



**HAL**  
open science

# Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine)

Stéphane Gros

► **To cite this version:**

Stéphane Gros. Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine). *Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 2005, 8, pp.61-88. 10.4000/moussons.2241 . halshs-01694755

**HAL Id: halshs-01694755**

**<https://shs.hal.science/halshs-01694755>**

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.

## Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine)

*A New Partition of the World. Poverty and Dependence in Yunnan's margins, China*

**Stéphane Gros**

---

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/moussons/2241>

DOI : 10.4000/moussons.2241

ISSN : 2262-8363

**Éditeur**

Presses Universitaires de Provence

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 décembre 2005

Pagination : 61-88

ISBN : 2-7449-0625-5

ISSN : 1620-3224

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

**Référence électronique**

Stéphane Gros, « Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine) », *Moussons* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 14 novembre 2013, consulté le 16 juillet 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/moussons/2241> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/moussons.2241>

---



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.

# Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine)

Stéphane GROS\*

« Entre chefs et vassaux, entre vassaux et tenants,  
par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit.  
Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus,  
plus haut, *magister* ; accepter sans rendre ou sans  
rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et  
serviteur, devenir petit, choir plus bas (*minister*). »  
Marcel Mauss (1968 : 269-270)

Les Drung, essarteurs qui vivent dans une vallée encadrée de hautes montagnes au nord-ouest de la province du Yunnan, sont l'une des plus pauvres minorités de Chine et également l'une des plus assistées matériellement. Connus sous le nom chinois de Dulong, ils comptent parmi les 55 « nationalités minoritaires » officielles (chinois *shaoshu minzu*), statut dont ils ont bénéficié malgré une population totale de seulement 7 000 personnes<sup>1</sup>. Leur intégration à la République populaire de Chine ne s'est pas faite sans de profonds bouleversements. Mais de cette période de transformation sociale qui suivit la « Libération » (ch. *jiefang*) en 1949, les plus âgés font habituellement un récit laudatif qui met en valeur l'aide et l'assistance qu'ils reçurent dès lors grâce au Parti communiste. Leur évocation de cette période contraste avec celle de

---

\* Stéphane Gros a été chargé de cours (2003-2005) à l'Université Paris X-Nanterre, où il a soutenu en 2005 une thèse d'ethnologie consacrée aux Drung de la province du Yunnan, en Chine. Sa recherche traite des transformations politiques, sociales, économiques et religieuses et se développe dans une perspective comparative sur les sociétés des marges sino-tibétaines.

temps plus reculés, où ils payaient taxes et tributs à des chefs tibétains ainsi qu'à l'Empire et vivaient dans la plus terrible indigence. Souvent, dans les discours, le Parti, l'État, le président Mao se confondent presque en une même entité abstraite dont la présence s'affirme dans la réalité quotidienne et jusqu'à ce jour par des dons de vivres et de biens divers. Certes, le caractère providentiel de l'État est aujourd'hui, plus qu'hier peut-être, fortement relativisé. Néanmoins, la conception qu'ont les Drung de leur relation à ce pouvoir lointain mais omniprésent perdure, une conception fondée sur une certaine logique du don. Mon objet est précisément d'étudier cette relation et sa logique en examinant ses expressions sociales et symboliques telles qu'elles se cristallisent dans la distribution de biens.

Les ethnologues occidentaux intéressés par les minorités de Chine ont souvent formulé leur approche en terme d'opposition entre centre et périphérie. Dans cette perspective, les relations État-société dans les régions habitées par des minorités apparaissent essentiellement sous la forme d'une oppression et d'une assimilation institutionnalisées, auxquelles les groupes concernés répondraient par diverses formes de résistance<sup>2</sup>. En fait, la gestion contemporaine des populations et territoires périphériques est en continuité avec des pratiques déjà anciennes en Chine de délégation du pouvoir aux instances locales, si bien que le contrôle étatique passe par la participation des communautés locales à la gestion du pouvoir. Le gouvernement socialiste, comme l'État impérial en son temps, s'approprie activement les traditions locales pour les rendre conformes à ses priorités politiques et, aujourd'hui comme hier, les communautés locales cultivent souvent une relation symbiotique avec la culture d'État plutôt qu'elles ne s'y opposent systématiquement<sup>3</sup>.

Dans la Chine contemporaine, depuis la réforme d'ouverture (ch. *gaige kaifang*) au début des années 1980, le rôle désormais plus évident d'une nouvelle élite locale engage d'autre part à ne plus considérer les sujets ethniques seulement comme les exemples types de l'authenticité ou de la résistance. Cela est particulièrement flagrant dans l'étude de K.P. Kaup (2000) sur la « création » des Zhuang, qui aboutit à la cristallisation d'une « conscience » zhuang. Le pari étatique consistant à reconnaître officiellement une « nationalité » (ch. *minzu*)<sup>4</sup> de près de 16 millions de membres semble avoir réussi : aujourd'hui, les représentants de cette nationalité paraissent avant tout demander leur meilleure intégration à l'ensemble national (*ibid.* : 180). La recherche menée par L. Schein (2000) concernant les Miao, une autre minorité importante du sud-ouest de la Chine, souligne pour sa part l'importance de la prise en compte de l'imbrication des discours et des représentations. Dans une perspective similaire, R. Litzinger (2000) a discuté du rôle et de l'importance des intellectuels yao au sein de la politique culturelle chinoise, dépassant ainsi la perspective bipolaire Han/minorités ou dominants/dominés. Il montre que l'étude du rôle des élites permet de comprendre de manière moins monolithique et plus nuancée comment se structurent les relations entre l'État et les groupes minoritaires. Ainsi, les minorités, comme les communautés locales en général, ne peuvent être vues seulement comme réagissant et résistant à l'État chinois ; elles doivent aussi être étudiées dans leur rôle d'agents centraux de la politique sociale et culturelle mise en œuvre par l'État. L'intégration des groupes composant l'espace chinois s'est effectivement toujours effectuée dans un pro-

cessus à la fois de métissage et de revendication identitaires. Dans le cadre des interactions entre communautés locales comme dans la relation à l'État, il semble ainsi possible de percevoir « différentes manières d'être ethnique » en Chine aujourd'hui (Harrell 2001). Les constructions identitaires sont modelées par l'interaction de différents niveaux de discours<sup>5</sup>. Une telle perspective invite notamment à considérer comment se déploient, dans la relation entre l'État et un groupe minoritaire, des conceptions diverses du pouvoir, de ses effets et de ses limites.

## UN SAC DE RIZ

Duri avait perdu sa femme depuis bientôt un an. Incapable désormais, en raison de son âge avancé, de subvenir seul à ses besoins, il avait été recueilli par un de ses plus jeunes frères. Comptant parmi les plus pauvres au village et n'ayant plus la force de travailler la terre, il s'était vu attribuer par le biais du gouvernement local une aide alimentaire consistant en cinquante kilos de riz. Mais le riz n'arrivait pas. Son neveu, qui avait depuis peu quelques responsabilités au village, en fit les frais. Un soir, son vieil oncle le prit à partie : « Et mon riz, où est-il ? », demanda-t-il. « On me tient des belles paroles, mais en fait on me ment ! ». Et ce soir-là, comme il avait un peu bu, rien ne put arrêter le flot de ses doléances. Tout le monde se résigna à le laisser asséner ses « On me ment ! Même la famille me ment ! ». Au début, certains tentèrent de lui faire comprendre que cette aide lui était certes attribuée, tout cela avait été convenu, mais il fallait bien aller chercher le riz. Ce n'était pas lui qui allait le porter pendant trois jours de marche. Cependant, rien n'y fit et il finit par se mettre la tête sous ses couvertures en maugréant.

Quelques jours plus tard, au cours d'une discussion avec des proches autour du feu, Duri en vint à évoquer combien la vie aujourd'hui était plus douce que par le passé. Depuis la « Libération » (ch. *jiefang*), tout allait mieux<sup>6</sup> :

« Le peuple est heureux depuis le président Mao. Pour ceci, pour cela, le film plastique<sup>7</sup>, il donne tout. Le président Mao, il est bon, regardez... Auparavant, nous, le peuple, on souffrait, on était opprimés, on devait rassembler les choses [pour le tribut], à l'époque du Guomindang c'était comme ça. Auparavant, les chefs n'étaient pas bons, ils ne savaient pas faire. [...] Depuis que le Parti, le président Mao dirige, nous, le peuple, on a des vêtements. Auparavant, on n'avait pas de vêtements, on n'avait rien à se mettre ; c'est vrai, on couchait là, sur les côtés du foyer [...]. Quand il fallait rassembler le tribut, on n'avait pas de marmite, on n'avait pas de trépied [pour le foyer]. Maintenant, depuis que le président Mao dirige, on peut poser le trépied ; ça fait 40, 50 ans que c'est très bien, depuis que le Parti, le président Mao est arrivé au pays drung, voilà comment est le peuple. Pour ceux qui souffraient, ça s'est amélioré, on a à manger et à boire, on ne mastique plus les racines de *mang*, de *jit*, de *peuri*<sup>8</sup>. »

Certes, les bienfaits de la politique d'assistance sont parfois vantés dans des discours de façade destinés à ceux que l'on assimile aux représentants de l'autorité. Mais l'existence d'un double langage n'enlève rien à la validité du contraste : les chefs d'autrefois, « ils ne savaient pas faire » ; ceux d'aujourd'hui, ils savent donner. Ce n'est pas qu'une simple figure de style, un discours creux recouvrant d'un voile de conformité politique un ressentiment qui serait plus sincère. À la manière de Duri, l'apolo-

gie de la période socialiste demeure récurrente. Ce type de discours, je l'ai entendu maintes fois dans la bouche des plus âgés. Ils sont toujours prompts à évoquer la souffrance des temps plus anciens, de l'époque du tribut qui, une fois perçu, les laissait dans le dénuement. En ces temps-là, les Drung se trouvaient sous l'autorité conjointe de chefs tibétains et de l'État impérial, auquel succéda le Parti nationaliste (Guomindang) sous la République. Les chefs d'alors prenaient beaucoup mais ne donnaient rien, dit-on aussi. La relation a depuis été inversée. Aujourd'hui, ce sont les chefs qui donnent, le Parti, le président Mao, dont la figure intemporelle continue d'habiter les esprits. Pour Duri, comme pour d'autres, l'État (ch. *guojia*), le Parti communiste (ch. *gongchandang*) sont personnifiés et se confondent avec la figure immuable du président Mao en une même entité dispensatrice de biens. Les autorités en place ont su s'attirer la reconnaissance de ceux qui ont connu la grande transformation socialiste, malgré ses périodes sombres. Le régime est parfois spontanément célébré lors des longues soirées festives : il arrive qu'un homme âgé entonne en chinois un chant révolutionnaire que les années n'ont pas effacé, ou improvise un couplet à la gloire du Parti.

Ce type de discours qui réfère aux souffrances passées et à l'oppression par les chefs de la « vieille société » (ch. *jiu shehui*) n'est pas sans évoquer la pratique des « discours d'amertume » (ch. *suku*) de la période révolutionnaire, qui consistait à exprimer ses doléances lors de sessions publiques d'accusation. Le peuple faisait ainsi l'apprentissage d'une vision de la société selon la logique de la lutte des classes et, jusque dans les régions les plus reculées du pays, les paysans furent entraînés à rendre compte, dans une forme narrative, de leurs expériences de la pauvreté, de la domination et de l'exploitation par les classes dominantes, apprenant à formuler l'injustice passée à la lumière de leur récente « libération »<sup>9</sup>. Comme pour mieux annihiler le passé, ces récits effectués pour les besoins de la transformation socialiste de la société s'articulaient autour d'une logique de la blessure et du manque : les douleurs provoquées par l'exploitation passée pouvaient alors s'exprimer librement, et les responsables être ouvertement désignés ; au dénuement de ceux qui avaient été opprimés venait s'opposer la promesse d'une ère de juste répartition des richesses (voir Fig. 1).

Cependant, la référence à un autre type de discours s'impose, car l'idée du manque trouve pour les Drung son paradigme dans un mythe qui est souvent rappelé à la mémoire des uns et des autres afin de souligner ou de justifier la pauvreté et l'ignorance du groupe. Jadis, est-il raconté, une divinité céleste omnipotente procéda à la distribution des richesses et des savoirs entre les hommes. C'est alors que certaines caractéristiques de l'environnement, certaines aptitudes et conditions de vie furent déterminées. Les Drung, eux, n'eurent presque rien :

« À l'époque de nos ancêtres, à l'époque du déluge quand l'humanité se développa, juste quand le déluge sévit, quand les hommes furent, voilà comment c'était. [...] Parmi les hommes, le Drung, à ce que raconte l'histoire, s'était assoupi.

« Alors qu'il somnolait, il demanda qu'on lui donne des graines d'herbes, de légumes. Ainsi il tint son sac ouvert, mais le cul était troué, le fond était baillant. Je me maintiens éveillé, donnez des graines d'herbes, furent ses paroles, dit-on, je me maintiens éveillé. Les graines

d'herbe furent données en quantité suffisante, mais le sac n'était pas plein ; c'est ce que dit l'histoire. Ensuite, ne pouvant remplir son sac pleinement, il regarda vers ici sur terre, et ici les graines verdoyaient déjà, l'herbe avait poussé, toute verte. C'est pour cette raison qu'ici c'est herbeux. Et on dit pour cette raison qu'il n'était pas bien intelligent.

« Les Drung se retrouvèrent sans savoir chanter, sans savoir toutes sortes de choses. Comment cela se fait-il ? Les Chinois, eux, écrivent des livres, les Tshawalong<sup>10</sup>, eux, ont l'écriture tibétaine pour écrire et certains écrivent sur la pierre. Les Drung n'ont pas d'écriture.

« Il tint sa hotte ouverte, et tenant sa hotte, tout tomba par les trous ; par les trous de la hotte, les chants étaient tombés<sup>11</sup>. Après que tout fut tombé, ici on ne sut rien, pour cette raison. [Nous] on ne sait rien, [alors que] les autres écrivent, ont une écriture ; portez dans le cœur, dit-il [l'assoupi], et c'est par cœur qu'on garde les histoires [...]. Et si elles n'étaient pas transmises, il n'y aurait pas d'histoires [...]<sup>12</sup>. »



Fig. 1 : L'esprit révolutionnaire lors de l'anniversaire de la création du District autonome de nationalités Dulong et Nu de Gongshan. (Photo : Liu Dacheng, 1960).

Dès ces temps reculés, les dés étaient en quelque sorte jetés. L'assoupi, « pas bien intelligent » et qui semble le seul fautif, n'obtint presque rien de ce qui fut distribué. Cette répartition inégale des biens comme des savoirs donne sens à la réalité historique et actuelle, dans laquelle les Drung ne trouvent leur place que comme les plus démunis<sup>13</sup>.

L'ordre hiérarchique, passé ou présent, est notamment justifié par un mythe qui place les Drung comme ayant été, de tout temps, sous la domination des « gens de l'Est » (*shar vtsang*). À la suite du déluge, la « démesure des eaux » (*ngang kizin zin*), un nouvel ordre succède à la re-crédation de l'humanité. Les neuf couples primordiaux

doivent alors se séparer pour aller peupler chacun l'une des neuf vallées qui couvrent la surface terrestre. Cette répartition territoriale ira de pair avec une hiérarchisation entre les groupes (ethnies) actuels descendant de ces couples, et l'établissement d'une relation politique. C'est une joute, un concours de tir, qui décide de cette répartition et de cette hiérarchisation. L'enjeu est de déterminer l'autorité d'un couple sur tous les autres : celui qui réussira à transpercer la cible de sa flèche deviendra le chef (*pon*), les autres seront le peuple (*prase*) et lui paieront tribut (*kri*). Le couple aîné remporte la victoire et est envoyé vers l'est. Cette direction est associée au lieu, généralement identifié comme la Chine, où résident ceux à qui les autres couples et leurs descendants doivent payer tribut. La joute mythique inaugure ainsi une relation tributaire entre aînés et cadets, c'est-à-dire, entre les communautés que constituèrent les descendants des neuf couples primordiaux.

La hiérarchie est en somme une donnée naturelle, en place depuis les temps fondateurs. À l'inverse de cette logique mythique d'un état de fait inéluctable, des récits tels que celui de Duri permettent d'identifier une autre cause de la pauvreté et du manque par référence aux oppresseurs de la vieille société, plus spécifiquement identifiés comme les anciens chefs tibétains. En effet, jusque sous le Guomindang, ce sont eux qui levaient un lourd tribut.

Longtemps, les Drung furent « mangés » – selon leur propre expression – par leurs plus puissants voisins. Jusqu'à la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, ces confins entre le Tibet, la Chine et la Birmanie étaient une sorte de zone franche. L'autorité était avant tout détenue par des petits chefs locaux qui, s'ils étaient intermédiaires de l'autorité impériale, n'avaient en fait pas ou peu à rendre compte de leurs activités à des instances supérieures. Ces chefs étaient notamment le chef indigène (ch. *tusi*) d'origine naxi, établi dans la vallée du Mékong, et les chefs indépendants du Tsarong tibétain<sup>14</sup>. La mise en place du système des chefferies indigènes (ch. *tusi zhidu*) aux marges de l'Empire, puis la prise en main directe de l'administration par des mandarins sous la dynastie des Qing (1644-1911) n'assurèrent à la Chine impériale qu'une autorité nominale dans cette région.

Il existait ainsi pour les Drung deux autorités distinctes qui les plaçaient dans une relation hiérarchique différente. Si les chefs tibétains faisaient plus lourdement sentir leur présence par un contrôle direct et la perception d'un tribut annuel qui suscita plusieurs révoltes, l'État impérial fonctionnait, quant à lui, sur un mode de gouvernement à distance qui laissait la gestion du pouvoir comme des conflits à ses intermédiaires, les chefs locaux naxi. Rétrospectivement, les Drung relativisent l'oppression des « gens de l'Est » par rapport à celle des Tibétains. Comme me le dit une personne âgée qui évoquait cette période de leur histoire : « Lorsque les gens de l'Est percevaient le tribut, celui-ci n'était pas très important. De même, les gens de l'Est n'opprimaient pas la population. Comme maintenant : toutes les choses qu'on utilise, ce sont des choses qui ont été fournies par le Parti communiste. Les autres pays n'ont rien donné, mais le Parti communiste de Chine a donné beaucoup. Les autres pays n'ont même pas donné un morceau de toile, tout vient de Chine. »

L'arrivée des communistes est ainsi envisagée par les Drung comme l'instauration d'un nouveau type de relation de pouvoir, pensé à l'inverse de la relation tributaire

qui les liait aux chefs tibétains. Et si, à l'époque de la domination tibétaine, les Drung n'étaient pas aussi démunis qu'ils le laissent généralement entendre, la rupture évoquée avec le passé, en tant que construction idéologique, vise par opposition à instituer l'État chinois dans un rôle de bienfaiteur. L'État est désormais vu comme pourvoyeur de biens. Ce rôle, il le tient depuis les années 1950 par une politique d'aide et d'assistance. D'où l'incompréhension de Duri : logiquement, son riz aurait dû arriver ; et c'étaient forcément les responsables locaux, tel son neveu, qui devaient être la cause de ce retard. Mais la réaction de Duri renvoie aussi à un mécontentement plus général, sur lequel je reviendrai plus loin, qui tient au fait qu'aujourd'hui, outre quelques dysfonctionnements, l'État joue moins bien son rôle. Ce n'est plus comme au temps de Mao, disent certains. L'idéalisation de cette période révolue, plus qu'un discours motivé par la prudence politique, apparaît comme une déformation produite en fonction de préoccupations actuelles. Il s'agit de se donner les moyens de justifier certaines demandes.

## LA POLITIQUE DES MARGES

Au lendemain de la Libération, l'identification officielle d'une « nationalité Dulong » symbolisa en elle-même un changement radical. Le choix même du nom, transcription chinoise de leur autonyme, était en soi une reconnaissance. Le rejet d'anciennes désignations (Qiuzi, Tchòp'à) relativement dévalorisantes était en même temps celui des relations inégalitaires qu'elles manifestaient, tournant la page de cette domination passée. Le nom était changé et le groupe redéfini, car le régime avait seul désormais l'autorité pour nommer et faire advenir une nouvelle réalité<sup>15</sup>. Les « Dulong » seront dès lors représentés au sein du District Autonome de Nationalités Nu et Dulong de Gongshan, créé en 1956 (voir Fig. 2), et le premier cadre nommé chef de ce district sera un Drung<sup>16</sup>.

Il existe un lien fort entre la vision étatique de l'« autonomie régionale », liée au statut de nationalité, et le problème du développement économique. L'actuel programme national de « Grand développement de l'Ouest » (ch. *Xibu da kaifa*) repose sur une conception qui associe régions périphériques, où se concentrent les entités administratives autonomes, et retard économique<sup>17</sup>. C'est ainsi que la promotion des cultures des minorités se fait aujourd'hui par le tourisme et que les groupes les plus importants et les plus valorisés sont ceux dont la culture, sous une expression souvent folklorisée apte à attirer les visiteurs, recèle un potentiel commercial.

Dans le discours politique, un jugement persistant consiste à mettre en rapport l'« arriération » économique avec les capacités ou « qualités » (ch. *suzhi*) propres à un groupe (nationalité). C'est ce qui fait dire à un auteur que, aux yeux du gouvernement chinois, « guérir la maladie de la pauvreté n'est pas si différent de guérir la "stupidité" » (Shih 2002 : 252). Il semble en effet très souvent admis, à l'encontre d'une vision proprement marxiste, que la pauvreté n'est pas uniquement due à des contraintes ou des limitations matérielles, mais aussi à une incapacité culturelle et mentale, si bien que les minorités dépendent de la culture han pour compenser leurs déficiences<sup>18</sup>.

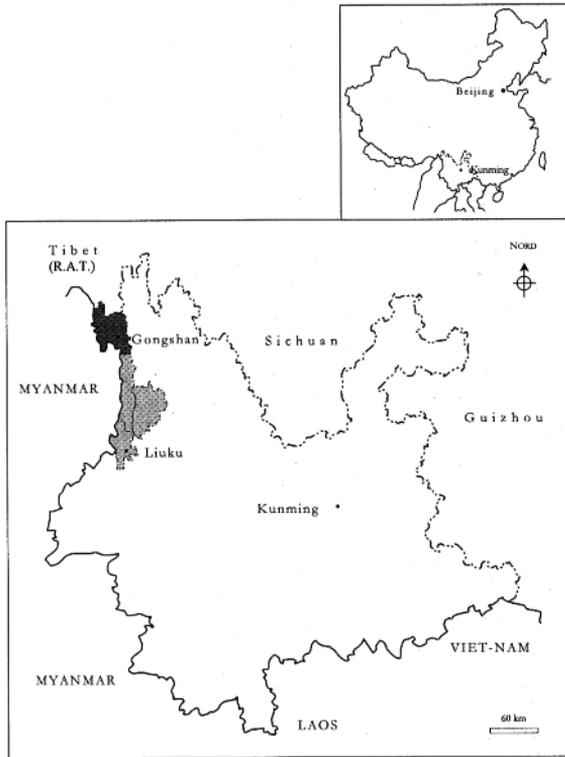


Fig. 2 : Le District Autonome de Nationalités Dulong et Nu de Gongshan au sein de la Préfecture Autonome de Nationalité Lisu du Nujiang (Salouen) au Yunnan.

D'une manière générale, on peut constater dans de nombreux cas l'articulation entre revendication identitaire des minorités et revendication politico-économique. La modernité, qui a perdu son horizon socialiste aujourd'hui, reste l'objectif à atteindre et les Han la mesure de tous les autres groupes. Le programme de développement de l'Ouest reproduit cette logique des Han aidant les minorités pauvres à se développer. Il se situe aussi dans la continuité d'une politique mise en place dès les années 1950 concernant l'exploitation des abondantes ressources naturelles de ce Far West chinois, aujourd'hui teintée de protection écologique, et la promotion du développement économique pour des raisons de stabilité nationale.

Cette périphérie pauvre, peuplée en grande partie de minorités, est bien souvent stigmatisée dans ses différences culturelles. La production d'une certaine image de ces sociétés en marge, culturellement et économiquement, s'inscrit dans un rapport dialectique où l'image de l'Autre conforte l'image de soi : la représentation de la « primitivité » des minorités perdure, car elle sert la représentation de la modernité des Han (Gladney 1994) et les minorités exotisées participent à la construction du paysage national<sup>19</sup>.

L'espace est ordonné et le discours sur ces marges, régions « isolées » (ch. *fengbi*) ou « reculées » (ch. *pianpi*) selon la rhétorique politique actuelle, accentue la dichotomie entre le développement rapide des provinces côtières riches et les régions intérieures pauvres, restées en retrait. Dans ce contexte, les Drung apparaissent dans une sorte de temps immobile, une durée sans histoire longtemps considérée comme spécifique des sociétés « primitives » (ch. *yuanshi*), ou encore « traditionnelles » (ch. *chuantong*). L'« imaginaire post-socialiste » (Litzinger 2000) se fonde ainsi sur une mise à distance articulée principalement autour des notions de hiérarchie et d'authenticité et qui renvoie à l'opposition plus globale entre modernité et tradition, même si dans les faits, la « tradition » est mise au service de la modernité<sup>20</sup>.

## DES TERMES QUI FONT LA DIFFÉRENCE

Tout un vocabulaire, celui d'un discours politique de propagande, participe de la reconfiguration de l'ensemble national. Cette reconfiguration est à la fois spatiale et temporelle car l'écart est pensé comme une distance géographique et un éloignement dans le temps sur l'échelle du développement social. Ce discours hégémonique formalisé par l'establishment politique imprègne largement le sens commun. La politique étatique à l'égard des minorités a généré des pratiques discursives qui jouent un rôle considérable dans la vision populaire du monde social et le modelage des identités locales. Le processus institutionnel ne définit pas seulement un cadre de gestion des sociétés locales mais il organise aussi la juste manière de penser la réalité sociale. La voie est balisée par une série de concepts prêts à l'emploi et par ces mots se crée une réalité tout aussi tangible qu'une autre.

On retrouve à propos des Drung l'emploi de termes renvoyant à des couples d'opposition qui caractérisent l'espace national dans son ensemble : développé/arriéré (ch. *fada/luohou*) ; riche/pauvre (ch. *fuyu/pinkun*) ; civilisé/isolé (ch. *wenming/pianpi*). Dans les écrits officiels et académiques, la société drung est classée comme relevant du stade de la société primitive (ch. *yuanshi shehui*). C'est là une catégorisation persistante, qui dès les années 1950 a conditionné la politique de développement social et économique. Corrélativement, mais ce n'est pas un privilège des minorités, les « superstitions » (ch. *mixin*) sont aujourd'hui encore censées exercer une influence néfaste sur l'économie familiale. « Éliminer les superstitions » est toujours d'actualité dans la vallée des Drung : elles sont vues comme une résistance au travail, un signe d'arriération et une atteinte à la rationalisation de la production qui seule pourra remédier au problème de la pauvreté. Les plus acharnés défenseurs de la lutte contre les superstitions sont localement des cadres drung eux-mêmes.

Selon le discours politique dominant, le problème de la satisfaction des « besoins primaires » (ch. *wenbao*) et celui de la « pauvreté » (ch. *pinkun*) sont au fondement même de la définition actuelle des Drung et de la place qu'ils occupent dans la société chinoise<sup>21</sup>. Pour bien des responsables locaux, les Drung auraient une sorte d'incapacité naturelle, soutenue par les difficultés spécifiques à leur environnement montagneux, à subvenir à leurs propres besoins. Ils restent par conséquent presque inéluctablement des « arriérés » (ch. *luohou*) dans une région reculée (ch. *pianpi*).

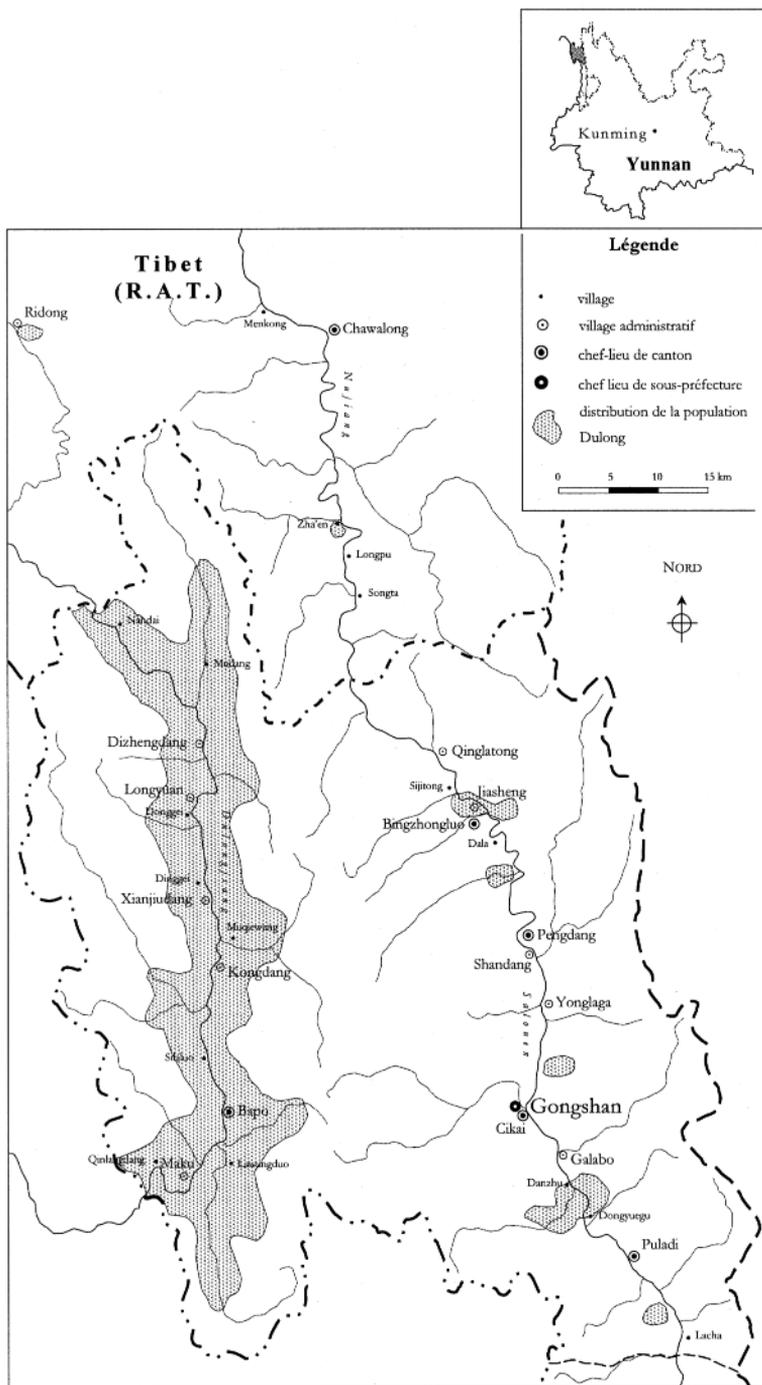


Fig. 3 : Répartition géographique de la population de nationalité Dulong (District de Gongshan, Yunnan).

L'enclavement de la vallée du Dulongjiang participe jusqu'à ce jour à la perpétuation de cette marginalisation et à la difficulté de la mise en place de l'aide liée au développement (voir Fig. 3).

Ces termes connotés remplissent un large espace du champ des représentations. Ils voyagent, s'imposent et modèlent la réalité. Lorsque l'on parle des Drung, ou que les Drung parlent d'eux-mêmes, les référents employés sont souvent ceux participant d'une norme sur laquelle le discours politique a imprimé sa marque. En effet, les villageois évoquent généralement leurs besoins en termes de manque et, faisant partie d'un État socialiste qui promeut explicitement le « développement » depuis au moins cinquante ans, il n'est pas si surprenant de les entendre parler d'une manière qui est familière aux officiels ou aux personnes extérieures. Tous ces termes sont symboliquement chargés dans les discours politiques et culturels et expriment dans leur ensemble la tension interne exacerbée par la nouvelle modernité chinoise, ainsi que la « construction concertée du "peuple" en termes de manque, non encore prêt à la souveraineté politique, mais [...] discipliné et rendu docile pour l'emploi par le grand capital » (Anagnost 1997 : 78).

La question de la « pauvreté » – et l'ensemble des catégorisations associées – occupe une place importante dans la relation que les Drung entretiennent avec le monde extérieur aujourd'hui. En termes sociologiques, disait Simmel (1998 [1908]), la pauvreté ne vient pas d'abord, suivie de l'assistance. Est pauvre celui qui reçoit assistance, ou qui devrait la recevoir selon les normes sociales. Or les besoins sont définis officiellement et objectivement en fonction d'un seuil de « besoins primaires »<sup>22</sup>. La justification de l'économie redistributive étatique est que l'État est seul habilité à déterminer les besoins et distribuer l'aide en conséquence selon ses propres critères<sup>23</sup>. Ainsi, comme le fait remarquer J. Godbout (2000 : 87), l'État qui détient une légitimité pour définir les besoins collectifs se fait dispensateur. Se trouvant renvoyés à leur dénuement, les Drung savent que l'assistance de l'État ne peut être acceptée qu'à un certain prix. Cette catégorisation en termes de besoin et de manque dont ils sont l'objet entre en résonance avec leur propre discours relatif au « non-savoir » et à tout ce qui leur fait défaut, comme je l'ai évoqué plus haut. Mais si, pour les Drung, se servir du vocabulaire et des stéréotypes chinois peut être une manière de donner sens à la réalité, c'est plus souvent encore une manière détournée de justifier des conditions de vie particulières et de demander plus que ce que l'on reçoit déjà.

## LE PRESTIGE DU PARTI

Dans bien des publications officielles, quantité de chiffres sont alignés pour faire état des aides gouvernementales attribuées aux Drung. Dès l'intégration de la vallée du Dulongjiang à la République populaire de Chine et les premiers temps de l'implantation locale du Parti communiste, en 1951-52, deux houes furent données par le gouvernement pour chaque « force de travail »<sup>24</sup> ; à cela s'ajoutèrent 219 araires et 36 bœufs de trait (Zhang 2000 : 37). Des vêtements furent également distribués et chaque adulte reçut un pantalon et une veste, chaque enfant un article vestimentaire. En octobre 1952, 2 164 nouveaux ensembles furent distribués. En 1953, après plusieurs allocations pour les foyers les plus pauvres (275 lots), 1 569 costumes sup-

plémentaires furent distribués (*ibid.* : 100), pour une population totale dans la vallée du Dulongjiang estimée à 2 500 individus à l'époque. Ces dons initiaux, parmi bien d'autres, sont restés gravés dans la mémoire des plus âgés. Ils sont la mesure des aides qui suivirent, évaluées à l'aune de leur apparent désintéressement, et ils ont servi à forger l'idée que « le Parti communiste a du prestige », une formule que les aînés ont encore à la bouche.

Au Yunnan, la vallée du Dulongjiang constitue l'une des régions les plus aidées et, au sein de la préfecture du Nujiang, il n'est pas rare qu'elle serve de prétexte à des demandes spéciales de financement et qu'une partie des fonds alloués soit en fait détournée. Mais depuis les années 1950, un flot d'aides diverses parvient dans ce lointain canton. La politique actuelle est dans la continuité de celle menée au lendemain de la Libération. Ainsi, le canton du Dulongjiang, « parce qu'il rassemble les quatre conditions "région frontalière, grande pauvreté, nationalité minoritaire, petite nationalité", a grandement bénéficié de la haute attention du Parti central, du Comité [de Parti] et du Gouvernement provincial ». Et la conclusion, très réaliste, de Li Jinming est que « sans le Parti communiste chinois il n'y aurait pas de nationalité Dulong et, sans le soutien de l'État et du Parti, il n'y aurait pas le développement actuel au Dulongjiang » (2003 : 34)<sup>25</sup>. Cependant, le problème de la satisfaction des besoins primaires n'est pas complètement résolu, si l'on considère les normes établies. Lors de la période de soudure, au printemps, de nombreux foyers font encore des demandes pour des céréales de secours.

À la fin du mois d'octobre 1998, Ling Hu'an, alors secrétaire du Comité du Parti de la province du Yunnan, se rendit à pied dans la vallée du Dulongjiang. La visite fit sensation, car c'était la première fois qu'un dirigeant aussi important manifestait à la sueur de son front son soutien aux Drung. Le prestige du Parti en fut réaffirmé, d'autant que Ling Hu'an décida de la mise en place d'un plan triennal relatif à l'amélioration de la rentabilité agricole (avec formation par une équipe de travail), à l'octroi d'une aide supplémentaire en semences pour les plantations (maïs et pommes de terre), à l'amélioration de l'habitat (nouveaux standards pour les maisons), ainsi qu'au développement de l'élevage, à la réfection des écoles et à l'installation de petites centrales hydroélectriques et d'antennes satellites pour la réception des trois chaînes nationales.

Depuis les années 1950, une caravane d'État – la dernière en Chine – était chargée de l'acheminement des céréales (jusqu'à 400 tonnes annuellement) et d'autres denrées (médicaments, articles vendus dans les magasins d'État, etc.), pour un total d'environ 900 tonnes par an (65% par caravane, 35% à dos d'homme). L'entretien du sentier muletier et des caravanes coûtait 600 000 yuan par an (voir Fig. 4). Si l'on ajoute les frais de transport de ces diverses denrées, l'achat régulier de mules, etc., le total peut être estimé à 2 millions de yuan par an. Le paradoxe est qu'en raison de ce coût, le prix des denrées dans la vallée du Dulongjiang était nettement plus élevé qu'ailleurs. Le 1<sup>er</sup> juillet 1995, commencèrent officiellement les travaux de construction d'une route carrossable reliant la vallée de la Salouen à celle du fleuve Dulong. Ce fut un réel événement pour cette petite vallée, souvent présentée comme le dernier canton minoritaire non desservi par une voie carrossable. La route, d'une longueur



Fig. 4 : Jusqu'en 1999, seul le sentier muletier passant par un col à 3 800 mètres d'altitude permettait d'entrer dans la vallée du fleuve Dulong. Une caravane d'État y acheminait les denrées qui faisaient localement défaut. (Photo : S. Gros, novembre 1999).

de 96 km, fut ouverte à l'automne 1999 ; l'investissement total aura été de 98 millions de yuan, soit plus d'un million – et un mort, dit-on – par kilomètre. Mais à cause du terrain particulier, de la forte déclivité, des pluies importantes et de la neige hivernale, elle reste impraticable pendant plus de la moitié de l'année. Depuis son ouverture, néanmoins, le matériel nécessaire a été importé pour la construction d'une petite centrale hydroélectrique dans chacun des six villages administratifs (ch. *xingzheng cun*) – soit en tout 42 hameaux –, accompagnée de l'installation d'antennes paraboliques pour la réception de la télévision par satellite<sup>26</sup>. Alors que dans les années 1990 la production céréalière moyenne était d'environ 170 kg par personne et le revenu moyen de 217 yuan par an, suivant le programme de développement sur trois ans mis en place sur l'initiative de Ling Hu'an, la production devait atteindre 300 kg par personne (norme nationale) et le niveau de vie s'élever à un revenu annuel de 800 yuan par famille.

Cette région difficilement accessible jouit de fait d'une autonomie assez grande, ou plutôt d'un certain « laissez-faire » concernant notamment l'application de quelques-unes des directives liées à la protection des ressources naturelles. Une politique de laxisme a longtemps perduré dans le cadre de la politique de contrôle des naissances<sup>27</sup>, par l'exemption de taxes ou encore la gratuité de l'école. Les contraintes écologiques auxquelles les Drung doivent faire face et la faiblesse de leurs ressources économiques font qu'on leur demande finalement moins de contreparties qu'à d'autres groupes. Objets d'une attention particulière, les Drung ressentent ainsi d'autant mieux les bienfaits de la politique du Parti.

## L'ÉCONOMIE DU PRESTIGE

Pour saisir certaines caractéristiques de la représentation que les Drung ont de l'État, du rôle qu'ils lui attribuent et de ce qu'ils en attendent, il importe de s'arrêter sur quelques concepts clés relatifs à la nature du pouvoir politique dans cette société. Nous avons vu qu'aujourd'hui l'État, ou le Parti, était souvent considéré comme « pourvoyeur de biens » dans le cadre global de sa relation à un groupe local, une « nationalité », qu'il a participé à créer. Cette relation se construit à l'inverse des relations de pouvoir passées qui impliquaient pour les Drung le versement d'un tribut. Néanmoins, et dans un premier temps, il est possible de déceler une même logique qui sous-tend ces diverses relations de nature politique, une logique qui se centre sur les notions de prestige et de circulation des biens et qui renvoie plus généralement au problème du don et de son effet.

Comme nous l'avons vu, les Drung étaient autrefois dans une situation complexe d'allégeance envers plusieurs autorités auxquelles ils payaient tribut : les chefs indigènes naxi, intermédiaires de l'Empire, d'un côté, et les chefs tibétains du Tsarong, de l'autre. On retrouve dans l'instauration de la domination politique des uns et des autres le rôle crucial joué par des échanges portant sur certains biens et qui aboutissent à l'établissement d'une relation créancier-débiteur sur laquelle s'articula au départ la relation tributaire<sup>28</sup>. À ces relations d'échange se trouve également associé un autre aspect qui ressort des récits drung : la nécessité pour les chefs de manifester leur statut par la distribution de richesses. Et de manière tout à fait significative, cette démonstration de générosité portait sur l'un des biens les plus rares et prestigieux alors : les bovins.

Les bœufs étaient pour les Drung indices de statut et, en tant que tels, principalement utilisés pour des cérémonies sacrificielles (*dvrug-wa*) qui assuraient le prestige (*koksang*) de ceux qui les organisaient. La viande était partagée et cette dépense de richesse entrait dans le flux des échanges et des réciprocités au sein du réseau de parenté. Au prestige est liée presque intrinsèquement l'idée de bonne fortune ou de fertilité. Mais il ne s'agira jamais que d'un prestige provisoire, qui reste soumis à la compétition. Cette logique du sacrifice et du partage de la viande entre dans ce que H. Stevenson (1970) a appelé « l'économie du prestige » dans le cas des Fêtes de mérites chez les Chin de Birmanie. Pour universel qu'il soit, le thème du sacrifice et du partage, hiérarchisé ou non, renvoie plus spécifiquement à un ensemble de pratiques similaires en Asie du sud-est ou en Himalaya. Il s'agit d'un même principe qui sert à marquer et créer des distinctions de pouvoir, sinon de statut, par un processus de transformation des richesses matérielles en rang social. Ce type de cérémonie, dans certains cas, ne confère pas tant un pouvoir qu'elle en est la reconnaissance ou la légitimation<sup>29</sup>. De manière similaire, chez les Drung, le rôle du sacrifice et du mouvement des dons et contre-dons qu'il impliquait était essentiel. Moment de cohésion sociale où se réaffirmaient les relations de pouvoir, de clientélisme, de parenté, le sacrifice était au centre de la pensée et des pratiques politico-religieuses. Si la fonction du sacrifice était cruciale dans le processus de compétition

et de redistribution au sein de la société drung, elle modelait également les relations politiques avec l'extérieur, qu'il s'agisse des relations avec les chefs tibétains ou de celles avec les chefs indigènes naxi.

Les chefs tibétains étaient considérés par les Drung comme les « maîtres du lieu » (*mvli aqkang*) et un tribut leur était versé annuellement. Or cette relation tributaire fut établie d'une manière particulière. Les Drung racontent que les Tibétains du Tsarong, venus avec neuf bœufs, établirent leur autorité dans la vallée du Dulongjiang par une distribution de viande : tous ceux qui avaient reçu une part devaient désormais leur verser un tribut. La distribution de viande participa donc à l'instauration de la domination de ces chefs et le tribut apparaît en somme comme un don en retour d'une distribution de viande initiale qui vient légitimer les positions politiques.

Le terme par lequel les Drung désignent ces sacrifices de bœufs, *dvruq-wa*, est révélateur : il signifie littéralement « faire le groupe ». La distribution de viande devient créatrice<sup>30</sup>, notamment en ce qu'elle participe au maintien des liens avec l'horizon social du sacrifiant, ses consanguins, voisins et alliés. Mais à une autre échelle, lorsque, par exemple, les Tibétains distribuèrent de la viande, le groupe ainsi créé n'emprunta pas les liens habituels de la parenté, mais ceux de la relation proprement politique qui fit des Drung des tributaires.

Les chefs indigènes naxi de la vallée du Mékong, intermédiaires de l'Empire pour la gestion de ces territoires frontaliers, procédaient, semble-t-il, selon une logique similaire. Chaque année, le chef indigène abattait bœufs et cochons, recevait les représentants de ses dépendants avec nourriture et alcool. Lorsque ces derniers repartaient, il donnait du sel et parfois offrait moutons ou bœufs<sup>31</sup>. Il organisait donc annuellement pour ses dépendants des fêtes où il faisait preuve de générosité en distribuant de la viande. En nommant les chefs indigènes, la Chine leur déléguait l'autorité sur un territoire sur lesquels ils détenaient, par leur investiture héréditaire, la légitimité politique et foncière : c'était un pouvoir centralisé qui se mettait en place, une centralisation passant par le rituel. Et la logique du rituel, comme nous venons de le voir à propos des chefs tibétains, est relative à une distribution de biens de prestige qui fonde la relation politique.

Ce n'est qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle que le mandarin Xia Hu tenta d'établir l'autorité directe de la dynastie impériale des Qing sur cette région, tout en cherchant à l'étendre à la partie nord de la Birmanie. Il fallait alors rompre l'emprise des chefs indigènes, devenus trop indépendants, et mettre fin au problème de la situation d'allégeance multiple dans laquelle se trouvaient les Drung et certains de leurs voisins. En nommant pour la première fois au nom de l'Empire des chefs locaux drung, Xia Hu leur distribua à chacun un bœuf, leur donnant ainsi la possibilité de valider au sein de la société drung leur nouvelle position par la réalisation de sacrifices. Parallèlement, il exigea que le tribut ne soit plus versé aux Tibétains, mais seulement à l'autorité impériale.

À cette époque, l'économie du prestige, le mouvement du sacrifice et du partage, restait la voie de l'expression politique. Elle trouvait à s'exprimer au sein de la société drung, au bénéfice des plus habiles qui avaient su se procurer des bœufs, mais aussi

en relation aux autorités extérieures. D'une économie du prestige qui permettait localement à des individus de prétendre à une certaine dominance, même temporaire, le sacrifice, dans le contexte d'une centralisation politique, en vint à fonder les rapports de domination. L'efficacité politique du rituel en fit un modèle directement utilisé et exploité par les autorités extérieures.

Pour les Drung, les bœufs, cette richesse nécessaire au fonctionnement de la société, venaient de l'extérieur. Habituellement, ils étaient échangés auprès de plus puissants et riches voisins, généralement les Tibétains. À tous les niveaux, il s'agissait, en ces temps, de relations de réciprocité où l'échange, voire la dette, jouaient un rôle. Alors, le discours mythique des Drung, qui leur donne par différenciation une place et une identité face à leurs voisins, faisait véritablement sens.

Si le sacrifice, interdit, a aujourd'hui disparu chez les Drung, la logique sous-jacente à la distribution des richesses est toujours présente dans les représentations que les Drung ont du pouvoir. Ce qui semble perdurer, c'est l'idée que la prétention au pouvoir doit être validée par la générosité. C'est une vision abstraite et comme immanente du pouvoir : il est extérieur, distant, et lui est attachée l'idée que c'est également de l'« extérieur » – ce lieu du pouvoir – que viennent les richesses (autrefois, les bœufs et autres biens de prestige, notamment les ustensiles en fer, aujourd'hui les aides). Dans cette perspective, les diverses formes d'aide de l'État communiste font partie intégrante de la validité du pouvoir en place. Sans cette distribution de richesse, l'État perdrait sa légitimité et son aura. En effet, pour la génération précédente, le Parti communiste était crédité d'un certain prestige. Cet État « pourvoyeur de biens » ne serait en somme pour les Drung qu'une manifestation historique d'un type de pouvoir politique fondé sur un principe redistributif. Mais les temps changent et le prestige du Parti commence à s'altérer. L'aura de cette entité – sorte de personne morale –, qui participait au mieux-être du peuple, s'articulait également sur certaines valeurs véhiculées par la doctrine communiste elle-même, qui ne semblent plus appropriées aujourd'hui.

## L'INDIGENT INDIGNÉ

Pendant l'hiver 1999, je résidai un temps dans un village du centre de la vallée pour collecter quelques histoires auprès d'un homme âgé réputé bon conteur. Nous abordions à l'occasion d'autres sujets et, au cours d'une discussion en famille au coin du feu, survint ce constat sur la société actuelle : ne croire qu'en soi, c'est là la clé de la réussite. Cette réflexion sur l'individualisme contemporain semblait contraster avec les valeurs de solidarité de la société traditionnelle ou même socialiste. Justement, peu après, une personne présente déclara que des formules telles que « servir le peuple » (ch. *wei renmin fuwu*) étaient aujourd'hui vides de sens. Il n'existait plus de notion de « contribution » (ch. *gongxian*), tout se faisait pour soi, pour son propre bénéfice. L'État ne remplit plus aussi bien son rôle qu'avant : Duri a bien droit à un sac de riz, mais il faut aller le chercher.

Ces quelques paroles surgissent d'un contexte particulier. Les deux dernières décennies ont vu se développer des inégalités plus sensibles qu'auparavant au sein

même des villages, en raison non seulement du système de responsabilité individuelle et de la croissance du petit commerce privé, mais aussi du regain d'influence des réseaux familiaux qui font que, parfois, certains sont plus favorisés que d'autres. Par ailleurs, un mécontentement s'est installé à la suite d'expériences déplaisantes. Lors de la construction des centrales hydroélectriques, les villageois furent dans l'obligation de participer aux travaux sur la base du travail bénévole (ch. *yiwugong*). Il en fut de même pour le transport du sable et des pierres lors de la réfection des terrains de basketball pour les écoles. Ou encore, chaque foyer est, depuis l'hiver 2000 et jusqu'en 2005, dans l'obligation de fournir une à deux personnes pour un mois de travail bénévole pour la construction de la route qui parcourra toute la vallée. Toujours dans le cadre du plan de développement, une aide en graines, en engrais et en film plastique pour les plantations est octroyée, mais un yuan par kilo doit théoriquement être payé en remboursement des frais de transport depuis Gongshan. Et toutes ces denrées doivent être acheminées par les villageois eux-mêmes, généralement à dos d'homme, avec parfois plusieurs jours de marche à effectuer. Cette participation active demandée à la population ne semble pas également justifiée pour tous et a parfois suscité quelque résistance. Mais plus globalement, la difficulté à obtenir la coopération des villageois pour améliorer leur propre situation contribue à renforcer la dichotomie évoquée plus haut, selon laquelle l'action des autorités – « aider les pauvres » – viendrait pallier l'incapacité des dits pauvres à s'aider eux-mêmes. Comme on entend souvent dire, les Drung « ne savent pas faire de projets » et, quand ils ont de l'argent, ils le boivent.

Si les Drung continuent à bénéficier d'une politique d'assistantat, il semble s'opérer un changement dans leur appréciation de cette politique. Car ils refusent désormais de se considérer comme pauvres de cette façon, c'est-à-dire, par une déficience qui leur assigne une place d'assistés et permet au régime chinois à la fois de faire valoir la réalité des stéréotypes qu'il propose et la grandeur de sa politique d'aide. Tout comme Duri, qui ne voyait pas arriver son sac de riz, d'autres considèrent à propos de l'assistance de l'État que « ça, ce n'est pas donner ; donner c'est apporter devant la porte ». De même, les distributions gratuites de vêtements usagés dans les écoles sont souvent jugées dégradantes. Pour certains, la comparaison s'impose : à l'époque de Mao, on donnait des vêtements neufs. Cette désillusion énonce clairement le refus de l'image dévalorisante dont ils sont l'objet et qui les associe à un état de pauvreté et d'arriération. Avoir droit à la même chose que ceux qu'ils peuvent désormais voir à la télévision, c'est ce profond désir d'ailleurs et de modernité qui habite les plus jeunes générations.

Mais les éventuelles contestations ne concernent pas tant les politiques étatiques en tant que telles que les « cadres dirigeants » locaux (ch. *lingdao*), qui représentent et incarnent l'autorité étatique, et les « patrons » (ch. *laoban*). On me posa une fois cette question curieuse : « Est-ce qu'il y a aussi des patrons chez toi ? » Cette catégorie sociale, assez nouvelle localement, regroupe tous ceux qui ont de l'argent, ne vivent pas du travail de la terre et ne sont généralement pas Drung. C'est depuis la politique de libéralisation des années 1980 et l'émergence du commerce privé que sont apparus les « patrons ». Il ne s'agissait au départ que de quelques Lissou propriétaires



Fig. 5 : L'extraction de l'essence de camphrier, aujourd'hui interdite, fut la principale activité permettant d'obtenir un revenu pendant les années 1990. (Photo : S. Gros, octobre 1994).

de chevaux, qui faisaient du négoce en caravane dans la vallée. Mais depuis la construction de la route, ils sont de plus en plus nombreux, venus du Sichuan ou d'ailleurs, à s'être installés pour le commerce ou pour divers travaux, le temps d'un contrat avec le gouvernement local.

Ici, comme souvent ailleurs dans les zones minoritaires, se fait jour un fort ressentiment à l'égard des personnes extérieures ou des dirigeants concernant l'exploitation des ressources locales. Ce fut par exemple le cas lors de l'engouement pour l'exploitation de l'essence de camphrier, au début des années 1990. Dans le nord de la vallée, tout le monde s'était lancé dans cette production, délaissant la culture des champs (voir Fig. 5). Mais l'argent gagné fut vite dépensé et les plus gros profits furent réalisés par les « patrons » qui collectaient l'essence et la revendaient. Cette exploitation est désormais interdite : la vallée du Dulongjiang fait partie d'une réserve naturelle et une protection effective de l'environnement est mise en oeuvre. La chasse est également prohibée, privant les Drung non seulement d'une source de nourriture, mais aussi de revenus liés à la vente de produits dérivés.

Les dirigeants locaux, eux-mêmes Drung (la vallée est drung à 95%), sont ainsi souvent jugés responsables, d'un côté, de laisser la part belle aux « patrons » étrangers et, de l'autre, de ne pas être plus efficaces dans la gestion de l'aide accordée aux Drung. Il arrive qu'ils soient critiqués vertement au cours des réunions villageoises, notamment par les plus âgés. Localement, le rôle essentiel conféré aux médiateurs (chef de village, secrétaire de cellule du Parti, etc.) est de faire que le plus possible parvienne aux villageois : on les évalue en fonction de ce qu'ils obtiennent pour la com-

munauté qu'ils représentent. À l'occasion de leurs tournées dans la vallée en cours d'année, les membres du gouvernement cantonal sont souvent amenés à donner de leur poche. Lors de mon dernier séjour, au début de l'année 2003, le chef du canton me fit le récit de sa dernière tournée, qu'il termina sans un sou alors qu'il avait emporté tout son salaire. En somme, les dirigeants se doivent de partager et ils ne sont qu'un maillon de cette chaîne redistributive dont le Parti est la source. Leurs supposés, ou réels, avantages les mettent peu à peu à distance des simples villageois qui se les représentent souvent à l'image, commune en Chine, des fonctionnaires qui « mangent et boivent avec excès » (ch. *dachi dahe*) aux frais de la collectivité.

Le développement de la vallée du Dulongjiang est désormais intégré au plus vaste projet national de « Grand développement de l'Ouest », dont l'un des éléments est de reconverter les champs de montagne en forêt (ch. *tuigeng huanlin*). La province du Yunnan a obtenu 1,4 milliards de yuan à allouer aux populations déplacées. Dans le nord de la vallée du Dulongjiang, les habitants de quelques hameaux isolés ont été déplacés et installés plus au sud et, dans l'ensemble, les Drung ne sont plus autorisés à pratiquer l'agriculture sur brûlis. Ils ne conservent le droit de cultiver que le riz en terrasse et quelques champs et jardins fixes. Les chiffres suffisent à démontrer la teneur radicale du projet : la superficie des terres cultivées dans la vallée s'élève à 14 804 *mu* et la reconversion des champs en forêt porte sur 14 000 *mu*<sup>32</sup>. Lancé en janvier 2003, le projet porte sur trois années, au terme desquelles cet objectif devra être atteint. Comment donc une population vivant d'agriculture et aussi de chasse peut-elle se perpétuer si elle n'a plus le droit de cultiver la terre ou d'exploiter les ressources naturelles ? Le projet en cours apporte la réponse suivante : les Drung seront supposés vivre sur la base des céréales fournies par le gouvernement et cette allocation sera continue pendant trente ans. Chaque foyer recevra annuellement, sur la base de la superficie des champs dont il disposait, l'équivalent de 150 kg de céréales pour un *mu*. D'autre part, l'État fournira une indemnité de 50 yuan pour chaque *mu* reconverti et planté de jeunes pousses d'arbres fournies par l'Office des forêts. Au total, le canton du Dulongjiang devra donc gérer chaque année une allocation en céréales de plus de 2 000 tonnes.

Ce qui me surprit le plus lors de mon dernier séjour, au moment même où ces directives étaient annoncées, c'est la confiance générale de mes interlocuteurs, sûrs que l'aide prévue leur parviendrait. Certes, le problème se posait de savoir si l'aide suffirait ; cependant, il semblait clair que l'État jouerait son rôle. Mais là encore, l'attitude des Drung était ambivalente, car ils réalisaient en même temps que ce projet non seulement ferait d'eux des assistés qui ne seraient plus maîtres de leur devenir, mais aussi qu'il signifiait la probable élimination de certaines de leurs pratiques culturelles. L'impossibilité de disposer de certaines céréales qui, tel le sarrasin, sont indispensables à la bonne tenue de nombreux rituels annonçait la déstructuration prochaine de leur société. Le prestige du Parti, s'il survit aujourd'hui à travers la politique d'aide et l'apparente sollicitude dont les Drung sont l'objet, pâtit de la mise en place de cette assistance qui leur nie finalement tout autre droit que celui d'être pauvre.

## D'UNE PAUVRETÉ À L'AUTRE

Aujourd'hui plus que jamais, l'État donne. Or, l'éloge de la première période du régime communiste laisse penser que les Drung aspireraient idéalement à vivre dans une dépendance complète. Non seulement il est du ressort de l'autorité en place de faire preuve de générosité, mais encore leur indignité justifie qu'ils reçoivent de ceux qui leur sont supérieurs en richesse ce qui leur fait défaut. Comme si l'histoire des Drung n'était qu'une longue succession de mises en dépendance. C'est qu'en termes de hiérarchie sociale, les Drung ont toujours été au plus bas, des esclaves en puissance. Dans les relations de type asymétrique qui les liaient à leurs plus puissants voisins, les Drung donnaient beaucoup sans que ceux-ci leur doivent rien, si ce n'est l'illusion d'une protection. Avec la proclamation de la République populaire de Chine et l'arrivée des communistes, les anciens rapports de pouvoir ne sont plus. La rupture avec le passé, vu sous l'angle de la domination, est radicale : c'est la fin d'une relation stable de dépendance dont découlait le versement du tribut. Désormais, ce sont les Drung qui reçoivent, sans rien à avoir à donner en retour. Un juste retournement des choses, en somme. Mais une autre dépendance aussi.

La relation politique actuelle apparaît au premier abord proche d'une logique de patronage qui suppose un rapport de dominance et l'affirmation d'une inégalité<sup>33</sup>. C'est, en quelque sorte, une forme d'alliance dyadique verticale selon laquelle le patronage de l'État implique, contre une reconnaissance et une soumission acceptée, une assistance en cas de besoin. Les aides de l'État assignent à chacun une place, elles s'appuient sur une hiérarchie entre des catégories sociales en même temps qu'elles la construisent. Mais s'il s'agit, du point de vue étatique, de politique économique et de développement, celle-ci aboutit à une mise en dépendance par l'assistance. L'action de cet État dispensateur participe en fait à détruire le système de réciprocité, en le remplaçant par un système de prise en charge institutionnelle. L'État, par des « dons » qui n'impliquent aucune réciprocité ni dette, prend symboliquement aux Drung une part d'eux-mêmes. Il leur faut accepter sans rendre ce don sans possible retour, qui les fait « choir plus bas ».

Comme j'ai tenté de le souligner plus haut, la politique redistributive appliquée en réponse à une certaine perception des problèmes sociaux participe également à la politique de catégorisation sociale, en termes ethniques ou autres. Cette intervention ciblée sur une partie de la population considérée comme ayant des « besoins » particulièrement urgents participe à renforcer la catégorisation établie (Jenkins 1994 : 214). L'appareil d'État en Chine communiste a longtemps pris sur lui presque toute la responsabilité d'administrer le domaine social et économique. Le bien-être et le contrôle de la population, l'organisation de la production, l'organisation des activités sociales et la distribution des moyens de subsistance étaient devenus le souci premier des organes d'État pendant la période de collectivisation. M.Y. Mayfair (1989) a souligné comment, dans le processus de construction d'un système de distribution unifié et en principe égalitaire, la politique économique de type redistributive a fourni un cadre institutionnel par lequel de nouveaux modes de contrôle pouvaient être exercés sur la population. De même qu'après la Révolution la redistribution des

richesses se faisait selon une grille de classification établissant des catégories de « statuts de classe » (ch. *jieji chengfen*), des plus riches vers les plus pauvres, la classification en catégories de « statuts de nationalités » (ch. *minzu chengfen*), avec sa vision évolutionniste des formations sociales, demande à ce qu'on aide les plus arriérés<sup>34</sup>.

L'époque contemporaine se caractérise par une mise en dépendance dont disparaît toute réciprocité. Autrefois, le pouvoir politique reposait sur une relation qui, bien qu'asymétrique, impliquait également des relations d'échange, la circulation de biens. Voilà où le glissement s'introduit dans la situation contemporaine : la politique d'assistance est à sens unique. Cette mise en dépendance, dérivant de la logique de la politique étatique, ne rencontre qu'en surface les aspirations des Drung eux-mêmes. Aujourd'hui, leur rhétorique de l'indigence, informée par le système communiste de catégorisation sociale, est un moyen éprouvé d'obtenir toujours davantage : bien idiot celui qui n'en profiterait pas. Leur reconnaissance officielle représente pour les Drung un atout. Leur statut de « nationalité » a bien participé à renforcer leur identité locale, mais il leur a également donné l'espoir d'une prochaine amélioration de leur condition sociale. La réponse donnée par les Drung à la classification établie par l'État est ainsi une sorte d'acceptation contractuelle pour une meilleure intégration et davantage d'accès aux richesses.

Mais si les Drung semblent parfois instrumentaliser leur pauvreté comme moyen d'obtenir des faveurs, à ce jeu-là ils paraissent perdants. La déstructuration progressive de leur société touche à la fois le réseau de parenté, la relation de prestige et la relation politique. Le statut même du partage au sein de la société est altéré : certains commencent à vendre la viande de leur cochon abattu qui se devait auparavant d'être distribuée au sein du réseau de parenté, tandis que d'autres font la réflexion que la part du frère de la mère (*vkeu*) – la plus importante dans cette société où l'alliance s'organise selon le modèle du mariage croisé matrilatéral – est un usage qu'il faudrait supprimer. On rencontre ainsi aujourd'hui une opposition entre la règle morale (sur laquelle repose l'unité et la solidarité) et la règle du profit (qui est source de division). Car ce que l'État met directement en doute, c'est aussi la validité d'un mode de vie et de pratiques traditionnels.

Cependant, certaines manières d'être liés subsistent, alors que les structures au sein desquelles elles opéraient sont altérées ou détruites. D'autres apparaissent, en fonction de situations nouvelles, empruntant leur principe à d'anciennes pratiques. L'économie du prestige n'agit plus au cœur des relations politiques, elle est reléguée en marge, elle ne peut que survivre, en sursis.

Dans la vallée, les conversions au christianisme vont croissant. La « religion », c'est-à-dire, le christianisme, est aujourd'hui valorisée par opposition aux « superstitions ». Et lorsque je posai des questions sur ce phénomène, on évoqua des rassemblements survenus lors des fêtes chrétiennes : à ces occasions, des cochons ou d'autres animaux sont abattus<sup>35</sup> et la viande en est partagée entre tous. C'est la même chose que « faire le groupe » (*dvrug-wa*), me dit-on<sup>36</sup>. Ces fêtes chrétiennes, et la communauté qu'elles contribuent à engendrer, seraient alors un autre type de réponse à la déstructuration de la société par l'État, un moyen de « re-faire le groupe » dont les fondements sont ébranlés.

L'assistance de l'État envers les Drung est ainsi le mécanisme à travers lequel son pouvoir est déguisé dans le geste même par lequel il s'exerce. La représentation que les Drung en donnent comporte un double aspect. D'une part, elle s'intègre dans la logique d'une alliance contractuelle qui ne peut se maintenir que si chacun tient son rôle. D'autre part, le rôle des Drung y est précisément celui des « arriérés », alors qu'ils veulent désormais s'afficher comme « modernes » et « civilisés ». Dans cette perspective, le christianisme constitue un nouvel horizon. La conversion apparaît aussi comme une échappatoire pour retrouver le temps du sacrifice, un moment de cohésion sociale où un nouvel « être ensemble » redevient possible.

La mise en dépendance des Drung par la politique d'assistance de l'État donne une autre valeur au discours du mythe évoqué au début de cet article. Autrefois, celui-ci s'articulait autour d'un manque qui prenait sens dans une configuration socio-politique particulière et au sein d'un circuit d'échange entre populations voisines. Alors, au-delà des relations tributaires, le sacrifice restait politiquement central. Aujourd'hui, l'idée de manque renvoie à un nouveau type de pauvreté et la narration du mythe et du partage par différenciation prend une autre portée sociologique. Le « pauvre », effectivement, ne ressentirait pas le besoin de rendre ; il n'aurait rien à perdre non plus. Prestige, intégrité, identité, il a en fait déjà tout perdu. Maintenant, il ne reste finalement dans le lien à l'autorité plus même d'illusion de réciprocité. D'une pauvreté à l'autre, c'est un nouveau partage du monde.

## Notes

Je remercie vivement pour leurs commentaires et suggestions sur des versions précédentes de cet article Philippe Ramirez, Brigitte Baptandier et Aurélie Névoit. La recherche que je mène auprès des Drung et les enquêtes de terrain réalisées entre 1998 et 2003 n'auraient pu être possibles sans une bourse d'échange franco-chinoise avec le soutien du ministère des Affaires étrangères (1997-1998), ainsi qu'une bourse du programme Lavoisier (1999), l'aide financière de la Fondation de France (1999) et du Fonds Louis Dumont (2002). Je remercie également l'Université du Yunnan qui m'a accueilli et soutenu dans mes demandes d'autorisations.

Dans cet article, pour les termes chinois, j'utilise la transcription officielle *pinyin*. Ils seront précédés de la mention « ch. » pour les différencier des termes drung qui figureront également en italique dans le texte. Par ailleurs, sauf mention contraire, toutes les citations traduites du drung, du chinois, ou de l'anglais l'ont été par mes soins.

- 1 Les chiffres du dernier recensement, effectué en 2000, n'étaient pas encore disponibles au moment de la rédaction de cet article, une estimation pour 2002 donnant le chiffre de 7 426 Drung (National Bureau of Statistics of China 2002 : 97 ; pour la répartition géographique de la population Drung, voir Fig. 3).
- 2 On peut mentionner l'étude classique de H.J. Wiens (1954) pour une perspective historique sur la « colonisation » progressive de la Chine méridionale, ainsi que les approches en termes d'« intégration » et d'« assimilation » de J.Y. Dreyer (1976), T. Heberer (1989) et C. Mackerras (1994), ou en termes de « projet civilisateur » de S. Harrell (1995).
- 3 Voir H. Siu (1989), qui développe l'idée de « recyclage » des rituels dans la période contemporaine, et K. Dean (2000). S. Trébinjac (1990), pour sa part, analyse le « traditionalisme d'État » en tant que création volontaire et appropriation des traditions par le pouvoir central.
- 4 Le concept de *minzu* a fait couler beaucoup d'encre et continue à poser un problème de traduction en raison de la diversité des réalités auxquelles il peut s'appliquer. Ce n'est pas ici le lieu pour un commentaire

- de ces discussions et je renvoie le lecteur au travail bien documenté de J. Thoraval (1990). Je traduirai ici *minzu* par « nationalité » et l'emploi du terme « minorité » renverra à l'expression chinoise « nationalité minoritaire » (*shaoshu minzu*).
- 5 S. Harrell (2001 : 13, 33-35) parle notamment du « triangle des discours » : le discours identitaire local, le discours officiel défini par la politique à l'égard des minorités, et celui de l'ethno-histoire.
  - 6 L'enregistrement des propos qui suivent fut en partie le fruit du hasard : je travaillais au cours de cette soirée avec une autre personne présente et mon magnétophone était donc prêt à l'emploi.
  - 7 Il s'agit de film plastique distribué dans le cadre d'un plan de développement et utilisé pour couvrir les semis dans les champs et ainsi favoriser et protéger la croissance des jeunes pousses.
  - 8 Les « racines » évoquées sont des tubercules sauvages qui sont aujourd'hui toujours consommés, essentiellement pendant la période de soudure avant les premières récoltes.
  - 9 À propos des « discours d'amertume », voir, entre autres, Anagnost (1997 : chap. 1) et Mueggler (2001 : 159-160).
  - 10 C'est-à-dire, les Tibétains du Tsarong (Tshawalong en drung).
  - 11 Les hottes, réalisées en lanières de bambou tressées, sont assez similaires et toutes à claire-voie, les espaces (« trous ») laissés entre les lanières étant appelés les « yeux » (*neq*). Plusieurs types de hottes sont distingués : celle de l'histoire est une grande hotte appelée *tvrong*.
  - 12 Cette histoire fut racontée par une personne âgée dans le cadre familial, à la demande de son fils, qui tenait le magnétophone.
  - 13 Les mythes qui stigmatisent la bêtise des ancêtres ou visent à affirmer leur infériorité face à de plus puissants ou savants voisins se retrouvent chez de nombreuses minorités de la Chine du sud-ouest et de l'Asie du sud-est. F. Proschan (2001 : 1025) évoque cette question dans une étude récente centrée sur le mythe d'origine des Khmu du nord Laos.
  - 14 Les Naxi (Na-khi), groupe de langue tibéto-birmane, ont dès le XIII<sup>e</sup> siècle joué un rôle important dans l'administration du nord-ouest du Yunnan, comme intermédiaires de l'Empire. Leur lignée royale était basée dans la ville de Lijiang, qui devint le centre administratif et politique de cette région. Leur ancien royaume a donc constitué pendant un temps un État tampon dont la Chine s'est servie contre les Tibétains.
  - 15 À propos de l'identification de la « nationalité Dulong » et du problème de classification ethnique en Chine, voir Gros (2004).
  - 16 Le District de Gongshan fait partie de la préfecture autonome de nationalité Lissou (*Lisu*) du Nujiang (Salouen). La préfecture du Nujiang est, parmi les autres préfectures autonomes de Chine, celle qui rassemble au sein de sa population la plus grande proportion de minorités, 90% de ses 465 000 habitants étant membres de « nationalités minoritaires » officielles (Lisu, Nu, Dulong, Bai et Pumi).
  - 17 À la suite de la réforme lancée par Deng Xiaoping, qui avait pour slogan « Enrichissez-vous ! », la croissance économique de la zone littorale est maintenant censée entraîner celle des terres intérieures. La stratégie de développement de l'Ouest, lancée en janvier 2000, vise à orienter l'investissement public, les compétences extérieures, les prêts étrangers et les capitaux privés vers la partie occidentale du pays. Les régions de l'Ouest regroupent environ 25% de la population nationale (et près de 80% de la totalité des populations minoritaires) et occupent plus de la moitié de la superficie du pays (comprenant notamment le Xinjiang, le Tibet et la Chine du sud-ouest). À ce propos, voir Lai (2002).
  - 18 Voir la citation de Zhang Beiping reproduite dans Shih (2002 : 252). Elle est extraite d'une intervention dans un colloque international sur l'autonomie régionale des nationalités minoritaires, tenu à Pékin en juin 2001. La notion chinoise de « qualité » (*suzhi*), appliquée à la population, peut prendre une tournure eugénique lorsqu'il s'agit de politique des naissances et une consonance des plus péjoratives lorsqu'il s'agit de jugement culturel.
  - 19 J'ai étudié dans un article précédent l'usage de certains stéréotypes dans les représentations dont les Drung sont aujourd'hui l'objet en Chine (Gros 2001).

- 20 Voir Schein (2000) et Oakes (1999).
- 21 Pour emprunter la formulation de Li Jinming, un Drung lui-même, « [c]’est une pauvreté de l’ensemble de la nationalité [Dulong] qui réunit un type de pauvreté lié aux conditions environnementales particulières et un type lié à la qualité (suzhi) [de la population] » (Li 2003 : 234). Pour d’autres appréhensions, emblématiques du discours officiel, de la nature de la « pauvreté » dans la région du Nujiang et des facteurs liés à l’ethnicité comme des contraintes limitatives au développement, voir Zhang *et al.* (1997) et Li (1996).
- 22 Le seuil de pauvreté tel que défini officiellement est actuellement fixé à un revenu annuel de 625 yuan. Selon les critères officiels, la population rurale en-dessous de ce seuil est passée de 250 millions de personnes en 1978 (30,7% de la population rurale) à 30 millions en 2000 (3%). Mais si l’on utilise le standard international de 1US\$ par jour, 110 millions de personnes vivent sous ce seuil, soit trois fois plus que ce que reconnaît le gouvernement (Asian Development Bank 2003). La somme de 10 yuan (ou renminbi [RMB], « monnaie du peuple ») équivaut actuellement à 1 euro environ.
- 23 Voir à ce propos Mayfair (1989 : 28 ; 1994 : chapitre 5, notamment), qui montre comment ce mode de contrôle peut être détourné par certaines tactiques de l’ordre d’une « économie du don ».
- 24 La « force de travail » (ch. *laodong li*) se fonde sur des critères d’âge et de capacité physique et sert de référence pour la répartition des aides à chaque foyer, ou pour la participation des foyers aux travaux d’intérêt général.
- 25 Les « quatre conditions » évoquées par Li Jinming sont celles sur lesquelles se fondent les aides au développement. Parmi les 55 minorités de Chine, 22 dont la population est inférieure à 100 000 personnes sont appelées « petites minorités (nationalités) » ; sept d’entre elles se trouvent dans la province du Yunnan. Le Groupe dirigeant pour le développement et la réduction de la pauvreté du Conseil d’État projette d’investir 30 milliards de yuan par an dans les régions pauvres au cours du plan décennal de Stratégie de réduction de la pauvreté (lancé en 2001), dont une partie sera spécifiquement dirigée vers les 22 petites minorités. C’est la première fois que le gouvernement prend des mesures relatives à la réduction de la pauvreté et à la protection culturelle concernant explicitement les « petites minorités » (Asian Development Bank 2003).
- 26 La vallée du fleuve Dulong était divisée en six « villages administratifs » (anciennes « brigades » du temps de la collectivisation) qui regroupaient chacun un nombre variable de hameaux. Ce dernier échelon de l’organisation administrative a récemment évolué avec l’instauration en 2002 des « comités de village » (ch. *cunweihui*) visant à la représentation villageoise par voie d’élection. Ces élections villageoises commencèrent dès la fin des années 1990 dans d’autres régions de Chine.
- 27 Fixée en 1990 à quatre enfants, la limite a été abaissée à trois en septembre 1991. Li Jinming (2003) mentionne qu’à la fin 2001, 82 opérations pour stérilisation définitive avaient été effectuées dans la vallée, dépassant le quota. La politique de contrôle des naissances s’est effectivement durcie ces dernières années.
- 28 À ce propos, voir Gros (1996). Je rejoins la proposition de J.-C. Galey qui, traitant de l’Himalaya indien, écrivait que « la relation de débiteur à créancier est un paradigme central pour qui voudrait saisir le fondement des relations de dépendance » (1980 : 145). Je ne peux pas ici restituer toute la complexité des faits et je me limite donc à ceux qui me semblent les plus significatifs. Cet aspect est traité plus en détail dans ma thèse de doctorat intitulée *La part manquante : échanges et pouvoirs aux confins du Yunnan (Chine). Ethnologie des Drung dans leurs relations avec leurs voisins*.
- 29 Pour ne donner que quelques références, cela renvoie dans le domaine himalayen à ce que A.W. Macdonald (1980) a appelé le « démembrement créateur ». Pour ce qui est des fêtes de mérite, J. Jacobs (1991 : chapitre 8) présente clairement les données relatives aux Naga. Voir aussi Fürer-Haimendorf (1967), Lehman (1989), Woodward (1989) et Kammerer & Tannenbaum (1996).
- 30 Je me réfère ici à la notion de « démembrement créateur » élaborée par A.W. Macdonald (1980).
- 31 Un missionnaire français évoque brièvement cette fête (Desgodins 1877 : 176 ; voir Gros 1996 : 193-194). Nous n’avons cependant aucune description précise de son déroulement.
- 32 Un *mu* équivaut à 0,0667 ha. Globalement, le projet porte donc sur plus de 930 ha. La superficie actuelle des champs en terrasses irriguées est de 529 *mu*. La culture du riz en terrasses irriguées, adoptée à partir

des années 1950 à la suite des politiques de développement agricole, n'est pratiquée que dans le centre et le sud de la vallée, car les tentatives d'implantation au nord de la vallée furent des échecs, en raison tant du climat que de l'altitude.

33 Pour une étude récente sur le clientélisme, voir Ramirez (2000 : chapitre 6, en particulier).

34 Pour une analyse fine de la notion de « statut de classe », voir Billeter (1985).

35 Les fêtes chrétiennes, comme le Nouvel An chinois, sont les moments de l'année pour abattre le(s) cochon(s) ; ce peuvent être aussi des chèvres, dont l'élevage est pratiqué depuis quelques années à la suite d'un programme de développement. Rares sont les familles disposant de bœufs et il est exceptionnel que ce soit cet animal qui soit l'objet des ripailles pour les fêtes. Par ces pratiques, les chrétiens s'éloignent du modèle officiel qui voudrait que le christianisme soit une voie par laquelle on renonce aux « superstitions » qui impliquent des rituels sacrificiels censés porter atteinte à l'économie familiale.

36 Ces fêtes sont organisées par les communautés chrétiennes locales (inter-villageoises), souvent sous l'égide de ceux qui tiennent le rôle de pasteurs (*mapa*) et, bien que je ne puisse le confirmer faute d'y avoir assisté, plusieurs personnes me dirent que des dons étaient également faits aux pasteurs.

## Références

ANAGNOST, Ann S., 1997, *National Past-Times: Narratives, Representation, and Power in Modern China*, Durham, NC : Duke University Press.

ASIAN DEVELOPMENT BANK, 2003, *Technical Assistance to the Popular Republic of China for Participatory Poverty Reduction Planning for Small Minority*, rapport préparé par D.S. Sobel, mars 2003.

BILLETER, Jean-François, 1985, « The System of "Class Status" », in *The Scope of State Power in China*, Stuart Schram (éd.), Londres : SOAS, pp. 127-169.

DEAN, Kenneth, 2000, « China's Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China », in *Essays in Honour of Dr. Li Yih-yuan*, Taipei : Centre for Chinese Studies, pp. 232-264.

DESGODINS, Auguste, 1877, « De Yerkalo à Tsekou », *Bulletin de la Société de Géographie*, 6e série, tome 13, pp. 170-180.

DREYER, June Teufel, 1976, *China's Forty Millions: Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

FÜRER-HAIMENDORF, C. von, 1967, *Morals and Merit. A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies*, Chicago : University of Chicago Press.

GALEY, Jean-Claude, 1980, « Le créancier, le roi, la mort. Essai sur les relations de dépendance au Tehri-Garhwal (Himalaya indien) », *Purusartha. La dette*, n° 4, pp. 93-163.

GLADNEY, Dru, 1994, « Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities », *Journal of Asian Studies*, 53 (1) : 92-123.

GODBOUT, Jacques T., (en coll. avec Alain Caillé), 2000, *L'esprit du don*, Paris : La Découverte/Poche, Sciences humaines et sociales.

GROS, Stéphane, 1996, « Terres de confins, terres de colonisation. Essai sur les Marches sino-tibétaines du Yunnan à travers l'implantation de la Mission du Tibet », *Péninsule*, 33 (2) : 147-211.

GROS, Stéphane, 2001, « Du politique au pittoresque en Chine. À propos des Dulong, nationalité minoritaire du Yunnan », *Ateliers*, 24 : 28-68.

GROS, Stéphane, 2004, « The Politics of Names: The Identification of the Dulong (Drung) of Northwest Yunnan », *China Information*, 18 (2) : 275-302.

HARRELL, Stevan, 1995, « Introduction: Civilizing Projects and Reaction to Them », in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, S. Harrell (éd.), Seattle & Londres : University of Washington Press, pp. 3-36.

- HARRELL, Stevan, 2001, *Ways of Being Ethnic in Southwest China*, Seattle & Londres : University of Washington Press, Studies on Ethnic Groups in China Series.
- HEBERER, Thomas, 1989, *China and its National Minorities: Autonomy or Assimilation?*, Armonk-New York : M.E. Sharp (East Gate Books).
- JACOBS, Julian, 1991, *Les Naga, société et culture*, trad. de l'anglais par Helen Loveday, Genève : Olizane.
- JENKINS, Richard, 1994, « Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power », *Ethnic and Racial Studies*, 17 (2) : 197-223.
- KAMMERER, Cornelia A., & Nicola TANNENBAUM (éds.), *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, New Haven, CT : Yale University, Southeast Asia Studies, Monograph Series, n° 45.
- KAUP, Katherine Palmer, 2000, *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*, Boulder & Londres : Lynne Rienner.
- LAI, Hongyi Harry, 2002, « China's Western Development Program. Its Rationale, Implementation, and Prospect », *Modern China*, 28 (4) : 432-466.
- LEHMAN, F.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 Contrast in Mainland Southeast Asia*, Susan D. Russel (éd.), DeKalb : Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, Monograph Series on Southeast Asia, Occasional Paper n° 14, pp. 89-102.
- LI Huaisen (dir.), 1996, *Xiagu jingji lun [Théorie économique de la gorge]*, Beijing : Minzu chubanshe.
- LI Jinming, 2003, « Dulongjiang xiang fazhan baogao » [« Rapport sur le développement du canton du Dulongjiang »], in *Yunnan minzu diqu fazhan baogao 2002-2003 [Rapports sur le développement des régions des nationalités du Yunnan 2002-2003]*, Guo Jiaji (éd.), Kunming : Yunnan daxue chubanshe, pp. 225-252.
- LITZINGER, Ralph, 2000, *Other Chinas. The Yao and the Politics of National Belonging*, Durham & Londres : Duke University Press.
- 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.), Warminster : Aris & Phillips, pp. 199-208.
- MACKERRAS, Colin, 1994, *China's Minorities. Integration and Modernization in the Twentieth Century*, Hong-Kong-Oxford-New York : Oxford University Press.
- MAUSS, Marcel, 1968, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, pp. 142-279.
- MAYFAIR, Mei-hui Yang, 1989, « The Gift Economy and State Power in China », *Comparative Studies in Society and History*, 31 (1) : 25-54.
- MAYFAIR, Mei-hui Yang, 1994, *Gift, Favors and Banquets. The Art of Social Relationship in China*, Ithaca & Londres : Cornell University Press.
- MUEGGLER, Erik, 2001, *The Age of Wild Ghosts. Memory, Violence, and Place in Southwest China*, Berkeley-Los Angeles-Londres : University of California Press.
- NATIONAL BUREAU OF STATISTICS OF CHINA, 2002, *China Statistical Yearbook 2002*, Beijing : China Statistic Press.
- PROSCHAN, Franck, 2001, « Peoples of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia », *Journal of Asian Studies*, 60 (4) : 999-1032.

- OAKES, Tim, 1999, « Selling Guizhou: Cultural Development in an Era of Marketization », in *The Political Economy of China's Provinces*, H. Hendrichske & C.Y. Feng (éds.), Londres & New York : Routledge, pp. 27-67.
- RAMIREZ, Philippe, 2000, *De la disparition des chefs. Une anthropologie politique népalaise*, Paris : CNRS Éditions, Sciences sociales, Monde indien 15<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles.
- SCHEIN, Louisa, *Minority Rules. The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Durham & Londres : Duke University Press, 2000.
- SHIH, Chih-yu, 2002, « The Teleology of State in China's Regional Ethnic Autonomy », *Asian Ethnicity*, 3 (2) : 249-256.
- SIMMEL, Georg, 1998 [1908], *Les Pauvres*, Paris : PUF.
- SIU, Helen F., 1989, « Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China », in *Unofficial China. Popular Culture and Thought in the People's Republic*, Perry Link, Richard Madsen, & Paul G. Pickowics (éds.), Boulder-San Francisco-Londres : Westview Press, pp. 121-137.
- STEVENSON, H.N., 1970 [1943], *The Economics of the Central Chin Tribes*, Bombay : The Times of India Press.
- THORAVAL, Joël, 1990, « Le concept chinois de nation est-il 'obscur' ? À propos du débat sur la notion de minzu dans les années 1980 », *Bulletin de sinologie*, 65 : 24-41.
- TREBINJAC, Sabine, 1990, « Que cent chants rivalisent, qu'une musique éclore. Étude sur le traditionalisme d'État en Chine », *Archives Européennes de Sociologie*, 30 (1) : 60-79.
- WIENS, Harold J., 1954, *China's March toward The Tropics*, Hamden, Conn. : Shoe String Press (rééd. : *Han Chinese Expansion in South China*, New Haven : Shoe String Press, 1967).
- WOODWARD, Mark R., 1989, « Economy, Polity, and Cosmology in the Ao Naga Mithan Feast », in *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrast in Mainland Southeast Asia*, Susan D. Russel (éd.), DeKalb : Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, Monograph Series on Southeast Asia, Occasional Paper n° 14, pp. 121-142.
- ZHANG Huijun, CHEN Tiejun, & HE Ruipei, 1997, *Nujiang xiagu jingji [Économie de la gorge du Nujiang]*, Kunming : Yunnan renmin chubanshe.
- ZHANG, Qiaogui, 2000, *Dulongzu wenhua shi [Histoire culturelle des Dulong]*, Kunming : Yunnan minzu chubanshe.

---

**Résumé :** Les Drung (Dulong), montagnards d'une vallée reculée du nord-ouest de la province du Yunnan, sont l'une des plus pauvres minorités de Chine. Depuis les années 1950, l'État leur octroie de multiples aides et des plans de développement sont mis en œuvre. Cette politique de redistribution et les représentations que les Drung en ont sont examinées pour appréhender des constantes dans les relations de pouvoir entre le peuple Drung et la société qui l'entoure, ainsi que la logique symbolique qui sous-tend ces relations. L'évocation de quelques principes de la culture politique drung qui apparaissent à travers leur histoire permet de saisir comment leur situation actuelle et leur perception de la politique d'aide dont ils bénéficient sont associées au principe d'une « économie du prestige » qui les engage à attendre du Parti ou de l'État la prospérité correspondant au prestige dont il est crédité. À la lumière de ce principe, leur relation apparemment enchantée à l'État peut être analysée et, de même, les implications et les effets de ce principe, et dans quelle mesure il perdure. L'aide de l'État constitue ainsi une forme nouvelle de mise en dépendance qui pourrait mener à l'éradication des valeurs drung.

### ***A New Partition of the World.***

#### ***Poverty and Dependence in Yunnan's margins, China***

**Abstract:** *The Drung (or Dulong), a mountain people of a remote valley in northwest Yunnan, are one of China's poorest minorities. Since the 1950s, they have received much assistance from the state, and development plans have been implemented. This article focuses on this policy of redistribution and on Drung representations of it, in order to discern established patterns in the power relations between the Drung minority and the encompassing society, and the underlying symbolic logic. A brief description of some principles of Drung political culture, as they appear through history, helps to understand how the Drung's current situation and their perception of the assistance policy from which they benefit are connected to a notion of "prestige economics," which leads them to expect from the Party or the state a prosperity commensurate to the prestige that these agencies are credited with. The light shed by this notion allows for an analysis of the Drung's seemingly enchanted relation with the state, and of the corollaries and consequences of this notion, and to what extent it endures. The state's assistance then amounts for the Drung to a new form of dependence that can eventually lead to the loss of Drung values.*

**Mots-clés :** Drung (Dulong), échange, don, politique, sacrifice, catégorisation.

**Key-words:** *Drung (Dulong), exchange, gift, politics, sacrifice, classification.*