'un tissu traditionnel étendu sur son dos et de colliers que des femmes attachent à ses cornes. Il est ensuite guidé autour de la maison du sacrifiant pour lequel il devient un être de substitution qui prend sur lui les maux qui affectent déjà, ou seraient susceptibles de toucher, les membres de la maisonnée du sacrifiant. Amené à une aire sacrificielle proche du village, le bœuf est accroché à un poteau, puis mis à mort par un officiant au moyen d'une lance.

Le bœuf est en soi, par ce qu'il représente et par la place qu'il occupe dans les échanges (compensation matrimoniale, ou échanges entre bœufs et esclaves autrefois pratiqués), l'animal domestique le plus apte à réaliser cette substitution opérée

Carte 2 : Répartition spatiale du culte aux montagnes et du sacrifice dans la vallée du fleuve Dulong



par le sacrifice, laquelle vise à garantir le bien-être et la prospérité matérielle de la maisonnée qui sacrifie. L'animal sacrificiel est donc vu comme un substitut pour la maisonnée dans son ensemble, et participe d'un échange<sup>24</sup>. Luc de Heusch (1986 : 27) emploie une formule qui me semble tout à fait adéquate dans le cas présent : le sacrifiant offre « une part valorisée de son être social ». La victime sacrificielle, le bœuf, bien de prestige, devient le substitut de la vie, le substitut de ce que le sacrifiant perdrait – directement ou indirectement en termes de vitalité et de prospérité, en raison de maladie, mauvaises récoltes, etc. – s'il ne sacrifiait pas<sup>25</sup>.

Dans son principe, le sacrifice de bovins tel que pratiqué par les Drung est à rapprocher de pratiques sacrificielles où dispense de richesses et partage occupent une place centrale. On retrouve de telles pratiques dans l'Himalaya oriental ou en Asie du Sud-Est, et en particulier chez certaines populations voisines de Haute-Birmanie avec ce qui est communément appelé « Fêtes de mérite ». Ces cérémonies marquent et créent des distinctions de statut social en transformant, par une opération de redistribution, la richesse matérielle en rang social<sup>26</sup>. De manière similaire, chez les Drung, un homme qui a du prestige (*kök-sāng*) a nécessairement de la bonne fortune (*kārjī*) et inversement. Dispenser des richesses par le biais du sacrifice et du partage, c'est obtenir du prestige, et donc faire preuve d'une certaine supériorité. La logique du sacrifice et du prestige semble être le principe politique fondamental qui prévalait au sein de cette société. Comme nous l'avons vu dans le cas des chefs tibétains, ce même principe se retrouve dans les récits de la légitimation de leur autorité, dans le contexte d'un rapport de domination.

Ceci étant, il faut aussi insister sur le fait que la logique sacrificielle n'aboutit en général qu'à l'affirmation d'une dominance, d'un prestige qui n'est que provisoire. Celui-ci peut être remis en cause, car il s'inscrit dans un processus permanent de compétition individualiste complètement opposée à la logique du statut héréditaire. Pour les Drung, la logique sacrificielle permettait de tisser le lien social, de faire et re-faire le groupe, comme l'évoque le nom drung lui-même (*dvrūq-wà*), selon une hiérarchie mouvante. Alexander Macdonald (1980) avait souligné l'importance du modèle conceptuel du « démembrement créateur » des sociétés himalayennes, en insistant sur le fait que ce modèle peut-être directement utilisé et exploité par l'élite politique et économique comme instrument de contrôle social. Il est alors intéressant de souligner l'usage de ce même modèle dans le récit que font les Drung de l'instauration de la domination des chefs tibétains. La distribution de viande effectuée par les Tibétains apparaît alors comme le moyen de la légitimation de leur position dominante. Ce qui est particulier dans le cas de la relation politique avec les Tibétains c'est bien que, selon les discours des Drung, la distribution de viande semble avoir figé la hiérarchie en amorçant une relation tributaire « sur neuf générations », le nombre neuf – récurrent dans la pensée et les mythes – renvoyant à l'idée de totalité. D'une économie du prestige qui permettait localement à des individus de prétendre à une certaine dominance temporaire, le sacrifice en vint à fonder un rapport de domination.

En effet, le statut de « maître du lieu » des Tibétains ne semble jamais avoir été contesté en tant que tel, malgré certains conflits concernant des abus au niveau de la perception des taxes. Les Tibétains étaient considérés comme supérieurs à la fois par leur richesse et leur puissance, notamment celle de l'efficacité magique de leurs

officiants, les Lama. Ceci est particulièrement explicite dans une histoire qui raconte l'origine de la domination des chefs tibétains du Tsarong, et qui justifie leur droit de prélèvement de taxes auprès des Drung par la démonstration de puissance d'un dénommé Penbu Lama. Notons cependant que ce n'est pas face aux Drung qu'il fit preuve de sa puissance magique, mais face à l'ancienne autorité qui céda le droit sur ces terres aux Tibétains. En effet, toute la région drung était auparavant sous l'autorité de « chefs indigènes » (*tusi*) intermédiaires de l'Empire chinois dans la gestion des territoires périphériques. Pour les Drung, avant même les chefs tibétains, le centre de l'autorité était déjà extérieur<sup>27</sup>. Les Drung se conformaient, probablement dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à un ordre politique établi, une inégalité hiérarchique qui allait de soi, comme partie intégrante de l'ordre naturel des choses et justifiée par le mythe.

Au niveau politique donc, c'est le langage du sacrifice et du partage qui prime pour les Drung; il est au cœur de la dynamique politique locale. L'enjeu de prestige, présent dans le sacrifice, est indissociable des notions de bonne fortune et de fertilité. Quant au culte aux montagnes, s'il ne semble pas reposer sur cette même logique, il permet néanmoins l'obtention des richesses dont l'acquisition ou le contrôle sont généralement au cœur des relations de pouvoir.

En définitive, les deux rituels semblent avoir pour dénominateur commun ce rapport à la fertilité. Le culte aux montagnes permet l'acquisition de la fertilité quand le sacrifice consiste à la « diffuser » parmi les autres villageois. Mais si une certaine complémentarité peut être supposée, il nous faut remarquer d'une part que dans le sud de la vallée le sacrifice existait sans le culte aux montagnes et d'autre part, qu'au nord de la vallée cette possible complémentarité entre les deux rituels masque en réalité une opposition qui tient à leur nature même. En effet, les esprits concernés sont dans un rapport d'incompatibilité sur lequel je vais maintenant me pencher pour éclairer leur rapport différentiel à la fertilité et au pouvoir.

## OPPOSITION ET COMPLÉMENTARITÉ

Un aspect important dans le déroulement du sacrifice de bovins (*dvrūq-wà*) doit maintenant être souligné: seul un officiant, possédé par un esprit (appelé *tsheŭ-pvlàng*), peut en principe procéder à la mise à mort. L'état de possession est provoqué par une importante absorption d'alcool qui doit mener à l'ivresse, état qualifié en drung par un terme (*wū*) qui évoque une sorte de folie. Le même terme sert à désigner cet officiant, appelé *wū ätsàng* (ce dernier mot signifiant « personne »). L'origine de l'esprit qui prend possession du corps de l'officiant se confond avec l'origine même du rituel: le mythe raconte que, jadis, un homme qui n'avait pas eu sa part lors d'un partage à l'occasion d'une fête partit en forêt et se transforma en esprit, demandant qu'on lui fit des offrandes d'alcool et de viande:

Jadis, il y avait un homme appelé Punggrin. Il réunit tous les hommes et les animaux sur terre et organisa une grande fête pendant neuf jours et neuf nuits. [...] Pendant cette fête animée, hommes et animaux dansaient ensemble [...].

Arriva le jour où la fête devait prendre fin, alcool et viande étaient presque terminés, il n'en restait qu'un peu et selon la coutume cela fut partagé équitablement entre tous. Mais à la fin cinq [variable] personnes ne reçurent pas de part. Mécontents, ils

convinrent d'aller à la chasse. Portant arbalète, carquois, machette et accompagnés d'un chien, emportant des vivres, ils allèrent en montagne. Arrivés à une falaise, les cinq se répartirent le travail : quatre se placeraient en quatre endroits de la falaise et un autre avec le chien irait rabattre. Peu après, on entendit les aboiements du chien en haut de la falaise, comme si une bête avait été débusquée. Mais après un long moment l'animal n'apparut toujours pas. Les quatre se rendirent en haut de la falaise, et entendirent de nouveau le chien aboyer d'en bas. Ils redescendirent mais ne virent ni le chasseur ni le chien, pas plus que l'animal. Ainsi, suivant d'où venaient les aboiements, les quatre hommes montèrent et descendirent plusieurs fois, et las d'attendre ils rentrèrent. Mais l'homme parti avec le chien ne revint pas. Les quatre autres trouvaient cela bien étrange et s'inquiétaient. Ils repartirent le lendemain à sa recherche avec d'autres personnes. Arrivés à la falaise, soudain le ciel s'assombrit et il se mit à pleuvoir averse, à tonner. Ils entendirent quelqu'un parler de l'intérieur de la falaise :

« Vous me voyez ?

Ils levèrent la tête et ne virent que les herbes bouger au gré du vent, sans apercevoir personne. D'en haut vint à nouveau une voix :

– Vous me voyez ?

En bas ils répondirent :

– Mais qui es-tu donc ? On ne te voit pas ! »

La pluie tombait, le vent soufflait, le tonnerre grondait. La falaise parla de nouveau :

– Je suis *tsheü-pvlàng*, à l'origine je suis un homme. Mais maintenant vous ne me voyez plus. Par la suite, si quelqu'un d'entre vous tombe malade, il faudra m'apporter de l'alcool et des céréales. » [...]

Cet homme devenu esprit demanda donc son reste. Il est des plus craints, et certainement celui susceptible de provoquer les maladies les plus mortelles, nécessitant d'importants sacrifices dans le but d'assurer la guérison. Mais la cérémonie de sacrifice de bovins (*dvrüq-wà*) n'est pas à strictement parler une offrande à *tsheü-pvlàng*. En premier lieu, il n'y a pas, à l'attention de cet esprit, de partage matériel de la victime sacrificielle, mais un ordre de préséance : l'esprit viendra se servir le premier, car on lui doit quelque chose. *Tsheü-pvlàng* apparaît comme le prototype même de ce type d'esprits avec lesquels la relation s'articule autour de la notion de dette : le partage ne peut se faire sans lui, et cette dette envers lui est permanente et ne s'éteindra jamais<sup>28</sup>.

Dans le sud de la vallée, c'est à cet esprit (*tsheü-pvlàng*) que l'on s'adresse pour l'obtention du gibier. Il est le maître des bêtes sauvages, contrairement à la situation au nord de la vallée où l'esprit « maître du gibier » est appelé *jvmdāq*. Homme parti à la chasse et devenu esprit, il se pose comme l'intermédiaire nécessaire entre les hommes et le gibier. Il apparaît donc comme éminemment ambivalent, source potentielle des plus terribles maux, mais également source d'un moyen de subsistance essentiel pour les Drung. D'après mes enquêtes, l'esprit appelé *jvmdāq* (que nous avons vu être associés aux esprits des montagnes *lā*) n'est pas vénéré dans le sud de la vallée, alors qu'au nord c'est justement ce dernier qui occupe cette fonction de pourvoyeur de gibier. Or, l'histoire d'origine de *jvmdāq*, telle qu'elle peut être

racontée dans le nord de la vallée, est similaire à celle de *tsheũ-pvlàng*, l'esprit qui possède le sacrificateur. En voici une version :

Jadis, dans la vallée des Drung, deux frères partirent à la chasse et rabattirent un chevreton près d'une falaise. Celui-ci sauta de la falaise et disparut. Le frère cadet voyant qu'il se faisait tard dit à son frère d'arrêter la poursuite. Mais ce dernier suivit le chevreton avec le chien. Après un moment, depuis le haut de la falaise se fit entendre un aboiement, et le cadet se précipita en haut de la falaise. Mais il ne vit pas plus son frère que le chien, ni ne vit le chevreton. Alors, il entendit le chien aboyer depuis le bas, et descendit au pied de la falaise. Là, il ne vit ni son frère et son chien, ni le chevreton. La nuit tombait, et de la falaise il aperçut alors venir un homme dont le visage était à moitié noir et à moitié vert qui lui demanda :

« Est-ce que tu me vois ? »

Le cadet répondit : « Oui je t'ai vu. »

L'autre lui dit : « Je suis ton frère aîné, je m'appelle *Jvmdāq*. Je ne puis rentrer avec toi, rentre seul. Reviens chasser ici dans un an et je t'aiderai à chasser beaucoup d'animaux. » Puis il disparut. [...] <sup>29</sup>

On peut constater le chevauchement entre les deux histoires. La fonction de « maître du gibier », selon que l'on parle des Drung du nord ou du sud de la vallée, est donc associée à un esprit qui porte un nom différent. Si le même motif mythique se retrouve concernant ces deux esprits, ils sont pourtant bien différenciés et occupent une place distincte : au nord de la vallée, *tsheũ-pvlàng*, l'esprit insatisfait et dangereux qui possède le sacrificateur, n'a plus qu'un rôle néfaste, la fonction de « maître du gibier » étant occupée par *jvmdāq*.

Cependant, il peut exister un certain chevauchement entre les deux esprits. Par exemple, par un Drung originaire du sud de la vallée (mais connaissant bien les pratiques rituelles du nord de la vallée) me dit un jour qu'en réalité, *tsheũ-pvlàng* et *jvmdāq*, « c'est tout un ». Si le nom varie, c'est que le terme de *jvmdāq* a été emprunté par les Drung à leurs voisins Nung et Tibétains de la vallée de la Salouen. Si ces propos sont isolés, ils n'en sont pas moins significatifs.

Pour ce qui est des Drung du nord, entre *jvmdāq* et *lā* d'un côté, et cet esprit lié au sacrifice de l'autre, il semble y avoir conflit. De manière plus générale, le sacrifice s'oppose au culte des esprits des montagnes en raison de son rapport au sang et à cet esprit (*tsheũ-pvlàng*) toujours inassouvi qui vient demander son reste et posséder le sacrificateur. Cette opposition s'exprime essentiellement par la pureté (*tsāng-mā*) des esprits des montagnes et l'impureté de cet esprit lié au sacrifice sanglant. De manière synthétique, cette différence entre sud et nord de la vallée peut être résumée ainsi :

| SUD                 |                  | NORD                       |                                 |
|---------------------|------------------|----------------------------|---------------------------------|
| <i>tsheũ-pvlàng</i> |                  | <i>jvmdāq</i> et <i>lā</i> |                                 |
| Maître du gibier    | Esprit sauvage   | Maître du gibier           | Divinité des montagnes          |
| Sacrifice (sang)    | Sacrifice (sang) | Offrandes non-sanglantes   | Culte, offrandes non-sanglantes |

|                  |         |       |       |
|------------------|---------|-------|-------|
| Faste et néfaste | Néfaste | Faste | Faste |
| Ambivalent       | Impur   | Pur   | Pur   |

Les « dieux du sol », garants des ressources et de la subsistance des hommes, se trouvent souvent aux côtés des « démons » : ils forment parfois deux entités complémentaires plutôt qu’opposées (voir Toffin 1987 : 94). On retrouve souvent aussi la figure du démon vaincu par la divinité, ou du démon lui-même transformé en divinité protectrice. C’est un thème répandu, au sein de l’aire himalayenne notamment, dans les récits relatifs aux dieux du sol, qui de ce fait ont souvent un caractère ambigu car ils sont eux-mêmes fréquemment des démons pacifiés, rendus dociles.

Si tant est que l’on poursuive cette comparaison, dans le cas des Drung du nord, cette transformation ne s’est pas accomplie : *tsheü-pvlàng* ne s’est pas changé en divinité protectrice, il a été dépossédé d’une partie de son rôle et rejeté dans le pôle néfaste. Ainsi, l’ambivalence qui caractérise la figure de *tsheü-pvlàng* dans le sud de la vallée, à la fois esprit maléfique et inassouvi mais aussi pourvoyeur de gibier, disparaît au nord de la vallée face aux *jvmdāq* et *lā* qui détiennent seuls la maîtrise des sources de subsistance. Là désormais, *tsheü-pvlàng* ne donne plus rien, il ne fait que prendre.

Comme l’évoque assez explicitement une histoire, l’esprit des montagnes a pris le dessus sur l’esprit des falaises : on raconte en effet que vers la Birmanie réside à Teulamplong le maître (*āqkāng*) des *tsheü-pvlàng*. Il fit jadis un concours avec le Gyāngmū Kvwākārpū, qui est pour les Drung le plus grand des esprits des montagnes. Il lança une très longue canne de rotin sur le Gyāngmū, mais elle n’atteignit que le bas de la montagne. Gyāngmū lança à son tour une lance de bambou et elle atteignit le sommet du Teulamplong. C’est pourquoi il est dit que le Gyāngmū Kvwākārpū est plus grand que Teulamplong. Là encore, cette histoire évoque les nombreux mythes de compétition entre deux spécialistes religieux que l’on retrouve parmi les sociétés de la bordure himalayenne. La coexistence religieuse entre bouddhisme et traditions religieuses locales est une réalité incontournable et remarquable dans les régions périphériques du Tibet, en particulier au Népal (voir Holmberg 1989 ; Mumford 1989 ; Bouillier & Toffin 1989).

Ce rapport d’opposition ne constitue pas pour autant une exclusion mutuelle. Il exprime une tension qui laisse néanmoins la possibilité d’une certaine complémentarité. Au nord de la vallée, le sacrifice du bœuf pouvait autrefois aussi se dérouler lors du nouvel an, pendant le culte aux esprits des montagnes lui-même. Le sacrifice avait lieu sur l’aire rituelle, devant l’autel. Les deux rituels séparés se rejoignent, mais sans pour autant être nécessaires l’un à l’autre. Ils restent distincts bien qu’effectués à une même occasion. À dire vrai, la place du sacrifice lors du culte aux divinités des montagnes n’est pas dénuée d’une certaine ambiguïté, et même si les discours diffèrent à ce sujet, certains de mes interlocuteurs s’entendent pour dire que le bœuf est aussi offert aux *lā* et aux *jvmdāq* pour qu’ils procurent leur protection.

Dans ce cas d’association du sacrifice au culte des montagnes, la logique même du sacrifice soulignée précédemment est toujours présente. Lorsqu’il était donné à quelqu’un de faire un sacrifice de bœuf lors du nouvel an, il avait alors certaines prérogatives : il était le premier à planter ses drapeaux rituels devant sa maison lorsque débutait le rituel ; le soir, les villageois venaient danser dans sa maison avant

les autres ; au petit matin, il se rendait à l'aire rituelle en premier. L'aspect compétitif de l'accès à la fertilité, présent dans le sacrifice, se retrouve donc dans le culte en ce qu'en dernier ressort la fertilité ne sera jamais distribuée également. Si, lors du repas commun puis lors de la distribution de graines de soja et de maïs le dernier jour, il y a pendant le rituel une certaine importance accordée à la commensalité, il n'en reste pas moins que certains seront plus prospères que d'autres. Et de manière significative, lors du culte aux montagnes, celui qui prenait l'initiative de sacrifier un bœuf gagnait un accès privilégié à la fertilité : pour la compétition à la fertilité, il était alors le mieux placé, le premier à se servir. Le sacrifice, effectué lors du culte aux montagnes, toujours démonstration de la richesse de celui qui l'initie, devient également un investissement sur l'issue favorable du culte aux montagnes. Culte aux montagnes et sacrifice apparaissent donc à la fois opposés et complémentaires, et ils formeraient une chaîne rituelle permettant de « faire descendre » la fertilité jusqu'aux communautés locales et de la diffuser.

## FERTILITÉ ET POUVOIR

Aux yeux des Drung, les Tibétains semblent détenir un certain pouvoir en ce qu'ils sont plus prospères et possèdent les moyens d'obtenir la fertilité, ce dont ils auraient dans un premier temps fait preuve par une vaste distribution de viande de neuf bœufs abattus. Les Drung semblent alors avoir adopté une stratégie d'imitation. Le culte aux montagnes, par son absence dans le sud de la vallée, peut être envisagé comme une technique rituelle empruntée, d'où un vocabulaire et des actes rituels proches de cultes similaires effectués dans l'aire de culture tibétaine. En effet, plus généralement, la supériorité des Tibétains est aussi celle de techniques rituelles particulières, employées par leurs spécialistes religieux. Effectuer le culte aux montagnes peut être vu comme une prétention de la part des Drung à une fertilité, une richesse comparable à celle des Tibétains, ce qui demande de puiser à la même source.

Il ne faut pourtant pas voir dans les esprits des montagnes auxquels les Drung rendent un culte la simple copie de pratiques et de notions dérivées de la culture tibétaine, ce que tendrait à signifier l'insistance sur l'emprunt. La correspondance entre les *lā* et *jvmdāq* drung et les *lha* et *gzhi-bdag* tibétains n'implique pas nécessairement une stricte identité. *Lā* et *jvmdāq* sont l'objet de pratiques et de représentations par lesquelles les Drung affirment leur singularité. Par ailleurs, appliquer le terme de « dieux du sol » aux esprits des montagnes n'implique pas de plaquer sur les faits le modèle de fonctionnement de cultes pratiqués dans d'autres contextes socio-culturels. À leur manière, les Drung formulent un autre rapport au territoire, au politique et à la fertilité.

Indéniablement, le culte aux montagnes, dans son inscription territoriale, renvoie comme nous l'avons vu à un espace politique qui était celui sur lequel les chefs Tibétains avaient autorité. Les richesses obtenues par le biais du culte aux montagnes étaient pour une grande part dues sous forme de taxes aux chefs tibétains qui étaient « maîtres du sol ». Mais le culte ne comporte en lui-même aucun élément qui vise explicitement à renouveler ou légitimer cette autorité. Il apparaît comme un procédé rituel qui profite aux Drung sans avoir d'implications sur la relation politique avec les chefs tibétains. Il intéresse directement une communauté locale, dans sa relation à la

montagne garante de la fertilité du territoire correspondant, et en termes de pouvoir, le culte des montagnes ne concerne que les chefs de maisonnées qui officient lors du rituel. Il leur confère la fertilité nécessaire pour qu'ils se lancent éventuellement dans la compétition politique. Mais leur prestige ne s'affirmera pas au travers d'une relation particulière à ces « dieux du sol ». Seule la dispense de leur richesse, réalisée idéalement par un sacrifice, leur permettra de compter sur la scène politique. En somme, la quête essentielle est celle de la fertilité et des moyens que l'on peut se donner pour l'obtenir.

Pour les Drung, la fertilité comme réalité et expression symbolique du succès des activités qui visent à produire des biens consommables n'est pas une chose facile à obtenir ni un don inépuisable de la nature. Dans ce sens, les Drung interagissent avec leur environnement peuplé de diverses entités avec lesquelles ils peuvent entrer en relation, partager ou éventuellement se battre. Pendant les activités de subsistance par exemple, que ce soit l'essartage ou la chasse, ce qui est recherché dans les interactions avec les autres êtres ou éléments naturels sont les âmes (*pvlà*) des animaux ou des plantes. Lors des récoltes, c'est autant le *pvlà* des céréales – principe nutritif – qui est récolté et conservé dans les greniers. Ces interactions concernent également la fertilité en tant que principe de vie, ce qui s'exprime notamment à travers la notion de *kārjī*, bonne fortune.

Si la bonne fortune semble potentiellement accessible à n'importe qui, et si les personnes lui adressent des incantations comme à un interlocuteur direct, elle est aussi liée aux esprits des hautes montagnes. Dans les neiges éternelles des plus hautes montagnes se trouve l'essence de la fertilité (*zvbàng*), une grande concentration de ce principe nécessaire à la vie. Les hommes sont par conséquent dans une relation très intime avec les hautes montagnes enneigées, les *kwākārpū*, qu'ils voient ainsi comme les dispensateurs de la fertilité. Alors que le fondement de la relation à l'esprit de la montagne d'une localité est la seule résidence, réunissant ainsi des familles dont l'affiliation clanique est susceptible de différer, il existe aussi un lien de l'ordre de la filiation. En effet, outre l'utilisation susmentionnée des appellations honorifiques *visi* (grand-mère) et *vkàng* (grand-père) pour désigner la montagne du lieu où l'on réside, le modèle de référence de la morphologie sociale, explicite dans les discours, est celui du hameau mono-lignager. Si bien que le groupe de filiation local apparaît idéalement comme résident exclusif entretenant un lien d'ancestralité avec la montagne du lieu. À l'échelle de la vallée c'est, comme nous l'avons vu, la montagne d'origine (le Gyāngmū Kwākārpū) qui est la référence première de toute appartenance, de la communauté dans son entier, à laquelle elle prodigue prospérité et protection et participe ainsi pleinement à la (re)production des personnes et des groupes dans l'ordre de la parenté et de leur inscription territoriale.

Dans le cas du sacrifice cependant, l'inscription territoriale tout comme le caractère de filiation semblent absents. Certes le sacrifice du bœuf « fait le groupe » (*dvrūq-wà*). Mais mes interlocuteurs insistaient plus précisément sur la consommation de viande après le sacrifice. Cette valorisation de la nourriture carnée en général, du bœuf en particulier, semble correspondre à ce que M. Bloch (1997 : 61, 79, 81) écrit sur la consommation de la viande de la victime sacrificielle qui procure aux humains la vitalité de l'animal, les esprits se contentant de la vitalité d'autres substances. Le sacrifice du bœuf procède par partage des substances.

Or, le destinataire du sacrifice n'était jamais clairement identifié par mes interlocuteurs qui évoquaient avant tout la menace de *tshēŭ-pvlàng*. L'animal sacrificiel ne serait pas destiné à proprement parler. Pour certains Drung, le rite entretiendrait un lien avec l'esprit céleste Gvmeū<sup>30</sup>. Gvmeū, esprit omniscient, est une figure importante du panthéon drung, bien que paradoxalement très peu de rituels s'y rapportent. Cet esprit céleste est à l'origine du monde et de l'humanité, ayant dans les temps les plus reculés donné en mariage sa fille (Mūqneqkyen) au premier humain. Figure ancestrale du beau-père, maître des principes vitaux des humains, il est le pourvoyeur de fertilité par excellence, celui qui dispensa les céréales, et en premier lieu donna une femme qui permit la naissance de la société humaine.

Prenant en considération le fait que le bœuf était autrefois également un bien important de la compensation matrimoniale, il est possible de voir dans l'alliance avec Mūqneqkyen, fille de Gvmeū, l'établissement d'une relation de dette par rapport au beau-père céleste que le gendre (la société) vient combler par le biais du sacrifice<sup>31</sup>. Le bœuf sacrifié pourrait alors être vu, non pas tant comme compensation en retour pour la fille donnée en mariage, mais retour du même, c'est-à-dire de la composante à la fois féminine et fertile, par le partage des substances. En effet, le bœuf paré et féminisé lors du rituel, est l'agent médiateur qui une fois mis à mort devient l'assurance de la perpétuation de la vie, sa viande chargée de vitalité pouvant désormais être consommée par ceux qui font le « groupe », *dvrūq*, font communauté<sup>32</sup>. Le sacrifice est un instrument de consolidation de hiérarchies, outil de maintien ou de création de lien social. Et outre l'aspect politique du sacrifice, précisé au niveau de la communauté locale comme au niveau interethnique dans ce qui a précédé, le partage de la viande renvoie à l'aspect essentiel de la consommation qui contribue à l'obtention de la vitalité<sup>33</sup>.

Le tableau général s'est quelque peu complexifié, et nous voyons désormais, outre la figure de l'esprit inassouvi *tshēŭ-pvlàng*, se combiner deux figures essentielles et comme redondantes de l'expression d'une source de la fertilité : montagne et ciel, *kwākārpū* et Gvmeū qui sont pareillement considérés comme pourvoyeurs de fertilité et en tant que tels complémentaires.

Cette complémentarité devient souvent analogie et peut parfois être source de confusion. Lors d'un de mes premiers séjours sur le terrain, je rencontrai Li Wenhong, instituteur Drung originaire du nord de la vallée. Je lui demandai un soir de me parler de la cérémonie du nouvel an et du culte aux montagnes, décrite au début de cet article. Il me fit alors la présentation suivante :

Voilà ce que c'est que faire le *krältshāng*. [...] Les Drung font le *krältshāng* une fois par an, car parmi les Drung depuis longtemps existe une histoire qu'ils ont conservée. [...] Le *krältshāng* c'est une croyance en Gvmeū. Depuis les anciens temps de l'humanité cette histoire se raconte. Si l'esprit Gvmeū n'existait pas, sur terre les hommes n'existeraient pas. Comme Gvmeū existe, les hommes existent aussi. Ainsi cette croyance en Gvmeū fait que le moment venu, une fois par an, les Drung demandent à Gvmeū à manger, à boire, toutes ces choses. Car on dépend de Gvmeū, on lui doit des offrandes, et c'est là la raison du *krältshāng*. Voilà donc la raison pour laquelle une fois par an les Drung font le *krältshāng*. Si on n'offre pas de drapeaux aux *pvlàng*, on n'aura ni à manger ni à boire, et c'est ainsi depuis longtemps. On fait ainsi car c'est Gvmeū qui l'a ordonné, et alors les Drung, une fois par an, font le *krältshāng*. L'histoire du *krältshāng*, sa raison d'être, c'est que les gens

dépendent des *pvlàng*, du Gvmeū *jvmdāq pvlàng*, maître des céréales, *pvlàng* qui possède le boire et le manger; et vient les offrir une fois par an. Et quand il vient donner ces choses, on appelle cela obtenir la bonne fortune (*kārjī*). Aussi l'on dit que c'est de là que vient la bonne fortune.

L'explication de Li me semble renvoyer de manière exemplaire aux aspects importants de l'analogie, relevée plus haut, entre les esprits des montagnes et l'esprit céleste, mais qu'à l'époque je croyais être due à la grande confusion de mon interlocuteur. En réalité, de manière condensée il exprimait alors des chevauchements significatifs et révélateurs.

Dans son discours, l'appellation *jvmdāq* semble avoir un caractère générique: « les *jvmdāq* d'en haut » dispensent tout ce dont les hommes ont besoin. Puis, *jvmdāq* est remplacé par Gvmeū, et les deux se confondent, Gvmeū étant ensuite présenté comme un « esprit *jvmdāq* » (Gvmeū *jvmdāq pvlàng*). En revanche, à aucun moment Li ne parle des *lā*, les esprits des hautes montagnes.

Les fonctions de pourvoyeur de fertilité qu'occupent *lā* et Gvmeū se présentent ainsi avec une certaine redondance. De leur hauteur, *lā* et Gvmeū se présentent de manière similaire comme entretenant un rapport de domestication à ce qu'ils donnent aux hommes par distribution (*pàp*). Il me semble en fin de compte bien inutile de tenter de distinguer coûte que coûte la part respective et exclusive de chacun, car cette redondance est elle-même significative. Elle traduit un chevauchement de fonction malgré une distinction de localisation. Ces pourvoyeurs de fertilité que sont *lā* et Gvmeū sont autant de ressources potentielles, autant d'interlocuteurs dont la relation peut être mise à profit en vue d'obtenir les bienfaits recherchés.

Le ciel et la montagne se présentent comme deux domaines à la fois distincts et liés. Ainsi, tout comme le principe vital est associé à la fois au ciel (à Gvmeū) et aux montagnes (au *lā*), ces deux pôles sont conjointement source de vitalité et de fertilité. Gvmeū comme les *lā* sont des pourvoyeurs de biens, et c'est en définitive dans la relation aux deux à la fois que se comprend la (re)production des personnes et des groupes dans l'ordre de la parenté et de leur inscription territoriale.

Sacrifice comme culte aux montagnes constituent tous deux des cultes de fertilité, la variante sacrificielle ayant été, en particulier dans le nord de la vallée des Drung, associée à une autre technique rituelle, le culte aux montagnes. D'où, entre les deux, un complexe rapport d'opposition et de complémentarité, et des manifestations entremêlées du rapport au territoire et au pouvoir.

## Notes

1. Les données utilisées pour cet article sont issues d'enquêtes de terrain réalisées entre 1998 et 2003 grâce à une bourse d'échange franco-chinoise avec le soutien du ministère des Affaires étrangères (1997-1998) suivie d'une bourse du programme Lavoisier (1999) et l'aide financière de la Fondation de France (1999) et du Fonds Louis Dumont pour la recherche en anthropologie sociale (2002).
2. Voir Toffin (1987 : 86). Voir l'introduction de Grégoire Schlemmer (ce volume) pour les ethnographies de référence sur ce thème, et plus particulièrement Formoso (1996), Blondeau & Steinkellner (1996).
3. Voir par exemple, pour se limiter à la Chine, le rôle rituel du souverain par rapport aux divinités du sol; voir Chavannes (1910); Schipper (1990).

4. Tous les termes chinois, indiqués en italiques, sont donnés en *pinyin*, la transcription officielle en RPC. En 2000, il y avait en Chine 7 426 Dulong, dont 5 884 (soit 79 %) au Yunnan, et environ 5 000 habitant dans la vallée du fleuve Dulong elle-même (National Bureau of Statistics of China 2002 : 97).
5. J'emploie ici, de manière conventionnelle, le terme « esprit » pour désigner les entités surnaturelles, bien que celles-ci ne soient pas pour autant dénuées de toute corporalité ; cela correspond au terme générique drung *pvlàng*. Dans le cours de cet article, j'utilise pour la langue drung une transcription simplifiée et francisée. Il faut cependant noter que [u] doit être prononcé « ou », [v] comme « e » dans le français mais en plus bref, et que le [q], qui apparaîtra dans certains termes indique un arrêt glottal et ne se prononce donc presque pas.
6. À propos des cultes aux montagnes dans l'aire de culture tibétaine, voir plus spécialement Blondeau & Steinkellner (1996) ; Blondeau (1998).
7. Voir Toffin (1987 : 86). C'est une idée généralement admise dont Paul Mus (1933) avait su faire ressortir l'importance.
8. Ramirez (1989 : 296) remarquait également à cette occasion l'« énigme » Apa Tani, ces cultivateurs pourtant sédentaires (riziculteurs) de l'Arunachal Pradesh dont l'enracinement territorial ne s'exprime pas à travers l'existence d'une divinité localisée. Il reste difficile de généraliser, et les données ethnographiques plus récentes signalent la présence de divinités territoriales chez certaines sociétés d'essarteurs en Arunachal (P. Ramirez, communication personnelle).
9. Voir par exemple pour les Lissou, proches voisins des Drung, Dessaint & Ngwâma (1994 : 83-97).
10. Il reste néanmoins à fonder cette proposition sur la base d'ethnographies détaillées. Le mode agricole lui-même n'est pas un critère suffisant pour justifier cet aspect contractuel, et de nombreuses sociétés d'essarteurs entretiennent un lien durable avec les divinités du sol, qui s'exprime notamment dans des cultes réguliers. Plus généralement, c'est peut-être le concept de « propriété » qui est en jeu.
11. Ce rapport d'ancestralité fait également penser au cas tibétain, où l'on retrouve souvent un lien entre une communauté locale et une montagne dite « ancêtre », *amyès* ; voir Karmay (1994).
12. Il est en effet courant pour les groupes voisins des Drung, et qui font partie avec eux de l'ensemble linguistique Rawang-Dulong-Anung, de se désigner d'après la vallée qu'ils occupent. Voir Barnard (1925) ; Gros (2004, 2010a).
13. Je continuerai à employer le présent en évoquant ce culte, bien qu'il ait aujourd'hui quasiment disparu. Il m'a été donné de l'observer à deux reprises, en 2001 puis 2003, dans un village du nord de la vallée où certains habitants avaient décidé de l'effectuer à nouveau pendant trois ans (sur le contexte, voir Gros 2010b). L'essentiel des données exposées ici se fonde sur mes observations directes et les discussions avec les villageois de cette localité mais également d'autres villages dans la vallée.
14. Le terme drung est glosé comme étant composé de *loq*, « revenir » et *seur* (<*akseur*>, « nouveau », et renvoyant directement à la nouvelle année. Quant au terme *krältshāng*, les Drung sont généralement dans l'impossibilité de l'expliquer et les gloses sont trop diverses pour être exposées en détail ici.
15. Pour tout ce qui suit, je n'évoquerai que très superficiellement, faute de place, certains moments du culte, sans restituer toutes les séquences rituelles et l'ensemble des actions. Par ce survol rapide du rituel je passerai donc sous silence maintes séquences rituelles qui le composent. Il ne s'agit que de relever certains aspects qui peuvent être mis à profit pour notre présente discussion.
16. Au Tibet, le dieu protecteur du pays et de l'homme est généralement présenté comme un dieu guerrier (*dgra-lha*), et cela correspond chez les Drung à la présence, lors du culte aux divinités des montagnes, d'un esprit qu'ils distinguent sous le nom de Gramla et qui se caractérise également par cet aspect guerrier et potentiellement dangereux même s'il s'agit d'un esprit protecteur pour l'homme.
17. Le concours de tir vient ici à la suite de la séquence rituelle évoquée brièvement plus haut, qui consiste à lancer les figurines modelées à l'image d'animaux sauvages pour à savoir, en fonction

de la manière dont elles retombent, quelle sorte de gibier l'on pourra obtenir. Il convient de souligner que chez les Drung, les représentations associées à la chasse occupent une place très importante.

18. À ce propos, voir Sagant (1990); Karmay & Sagant (1998).
19. Pour des éléments comparatifs, voir Ramble (1996).
20. Les Drung, sous le terme *kri*, désignent aussi bien ce qu'ils payaient aux Tibétains qu'à la Chine. Du point de vue tibétain, en tant que redevance pour l'usage du sol, il s'agirait plutôt d'une taxe que d'un tribut.
21. À propos de la notion de « démembrement créateur » dans l'Himalaya, voir Macdonald (1980).
22. Je ne m'attarderai pas ici sur le problème de l'esclavage, mais le lecteur pourra se référer notamment au chapitre 4 dans Gros (2012), ou encore Gros (2005, 2007), ainsi qu'à la contribution de Lazcano Nebreda (1998).
23. Des photographies prises à de telles occasions peuvent aisément être trouvées sur Internet, ou dans Yang (1994).
24. Le rôle du bœuf semble ici différer de celui d'une victime émissaire qui serait chargée des maux et expulsée.
25. Comme l'écrit encore L. de Heusch (1986 : 25) dans son commentaire de l'analyse d'Evans-Pritchard du sacrifice nuér, « le bœuf sacrifié participe de l'"avoir", mais non de l'"être" du sacrificiant ».
26. Sur ce sujet, voir l'article de synthèse de Lehman (1989).
27. Bien qu'il soit difficile de saisir quelle fut la nature des relations entre les Drung (ou certains groupes villageois dans la vallée) et les « chefs indigènes », il est clair que ces derniers figurent dans l'histoire orale comme les chefs qui dominaient la région du nord-ouest Yunnan dans son ensemble. Les chefs tibétains ne sont arrivés que par la suite. Pour les détails historiques, voir Gros (2012).
28. Sur la notion de dette dans ce contexte, voir Gros (2005, 2007).
29. Ce récit peut comporter certaines variantes qui n'en changent pas pour autant son propos. La différence essentielle que l'on peut noter avec la version précédente relative à l'esprit *tsheŷ-pvlàng* est l'opposition entre la capacité de voir ou pas l'homme devenu esprit.
30. Le sacrifice du bœuf chez les Drung est généralement présenté comme une offrande au ciel (à *Gvmeŷ*) dans les sources chinoises, mais sur le terrain, cela n'apparaît pas de manière aussi évidente dans les discours ou l'analyse du rituel lui-même.
31. De manière comparative, cela correspondrait à la justification du sacrifice au ciel pratiqué par les Naxi du Yunnan. Voir McKhann (1992).
32. M. Détienné (1979) avait souligné la dimension civique des « cuisines du sacrifice » : la fonction majeure du partage de la viande sacrificielle est de définir les limites de la communauté. Il est piquant de relever que pour les Kachin voisins, un sacrifice est désigné par l'appellation *nat galaw*, c'est-à-dire, « faire le(s) nat(s) [esprits] », d'après E. R. Leach (1979 [1954]). Ce que cet auteur dit du sacrifice chez les Kachin est par ailleurs tout à fait transposable au cas du sacrifice chez les Drung.
33. Bien plus est à l'œuvre dans la mécanique sacrificielle, cela va de soi, et la discussion est entreprise plus en détail dans Gros (2012).

## Références

- BARNARD, J. T. O., 1925, « History of Putao », *Journal of the Burma Research Society*, 15, 2 : 137-141.
- BLOCH, Maurice, 1997 [1992], *La Violence du religieux* (traduit de l'anglais par Catherine Cullen), Paris : Éditions Odile Jacob.

- BLONDEAU, Anne-Marie (éd.), 1998, *Tibetan Mountain Deities: Their Cults and Representations*, Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- & Ernst STEINKELLNER (éds), 1996, *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, 2].
- BOUILLIER, Véronique & Gérard TOFFIN (éds), 1989, *Prêtrise, pouvoir et autorité en Himalaya*, Paris: École des hautes études en sciences sociales, coll. « Purusârtha », 12.
- CHAVANNES, Édouard, 1910, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris: E. Leroux, Annales du musée Guimet, 28.
- DESSAINT, William & Avòunado NGWÂMA, 1994, *Au sud des nuages: mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans)*, Paris: Gallimard.
- DÉTIENNE, Marcel, 1979, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », in *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, M. Detienne & J.-P. Vernant, Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », p. 7-35.
- FORMOSO, Bernard, 1996, « Les dieux du sol en Asie: de l'appropriation à l'inféodation », *Études Rurales*, 143-144: 15-26.
- GROS, Stéphane, 2004, « The politics of names: The identification of the Dulong (Drung) of Northwest Yunnan », *China Information*, 18, 2: 275-302.
- 2005, « Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine) », *Moussons*, 8: 61-88.
- 2007, « The missing share. The ritual language of sharing as a "total social fact" in the Eastern Himalayas », in *Reconsidering Political Systems of Highland Burma: Comparative Studies of the Work of Edmund Leach*, Mandy Sadan & François Robinne (éds), Leiden: Brill, p. 257-282.
- 2010a, « A sense of place. The spatial referent in the definition of identities and territories in the Dulong Valley (Northwest Yunnan-China) », in *Dynamics of Ethnicity in Asia. Interethnic Relationships through Ethnonyms, Territories and Rituals*, Christian Culas & François Robinne (éds), Londres: Routledge, p. 103-122.
- 2010b, « A heuristic blunder. Notes on an ethnographic situation in Northwest Yunnan (China) », *Asia Pacific Viewpoint*, 51, 2: 148-163.
- 2012 (à paraître), *La Part manquante: échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan (Chine)*, Nanterre: Société d'ethnologie.
- HEUSCH, Luc (de), 1986, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- HOLMBERG, David H., 1989, *Order in Paradox. Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang*, Ithaca: Cornell University Press.
- KARMAY, Samten, 1994, « Mountain cults and national identity in Tibet », in *Resistance and reform in Tibet*, Robert Barnett & Shirin Akiner (éds), Londres: Hurst & Company, p. 112-120.
- & Philippe SAGANT, 1998, *Les Neufs forces de l'homme. Récits des confins du Tibet*, Nanterre: Société d'ethnologie [Recherches sur la Haute Asie].
- LAZCANO NEBREDÁ, Santiago, 1998, « La cuestión de la servidumbre en el sudeste de Tibet y regiones colindantes del Himalaya Oriental hasta la ocupación China de 1950 », *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 34, p. 221-237.
- LEACH, Edmund R., 1979 [1954], *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin social structure*, Londres: The Athlone Press.

- LEHMAN, Francis K., 1989, « Internal inflationary pressures in the prestige economy of the feast of merit complex: The Chin and Kachin cases from Upper Burma », in *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, Susan D. Russell (éd.), DeKalb: Northern Illinois University Center for Southeast Asian Studies [Occasional Paper 14], p. 89-101.
- MACDONALD, Alexander W., 1980, « Creative dismemberment among the Tamang and Sherpas of Nepal », in *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson*, M. Aris & A.S. Suu Kyi (éds), Wardminster (Angleterre): Aris & Phillips, p. 199-208.
- MCKHANN, Charles F., 1992, « Fleshing out the bones: Kinship and cosmology in Naqxi religion », Ph.D. dissertation (non publiée), University of Chicago, Illinois.
- MUMFORD, Stan R., 1989, *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*, Madison: University of Wisconsin Press.
- National Bureau of Statistics of China (éd.), 2002, *China Statistical Yearbook 2002*, Pékin: China Statistic Press.
- RAMBLE, Charles, 1996, « Patterns of Places », in *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, A.-M. Blondeau & E. Steinkellner (éds), Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, 2, p. 141-153.
- RAMIREZ, Philippe, 1989, « Esprits ennemis, esprits alliés: la cosmologie politique des sociétés de l'Arunachal Pradesh (Inde) », *Journal Asiatique*, CCLXXVII, 3-4: 263-298.
- SAGANT, Philippe, 1990, « Les tambours de Nyi-shang (Népal). Rituel et centralisation politique », in *Tibet, civilisation et société*, F. Meyer (éd.), Paris: Fondation Singer-Polignac, MSH, p. 151-70.
- SCHIPPER, Kristofer, 1990, « Purifier l'autel, tracer les limites. À travers les rituels taoïstes », in *Tracés de fondation*, M. Détienne (éd.), Louvain-Paris: Peeters, Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des Sciences Religieuses, vol. XCIII, p. 31-48.
- STEIN, Rolf, 1987, *Le Monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*, Paris: Flammarion, coll. « Champs ».
- TOFFIN, Gérard, 1987, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », *Études rurales*, 107-108, p. 85-106.
- YANG, Fashun, 1994, *Dongfang da xiagu* (Le grand canyon de l'Orient), Kunming: Nuijiang Lisuzu Zizhizhou Renmin Zhengfu et Yunnan Meishu Chubanshe.

---

**Résumé:** L'absence, chez les Drung du Yunnan, de rituels clairement identifiables comme rituels territoriaux implique de se questionner sur l'articulation entre l'ancestralité, le territoire et le pouvoir politique dans le cadre d'un objectif rituel commun: l'obtention de la fertilité. Après une description de deux pratiques rituelles liées à cette notion de fertilité, le sacrifice de bovins et le culte aux montagnes, telles qu'elles coexistaient autrefois chez les Drung, l'auteur questionne les liens entre ces deux pratiques et leurs implications politiques respectives. Si ces deux rituels peuvent se définir comme des cultes à la fertilité, ils manifestent cependant un rapport différent au territoire dans sa définition politique. D'un côté le sacrifice manifeste un caractère dynamique et compétitif de la relation politique (lié au prestige) sans réelle inscription spatiale, tandis que de l'autre le culte

aux montagnes manifeste un fort ancrage territorial révélateur de l'ancienne structure politique hiérarchique dans laquelle les Drung se trouvaient intégrés sous l'autorité de chefs tibétains (considérés comme les anciens maîtres des lieux). À un autre niveau, ces deux cultes de fertilité cristallisent une relation plus complexe au territoire vu comme un espace communautaire au sein duquel s'articulent les relations entre hommes et esprits.

### ***Fertility rituals among the Drung people of Yunnan (China)***

*Abstract: Among the Drung of Yunnan, the absence of any clearly identifiable territorial rituals calls into question the relationship between ancestry, territory and political power within the framework of a common ritual goal: achieving fertility. This article presents an ethnographic description of two rituals associated with the notion of fertility—the ox sacrifice and the mountain cult—that used to coexist in Drung society. The links between these two rituals and their respective political implications are thus explored. While both rituals can be defined as fertility rituals, they each exhibit a different relationship to territory in its political acceptation. On the one hand, the ox sacrifice is exemplary of the dynamic and competitive characteristic of political relationships, linked to the notion of prestige, with no discernable spatial anchoring. On the other hand, the mountain cult exemplifies a strong territorial embedment that reveals the past hierarchical political structure within which the Drung people were infeoded to local Tibetan chiefs whom they considered the masters of the land. At yet another level, both fertility rituals convey a complex relationship to the territory understood as a communal space within which relationships between humans and spirits take place.*

**Mots-clés:** Drung (Dulong) – cultes de fertilité – sacrifice – cultes aux montagnes – territoire – ancestralité – pouvoir.

**Keywords:** Drung (Dulong) – fertility rituals – sacrifice – mountain cults – territory – ancestry – power.