

2m11.2863.4

Université de Montréal

**L' « identité » des Miao à travers les écrits
des missionnaires et des ethnologues
du XVIIIe siècle au milieu du XXe siècle**
Lecture critique

par

Alykhanhthi Lynhiavu
Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de
Maître en anthropologie (M.Sc.)

Décembre 2000
©Alykhanhthi Lynhiavu, 2000



V.016 GN

4

U54

2001

V.016



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**L' « identité » des Miao à travers les écrits
des missionnaires et des ethnologues
du XVIIIe siècle au milieu du XXe siècle
Lecture critique**

présenté par:

Alykhanhthi Lynhiavu

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Monsieur Pierre Beaucage, directeur
Monsieur Bernard Bernier, co-directeur
Monsieur Jean-Claude Muller
Madame Deirdre Meintel

Mémoire accepté le:

SOMMAIRE

À travers une analyse détaillée des écrits de diverses sources, cette étude questionne les représentations des Miao du sud de la Chine. La lecture critique des documents permet de démontrer à la fois la variabilité des regards et la diversité culturelle du groupe en question. L'unité de nom n'est pas nécessairement un indice de l'unité du groupe; des indices autres permettent de voir la diversité des groupes tant des points de vue économique, politique que culturel.

Après les représentations, l'identité ethnique des Miao est brièvement abordée pour le XXe siècle. Les identités régionales s'efforcent vers une identité ethnographique, dans un «cas d'oscillation» entre le local et le global, mais l'actualisation de cette dernière identité unificatrice est incertaine.

Une mise en contexte de la situation des peuples non-han face à la volonté hégémonique des Chinois han est un prélude nécessaire à cette étude. Les décisions envers les populations non-han aux frontières sans cesse repoussées de l'empire se traduisaient par deux systèmes de gestion. Le premier, le système *tusi* était fondé sur la collaboration des chefs indigènes, qui recevaient le nom de *tusi*, et auxquels les Han déléguaient des pouvoirs en vue du ralliement des populations «barbares». Le système *tusi* cachait une entreprise ingénieuse de sinisation par le fait de l'hérédité des charges sanctionnée par les Han. Cette solution, satisfaisante à ses débuts, se révéla rapidement trop permissive en ce sens qu'une latitude excessive était laissée aux chefs locaux. Plusieurs tentatives pour abolir le système *tusi* échouèrent, jusqu'à son remplacement définitif, par le système *gai tu gui liu*, caractérisé par des moyens contraignants et par la substitution des *tusi* par des fonctionnaires amovibles. Des facteurs importants d'ordre économiques, politiques et démographiques concourent à la mise en place de ce second système qui servira à plier les populations minoritaires récalcitrantes. Une esquisse de l'état de la Chine sous les Qing (1644 à 1911) révèle les difficultés, à une échelle multiscalaire, dans lesquelles se trouvent les derniers tenants de la Chine impériale. Les politiques chinoises envers les minorités après la prise de pouvoir par les Nationalistes (1911) sont exposée dans leurs grandes lignes.

La complexité de la situation ethnique explique les difficultés rencontrées par les Han pour asseoir leur autorité. En outre, la sinisation n'a pas été déclenchée partout et au même moment. La multiplicité des situations a sans nul doute contribué à la diversité des profils miao.

Pour ce qui concerne particulièrement les Miao, l'analyse de la documentation permet de les suivre, historiquement ou philologiquement, dans l'espace chinois. La distinction entre «Miao génériques» et «Miao ethniques», souvent confondus dans les textes, est effectuée. Des confusions rendent difficile la tâche du repérage historique des «Miao ethniques». En effet, les anciens Chinois rassemblaient sous l'appellation générique de *miao* les peuples «barbares» du sud. Quant aux «Miao ethniques» un recensement sommaire des principales divisions du groupe est effectué, qui révèle la multiplicité de ses visages. Une autre division oppose les «Miao crus», les insoumis à l'empire chinois, et les «Miao cuits», les ralliés. *Cru* est polysémique, mais les auteurs semblent privilégier son sens politique d'«insoumis», perpétuant des stéréotypes qui sont ici remis en question. L'attrait de cette terminologie chez les auteurs occidentaux est analysé brièvement. On suppose une origine septentrionale pour les Miao d'après la tradition orale de ce peuple, mais l'étude actuelle de l'histoire chinoise écrite n'identifie les «Miao ethniques» que sous les Sung (1128-1278). Enrichie par un exposé des troubles qui entraîneront l'empire des Mandchus à sa fin, l'histoire des migrations vers le sud est liée, sans doute pour nombre d'entre les Miao, à la culture de l'opium. L'organisation politique, l'économie, la parenté, les croyances et les rituels des Miao sont étudiés, ainsi que les festivités. Il va de soi que les Chinois ont été un moteur de changement pour la société miao; mais, dans les faits, le dynamisme inter-ethnique mène indubitablement aux emprunts et influences et ce n'est pas seulement la politique soutenue des Han qui a contribué à la complexité du groupe miao: la diversité des visages miao est générée par ses différents voisinages.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	i
Table des matières	iii
Remerciements	vi
Dédicace	vii
Avant-propos	viii
Introduction	
1 Conventions.....	1
2 Le sujet et l'état de la question.....	2
3 Plan.....	7
Chapitre premier: Méthodologie et bibliographie critique	
1 Méthodologie.....	9
2 Bibliographie critique.....	10
2.1 Études historiques diverses sur la pensée et le monde chinois.....	12
2.2 La documentation publiée sur les Miao.....	13
2.3 Les écrits missionnaires.....	14
2.4 Les écrits ethnographiques, ethnologiques et ethnohistoriques sur les Miao.....	21
2.5 Les écrits généraux sur les minorités en Chine.....	32
Chapitre deuxième: L'ordre han	
1 L'hégémonie de la culture han.....	35
2 Le système administratif chinois et les peuples conquis	
2.1 Le système <i>tusi</i>	36
2.2 La réforme du <i>gai tu gui liu</i>	38
2.3 Éducation et alliances: des stratégies de transformation des peuples non-han.....	41

3	Esquisse de l'état de la Chine sous les Qing (1644-1911).....	44
4	La politique chinoise envers les minorités après 1911.....	46
5	La situation ethnique	
	5.1 Vue d'ensemble.....	51
	5.2 La situation des Miao.....	51

Chapitre troisième: Les Miao

1	«Miao génériques» et «Miao ethniques»	
	1.1 La signification de <i>miao</i> comme terme générique.....	54
	1.2 La quête des Miao dans les écrits - apparition et résurgence du terme.....	56
	1.3 Les différents groupes de Miao ethniques et leur localisation au XXe siècle.....	60
2	«Miao crus» et «Miao cuits»	
	2.1 Significations et stéréotypes.....	66
	2.2 Le terme <i>cru</i> et sa pérennité.....	71
3	Les migrations	
	3.1 Des légendes à l'histoire.....	74
	3.2 Une cause des migrations vers le sud: le pavot.....	75
	a) Le pavot et les Miao.....	75
	b) Territorialisation et référence identitaire.....	77
	c) Des légendes sur le pavot.....	79
4	Existe-t-il «une» «culture miao»?	
	4.1 Leur habitat.....	81
	4.2 L'organisation politique des Miao.....	86
	a) Autorité d'envergure ou pouvoir limité?.....	86
	b) La succession.....	90
	c) Les fonctions du chef.....	91

4.3	L'économie miao.....	93
	a) L'économie miao face à la colonisation chinoise.....	94
	b) Description des activités agricoles pour le XVIIIe siècle.....	96
	c) Données de la première moitié du XXe s.....	97
	d) Le marché: un lieu social et un lieu de conflits.....	106
4.4	La parenté	
	a) La famille et la communauté.....	109
	b) Le mariage et les rites nuptiaux.....	109
4.5	Les rites et les croyances.....	113
	a) Un mythe d'origine.....	114
	b) Le chamanisme.....	115
	c) La mort.....	116
	d) L'art du poison et la pratique de la sorcellerie.....	118
	e) La divination: pratiques propiatoires et expiatoires.....	120
	f) Des expressions rituelles formelles.....	122
4.6	Les activités festives.....	123
5	Les Miao et leurs voisins	
5.1	La représentation des minorités au XVIIIe siècle.....	131
5.2	Les emprunts relevés par Beauclair.....	131
5.3	Réflexion générale.....	133
	De la représentation à l'identité.....	136
	Bibliographie.....	146
	Annexes	
	Carte 1.....	I
	Carte 2.....	II
	Carte 3.....	III
	Carte 4.....	IV

REMERCIEMENTS

Je remercie chaleureusement mon directeur, M. Pierre Beaucage, qui, personne généreuse et dévouée, a suivi avec attention ma quête des Miao durant ces années de recherches. Je lui suis redevable de la confiance qu'il a su m'insuffler. J'exprime ma gratitude à M. Bernard Bernier, guide respectueux, dont les indications m'ont été précieuses.

Les professeurs que je tiens également à remercier sont les suivants: M. Jean-Pierre Hassoun, du CNRS, qui a étudié les Hmong du Laos en France, à qui je dois le titre de ce mémoire et les encouragements décisifs. M. Jean-Claude Muller, M. Kevin Tuite, M. Peter Foggin et Mme Pierrette Thibault doivent aussi être mentionnés. Cette étude n'est qu'un faible reflet des réflexions que ces professeurs ont partagées avec moi.

Je remercie M. Robert Fisette pour la correction de cette étude, ainsi que M. Christopher Thomson, directeur du Bureau du Québec de la Fondation Asie Pacifique du Canada, pour m'avoir procuré le cadre idéal pour terminer ce mémoire.

Mes amis: Vittorio Canta, Sandrine Brandner, Thierry Aubert, Olivia Ayih Yenu, Amantina Osorio Ramirez, Hélène Fréchette, Samantha Lee-Quinn, Kate Reed, Claudie Montambault, France Thiboutot, Paul Beaucage, Roberto Jean, David Lionel Lewis, Jean-Claude Pitre, Jean-Christophe Terrillon et Kakim Goh.

Ma famille: ma mère, Soulakhanthi Lynhiavu-Keolouangkhot, pour son insatiable curiosité; Alysone, Lyteck, Alysouk; Marc-André Côté et Gabrielle; Sousam, Claude et Patrick Varliette; M. et Mme Tay Keolouangkhot, mes grands-parents; Thomas Jagninski.; Ly Pao Lynhiavu et Ly Blong Lynhiavu. Tous ont été présents au long de ces recherches.

«Géographiquement, j'appartiens à un pays situé dans la moitié orientale du monde. Mais si je suis natif de cet Orient, c'est d'abord parce que je crée mon propre Orient. Je ne lui appartiens que dans la mesure où lui-même m'appartient. Cet Orient est tout à la fois mémoire et oubli, présence et absence. Il affirme le chaos dont on ne sait s'il est l'argile ou la main, la lumière ou la nuit, le rien et le tout. L'Orient, pour moi, est indéfinissable, l'étendue vacante, l'homme en son errance originelle. Lorsque je pense à lui, je m'interroge: la poésie, dans ses multiples façons, peut-elle ne pas signifier cet Orient?»

Ali Ahmad Saïd Esber ou Adonis
«Mémoire du Vent».

Fidèle au dicton laotien: «Fais d'abord l'offrande à ta maison», je dédie cette étude à Dara Keolouangkhot et Lucien Scaparone.

AVANT-PROPOS

Étant moi-même d'origine Hmong, du Laos, j'ai décidé de connaître mieux mon peuple grâce à ce mémoire de maîtrise. On m'a fait remarquer qu'il serait intéressant d'approfondir les raisons qui ont conduit les Hmong à dépasser les frontières chinoises aux XVIIIe et XIXe siècles. Ces raisons sont en effet évoquées de manière laconique dans les écrits portant sur l'Asie du Sud-est. Les recherches sur les origines et les caractéristiques de ce groupe en Chine m'ont menée si loin que je suis en définitive restée campée sur l'étude de cette aire.

Introduction

Cette étude porte sur l'identité culturelle d'une des populations de la Chine telle que saisie dans les écrits des missionnaires et des ethnologues. La population que j'étudie est celle des Miao et l'étude critique de sa représentation dans les textes se concentrera pour l'essentiel sur la période du XVIII^e siècle à la première moitié du XX^e siècle.

Après une introduction méthodologique (chapitre premier), le corps de l'exposé comprend une longue mise en scène (le chapitre deuxième) retraçant l'histoire des Miao et les causes de leurs migrations vers le Sud chinois, migrations qui ont pour toile de fond l'expansion de l'empire chinois.

L'étude se poursuit par une présentation commentée des caractéristiques culturelles du groupe miao telles qu'elles se dégagent des écrits formant le corpus (le chapitre troisième): j'y traite des fractions du groupe miao dispersées dans les provinces du Sud (Guizhou, Yunnan, Sichuan, Hunan et Guangxi).

1- Conventions:

Bien que les noms *Chinois* et *Han* soient amphibologiques, autant peut-être que le terme *miao*, je les utiliserai dans leur acception courante.

Je privilégie donc le nom *Chinois* pour qualifier les ressortissants de l'ethnie han, de même que les successeurs des Han, qu'ils soient mongols ou mandchus. Tous les dirigeants de la Chine qui ont adopté l'esprit des lois de leurs illustres prédécesseurs, sans interruption remarquable depuis la fin des Han proprement dits, sont inclus dans cette appellation. Dans une certaine mesure, le terme *han* fera écho à *chinois*: il est autant une référence à l'ethnie qu'à l'ensemble du peuple chinois conquérant; on comprendra que les Chinois ou les Han sont le peuple dont l'empire est en expansion.

Une seule réserve sera faite quant à l'utilisation du terme *han*: au fil du texte, il m'arrivera de différencier la classe dirigeante de la masse: ainsi, lorsque j'évoque des faits historiques, parlerais-je plus précisément des Mandchus, au pouvoir entre 1644 et 1911. Car ce serait abuser inconsidérément du terme *han* que de désigner des dirigeants, il est vrai acculturés, mais qu'on sait être d'une autre origine ethnique.

que des erreurs produites antérieurement aient des répercussions sur les recherches actuelles.

Pour les textes qui concernent les XIX^e et XX^e siècles, je m'attacherai aux auteurs cités fréquemment dans les écrits actuels, et qui sont devenus des auteurs de référence.

Qui sont les Miao? Les Miao pourraient aujourd'hui être appelés par les divers noms qu'ils se donnent eux-mêmes: Hmong, qui signifie «être humain», et d'autres encore, comme Mong, Hmu, ou Xioob (Cheung 1996: 217 note 1; Clarke énumère d'autres noms, que les communautés se donnent elles-mêmes, 1911: 24). Les chercheurs s'entendent pour accorder la signification de *miao* à «barbares», les Miao ayant reçu ce nom qui excluait des Chinois. À la période des Sung (960-1279), le terme *miao* désigne un peuple particulier. Mais cette période de clarté est de courte durée car, par la suite, le mot fera du vagabondage entre son sens restreint (les Miao proprement dits) et son sens général (les ethnies du sud). Jusqu'aux Ming (1368-1644), le terme *miao* fut le plus souvent utilisé pour qualifier globalement les peuple non-han du sud et «*from the Ming dynasty (1368-1643) to the present, however, many works have restricted the name to the people who now call themselves Hmo, Hmu, Hmong, or Hmung*» (Ruey Yih-fu 1960: 143; souligné par moi). C'est ainsi qu'est rapportée, dans les études récentes, l'histoire mouvementée de l'emploi du terme. D'emblée, on saisit que, malgré ces points de repère, le mot est semi-nomade et n'a pas de demeure fixe.

Les obstacles à la recherche historique sur les Miao de Chine sont nombreux. L'histoire des Miao étant pratiquement dépendante de la documentation chinoise, elle n'est qu'un fil ténu qui traverse les siècles en s'interrompant souvent pour une longue période. Il est aussi difficile de distinguer dans les écrits la véracité ethnohistorique car il n'est pas toujours certain que les Miao mentionnés soient des «Miao ethniques». D'ailleurs, la confusion constante entre «Miao ethniques» et «Miao génériques» est traversée par un découpage politique du monde non-han, documenté par la terminologie chinoise: sont distingués les «Miao crus», les *sheng Miao* ou les «insoumis» à l'ordre chinois; et les «Miao cuits», ou *shu Miao*, que l'on dit «ralliés». Ce découpage est d'importance, puisqu'il va marquer d'un sceau d'insoumission les «Miao ethniques» — par glissement sémantique? Pour le moment, les études de la documentation chinoise ne disent pas si le terme *cru* fut d'abord assigné aux «Miao ethniques» ou s'il fut accolé à *miao* lors d'une période générique du mot. Cette histoire reconstituée sinon construite, inscrite par d'autres, a des conséquences socio-politiques, car elle servira de point

d'ancrage à l'identité. On associe le plus souvent au terme *cru* une connotation subversive, mais d'autres significations y sont aussi rattachées.

De manière générale, il est communément admis que les Miao habitent les montagnes, repoussés dans les terres les plus ingrates par les invasions chinoises. Ils sont traditionnellement décrits comme des semi-nomades vivant d'une agriculture sur brûlis de riz, de maïs ou de sarrasin, et comme des producteurs d'opium. Leur structure sociale repose sur l'exogamie de clan et la filiation est patrilinéaire. Leur langue constitue une branche de la famille sino-tibétaine, celle des Miao-Yao. Ce portrait simple, qui rassemble quelques caractéristiques économiques et culturelles, devrait nous permettre de reconnaître les Miao (Bernatzik *in* Le Bar 1964: 63; Beauclair 1974a: 7; Moréchand 1990: 268; Eberhard 1982: 82). C'est dans ces termes généraux, mais cette fois-ci par induction —à partir du mode de vie des Hmong observé en Asie du Sud-Est—, que les auteurs qui travaillent dans et sur cette région envisagent le passé «chinois» des Hmong.

Pourtant, des variations existent concernant les Miao de Chine, lisibles dans les mêmes documents. À l'examen des descriptions ethnographiques, l'idée éclate d'une conformité des traits culturels propres à ce que l'on se représente d'un groupe ethnique bien défini. L'histoire particulière d'une communauté décrite par un auteur ne peut valoir pour l'ensemble du groupe auquel est rattaché cette communauté; la chimie d'une rencontre, résultat d'un amalgame de structures, de conjonctures et d'initiatives humaines, ne peut être transposée en d'autres lieux. La plupart des chercheurs occidentaux ont néanmoins continué à se référer à cette représentation uniforme —conception essentialiste des Chinois— pour catégoriser les Miao. Dans les écrits officiels chinois sur les Miao, par ailleurs, ce type d'uniformisation perdure (Diamond 1996). La conception d'une unité conçue malgré la diversité perçue mérite attention, car —j'en rendrai compte plus tard— elle révèle la présence dans l'anthropologie moderne et, plus généralement, dans la pensée moderne, de notions ethnocentriques qui envisagent le monde de manière dichotomique et qui accordent un privilège aux sociétés dont l'histoire est écrite avant celles dites de culture orale.

Les variations se révèlent déjà dans l'examen des documents chinois du XVIIIe siècle. Les différences entre groupes et sous-groupes miao y sont notables —on verra également qu'au XXe siècle, les écrits font état de variations importantes. On y trouve des Miao sinisés, sédentarisés *versus* des non-sinisés, semi-nomades; des communautés

intégrées dans une économie d'échanges (déjà au XVIII^e siècle: culture du thé; élevage du ver à soie; exploitation de la forêt pour la vente du bois, *in* Lombard-Salmon 1972) *versus* des communautés réfractaires à l'hégémonie chinoise qui ne dédaignent pas le contact avec les colporteurs chinois aventureux, et mieux encore des communautés éloignées des sentiers battus, au Guizhou, qui semblaient vivre avec méfiance et réticence tout contact avec l'extérieur (Lombard-Salmon 1972: 208). Tels sont, schématisés, les cas de figures politique et économique qui s'imposent dès le XVIII^e siècle. Les groupes semblent affectés par la «civilisation» avant même que s'établisse un contact permanent.

Pour donner davantage de perspective à cet ensemble, les dimensions historiques et spatiales doivent être prises en compte. L'histoire des conquêtes chinoises nous apprend que les provinces du sud ne furent pas conquises simultanément: il en va de même pour le processus de sinisation des populations autochtones. Facteurs géographique (difficultés d'accès de certaines régions, dans la province du Guizhou par exemple) et humain jouent à des degrés divers, de sorte que la conformité à l'idéal han fut inégale d'une communauté ou d'une région à l'autre.

Avec le processus accidenté de sinisation coïncident les voisinages non-han des Miao, qui contribuent également à la variation culturelle dont les auteurs témoignent. Car l'acculturation, loin d'être unidirectionnelle —elle ne se résume pas à la sinisation—, fuse en tous sens et les opportunités de «transformation» sont nombreuses: ceux qu'on nomme les «Vieux Chinois» n'ont-ils pas pour ancêtres des Han désinisés au contact des populations parmi lesquelles ils s'étaient installés? Les Han mis à part, les non-Han vivaient entre eux des situations négatives ou positives de contact. L'acculturation se produisait aussi entre non-Han, sur le mode de la domination des uns par les autres (dans le cadre des systèmes *tusi* et du *guai tu gui liu*), ou sur un mode apolitique d'échange entre groupes voisins de même niveau socio-économique (les communautés d'appartenance ethnique différente se sont mutuellement emprunté des techniques). Dans l'ensemble, les données restent insuffisantes pour saisir le changement social. Leur enseignement se résume malgré tout dans un constat: isoler artificiellement les Miao des cultures voisines est une piste impraticable. Les données nous obligent à examiner la documentation sur les Miao du point de vue «dialectique» (Leach 1972: 19).

La vision chinoise a fourni aux chercheurs, autant les professionnels de l'ethnographie que les autres, un vaste cadre de référence, si puissant qu'elle a fini par

acquérir une épaisseur et une portée symbolique indubitables. Ce que constatait Lombard-Salmon lorsqu'elle écrivait: «La centralisation précoce et relativement efficace de l'empire chinois ayant eu pour effet de pousser les chercheurs à n'envisager les choses que globalement, avec les yeux des mandarins de la capitale» (1972: 1). Le poids de la tradition chinoise nous oblige à penser l'histoire des Miao en fonction d'elle; elle est en fait la trame obligée pour toute tentative de parler de quelconque Miao, au XXe siècle. Si bien que des chercheurs (Eberhard 1942 et 1982; Fei Xiatong 1980; Norma Diamond 1996), qui se sont penchés sur l'identité miao, ont affirmé que les Miao ne seraient qu'une catégorie chinoise (Fei, Diamond), certains remettant en cause l'unité présumée de l'identité miao (Diamond) et d'autres allant même jusqu'à questionner l'existence d'un groupe ethnique miao (Eberhard).

Je tenterai, avant d'entrer dans la matière ethnographique, de mettre en contexte les documents étudiés, afin de comprendre les motivations qui contribuent aux différentes représentations des Miao. Par la suite, j'exposerai les manières dont ces auteurs présentent l'histoire des Miao et les traits culturels qu'ils ont retenus. De la mise en relation de ces sources, on constatera la variabilité des regards, des données et des interprétations. Enfin, en conclusion, je me pencherai sur cette identité miao problématique. Comment peut-on encore parler d'«une» identité miao (Cf. Fei, ci-haut), puisqu'on constate une fragmentation des identités (Cf. Diamond 1996)? Dans ce sens, ne pourrait-on pas donner raison à Eberhard pour qui les Miao ne constituent pas un véritable groupe ethnique?

3- Plan:

Dans le chapitre premier, je discute brièvement de la méthodologie. Une bibliographie critique sera proposée.

Le chapitre deuxième contient une mise en contexte de la situation des peuples non-han dans le monde chinois, nécessaire pour comprendre les forces en jeu, c'est-à-dire: (1) la volonté hégémonique des Han sur ceux-ci. Je ne pouvais me permettre d'ignorer l'histoire générale de la Chine des Han, allant de la genèse de la «pensée chinoise» aux décisions politiques des Han et de leurs héritiers politiques, que cette manière de voir et de concevoir le monde, hautement originale, motiva. (2) Les décisions envers les populations non-han aux frontières sans cesse repoussées de l'empire, se traduisirent par deux systèmes de gestion. Le premier, le système *tusi*, (aussi transcrit *tu si*, ou *t'u-ssu*) était fondé sur la soumission —par le biais de la séduction— des chefs indigènes, qui recevaient le nom de *tusi*, et auxquels les Han déléguaient des pouvoirs en vue du ralliement des populations «barbares». Le système *tusi* cachait une entreprise ingénieuse de sinisation par le fait de l'hérédité des charges sanctionnée par les Han. Alors que cette solution satisfaisait à ses débuts les Han, incapables de gérer eux-mêmes les frontières, elle se révéla rapidement trop permissive en ce sens qu'une latitude excessive était laissée aux chefs locaux. Plusieurs tentatives pour abolir le système *tusi* échouèrent, jusqu'à son remplacement définitif, quelques siècles plus tard, par le système *gai tu gui liu*, caractérisé par des moyens contraignants et par la substitution des *tusi* par des *liu guan* ou fonctionnaires amovibles. Des facteurs importants d'ordre économiques, politiques et démographiques concourent à la mise en place de ce second système qui servira à plier et briser les populations minoritaires récalcitrantes. Mais ce sont les élites, avant les gens de peu, qui adoptent les nouvelles coutumes. (3) Une esquisse de l'état de la Chine sous les Qing (1644 à 1911) révèle les difficultés, à une échelle multiscalaire, dans lesquelles se trouvent les derniers tenants de la Chine impériale. (4) Les politiques chinoises envers les minorités après la prise de pouvoir par les Nationalistes (1911) seront exposée dans leurs grandes lignes. (5) La complexité de la situation ethnique explique les difficultés rencontrées par les Han pour asseoir leur autorité. La sinisation, on l'aura compris, n'aura pas été déclenchée partout et au même moment. La complexité des événements historiques et des situations a sans nul doute contribué à la complexité des profils miao: les Miao vivent des expériences diverses et sont loin de former un bloc monolithique.

Le chapitre troisième portera sur les Miao. (1) L'analyse de la documentation nous permettra d'abord de suivre, historiquement ou philologiquement, les Miao dans l'espace chinois. Mais, s'agit-il de «Miao ethniques» ou de «Miao génériques»? (2) Nous effectuerons la distinction entre «Miao génériques» et «Miao ethniques», souvent confondus dans les textes. Ces confusions rendent difficile la tâche du repérage historique des «Miao ethniques». Les anciens Chinois rassemblaient sous l'appellation générique de *miao* les peuples «barbares» du sud; des «barbares» auxquels il est donné la possibilité d'abandonner leurs oripeaux ethniques au profit de la civilisation incarnée par la culture han. Quant aux «Miao ethniques» un recensement sommaire des principales divisions du groupe est effectué, qui montre la multiplicité de ses visages. (3) Une autre division —vestige d'un temps chargé d'hostilités, et dyade qui permettait aux Han de réduire leur ignorance des autres, et que les auteurs chinois et occidentaux n'ont cessé de promouvoir— oppose les «Miao crus», les insoumis à l'empire chinois, et les «Miao cuits», les ralliés. *Cru* est polysémique, mais les auteurs semblent privilégier son sens politique d'«insoumis», perpétuant des stéréotypes qui sont ici remis en question. Bien que les «Miao crus» (lorsque le terme *cru* est synonyme d'«insoumis») aient disparus depuis le XVIII^e siècle, le qualificatif *cru* était encore attribué, dans les années 1940, à un groupe pacifié du sud-est du Guizhou: ce sont les *Sheng Miao* décrits par Beauclair. L'attrait de cette terminologie chez les auteurs occidentaux est analysé brièvement dans cette section. (4) On suppose une origine septentrionale pour les Miao d'après la tradition orale de ce peuple, mais l'étude actuelle de l'histoire chinoise écrite n'identifie les «Miao ethniques» que sous les Sung (1128-1278). L'une de mes questions pourrait se formuler ainsi: pourquoi des Miao ont-ils quitté les hauteurs de la Chine pour celles du sud-est asiatique? Enrichie par un exposé des troubles qui entraîneront l'empire des Mandchus à sa fin, l'histoire des migrations vers le sud y répond, liée sans doute pour nombre d'entre les Miao à la culture de l'opium. La section 5 porte sur l'organisation politique, l'économie, la parenté, les croyances et les rituels des Miao. Les festivités sont aussi exposées, bribes de cultures qu'auront bien voulu relever les auteurs du corpus. La section 6 a pour thème le dynamisme inter-ethnique qui mène indubitablement aux emprunts et influences. Il va de soi que les Chinois ont été un moteur de changement pour la société miao; mais, dans les faits, ce n'est pas seulement la politique soutenue des Han qui a contribué à la complexité de l'ethnie miao: j'étofferai ici l'argument de la diversité des visages miao générée par ses différents voisinages.

La conclusion portera sur l'identité ethnique miao.

Chapitre premier

Méthodologie et bibliographie critique

1- Méthodologie:

J'ai travaillé exclusivement à partir de sources textuelles. Les quelques écrits retenus ici sont suffisants pour montrer, d'une part, la variabilité des traits à l'intérieur du groupe miao et d'autre part, la variabilité des points de vue sur les Miao.

Ma propre méthode a été influencée par les méthodes de relativisation de certains auteurs, tels Vansina et Veyne. Voici donc ce que j'en retiens, notamment au sujet du concept d'interprétation, central dans ma recherche.

Le travail de représentation du comportement humain observable, d'abstraction ou de modélisation du domaine du concret par les ethnologues, fait intervenir le concept d'interprétation, *interprétation* qui est autant le fait de celui qui lit: toute lecture critique force à une réinterprétation et, reprenant Barthes, à une «réécriture». Il s'agit d'une *reconstruction* qui ne peut être qu'imparfaite.

En lien étroit avec la transcription des faits humains observés, c'est l'objectivité des sciences de l'homme qui est questionnée: comment vérifier une connaissance historique, alors que l'on sait que les faits sociaux sont irrémédiablement passés? Les questions concernant l'objectivité des sciences humaines ont déjà été longuement traitées. Mais, voyons, à partir de Vansina (1961) ce qu'il est intéressant de retenir pour cette étude. Ses réflexions sur le travail de l'historien sont valables pour toutes les disciplines des sciences humaines.

«Chaque historien qui traite avec des sources est donc forcé de les interpréter. Il n'a pas de connaissance historique illimitée, il ne saurait l'avoir, il y a dans la majorité des cas plus d'une interprétation possible. Finalement donc l'historien ajoute quelque chose à lui à ces données, son flair particulier, qui est une qualité relevant de l'art plutôt que de la science. Tout ce que la méthode historique demande à ce stade est qu'il fasse connaître ses sources, de façon à ce que ses lecteurs puissent se rendre compte du choix qu'il a fait, de l'interprétation qu'il a donnée aux textes. Mais interpréter c'est choisir entre quelques hypothèses possibles. Le bon historien choisit celle qui est la plus vraisemblable» (1961: 154; souligné par moi).

Vansina signifie que l'objectivité dans les sciences de la culture est autre que l'objectivité dans les sciences de la nature: l'homme est d'une complexité telle que la *vraisemblance* est une valeur qui est une des figures de l'objectivité. Cela ne signifie pas

qu'il n'y ait aucune connaissance objective de cet objet-là. Les disciplines des sciences humaines constituent un ensemble de connaissances qui ne fait que tendre vers la science. Car il est vrai que, même quand le chercheur tend à la neutralité, il est déterminé à valoriser un certain nombre de phénomènes, car il est engagé dans un présent historique dans lequel il se situe comme acteur potentiel. La compréhension et l'évaluation des phénomènes historiques par les hommes qui ont fait l'histoire à un moment donné est un élément essentiel de la compréhension de l'événement historique lui-même: en ce sens, la subjectivité de celui qui écrit, les valeurs qui l'animent —ses idéologies et ses préjugés— sont significatifs et ont leur importance, puisqu'ils correspondent à un mode collectif de croyances.

Il faut faire appel à la fois à la compétence et à l'honnêteté de celui qui tente d'appréhender des phénomènes à travers des sources historiques et qui est capable de distinguer son intérêt pour l'histoire de son engagement pratique dans le présent historique. Ses outils de recherches sont les suivants:

«La critique des sources fait appel à des connaissances aussi étendues que possible, mises en oeuvre selon des méthodes qui ressortissent autant à l'expérience, au flair et à l'intuition qu'à des procédures standardisées» (Vansina 1961: 154).

«le chercheur est placé d'emblée devant des phénomènes en apparence impénétrables; dans les deux cas il doit, pour inventorier et jauger les éléments d'une situation complexe, mettre en oeuvre des qualités de finesse: sensibilité, flair et goût» (Lévi-Strauss 1955: 60).

Parce qu'en somme nous sommes tributaires des idées de notre temps —«Car selon les moments, les chercheurs ont différents buts de guerre et différentes stratégies; nous en sommes tous là, même si nous prenons nos jalousies pour de saintes indignations et nous faisons une idée élevée de notre désintéressement scientifique et éthique, et nos disciples avec nous» (Veyne 1983: 67)— il faut, de ce point de vue, tenter de cerner le contexte socio-politique de l'écriture des textes que nous étudions et, pour parfaire notre tentative d'objectivation, expliciter dans quelle mesure ces écrits conviennent aux fins que nous nous proposons.

2- Bibliographie critique:

Les documents que j'ai consultés portent essentiellement sur les provinces du sud de la Chine. Des raisons démographiques dans les provinces du Hunan, Guizhou,

Sichuan, Guangxi et du Yunnan concourent à la prépondérance de la documentation sur les Miao. Par ailleurs, la population miao connaît de fortes concentrations au Guizhou semble-t-il plus qu'ailleurs.

Il n'existe pas de monographie complète, en langue anglaise ou française, à propos d'un groupe miao particulier, si tant est qu'un ethnologue puisse capturer toutes les facettes de la réalité synchronique d'une communauté. À vrai dire, la documentation de type exclusivement ethnographique sur les Miao, qui concerne la période déterminée, fait défaut. Cette étude s'appuie donc sur des sources diverses.

Je procéderai par une lecture analytique des documents cités fréquemment et communément par les ethnologues contemporains qui travaillent sur les Miao, en les remettant dans la mesure du possible dans le contexte historique de leur rédaction. Cependant, faisant une lecture comparative de quelques textes de référence, il apparut qu'il était impossible de présenter les Miao sans tenter de résoudre les conflits dans les données: il s'agira de résoudre des questions simples tout simplement en examinant avec attention la documentation. J'irai donc un peu plus loin dans la lecture des documents, mettant à contribution les méthodes comparatives et ce que l'on sait aujourd'hui de l'histoire chinoise. Cette observation des textes, comme le dit si bien Dumézil,

«dégage ces données secondaires qu'on appelle faits 'comparatifs', c'est-à-dire des concordances sur un fond de différences; ces concordances et ce fond différentiel, à leur tour, doivent recevoir l'explication la plus plausible. Confronter, mesurer et limiter les concordances, les expliquer, ce sont les trois étapes de toute démarche comparative, y compris la nôtre» (Dumézil 1992: 20).

J'ai démontré de la prudence vis-à-vis de quelques auteurs qui tiennent une place mineure dans mon étude, et auxquels j'ai dû recourir pour des détails de la recherche. Tel est le cas de Bai Ziran, dont le livre imagé des *Mœurs et coutumes des Miao* (1988) entre dans la catégorie de livres propagandistes chinois décrits par Norma Diamond (1996: 116). Sans tomber dans le scepticisme paralysant contre lequel nous met habilement en garde François Sigaut dans «Les champs flottants existent-ils? ou les dangers de la prudence» (1987), il m'est arrivé de remarquer l'absence d'esprit critique de certains chercheurs à l'égard des sources. Les erreurs se trouvent surtout dans les récents essais de synthèse, peu nombreux dans mes sources. Un auteur à l'érudition évhémérisante (Le Blanc 1981) a tenté l'exercice, dans une petite présentation historique, mais en s'oubliant dans la profondeur historique et l'ampleur de la Chine, il a versé la mythologie dans la chronique historique: de la sorte, les personnages historiques deviennent des dieux —et *vice versa*— car à aucun moment on ne peut vérifier dans

quoi s'enracinent leur originalité et leur pouvoir. L'histoire devient alors le lieu de tous les mythes, de toutes les légendes, de toutes les superstitions, elle n'est donc plus l'occasion d'une connaissance objective. Une anthropologue (Helly 1987) a manqué à l'exigence de nuancer son essai de synthèse, peut-être pour des raisons académiques qui l'auraient obligée à revêtir ses écrits des apparences de la certitude: «Le savoir-faire remplaçait le goût de la vérité», écrivait Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* (1955: 54). De tout cela, on peut penser que pour chacune des sources l'on doit puiser le meilleur, sans pointer les menues erreurs dans un souci excessif de précision.

N'ayant aucune connaissance approfondie de l'histoire complexe de la Chine, j'ai éprouvé quelque difficulté à départager certitudes et spéculations au sujet des Miao, à débroussailler des données ethnographiques apparemment contradictoires, puisque les réserves ou les précisions quant à leurs valeurs temporelle, spatiale ou numérique n'étaient pas évidentes. Tout ce flou ne vient pas en aide au néophyte. Heureusement, la plupart des auteurs font preuve d'honnêteté en ne camouflant pas leur connaissance limitée des faits.

Comme m'y engage Vansina, je révèle mes sources, j'en montre les grands traits pour dégager une bibliographie critique. Je souligne d'emblée que plusieurs portent un titre prometteur pour l'étude des Miao, et pourtant les Miao y sont peu présents. De la même façon, les auteurs d'aujourd'hui continuent à se référer aux auteurs d'hier, sans jamais proposer de montrer les limites des études de leurs prédécesseurs. C'est pourquoi je considère essentiel de ré-interroger les sources. À cet égard, la longueur et le détail de certaines des présentations sont justifiés. D'autre part, des sources ethnologiques importantes ne seront que citées ici, car elles trouveront meilleure place dans les sections ou chapitres pertinents.

2.1- Études historiques diverses sur la pensée et le monde chinois:

Pour comprendre l'histoire particulière des Miao, il était indispensable de se pencher d'abord sur l'histoire de la Chine. *La Chine antique* de Maspéro (1978), *Histoire et institutions de la Chine ancienne: des origines au XIIIe siècle après J.-C.* de Maspéro et Balazs (1967), *Le monde chinois* de Gernet (1980), et *East Asia: The Great Tradition* de Reischauer et Fairbank (1960) m'ont aidé à saisir l'esprit chinois et ses origines, les mouvements de conquêtes et de populations qui ont forgé les différents visages du monde chinois.

2.2- La documentation publiée sur les Miao:

Suivant étroitement les mouvements d'expansion des Han, les documents divers sont, d'un point de vue chronologique, plus précoces dans le nord, et concernant le sud-ouest, ils apparaissent dans une relative abondance au XVIIIe siècle. Chroniques, archives, littérature de voyage, les documents de la Chine montrent le plus souvent l'ethnocentrisme classique d'un peuple vis-à-vis d'autres et le prestige acquis par les «barbares» dans l'imitation de ses traits.

Retracer au fil des siècles l'histoire particulière d'une des minorités ethniques est une tâche ardue, voire impossible, alors que les Han exceptés, la majorité des non-Han sont des peuples sans écriture et que des pans entiers de la civilisation historique de la Chine restent inconnus. Seules en effet, les sources chinoises permettent de remonter l'histoire des Miao et de dater leur présence dans le monde est-asiatique. Par ailleurs, l'identification des ethnies dans les documents anciens est un «chaos» (Ollone 1912), redevable en partie à la ressemblance matérielle et à la proximité géographique de populations ethniquement différentes. C'est pourquoi, comme le faisait remarquer Maspéro:

«personne, dans l'état actuel de nos connaissances ne peut se faire une idée, même approximative des races, anthropologiquement parlant, qui se cachent sous les dénominations purement géographiques, linguistiques, sociales et politiques de Chinois, Lolos, Miao-Tseu, Tibétains, Birmans, Thaï, Annamites, etc.» (Maspéro 1978: 17 note en bas de page).

Les écrits occidentaux offrent une perspective différente — nous le verrons plus tard, moins dépréciative— de celle présentée dans la majorité des sources chinoises. Au XVIe siècle, missionnaires, commerçants et militaires sont les précurseurs des ethnologues, qui ne viendront que bien plus tard (Gernet 1980: 393 à 401). Ce sera seulement au XIXe siècle que les sinologues européens et les missionnaires commenceront à démystifier l'image de la Chine qui s'était donné, de l'intérieur comme de l'extérieur, toutes les apparences d'un vaste empire unifié (Lombard-Salmon 1972: 1).

Encore aujourd'hui, bien que l'intérêt général soit grandissant, les recherches sur les Miao de Chine, basées sur une démarche hypothético-déductive, ne se sont pas étoffées autant qu'on l'aurait souhaité depuis le moment où Beauclair écrivait:

«As a whole the picture of the tribal medley emerged with clearer outlines. But the ethnic data remain far from exhaustive. Material on customs and folklore,

dispersed in numerous publications is still awaiting classification and critical evaluation. Little attention was paid to the rich material culture of the tribes, ethnological collections being practically non-existent in nationalist China, with the exception of the museum at the Christian university in Chengtu, Szechuan, with specimens collected mostly by foreign missionaries» (Beauclair 1974a: 2-3).

2.3- Les écrits des missionnaires:

La connaissance du contexte politique international, régissant les rapports entre la Chine et les puissances occidentales, est nécessaire pour apprécier les informations des écrits missionnaires. Alors qu'avant 1840, la représentation des Chinois par les Occidentaux était plutôt favorable à l'empire chinois (Cf. Beurdeley 1997), l'image s'inverse après la réouverture de la Chine à l'Occident (1842): elle reflète l'évolution des rapports de force qui, d'une part, sont liés au développement du capitalisme occidental et à son introduction en Chine et qui, d'autre part, sont exacerbés par les guerres de l'opium. De négative, l'image deviendra dualiste au début du XXe siècle. De fait, la représentation des Chinois nous en apprend autant sur les Européens (Détrie, Dujardin, Thiriez, Wiest 1998).

Les traités de 1842, 1844 et 1856, favorables aux Occidentaux, donnèrent aux missionnaires une certaine immunité face aux autorités chinoises. Ce qui ne leur épargna guère les menaces et assassinats non revendiqués. Le travail missionnaire fut vécu par les dirigeants chinois comme une des multiples ingérences occidentales. Indésirable, il était un élément subversif au sein de la société chinoise: le travail missionnaire, en certains terreaux, aida à la consolidation d'une identité miao, remettant en question l'ordre existant, ce que démontre l'anthropologue Cheung (1996) pour les Hua Miao, ou Miao Fleuris, du nord-est du Yunnan, de l'ouest du Guizhou et du sud du Sichuan.

Des facteurs très divers (congrégation, nationalité du missionnaire, lieu de prédication, période de stabilité ou d'instabilité politique en Chine, pré-disposition des populations à recevoir leur message) ont contribué à l'écriture de ces pages où se mêlent acuité ethnographique et ethnocentrisme occidental. Les missionnaires qui vivaient auprès des populations non-han et han sont des facteurs de changements indéniables dans la vie de ces populations: l'enseignement de la langue et de l'écriture chinoise aux non-Han, la création d'un alphabet miao —l'alphabet étant un facteur acculturant tout en étant un moteur dans le processus d'ethnogenèse—, davantage de considération pour la femme chez les Han convertis (Huc 1980: 172-173), par exemple, comptent parmi les

éléments constitutifs d'une prise de conscience identitaire, à travers ce contact interculturel.

1- Le Père Aloys Schotter, missionnaire alsacien, a glané les âmes dans la province du Guizhou. Le préalable au travail missionnaire est ce qu'il décrit dans ces lignes:

«L'étude de ses habitants, c'est ce qui intéresse surtout le missionnaire. Les connaissances ethnologiques et l'étude des dialectes parlés de ces tribus préparent leur évangélisation. (...) Les dialectes, bien connus, seront l'instrument de la prédication, pour transformer en chrétiens ces populations payennes. Déjà cette considération justifiera un missionnaire d'employer ses loisirs à mieux faire connaître ces multiples races» (Schotter 1908: 398).

On voit comment cette méthode vient en aide à l'ethnologue d'aujourd'hui, surtout lorsque celui qui la formule démontre un talent pour la collecte de certains faits empiriques. En effet, Schotter est à une distance réflexive relativement appréciable: il est à la recherche d'une vérité historique quand il confronte ses réflexions, nées d'observations ou d'enquêtes et d'un regard critique sur les textes antérieurs, à celles de ses coreligionnaires occidentaux. Dans le même article, «Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou» (1908), se trouve une analyse critique des documents sur les populations minoritaires du Guizhou (écrits du Père Vial et d'autres religieux; documents chinois sur les populations minoritaires qui sont des «élucubrations» de type «archéologique» *ibid.*: 404).

Ce «regard éloigné» ne lui épargne pas les erreurs. Alors qu'il fait le constat de l'existence d'à peu près 82 groupes différents au Guizhou (*ibid.*: 400), qu'il nomme «tribus», sans pour cela affirmer que ce chiffre corresponde au nombre d'ethnies —il peut s'agir, dit-il, de sous-groupes d'une même ethnie—, il choisit de classier ces populations sous «trois rubriques»: les Chinois (ainsi que les «Vieux Chinois»), les Y-jen («indigènes» de «race thaï», vivant de la riziculture dans les plaines fertiles) et les Miao («barbares» «refoulés dans les montagnes», dont «l'occupation favorite est la chasse») (*ibid.*: 402-401). Cette classification arbitraire révèle rapidement ses failles: Schotter rassemble sous le nom de Miao d'autres peuples des montagnes, dont les Yao, et mêle des éléments culturels de provenance diverse —le mythe d'origine des Yao (Panhou, l'ancêtre canin; cf. Beauclair 1974c: 100 note 4: «limited to the Yao and their relatives in the Hsia-min»; Lemoine 1991: 264) est de ce fait rapporté à toutes les sociétés qui composent la catégorie *miao* (*ibid.*: 410 et 419). Schotter remarque: «j'avoue que ce n'est pas si simple de décider sous quelle sous-division des trois races il faudra placer telle ou telle tribu. Il en est de mêlées, de mélangées, d'hybridisées, etc.»

(*ibid.*: 402). Si plusieurs des caractéristiques recensées par Schotter peuvent être attribuées aux «Miao ethniques» —et particulièrement aux Miao Noirs, par recoupement avec les informations d'autres auteurs, dont Beauclair (1974c: 64) et Clarke (1911: 7-8)— *Miao* doit ici être compris dans son acception générale.

2- Le missionnaire Samuel Clarke a vécu pendant trois décennies en Chine. Après avoir présenté les populations avec lesquelles il fut en contact (Miao, Chung-chia ou Shan, Lo-lo ou No-su), il raconte —dans la deuxième partie de l'ouvrage consulté: *Among the Tribes in South-West China* (1911)— les tragédies vécues par ses confrères dans ce monde anti-chrétien qu'était devenu la Chine. Clarke aborde avec une certaine clarté la distinction ethnique et avoue pour sa part ne jamais avoir rencontré de Yao dans le district de Lu-shan, au centre-est du Guizhou. Sa description des Miao (surtout de ceux qu'il nomme les Miao Noirs) est une esquisse qui porte à notre connaissance des détails qu'aucun autre auteur de notre corpus n'a même effleurés. En outre, pour Clarke, qui fait état de la variété dialectale et des barrières linguistiques chez les différents groupes miao, il est évident que, malgré les distances qui favorisent les variables culturelles, les Miao forment un seul et même peuple (*ibid.*: 18-19; *ibid.*: 23, sur les dialectes qui doivent avoir un tronc commun).

Le missionnaire accordera davantage d'importance à son travail auprès des Miao: ce qu'il relate de leurs réactions est intéressant à plus d'un titre. Par exemple, les paroles chrétiennes sont interprétées par les Miao en rapport à une tradition millénariste, et une confusion en ressort, celle de Jésus avec un «*Miao King*» à venir.

On lit Clarke à la lumière de Beauclair, qui fit de nombreuses visites dans cette région. Elle nous apprend que ces Miao Noirs sont des Miao Noirs à Robes Longues, davantage sinisés, et qui sont pour la plupart des propriétaires terriens (Beauclair 1974c: 63): ce sous-groupe «*appear as the aristocrats among the Miao. (...) In no way do they correspond to the traditional conception of the Miao as an indigent mountain tribe, seeking out a more or less miserable existence*» (*ibid.*: 63 note 2). On comprend mieux pourquoi Clarke manifestait une sympathie à l'égard de ces Miao; les autres, *Hua Miao* et *Ta-hua Miao* (Miao Fleuris), étant moralement si bas qu'il aurait été indécent d'en parler plus. Les *Heh Miao* (Miao Noirs) étaient «*the best*», du point de vue moral (Clarke 1911: 34), ce qui transparaissait dans le fait qu'ils étaient engagés, à l'égal des Chinois, dans des activités économiques importantes.

Le comportement de l'individu, les coutumes matrimoniales, les aspects religieux sont donc parfois encadrés d'anecdotes qui font ressortir le niveau de moralité du groupe miao. En dépit de leur prosélytisme, les remarques de Clarke sont plus respectueuses de

l'identité culturelle miao que ne le sont les jugements chinois. On sent bien que, chez Clarke, il n'y a pas la dimension romantique attribuée aux Miao par Schotter. Il considère les Chinois comme supérieurs aux non-Han et plus intelligents (*ibid.*: 37): cette supériorité est démontrée, par exemple, par le fait que les Chinois possèdent une écriture depuis près de «4000» ans (*ibid.*: 37), tandis que les Miao, pendant le même laps de temps, n'ont jamais développé cet «art» (*ibid.*: 38).

3- Le livre du missionnaire Régis-Évariste Huc se démarque des autres écrits sur lesquels je me suis penchée, pour la simple raison que *Le monde chinois* (c1854, 1980) est une vision de la société chinoise dans ses généralités: on ne trouve guère de description des minorités ethniques. Huc, avec sa grande curiosité des choses, nous documente sur sa traversée de la Chine, escorté du Tibet vers Canton par de grands dignitaires chinois. Ses observations ethnographiques ne sont pas dénuées d'acuité et sont ponctuées de remarques pince-sans-rire qui rendent la lecture fort divertissante. Compte-tenu de l'époque, les écrits de Huc n'échappent pas à une certaine condescendance en lien avec la mission civilisatrice qui lui est échue. Les exposés (pisciculture, condition de la femme chinoise, par exemple) sont étayés par des recherches faites ultérieurement, lors de la rédaction.

4- Bien que Siu-woo Cheung ne soit pas missionnaire, mais anthropologue, je le (la?) présente ici, car je ne veux le dissocier de son objet de recherche, qui repose sur les écrits missionnaires. La prise de conscience au début du XXe siècle de leur identité par les Hua Miao grâce au contact avec les missionnaires est traitée dans l'article «Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China» (1996). Faisons un survol du texte de Cheung.

Cheung démonte le mécanisme de l'idéologie millénariste. Cette volonté de transfiguration du réel ne se crée pas *ex nihilo*: elle puise sa force dans les racines culturelles du groupe et mystifie certains éléments en fonction de ses visées. Cheung mettra l'accent sur l'idée qu'un «signe» peut être le détonateur d'un mouvement millénariste. Mon propos n'est pas d'exposer les ressorts de ces mouvements; à ce sujet, je renvoie à Cheung. Cependant, il est important de savoir que l'existence de coalitions d'envergure contre l'ordre han est intelligible grâce à la connaissance de la tradition millénariste miao.

L'article est intéressant car, à travers l'étude de l'enracinement du christianisme et parallèlement de la pénétration du «capitalisme», il met en évidence le développement différencié des Hua Miao —(Miao Fleuris) du nord-est du Yunnan, de l'ouest du

Guizhou et du sud du Sichuan— et des Hei Miao —(Miao Noirs) du sud-est du Guizhou. L'avance technologique des Occidentaux a profité aux missionnaires, en quelque sorte devenus les chantres du pouvoir occidental aux yeux des Chinois (*ibid.*: 228). Les écoles missionnaires étaient alors investies d'un prestige, puisqu'elles étaient sensées être le lieu de diffusion d'un savoir convoité (*ibid.*: 228). La présence missionnaire, perçue par les Hua Miao comme l'indice d'une faille dans le pouvoir chinois, représentait pour eux un précieux point d'appui; une histoire de conquête différente et des conditions économiques propices à la disparité sociale chez les Hei Miao expliquent qu'elle n'eut pas autant d'importance dans le sud-est du Guizhou.

En dehors des grandes villes comme Anshun and Zhaotong, l'impact du capitalisme fut faible dans les régions habitées par les Hua Miao (*ibid.*: 231). Déjà aux marges, ils ne profitèrent ni des menus biens ni de la prospérité. Ils étaient les métayers des Yi, ces propriétaires ayant gardé une certaine indépendance, en dépit de la réforme du *gai tu gui liu*, instituée en 1644 au Guizhou et en 1728 au Yunnan (*ibid.*: 229). Le système en vigueur dans ces régions était «pyramidal», les Han étant au sommet, surplombant les Yi, qui écrasaient les Hua Miao de corvées et de redevances tout en étant maîtres d'eux corps et âmes: «*In this power order, the lot of the Hua Miao was deplorable*» (*ibid.*: 230); «*the Hua Miao tenants were subjugated totally to their Yi lords*» (*ibid.*: 231). C'est dans ce terreau homogène que s'épanouit un christianisme réinterprété. Au tout début du XXe siècle, l'attitude ouverte d'un missionnaire, James R. Adam, sa détermination à rendre justice aux Miao et son succès, de légende, face à un propriétaire terrien furent interprétés par les Hua Miao comme le «signe» de leur consécration imminente: le missionnaire incarnait le «*Miao King*». L'adhésion des Hua Miao à l'idéologie chrétienne était mue par leur désir d'échapper au servage, et renforcée par la position notoire des missionnaires face aux Chinois: «*It was the interpretation of this paramount form of power as the sign of their savior that supported the Hua Miao Christian movement*» (*ibid.*: 236).

Face à l'efflorescence documentée du christianisme dans les régions des Hua Miao (*ibid.*: 226), très peu de Hei Miao se convertirent. Dans la région favorisée du sud-est du Guizhou, qui suit le cours de la rivière Qing Shui, la transformation d'une économie de subsistance en une économie marchande (*ibid.*: 228) fut si bien complétée qu'elle creusa davantage les écarts économiques et culturels entre les Hei Miao. La stratification économique, héritée d'un système *tusi* attardé, devint donc plus aiguë dans la seconde moitié du XIXe siècle (*ibid.*: 236-237). Des Hei Miao, qui avaient eu accès aux titres de propriété, pouvaient concurrencer les Han. Ces Miao entretenaient par

conséquent des rapports inter-ethniques plus diversifiés et formaient une société hétérogène.

Pour résumer l'argument de Cheung, l'homogénéité des Hua Miao bénéficia massivement aux missionnaires. Leur condition et un imaginaire partagés, tendus vers des aspirations communes, permirent aux Hua Miao de percevoir le missionnaire comme le «signe» attendu de temps meilleurs à venir. Par contraste, l'hétérogénéité des Hei Miao contribua à autant de perceptions du pouvoir missionnaire, bien que le plus souvent assimilé dans l'esprit de la majorité des Hei Miao aux élites, han ou miao. Les charges émotives étant dispersées, le «signe» qu'aurait pu constituer la personne du missionnaire ne pouvait être capté par tous (*ibid.*: 238). Les Hei Miao n'usèrent donc pas de la conversion comme moyen de résistance envers l'autorité chinoise.

L'impact des missions sur l'organisation sociale des Hua Miao fut «enormous» (*ibid.*: 243) pour la construction d'une identité unificatrice. L'adhésion à ce qui est un syncrétisme religieux permit aux Hua Miao de se solidariser à travers un réseau chrétien qui ne cessait de s'agrandir, rejoignant même ceux qui n'étaient pas des Hua Miao (*ibid.*: 243). «*On the whole, after conversion the Miao in this region became unified, well-organized people, able to handle their own affairs through formal administration. These changes in social organization enhanced the development of a common ethnic identity, and increased their ability to overcome their subjugation to the Han and the Yi*» (*ibid.*: 243). L'alphabétisation fut sans doute la contribution la plus significative des missionnaires au devenir de l'identité des Hua Miao (*ibid.*: 240). Des écoles furent créées (*ibid.*: 241-242), qui assuraient la continuité de la présence chrétienne parmi les Hua Miao, et qui contribuèrent au fondement de leur stature politique dans les relations inter-ethniques régionales (*ibid.*: 242). En définitive, écrit Cheung: «*The Han and the Yi found themselves confronted with a vigorous people who would no longer submit to domination*» (*ibid.*: 245).

Cette finale sur la prise de conscience identitaire des Hua Miao, grâce au contact avec le christianisme, me semble contenir un brin d'enthousiasme en faveur des Miao, un parti-pris évident qui n'aurait rien de répréhensible s'il ne conduisait l'auteur à percevoir —ou à «reconstruire»— plus grosse qu'elle n'est cette identité unificatrice (Cf. Cheung 1996: 243). L'exaltation que l'on sent, à son pendant contraire: une légère pointe de mélodrame et de sensationnalisme est perceptible lorsque Cheung dépeint la condition pathétique des Hua Miao. À travers un texte soutenu, quelques images extrêmes ou grandiloquentes surgissent de ses propres formulations, par exemple: «*could not escape the eyes of the rapacious overlords, who would eventually seize it through nasty measures*» (*ibid.*: 231; souligné par moi); «*This formidable and*

escalating exploitation, combined with their relative deprivation of Western commodities, probably pushed them beyond the limits of endurance and unleashed the upsurge of their indignation» (ibid.: 231; souligné par moi). Emphatique et déterminé, Cheung ne se serait-il pas trop identifié à son propos?

L'anthropologue s'appuie sur les textes des missionnaires, tel Clarke (1911), dont il s'inspire abondamment. Il semble que Cheung n'ait pas fait de terrain: ses réflexions s'inspirent de documents qui décrivent l'expansion vivace du christianisme (Cf. Clarke 1911). Il serait intéressant de voir quelles sont aujourd'hui les formes du christianisme chez les Hua Miao, quel est le nombre de convertis, et de connaître les politiques gouvernementales à l'égard des pratiques chrétiennes.

En 1996, Cheung était professeur assistant en anthropologie (Hong Kong University of Science and Technology) et étudiait les interactions entre le gouvernement chinois et les minorités du sud-ouest. Il a obtenu son doctorat à l'Université de Washington (Seattle).

5- L'article de Margaret Byrne Swain (1992) contient l'idée que le projet civilisateur du missionnaire chrétien, lorsqu'il adhère à l'orientalisme en vogue dans les milieux intellectuels, a des conséquences sur la prise de conscience identitaire de la part des groupes christianisés.

À une période décisive de l'histoire de la Chine où les puissances européennes et chinoise se disputent l'hégémonie du territoire, ce projet civilisateur, qui concurrence le projet chinois, a pour finalité la colonisation, même si le moyen utilisé est un *«intellectual power» (ibid.: 146): les missionnaires sont des «agents of colonialism» (ibid.: 144; selon la formule de Edward Said).*

La notion de motivation traverse de part en part l'article de Swain, qui se penche sur les écrits sur les Sani (ou Lolo) du Père Vial (décédé en 1917): «Père Vial and the Gni-p'a: Orientalist Scholarship and the Christian Project». Quatre types de motivations se présentent, à divers degrés, chez tous les orientalistes, qui participent par essence à l'entreprise colonialiste: l'aventure (voyageurs et explorateurs), l'engagement envers une idéologie politique (agents coloniaux, tels les diplomates et les ingénieurs), la conversion (missionnaires) et la curiosité académique (les orientalistes académiques) (*ibid.: 143-144*). Cette notion de motivation conduit Swain, d'une part, à explorer les contextes de la réflexion du Père Vial —histoire générale des relations sino-européennes; histoire particulière des missions, et des rapports somme toute solidaires des Catholiques et des Protestants— et, d'autre part, elle l'autorise à fouiller l'image et la conscience de soi du religieux français.

Les descriptions des Han qui sont mercantiles, hypocrites et arrogants (*ibid.*: 155), par contraste avec l'évocation de la minorité Sani comme une minorité digne — une «nation» Sani qui fait preuve d'humilité sans bassesse (*ibid.*: 154); la timidité de l'individu n'est pas à confondre avec la faiblesse (*ibid.*: 157)— font partie d'un ensemble d'idées partagé par nombre d'Européens. Ces images supportent la vocation civilisatrice, renforcent le sentiment paternaliste suscité par les minorités réelles et imaginées, en plus d'être l'objet d'appropriation intellectuelle et de justifier l'ingérence occidentale.

À la fois observateur et participant, et quelles que soient ses motivations, ce type d'orientaliste-missionnaire fut indubitablement un facteur important dans l'ethnogénèse des groupes minoritaires (*ibid.*: 184): les missionnaires sont des «agents of change» (*ibid.*: 178).

Il ne serait pas pertinent d'exposer davantage l'argumentation foisonnante de Swain. Pour terminer, mais je reprendrai la discussion dans mes dernières pages, cette étude par Swain des vues du Père Vial, de ses écrits et du texte de sa vie, nous permet de voir un des mouvements actuels de la recherche en ethnologie: elle est dans ce retour sur soi, retour grâce auquel la diversité des regards est mise en valeur, à travers l'examen du discours et des motivations de chaque écrivain, des motivations intemporelles mais qui s'expriment d'une manière particulière à une époque donnée.

2.4- Les écrits ethnographiques, ethnologiques ou ethnohistoriques sur les Miao:

1- Dans un article intitulé «Ch'en Ting's Account of the Marriage Customs of the Chiefs of Yunnan and Kueichou» (1934), John K. Shryock présente le récit effectué par un jeune homme chinois de son mariage avec une non-Han. Ch'en Ting serait né en 1651 et son mariage avec une jeune fille non-han pourrait avoir eu lieu en 1667. Ce récit parut à la fin du XVIIe siècle. Une traduction en français fut effectuée en 1905 par un traducteur chinois, T'ang Tsai-fu, à partir d'une autre version-édition chinoise du même texte. Parce qu'une version plus ancienne fut découverte, Schryock décida de la traduire (version anglaise), remarquant que la traduction française comportait des erreurs.

Bien que Helly (1987: 672) se réfère à Shryock, dans l'article sur les Miao que je présenterai plus tard, il est impossible de savoir si cette communauté non-han sinisée est une communauté d'origine miao, qui aurait préservé certains us et coutumes vestimentaires la distinguant encore des Han. Les descriptions du costume des femmes et des rites nuptiaux sont par ailleurs si vagues qu'elles pourraient convenir à d'autres groupes ethniques (Cf. Beauclair 1974a: 5, qui expose les rites de Chuang et des Pai-man). Shryock fait une remarque explicite à ce sujet:

«Mr T'ang devoted considerable space in his notes to identifying the various aboriginal groups mentioned in the work. The opinion of the author of the English version is that more and better field work must be done in southwest China before it will be possible to make accurate statements. Much of the material now available is contradictory and inaccurate. Neither the languages nor the cultures have been adequately studied. The ethnic situation is very confused» (ibid.: 526).

À ma connaissance, les recherches pour déterminer l'identité de cette communauté dont parle Ch'en Ting n'ont pas été poursuivies. Contrairement à l'usage qu'en fait Helly, il n'est pas possible de s'appuyer sur ce récit pour l'étude historique de la société miao à la «période Ming» (Helly 1987: 672). Toutefois, des éléments relatifs à un type d'acculturation sont instructifs, qui peuvent concerner n'importe quelle communauté non-han sinisée: l'appropriation d'un nom de famille chinois et l'invention d'une ascendance chinoise, qui permettent de masquer l'origine «barbare», font partie des stratégies pour qui veut compter parmi les dirigeants (Eberhard 1982: 79; Beauclair 1974c: 133).

2- L'article de Lin Yüeh-hwa, «The Miao-Man Peoples of Kweichow» (1940-41), est une présentation annotée d'une section du document intitulé *Ch'ien-nan chih-fang chi-lüeh* écrit en partie par Lo Jao-tien (1793-1854). En fait, Lo Jao-tien ajouta ses propres notes à celles que rassembla son prédécesseur, Sung-man-shih (mort en 1846), au poste de Gouverneur provincial du Guizhou. Décrit comme intelligent et talentueux, des qualités qui lui valurent dès 1844 le poste de Lieutenant-Gouverneur (équivalent de trésorier) du Guizhou et peu après celui de Gouverneur de la même province, Lo Jao-tien trouva la mort de façon héroïque dans sa lutte contre les troupes d'un puissant bandit. Ce qui nous intéresse ici est que de nombreuses années passées dans les provinces du Sud ont permis à ce fonctionnaire curieux des populations à pacifier (*«he was convinced that the wisest Chinese policy should follow the line of cultural pacification»*, Lin 1940-41: 265) de récolter à leur sujet une documentation de type ethnographique —pour ne pas dire entomologique— agrémentée de détails géographiques (classification en sous-groupes ethniques et histoire, coutumes et localisation géographique de ces sous-groupes). En ce qui concerne les Miao, Lo Jao-tien les classifie en cinq groupes et n'omet pas quelques sous-divisions. Sa description des coutumes est lapidaire, comme s'il s'agissait de fiches techniques; la plupart du temps les activités économiques sont omises. La méthode systématique que l'on voit appliquée pour la localisation n'est pas employée pour la description des coutumes. La proximité ou la distance avec les Chinois est notée sur deux plans: la compréhension de la langue chinoise et le style vestimentaire. On saisit bien que la sinisation des non-Han

n'en faisait pas des Han. Il est clair que les intérêts de Lo Jao-tien étaient de cartographier l'espace et son peuplement en vue de leur contrôle. Par ailleurs, malgré ce que Lin Yüeh-hwa annonce de l'intérêt de Lo Jao-tien pour les populations Man-Miao, on remarque que ce dernier était très limité d'un point de vue ethnographique. D'une façon générale, Eberhard note: «*In some cases Chinese sources give us the tribal names; in other cases they apparently did not care much about the organization of these groups and named them after the place where they lived or a particular item of their clothing or the color of their dress*» (1982: 78).

L'article, dans son ensemble, est intéressant, car le travail de présentation effectué par Lin Yüeh-hwa est considérable: il consiste donc en la traduction de la section portant sur les «Miao-Man», assortie d'une riche annotation nous donnant accès à des sources anciennes (dont le *Miao fang bei lan*, ou *Vue d'ensemble sur les protections contre les Miao*, de Yan Ru-yu [1759-1826]) et plus récentes (japonaises, occidentales et chinoises).

Avec justesse, Lin Yüeh-hwa résume la dimension de la documentation chinoise (encyclopédies et histoires dynastiques) sur les non-Han:

«*In these, however, attention was centered not so much on descriptions of the peoples as on Chinese relations with them. A few private writers in the Ming dynasty (1368-1644) described the aboriginal customs, but for the most part there was little descriptive material until the Ch'ing dynasty (1644-1912)*» (Lin Yüeh-hwa 1940-41: 268; souligné par moi).

Certes, on constate qu'une étude ethnohistorique des documents chinois ne peut mettre en évidence qu'une vision chinoise des minorités. Dans le détail du texte de Lo Jao-tien, cette vision des minorités est biaisée, le plus souvent injurieuse. L'ethnocentrisme de la représentation des Chinois par les Occidentaux s'applique à certains égards à la représentation des non-Han par les Chinois: elle nous en apprend même plus sur les observateurs que sur les observés.

3- C'est dans la perspective des Chinois du XVIII^e siècle que s'inscrit la monographie de Claudine Lombard-Salmon. L'historienne française explore avant tout l'intérêt des esprits chinois pour les contrées méridionales méconnues, le Guizhou étant la dernière province incorporée à l'empire des Qing (1644-1911). Dans le contexte de l'implantation économique des Han et de l'administration selon les directives du pouvoir impérial septentrional, elle explique les réactions de résistance ou de «subjugation» des minorités aborigènes, et parmi eux des Miao (1972: 117 à 138).

Sa thèse intitulée *Un exemple d'acculturation chinoise: la province du Guizhou au XVIII^e.s.* (1972) est une étude régionale remarquable à certains égards. Outre les documents européens, elle interroge abondamment les sources chinoises, les appréciant selon leur valeur sociographique de témoignage et elle n'hésite pas à en transcrire des extraits. Parmi les manuscrits cités abondamment, le *Miao fang bei lan* concerne les populations non-han de l'ouest du Hunan (*ibid.*: 33-34); également, les écrits du fonctionnaire Tian Ru-cheng (XVI^e siècle) et de l'explorateur et géographe Xu Xia-ke (XVII^e siècle: il obtient son grade de docteur en 1522 ou 1526) (*ibid.*: 59 à 63; cf. sa bibliographie: 365).

Malgré les mises au point judicieuses sur l'état de la recherche, il me semble que le travail de Lombard-Salmon a parfois subi les contrecoups de la confusion régnant au sujet des «Miao ethniques» —ce que je montrerai en temps et lieu— car, comme elle le souligne elle-même, il n'est pas certain que tous les «Miao crus» et *a fortiori* tous les «Miao cuits» de la littérature ancienne fassent partie de l'ethnie. La documentation présente des lacunes telles qu'il n'est pas toujours possible de distinguer avec précision les groupes ethniques. On comprend les difficultés auxquelles elle dut faire face:

«Au premier abord, la distinction entre sens étroit et sens large semble simple et claire. Mais il arrive souvent que, dans les textes, on ne puisse discerner si les faits rapportés doivent être attribués aux Miao en tant qu'ethnie particulière, ou aux «non-Han» en général. Cette confusion constante ne laisse pas de compliquer notre tâche et de rendre même parfois la précision des renseignements impossible» (*ibid.*: 113).

Par ailleurs, la description qu'elle donne des Miao se distancie peu de la représentation des minorités ethniques par les anciens Chinois: le passé socio-politique des Miao, si l'on ne s'écarte pas de la vision chinoise, se résume à l'anarchie (brigandage et rébellions). Les remarques de l'auteure reproduisent les stéréotypes du discours chinois sur les Miao justifiant la colonisation et les mesures répressives prises à l'encontre de ces populations —les Miao sont vus comme des individus généralement, sinon fondamentalement belliqueux, puisqu'ils sont guerriers dès l'enfance. Cette représentation stéréotypée de ce que furent les Miao au XVIII^e siècle —qu'on lit dans la section des «Miao proprement dits» (*ibid.*: 117 à 138)— est souvent complètement assimilée: elle est devenue une source d'inspiration (Michaud 1994: 98) et doit être relativisée.

4- Inez de Beauclair, dont on peut lire une notice biographique chez Lombard-Salmon (Lombard-Salmon 1972: 19), a étudié les Miao, les Keh lao (Ge lao, selon la transcription de Lombard-Salmon) et les Chung-chia (Zhong jia, selon Lombard-

Salmon) du Guizhou. Enseignant l'allemand durant deux décennies à l'Université de Guiyang (1938 à 1952), elle en a profité pour voyager dans la province. Faisant de l'observation directe, elle fournit nombre d'informations parfois traversées d'un léger trait de poésie, par exemple lorsqu'elle parle de la jeunesse (1974a: 35). La série d'articles à laquelle je me réfère était publiée dans différentes revues avant d'être rassemblée dans un même recueil: «Ethnic Groups of South China» (1974a); «Culture Traits of Non-chinese Tribes of Kweichow province Southwest China» (1974b, c1956) et «A Miao Tribe of Southeast Kweichow and its Cultural Configuration» (1974c, c1960).

«Ethnic Groups of South China» contient des données diverses. Beauclair y fait une classification des peuples non-han, en s'inspirant en partie des recherches de Eberhard (1942). Répertoire selon deux aires, de l'ouest-sud-ouest et du sud, chaque peuple voit relever ses traits culturels et son historique. Les rapports avec les Chinois sont saisis à travers les campagnes militaires et l'instauration du système *tusi* de contrôle des minorités. Un élément retient l'attention: le diagnostic de Beauclair au sujet des tests sanguins effectués sur la plupart des groupes ethniques: «*It is evident from the above that bloodgroup studies for a greater number of the southwestern tribes would yield interesting results about mutual affinities and the degree of admixture of Chinese blood*» (ibid.: 16-17). En effet, tous les articles de Beauclair sont parsemés d'observations relatives aux échanges et emprunts entre sociétés voisines. Une brève étude des relations inter-ethniques précède un exposé final sur la politique communiste envers les peuples non-han.

Dans «Culture Traits of non-Chinese Tribes in Kweichow Province», Beauclair classe les traits culturels selon des catégories simples, telles «*Material Culture-Structure*», «*Costumes and Ornaments*», etc. Il s'agit là encore d'un aperçu d'une série de données ethnographiques, qui portent le plus souvent sur les Miao, et qui recourent quelques fois les données contenues dans les autres articles. Elle couvre la période communiste, jusque dans les années 1950, évoquant les changements radicaux qui eurent lieu en cette époque de réformes.

«A Miao Tribe of Southeast Kweichow and its Cultural Configuration» détaille la structure sociale d'une des branches des Miao Noirs, visitée en 1947: les *Sheng Miao* de Pai-ngai hsiang, dans le district de Ts'ung-chiang, en confrontant les données qui les concernent à celles, différentes, des Miao à l'ouest de la même province.

«The writer of this paper had travelled extensively among the western Miao, when the east was visited for the first time in 1947, in the company of two Miao from the west. The dissimilarity of the conditions with the Miao of the two parts of the province was striking, partly due to climatic and topographical factors,

partly to a different cultural environment and its influences. In the following stress is placed on these diversities, and the circumstances that brought them about. It is not intended to give a complete picture of the Miao group so briefly visited, and certain aspects cannot be taken into account. Nevertheless the material presented may contribute to the conception of the present-day Miao culture in its totality» (Beauclair 1974c: 64; souligné par moi).

On peut louer les études de Beauclair pour plusieurs raisons: faisant du terrain, elle a recueilli des données qu'elle situe dans l'espace et le temps, relatant aussi en grandes lignes l'histoire de la région; ses observations ne sont pas isolées car elles font écho aux travaux d'autres chercheurs, dont elle situe aussi les recherches. Mais avant tout, Beauclair est, parmi les auteurs consultés, la seule à avoir su évoquer les influences et les échanges culturels des sociétés non-han en présence, même si ce n'est qu'en les esquissant. À peu de chose près, comme Clarke (1911: 18), elle a noté que les Miao, de part et d'autre de la province, ont développé des traits culturels et physiologiques différents (Beauclair 1974a: 13 et 1974c: 77). Cependant, à ses yeux, les Miao constituent bien un groupe ethnique particulier.

5- L'ethnologue chinois Ruey Yih-fu, dans un article intitulé «The Magpie Miao of Southern Szechuan» (1960), traite du système de parenté de ce groupe visité en 1943. Ruey est conscient de la diversité régionale des Miao: «*What they share is an essentially common culture, although wide dispersion in different environments has inevitably produced appreciable regional differentiation in institutions, beliefs, and arts*» (*ibid.*: 144). C'est donc de ce groupe en particulier, nommé en français les Miao Pies, dont il sera question.

*«They call themselves Hmong Ntsu and are known to the Chinese as the Yachio Miao or 'Magpie Miao', or alternatively as the Han Miao or 'Sinicised Miao'. They number about 10,000 and live intersperse among the Han Chinese in the mountainous region around the headwaters of the Yungning River in southern Szechuan on the borders of Kweichow and Yunnan provinces (28 degree to 29 degree N and 105 degree to 106 degree E)» (*ibid.*: 144).*

On ne peut être plus précis.

Il suggère, par l'étude des termes de parenté de ce groupe, que les Miao Pies eurent jadis un système social caractérisé par une descendance bilinéaire, une organisation de type famille souche ou famille nucléaire indépendante, probablement régie par une règle de résidence néolocale. Au milieu du XXe siècle, constate-t-il, les Miao Pies partagent la même structure de parenté que leurs voisins han: «*a social system characterized by patrilocal residence, exogamous patrilineal sibs, patrilocal extended families, and localized patrilines*» (*ibid.*: 153).

N'étant pas une spécialiste des liens de parenté, je ne peux qu'effleurer du regard son étude, sans en vérifier la teneur. Les descriptions du mode de vie des Miao Pies, dont Ruey n'est pas avare, me concernent davantage.

6- Frank M. LeBar, Gérald C.Hickey et John K.Musgrave (1964) ont effectué, à partir de la plupart des écrits précédemment recensés et de plusieurs autres sources classiques, un compte-rendu qui montre bien la variation dans la culture des Miao de Chine. Cette compilation est fidèle aux données ethnographiques exposées dans les textes originaux. La méthode est simple, qui consiste à classer les données en différentes rubriques, en référant toujours à l'auteur, à la localité et au groupe en question. Les variations culturelles s'additionnent sans qu'il y ait d'analyse approfondie, mais la conscience des différences est là, consécutives à l'influence chinoise. Ce texte est une mine de renseignements sur les Miao. L'identité miao n'est par ailleurs pas questionnée dans ce compte-rendu, puisque les recherches linguistiques posent la langue miao —une branche de la famille sino-tibétaine— comme une langue bien distincte (toutefois associée avec la langue yao).

7- Dans un article intitulé «Les Miao du Guizhou avant la libération de 1949» (1987), l'anthropologue française Denise Helly reprend en les synthétisant les données des auteurs présentés précédemment et qui écrivirent sur les Miao du Guizhou (Clarke, Schotter, Beauclair, Lombard-Salmon, Lin Yüeh-Hwa), tout en s'appuyant sur celles de Ruey Yi-fu (1960) pour les Miao Pies au sud du Sichuan; Ling et Ruey (1947) pour les Miao Rouges de l'ouest du Hunan; et sur la traduction donnée par Schryock. D'autres sources sont également consultées, chinoises et occidentales. L'auteure, à première vue, donne une image multiple des Miao. Les différents groupes miao sont cernés, selon la couleur du vêtement des femmes (*ibid.*: 665); les données linguistiques sont traitées, montrant que le chinois et le thai étaient parfois des *lingua franca* nécessaires entre Miao de régions différentes (*ibid.*: 667); des activités diverses possibles des Miao sont énumérées succinctement («bateliers, pêcheurs de crevettes, forgerons» *ibid.*: 667), évoquant une certaine variation culturelle. Mais ce seront surtout les Miao encadrés par l'ordre chinois à travers le système *tusi* et son abolition, qui retiendront l'attention de l'auteure: les conséquences économiques et sociales sont abordées, et des renseignements nouveaux en rapport à la propriété terrienne sont divulgués, émanant sans doute des revues chinoises consultées et des données en chinois du sociologue Fei Xiatong (1951).

Mais, en même temps que Helly souligne la variation, la tendance à l'uniformisation l'emporte lorsqu'il s'agit des traits culturels miao. En effet, tandis que l'intitulé de l'article dit clairement qu'il sera question des Miao du Guizhou —il faut nuancer car, d'après les constatations de Beauclair, les Miao Noirs à l'ouest ont développé des traits différents de ceux des Miao Noirs à l'est (1974a: 13)— Helly fait appel aux données de Ling et Ruey (1947) recueillies chez les Miao Rouges à l'ouest du Hunan pour affirmer que tous les Miao —c'est implicite dans l'article— se devaient de verser un «prix de la fiancée» qui «comprendait obligatoirement les items suivants: pièces de monnaie d'argent, vêtements brodés, bijoux, pétards, bougies, vin et viande» (*ibid.*: 671; souligné par moi). Comme Beauclair le note: «The marriage customs vary from group to group» (1974c: 133). Et il n'est que de lire, écrit-elle encore, «Bourlotte (1943), Clarke (1911), Savina (1924), Graham (1937), and others» pour en prendre connaissance (Beauclair 1974c: 133). Et s'il existe une variation des coutumes maritales, pourquoi la liste des items offerts à minima serait-elle à ce point immuable?

Outre la généralisation au travers de l'uniformisation, j'ai retracé quelques erreurs dans l'article. Par exemple, une erreur de formulation, qui modifie les données ethnographiques, se trouve dans la phrase qui suit l'extrait cité: «Seuls les deux derniers items (vin et viande) et le tissu utile aux vêtements étaient produits par les Miao, les autres devaient être obtenus au marché par la vente de récoltes» (*ibid.*: 671; souligné par moi). Je doute fort de la justesse de cette affirmation, car si l'on suit cette logique — bijoux et vêtements finis ou brodés étaient les productions d'autres groupes ethniques—, des activités miao reconnues, c'est-à-dire la confection des vêtements (du filage à la broderie) et l'orfèvrerie (Beauclair 1974b: 49; Ruey 1960: 144), seraient donc à écarter. Pour que cette remarque ait une validité ethnographique, il faudrait remplacer ce qui est souligné par: «étaient produits par l'unité familiale miao», «unité familiale» étant une expression connue de Helly. Une autre erreur se trouve dans l'introduction: «En 1949, les Miao étaient divisés en cinq groupes identifiés selon la couleur du vêtement de fête des femmes, l'usage de dialectes non totalement intelligibles entre eux et une règle d'exogamie interdisant tout mariage entre les membres d'unités différentes» (*ibid.*: 665; souligné par moi). Une règle d'exogamie ne s'applique chez les Miao qu'entre membres de même clan; à ma connaissance, aucun des auteurs qui ont étudié les Miao n'a fait mention d'une règle qui interdise les mariages entre les membres des cinq groupes; d'autant plus que cette classification chinoise est arbitraire. Il y a bien des réticences historiques, entre communautés localisées, dues à des agressions (Cf. Beauclair 1974c: 69), mais il n'y a pas trace, dans tout mon corpus bibliographique, de rapports à ce point structurés. Un détournement de sens est aussi à remarquer, quand Helly cite Schotter au

sujet des sacrifices de buffles: «Tous les trois ans, ces rituels étaient accomplis, précédés de combats de buffles élevés pour l'occasion par les clans les plus riches du groupe (Schotter 1908: 402)» (*ibid.*: 669; souligné par moi). En lisant Schotter, il ne s'agit pas d'un clan, mais d'une «famille» (Schotter 1908: 408). Un clan, on le sait, comprend plusieurs familles; un village peut comprendre plusieurs clans. Ce sont les familles les plus riches qui fournissaient les buffles et non pas forcément les clans les plus riches. Enfin, et en revenant sur le sujet des coutumes matrimoniales, la synthèse de Helly, qui concerne la période avant 1949, comporte encore une erreur: alors que Clarke (1911), sur les notes duquel elle s'appuie, évoque les mariages arrangés pour des communautés sinisées, les Long Skirt Miao plus particulièrement, elle affirme qu'«aucune autorité n'était imposée aux jeunes gens en cette affaire, ils choisissaient eux-mêmes leurs futurs conjoints» (1987: 669-670).

Là s'arrêtent mes critiques, et je n'y reviendrai pas dans cette étude. Avec prudence, m'aidant de ce que je crois de meilleurs développements dans cet article, je m'attarderai à des points qui méritent plus d'attention.

8- Norma Diamond, anthropologue américaine, a questionné récemment l'identité miao dans un article intitulé «Defining the Miao: Ming, Qing and Contemporary views» (1996). Diamond démontre comment la représentation des Miao par les Han —des anciens jusqu'aux Communistes— est erronée et uniformisante, prenant brièvement appui sur des recherches menées par des Occidentaux (Mickey et Beauclair) pour démontrer les variations culturelles des Miao. Regardons de plus près son argumentation.

Ce qu'est une «nationalité» («*a single ethnic group*» *ibid.*: 92) est une question qui suscite des débats en Chine, débats qui réfèrent aux critères prônés par Staline —«*common language, territory, economy, and psychological characteristics or sentiments*» (*ibid.*: 92). Diamond remarque le *hiatus* entre cette définition et ce qu'on peut observer de l'entité appelée *Miao*. L'absence d'unité territoriale et le voisinage quotidien avec d'autres communautés non-miao (*ibid.*: 92), l'absence d'unité linguistique (*ibid.*: 94), la diversité économique (*ibid.*: 97), de même que la diversité culturelle (*ibid.*: 97 à 99) sont des empêchements majeurs à la catégorisation des Miao comme *minzu* ou «nationalité».

Parcourant les documents chinois à la quête du terme *miao*, elle démontre que celui-ci constitue une catégorie chinoise —«*Miao as a Chinese Category*» (*ibid.*: 99)— permettant aux Han de désigner les non-Han et de les classer (*crus-cuits*). Diamond rappelle l'histoire de l'usage du terme dans les périodes Ming et Qing (*ibid.*: 99 à 106),

se penchant surtout sur la représentation stéréotypées des Miao (génériques) contenue dans les *Albums Miao* (*ibid.*: 101 à 105). Les différences perçues autant que celles qui sont imaginées par les Han (*ibid.*: 101) sont soulignées par contraste, permettant de justifier la politique d'expansion de la civilisation chinoise (*ibid.*: 104). Diamond critique la documentation chinoise parue sous la République (1911-1949: *ibid.*: 106 à 109), une «colonialist anthropology» (*ibid.*: 106) qui simplifie et généralise les données ethnographiques, et qui présume en définitive une unité des Miao à travers l'espace chinois (*ibid.*: 108). Idem pour la période récente, traitée à partir de l'étude du *Handbook for Minority Work*, un livre publié en 1985, qui dit peu de la réalité vécue des cultures minoritaires et qui suggère implicitement l'adhésion au modèle han à des fins d'intégration à l'État moderne (*ibid.*: 112). Dans le discours officiel, présent dans des textes similaires au *Handbook*, et dans d'autres médias comme la télévision, la manipulation de l'identité miao permet, d'une part, de montrer la réussite de la politique chinoise, respectueuse des minorités (folklorisation de l'ethnicité par la revivification de certaines fêtes; par ailleurs, les Miao sont toujours montrés dans le contexte de la fête), et d'autre part, de masquer les disparités économiques du pays. Les minorités étant une vitrine de la réussite de la politique chinoise, la propagande officielle aura un effet de loupe sur l'implantation de la modernité en certaines régions miao, selon des modèles de développement déterminés après les années 1950: urbanisme, électrification, irrigation; développement de cultures commerciales comme le thé et le café (*ibid.*: 112).

La réalité effective est toute autre. Diamond décrit un paysage humain à l'opposé de cette représentation idyllique et télégénique des Miao: au Yunnan, dans la préfecture de Zhaotong et dans les montagnes de la région de Xuanwei et d'Anning, où Diamond fit des recherches, les Hua Miao connaissent l'analphabétisme, l'absence de développement économique et la discrimination face aux Han dans les projets de développement qui s'accompagnent de l'exclusion du marché du travail (*ibid.*: 112-113).

Selon Diamond, une identité des Miao, telle que définie par les Miao eux-mêmes, doit être considérée à un niveau local, tout au plus régional («*hamlet, township, local market, and perhaps the county*») *ibid.*: 115). Elle ne se permet dès lors que de commenter celle des Hua Miao du nord-est du Yunnan qu'elle visita: être des laissés-pour-compte est ce par quoi ces Hua Miao se définissent aujourd'hui, en plus de se voir contraints dans l'espace (ils ne peuvent plus ouvrir de nouvelles terres pour l'agriculture) par des forces qui leurs sont supérieures. Les Hua Miao savent que les autres minorités dans la même région —hormis les Han ruraux— souffrent des mêmes problèmes: les politiques étatiques auront donc instauré une solidarité de conditions entre les minorités.

Quant à la catégorisation chinoise, les Miao l'ont adoptée, de même qu'ils utilisent la classification chinoise en cinq groupes. Leur identité est largement perçue en rapport aux Han, et à la vision que ceux-ci ont des Miao —des ignorants et des arriérés— «*their response is to hold on even more tightly to their traditions and to a glorified, romanticized image of their past*» (*ibid.*: 116). Diamond confirme la réflexion du sociologue Fei Xiatong: «*Thus, in a sense, Fei Xiatong is correct: these peoples are Miao because that is what they have always been called by others*» (*ibid.*: 115), mais elle n'adhère pas à l'idée de Fei que les Miao «*consider themselves to be one people (Fei 1980: 62-62)*» (*ibid.*: 98). Je reviendrai à l'analyse de Diamond dans ma conclusion.

9- Jacques Lemoine a fait des études sur les Hmong du Laos et leurs homologues en Chine, les Miao. J'ai eu recours à certaines des réflexions contenues dans sa monographie intitulée *Un village Hmong Vert du Haut Laos : milieu technique et organisation sociale* (1972), afin de dénouer certaines difficultés surgies lors de la recherche. Je n'ai guère épuisé les ressources qu'offre cette ethnographie classique. En effet, grâce à ce cas d'étude, j'ai trouvé le recul nécessaire pour mettre en perspective les échanges culturels inévitables entre les Chinois et les Miao. Cette monographie révèle des fragments d'emprunts aux Chinois par les Hmong du Laos remontant à leur séjour prolongé en Chine. Lemoine y suggère par ailleurs des influences inverses: «*Bien des pratiques hmong ne s'expliquent que par un contexte chinois. Inversement certains problèmes spécifiquement chinois trouveront peut-être une solution dans les analogies que leur fournit la société hmong*» (Lemoine 1972: 165). En 1972, si l'ethnologue français reconnaissait «l'originalité ethnique» des Hmong, il pressentait aussi une forte acculturation chez eux au contact des Chinois.

Dans un article plus récent, «*Mythes d'origine et croyances fondamentales: civilisation chinoise et cultures périphériques*» (1991a), Lemoine compare les variantes ethniques des mythes fondateurs (Miao-Hmong; Yao; Tibéto-Birmans de l'est du Yunnan; Chinois). Des thèmes, tel le déluge, s'adaptent autant aux sociétés moins hiérarchisées qu'à celles qui le sont davantage, mais les justifications sociales sont diverses selon les séquences développées. C'est ainsi que l'étude des variantes met en relief l'organisation particulière, une sorte «d'aménagement du monde» propre à chaque ethnie. Lemoine démontre à l'aide d'exemples qu'un mythe cosmogonique d'une minorité ethnique peut inspirer la littérature chinoise classique et, inversement, les mythes des non-Han peuvent subir «une certaine contamination par la tradition taoïste» (1991a: 266).

Un autre article de Lemoine —qui illustre les modes de croyances chinois non orthodoxes—, «Pratiques du surnaturel» (1991b), nous convie sur les chemins des conceptions de l'âme en Chine (réincarnation, réminiscence de la vie antérieure, esprit rôdeur, déification). Les cultes anciens qui neutralisent les effets des âmes, ou qui en tirent bénéfice, trouvant à se lover dans les pratiques religieuses dictées par le gouvernement impérial. Lemoine condense, dans cet article succinct, un grand nombre d'exemples des croyances animistes chinoises que l'on peut confronter avec celles des Miao.

Nous allons voir un peu plus loin, à travers un extrait, que certaines réflexions de Lemoine témoignent d'une tradition ethnographique très forte au moment de sa formation et dans laquelle une influence évolutionniste est présente. Cependant, qu'il utilise une vocabulaire caduque, aux inflexions évolutionnistes, ne signifie pas qu'il soit à proprement parler un évolutionniste. Retenons de ses recherches qu'il est tout d'abord un ethnologue qui se situe parmi ceux qui ont cherché les contacts interculturels, comme le prouvent ces trois documents, dans lesquels il capture les interrelations entre les cultures chinoises et miao-hmong.

2.5- Les écrits généraux sur les minorités en Chine:

Je retiens deux livres.

1- *China and its National Minorities: Autonomy or Assimilation?* (1989), écrit par Thomas Heberer, doit être considéré comme une petite introduction à la politique chinoise envers les minorités, à la fin du XXe siècle. La version originale allemande de cet essai date de 1984. Il est étonnant de constater l'emprunt de pages entières écrites par l'anthropologue-sociologue bien connu Fei Xiaotong, sans qu'il soit fait mention de Fei dans le texte! (Fei Xiatong ou Fei Hsia-tung, article «inédit» traduit en français par Le Blanc en 1981, et paru dans un fascicule départemental universitaire; cf. bibliographie). La partie quasi textuellement traduite occupe les pages 34 à 37. Deux renvois chiffrés, jetés pour ainsi dire ça et là, conduisent aux «Notes», à la toute fin du livre, où le nom de Fei est mentionné, mais il est bien évident que Heberer tire profit des recherches d'autrui. À la toute fin du passage incriminé, Heberer parle bien de recherches menées par des universitaires («scholars»), sans dire que les lignes sont *in extenso* d'eux...

2- *China Minorities Yesterday and Today* (1982), est écrit par Wolfram Eberhard, auteur dont l'oeuvre est prolifique.

Disons d'emblée que Eberhard n'a pas cherché à approfondir l'étude des Miao. Selon lui, ils sont difficiles à définir car la culture miao est un mélange d'éléments culturels appartenant essentiellement aux Chuang (Thaï) et aux Yao: il est peu de traits qui ne sont pas partagés.

«The culture of the Miao is very hard to define because sometimes the Yao are called Miao and because the Miao live surrounded by other tribes (...), so their culture has only a few unique traits. They are similar to the Yao in several regards: they love to sing and have festivals that may end in sexual orgies. They prefer to live in the mountains though not in such rough areas and such high mountains as the Yao. Almost nothing is reported about their religion, except that they produce the ku-poison, which, however, other tribes also produce» (Eberhard 1982: 83; souligné par moi).

Pour achever le portrait des Miao, ils sont encore qualifiés de guerriers («*at least according to the Chinese*» *ibid.*: 83) et de bandits (*ibid.*: 83).

Beauchair explique la réaction de Eberhard par le fait qu'il n'a travaillé qu'à partir de sources chinoises («*drawing exclusively from Chinese sources*» in 1974c: 109):

«He reaches the conclusion that it is not possible to set apart a uniform culture for the Miao, a truly surprising fact for everyone who has lived in intimate touch with this highly individualistic people, as which they appear within the tribal medley of China's Southwestern provinces or that of Indochina, Laos, Burma and Thailand» (1974c: 109).

Ce n'est pas avec Eberhard que seront cernés les Miao. Sa description rappelle les idées préconçues des Han vis-à-vis des non-Han, idées critiquées par Diamond (1988 et 1996). Reprenons l'une à la suite de l'autre les caractéristiques rapportées par Eberhard. L'évocation des attitudes impudiques ou de promiscuité des Miao se trouve illustrée dans les *Albums Miao*, qui sont prétexte à des «métaphores sexuelles» (Harrell 1996: 10) et qui renvoient les Miao à l'état de nature; l'art de l'empoisonnement, connaissance soi-disant détenue par les femmes miao associée à la pratique de la sorcellerie (Cf. Diamond 1988), n'est encore qu'une des dimensions négatives de la différence; le banditisme n'est pas une activité propre aux Miao, quoiqu'en disent les auteurs chinois, Eberhard par la même occasion: les Chinois aussi faisaient partie de ces bandes qui détraquaient les voyageurs, comme le rapporte Clarke (1911: 31-32) qui note la connivence des Chinois de toutes classes (soldats, bourgeoisie locale et représentants de la justice) avec les maraudeurs (*ibid.*: 32); quant aux Miao présentés comme des guerriers, Eberhard apporte lui-même une nuance à cette allégation chinoise, allégation que je critiquerai aussi dans cette étude.

Les réflexions de Eberhard sur les Miao sont calquées sur les préjugés chinois. Son intérêt n'est pas celui d'une étude approfondie des traits culturels propres à chaque minorité ethnique. Ce sont, avant tout, les relations interethniques dans un cadre plus

vaste d'histoire politique que l'auteur savoure. En témoignent les derniers chapitres du livre — «*Assimilation and Breakdown (Becoming a Minority)*», «*Changing policies*», «*The Dilemma: What is the Right Policy?*».

Tout comme on a la conscience historique de son temps, les réflexions de chacun correspondent à l'air du temps: la manière de présenter les idées, le style même, tous ces éléments réfléchissent les possibilités d'actions et de pensée propres à une époque, et à une culture. Cette réflexion, appliquée à l'étude des Miao, montre les différences d'appréciation, selon que l'on est un Chinois du XVIIIe siècle ou du XXe finissant, un missionnaire du XIXe siècle, un ethnologue occidental, de telle société, qui écrit au XXe siècle, dans les années 40, 80 ou 90. L'appréhension du contexte global —qui devrait nous éviter les jugements à l'emporte-pièce et les dramatisations inhérentes à toute simplification— devrait aussi nous permettre d'apprécier les documents en relation aux intérêts en jeu: les Miao sont des «barbares», non pas forcément parce qu'ils le sont, mais parce qu'une telle caractéristique justifiait la colonisation chinoise; les Miao, selon certains missionnaires, sont des enfants de Dieu ou une des tribus perdue d'Israël, qu'il faut ramener au sein de l'Église...

L'intérêt de cette biographie critique réside en ce qu'elle montre comment —en faisant l'économie de retourner, dans la mesure du possible, aux sources devenues classiques; en répétant, sans vérifier, les écrits qui s'en inspirent— l'on peut reproduire des erreurs et amplifier, par de nouvelles formulations, les distorsions que l'information a déjà subi. Veyne parle d'un «sursaut d'indocilité à la parole d'autrui» (1983: 43). L'indocilité, n'est-ce pas aussi ce que conseillait Marcel Mauss dans les toutes premières pages de son *Manuel d'ethnographie*?

Il est aussi vrai que l'examen des mêmes matériaux par un autre regard, selon d'autres notions préétablies, peut donner lieu à d'autres interprétations. Dans cette perspective, et en faisant un retour sur les références, chacun pourra soupeser et, le cas échéant, réévaluer mon discours. Selon une expression à la mode, il faut cartographier l'écrit selon des paramètres historiques et socio-politiques, car, comme Veyne l'a bien démontré, la vérité varie (1983: 127).

Chapitre deuxième

L'ordre Han

L'Histoire que je reconstitue est forcément lacunaire. Il s'agit de croquis historiques, primitifs pour un historien, qui auront simplement pour objectif de rehausser les traits et attitudes considérés à leur lumière. L'exposé est loin d'être événementiel mais reste chronologique dans ses grandes lignes.

1- L'hégémonie de la culture han:

Les analyses historiques fluctuent, mais ce serait vers le IXe siècle avant J.-C. que la période historique commence en Chine, avec une société à caractère agraire, vraisemblablement très hiérarchisée. L'unité du monde chinois en est encore à ses balbutiements. L'administration royale de l'époque «s'adaptait mal à un grand empire féodal, très étendu, et formé de morceaux très divers, avec des populations, des langues, des moeurs différentes, ou de nombreux petits seigneurs autonomes, sans liens les uns avec les autres, se partageaient le territoire» (Maspéro 1978: 80).

Au cours du Ve siècle, on note la transition de la féodalité au bureaucratisme et la fin du siècle voit une première tentative d'unification du monde chinois. Le concept de la supériorité d'une culture chinoise, qui prendra plus tard sa pleine ampleur et se cristallisera pour les siècles à venir, était une oeuvre en gestation sous les Ch'in (fin du Ve siècle - 206 avant J.-C.). Les historiens datent précisément en 221 avant J.-C. la fondation du futur «État multinational unifié», selon les termes consacrés du Communisme (Fei 1981: 19). L'empire naissant s'étendra par la suite vers l'ouest, le sud et le sud-ouest.

Le concept fut repris et ciselé par la dynastie han dont les empereurs se succédèrent de 206 avant J.-C. à 220 de notre ère. Habitant dans les temps anciens un territoire ne couvrant qu'une infime parcelle de celui qu'on leur reconnaît actuellement (la Plaine du nord, sur le cours moyen du fleuve Jaune), ayant agrandi par les armes leur territoire, les Han conquérants, en quête de stabilité politique, ont développé, grâce à une caste de lettrés, une organisation politique et une philosophie si puissantes qu'elles scellent les populations conquises en un seul empire. Ce dernier se déploie autour du critère de «civilisation» et prône l'idée que les Han, récipiendaires du Mandat du Ciel,

sont au centre d'un univers concentrique, les autres peuples se trouvant sous leur dépendance. Nerve de la civilisation chinoise, cette philosophie est un travail conceptuel primordial puisque, pendant plus de deux millénaires, elle a universellement prévalu chez les penseurs chinois, a subjugué les populations satellites, et a convaincu au mimétisme les héritiers des Han d'appartenance ethnique différente.

L'expansion de l'empire chinois se poursuivit au long des siècles par un foisonnement d'expéditions militaires. L'obéissance des vassaux n'étant pas toujours acquise, les populations minoritaires conquises cherchant aussi à retrouver leur indépendance, l'empire passa par de nombreuses phases d'essor et de déclin. C'est assez tardivement, au XVIII^e siècle, qu'il stabilisa ses frontières telles qu'on les connaît aujourd'hui.

2- Le système administratif chinois et les peuples conquis:

2.1- Le système *tusi*:

La doctrine politique élaborée par les Han engageait à une vision concentrique du monde et positionnait à la périphérie de la civilisation mondiale, détenue par les Han, les *Sifang* ou peuples barbares «des quatre directions».

Ayant pour objectif la durée, un processus de sinisation était mis en place par l'établissement d'un système de tribut et de patronage (éducation des élites et alliances par mariage). Il s'agissait, pour les Chinois confiants en l'ethos et l'idéal confucéen, d'un processus basé sur la persuasion civile. Le pouvoir impérial ne s'exerçait-il pas, depuis son centre, par la voie d'un service civil extrêmement élaboré?

Dans les pages qui suivent on verra que, grâce au système bureaucratique, les Chinois avec plus ou moins de suivi ont réussi à resserrer l'étau autour des populations «barbares». Des moyens, tantôt pacifiques tantôt violents, furent mis au service d'un enjeu central: la pérennité et la sécurité de l'empire.

Ce système administratif fut instauré dès le IV^e siècle de notre ère (Beauclair 1974a: 11). Appelé plus tard système *tusi* (Lombard-Salmon 1972: 47, le système daterait des Ming [1368-1644], mais «la fonction est beaucoup plus ancienne»), il laissait les populations conquises sous l'égide d'anciens chefs locaux investis de fonctions officielles et de titres héréditaires. Le système des chefs indigènes était généralisé à toutes les ethnies, les Han compris (Lombard-Salmon 1972: 39; Beauclair

1974a: 12-13; Reischauer et Fairbank 1960: 118, parlent de «provincial officials» au Ier siècle avant J.-C., et *ibid.*: 190, les auteurs mentionnent des «*Regional Commanders*» ou *Chieh-tu-shih* au VIIIe siècle après J.-C. Le titre de «*tribal chiefs*» est simplement évoqué *ibid.*: 153).

Ce système perdura jusqu'aux Mandchus (1644-1911) et l'on explique son maintien par l'impossibilité pour les Han de diriger directement les populations aborigènes (Lombard-Salmon 1972: 47-48; Eberhard 1982: 137), même celles des régions limitrophes. Les postes *tusi*, locaux et régionaux, relevaient d'ailleurs du ministère des affaires militaires (Lombard-Salmon 1972: 48-49), et les *tusi* étaient sous la supervision des autorités provinciales, pour lesquelles ils devaient réserver des hommes en temps de guerre (Beauclair 1974a: 13). Aux frontières, la situation de tampon des populations marginales était une source d'inquiétude pour les Han, et ce système leur permettait d'avoir un certain contrôle sur ces zones: «*Throughout Chinese history the administration of the frontier regions lay in the hands of tribal affairs commissions in the capital*» (Beauclair 1974a: 12). Ces populations étaient en outre une source de revenus grâce au prélèvement de tribut et aux échanges commerciaux (Lombard-Salmon 1972: 212; Beauclair 1974a: 13).

Beauclair évoque l'hérédité du titre qui, comme mentionné plus haut, fut institutionnalisé à partir des Ming (1368-1644):

«With the Ming Dynasty the t'u-ssu system was most fully developed and organized. The respective families had to keep genealogical records, copies of which had to be sent to the court. The official history of the Ming dynasty deals in special chapters with the t'u-ssu institution and its representatives» (Beauclair 1974a: 13).

Afin de mieux saisir ce que fut l'institution des charges héréditaires, je renvoie à l'étude de Lombard-Salmon où les règles de succession du poste de *tusi* sont expliquées avec minutie (Cf. Lombard-Salmon 1972: 49-50 et Beauclair 1974a: 13, au sujet des généalogies *tusi*).

Un découpage administratif rendait les petites localités assujetties aux plus grandes. L'unité locale, soit le village ou le hameau, était administrée par un *tusi*. Sauf les terres communales, pour la majorité des terres agricoles vouées à d'autres cultures que celle du riz, le *tusi* possédait des terres personnelles cultivées par les villageois (Eberhard 1982: 138). «Ces *tu si* régnaient, selon leur puissance, sur des terres et des populations d'importance très diverse» (Lombard-Salmon 1972: 123). Cette forme

d'exploitation se vit dotée du nom de *frontier feudalism* par Owen Lattimore, un concept qui est, selon Eberhard, «*the best conceptualization of processes that went along the borders between independent tribes and the Chinese Empire*» (Eberhard 1982: 137).

Cette période de transition, qui vit l'instauration du système *tusi* à travers l'empire, contraignit les différentes forces à un jeu subtil d'alliances. Cependant, si la stratégie chinoise tint compte des prérogatives territoriales, elle occulta en revanche les oppositions ancestrales des chefs «barbares» (Lombard-Salmon 1972: 43). Le chef local qui s'inféodait le faisait sur un mode concessif: il consent à la suzeraineté de l'Empire tout en se réservant la possibilité de dénier à ce rapport la moindre valeur. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que des régions comme le Guizhou soient le théâtre de querelles incessantes. Tantôt des expéditions punitives se chargeaient d'étouffer les conflits, tantôt des arrêtés remplaçaient les *tusi* par des fonctionnaires impériaux. Il arrivait que les Han soient obligé de laisser à leur poste les *tusi* posant problèmes car ils avaient conscience que, sans l'appui de ces chefs indigènes, la tutelle chinoise resterait un projet chimérique (Lombard-Salmon 1972: 51-52; 212).

En dépit des tentatives d'abolition du système (par exemple sous les Tang et les Sung, *in* Reischauer et Fairbank 1960: 197 et 205), celui-ci persista des siècles durant jusqu'à la fin de la dynastie Qing (1644-1911), malgré le déploiement du système du *gai tu gui liu* (Cheung 1996: 229). Le système *tusi* ne conserva pas toujours la forme intégrale décrite et s'altéra: «Les *tu si* prirent l'habitude de vendre leurs propriétés personnelles, soit à d'autres *tu si*, soit à des propriétaires Han» (Lombard-Salmon 1972: 155). Beauclair note la présence résiduelle de *tusi* sous la République, chez les Tibétains et les Lolo, mais aussi chez les Thaï (Shan) dans la région qui va du sud-ouest du Yunnan à la Birmanie (Beauclair 1974a: 13).

2.2- La réforme du *gai tu gui liu*:

La réforme du *gai tu gui liu*, signifiant la substitution des *tusi* par des fonctionnaires révocables ou *liu guan*, se fit progressivement: «*In time, with the strengthening of the power of the Chinese government, one t'u-szu after another was replaced by a Chinese, until the end the area came under regular Chinese administration*» (Eberhard 1982: 139). Les dates de son implantation dans les différentes régions sont variées. Elle fut introduite au nord-est du Guizhou en 1413 (Cheung 1996: 222), et c'est plus tard, en 1644, qu'elle fut appliquée dans le nord-ouest

de la même province. La réforme fut introduite en 1728 au nord-est du Yunnan (Cheung 1996: 229).

La province du Guizhou —qui nous servira le plus souvent de toile de fond puisqu'on y trouve des groupes miao importants, et parce que nous avons davantage de documentation sur cette province— fut sujette à la colonisation massive des Han au XVIIIe siècle. Dans cette province pauvre et montagneuse —favorable à une représentation cartographique «tachiste» (Condominas) des populations minoritaires —, les Qing (1644-1911) employèrent des moyens militaires massifs pour accélérer cette réforme, provoquant des insurrections miao qui furent impitoyablement écrasées.

L'autonomie presque absolue des *tusi* qui conduisait au désordre, mais surtout la conduite abusive de certains d'entre eux envers les populations qu'ils avaient à charge, fut un des arguments avancés pour la suppression du système. Les *tusi* menaient celles-ci à leur guise, sans appliquer la notion de justice sociale chère à Confucius. Les Miao ainsi malmenés étaient devenus indociles à l'autorité chinoise que les *tusi* représentaient. Désormais, au vu des conséquences «morales» de la réforme, il était justifié, selon le pouvoir chinois, de relever les *tusi* de leurs obligations.

Dans cette optique, il devenait indispensable d'établir des postes et des colonies militaires (Lombard-Salmon 1972: 44-45). «Entre 1724 et 1735, la 'poche de Guizhou' qui se trouvait opposer un obstacle considérable au sud-est, à la frontière du Guang xi et du Hu nan, à proximité des fleuves qui permettaient les communications avec ces provinces, fut ainsi soumise à pacification» (Lombard-Salmon 1972: 173), en d'autres termes à la colonisation directe. À la fin du XVIIIe siècle, la colonisation chinoise se développe dans les provinces méridionales du Guizhou, Yunnan et Guangxi (Gernet 1980: 424-425). Confiscation et redistribution des terres des *tusi* eurent lieu au profit des militaires, qui convoitaient les terres irriguées. Après quelques années de consolidation du territoire, elles étaient remises aux civils han (Lombard-Salmon 1972: 173 à 175), des colons en provenance du nord et du Guangdong (Gernet 1980: 425; Clarke indique l'entrée au Guizhou à partir du Guangxi, du Hunan et du Sichuan, 1911: 11).

L'appropriation des terres par les Han, soit par l'achat soit par la force, et les pratiques usurières des commerçants chinois furent un des ferments de discorde. Des marchands chinois pratiquaient la vente à crédit à des taux usuraires très élevés. L'intérêt devant être payé avec une partie ou la totalité de la récolte, les spéculateurs saisissaient les terres des Miao, qui devenaient métayers. La dépossession des terres, souvent le fruit

du négoce et de l'usure, s'accompagnait du travail forcé (Lombard-Salmon 1972: 175 et 220). De grandes transformations administratives eurent lieu, qui vinrent appuyer le mouvement d'expropriation des terres.

Quelle que soit leur appartenance ethnique, l'oppression bien réelle que la plupart des *tusi* faisaient subir aux populations sous leur coupe (corvées, redevances, service militaire, confiscation des terres appartenant aux clans et lignages adverses) eut un rôle déterminant dans l'abolition du système. Mais dans les faits, plusieurs facteurs doivent être considérés: politiques (découlant des excès des *tusi* et d'autres rébellions ethniques dues aux colonisations), démographiques (accroissement rapide de la population han dans les régions limitrophes) et économiques (prospérité générale dans le nord, manque de terres pour la paysannerie han, présence de minerai exploitable au Guizhou). Des facteurs qui incitèrent le gouvernement à prendre possession du Guizhou en bonne et due forme.

Nul doute que les raisons impériales cachaient des intérêts liés à l'appropriation du territoire, car la suppression du système obéissait au mouvement d'expansion des Han et à ses corrélats: quête du pouvoir et quête de nouvelles terres agricoles. À cet égard, un auteur han relate les causes de la rébellion de 1795-1806:

«Hélas, tout ce que j'ai entendu dire du soulèvement des Miao du Hu nan, lors de la soixantième année de qian long (1795), diffère beaucoup de ce qui a été écrit dans les rapports de l'époque (...). En la cinquante-sixième année (1791), des Miao du village de Gou bu, dans la circonscription de Yong sui (Hu nan) vinrent porter plainte auprès des fonctionnaires, au sujet de vol de buffles; certains litiges apparurent également dans d'autres villages et une insurrection menée par un certain Shi Man-yi éclata; elle fut réprimée, mais le mal Miao était désormais en germe».

L'auteur continue ainsi, mettant à jour la désolante situation vécue par les Miao et qui contribue à la montée des situations d'affrontement:

«Lorsque l'agglomération avait été créée, au milieu des villages indigènes, tous les champs autour de la ville leur appartenaient encore. Or, après quelques dizaines d'années, ils avaient tous été accaparés par les Han. Les Miao, réduits à la misère, ne pouvaient que serrer les dents. C'est alors que des traîtres ont lancé l'ordre de poursuivre les colons Han afin de récupérer les terres; tous les villages, avec leurs chefs, se sont aussitôt lancés dans le combat» (*in* Lombard-Salmon 1972: 239).

La réforme du *gai tu gui liu*, dans un contexte d'assimilation pratiqué depuis deux millénaires, ébranla radicalement le mode de vie des Miao.

«Le but de la réforme, en ce qui concernait les populations Miao, était d'accélérer leur assimilation. Pour ce faire, il fallait, dans un premier temps, démanteler les

sociétés traditionnelles et établir ensuite les premiers éléments de structure d'une société nouvelle» (Lombard-Salmon 1972: 220).

La réforme du *gai tu gui liu* eut pour conséquence l'accélération de leur assimilation. Après la confiscation immédiate des armes, après la suppression de la justice privée à laquelle était substituée une justice officielle, ceci pour enrayer les vendettas, des mesures drastiques furent mises en oeuvre, touchant les pratiques culturelles. L'immixtion de l'administration chinoise dans les territoires des minorités et les tentatives d'assimilation seront de plus en plus marquées. Les Chinois déployèrent des efforts considérables pour instaurer leur autorité dans les régions du sud, des efforts qui furent couronnés de succès.

2.3- Éducation et alliances: des stratégies de «transformation» des peuple non-han:

La subjugation, puis l'assimilation des minorités ethniques par les Chinois sont des constantes de l'histoire chinoise (Gernet 1980: 154). «*The most potent acculturative force in Miao history has undoubtedly been the Chinese, both through the steady encroachment of Chinese peasant farmers and the more dramatic policies and programs of successive imperial dynasties and governments*» (Le Bar 1964: 65). Tous les éléments qui pouvaient jouer en faveur d'une «conversion», y compris la sédentarisation des nomades, l'éducation et les alliances par mariage, étaient présents sur la carte politique.

L'attrait de la culture chinoise a d'abord marqué les «élites». Qu'entend-on par le terme *élite*? Il peut s'agir de cette minorité qui gravite autour d'un chef traditionnel, dont le pouvoir est justifié par la vertu, ou bien encore autour d'un chef de guerre charismatique; mais ce chef peut aussi bien être, au départ, un homme sans qualité qui n'aurait jamais pu s'élever de lui-même sans des alliés politiques organisés comme l'étaient les Han. Les élites, qui ont emprunté aux conceptions et institutions chinoises, étaient fortement sinisées et des métissages fréquents étaient coutume dans les familles régnantes (Gernet 1980: 164 à 172).

L'acculturation empruntait les chemins du système éducatif chinois, un moyen pour les Han d'imposer un pouvoir tutélaire. Lombard-Salmon rapporte qu'au XVIIIe siècle, le Général Zhang Guang-si, «qui, sous Yong zheng (1723-1736) avait 'ouvert' la région du Gu zhou» (1972: 223), «adressa un rapport à la cour pour que, comme au Si chuan et au Hu nan, on établisse des écoles dans les régions Miao du Gui zhou

nouvellement ouvertes» (*ibid.*: 223). L'enseignement était gratuit, et principalement axé sur la compréhension des rites et des lois (*ibid.*: 223). Une mesure, écrit Lombard-Salmon, qui avait «en soi du bon» (*ibid.*: 224): «l'éducation était dispensée aux indigènes, sans qu'il y ait davantage d'imposition. Une faveur aux indigènes ralliés qui a porté ses fruits» (*ibid.*: 224).

Lombard-Salmon évoque une limite à l'efficacité de l'assimilation par l'éducation, celle du «nombre des places disponibles» (*ibid.*: 224) dans ces écoles. D'autres nuances doivent être apportées à l'idée que l'éducation fut un moyen important d'assimilation des non-Han à cette époque. J'ouvre ici une parenthèse, nécessaire pour montrer qu'à cette époque l'assujettissement d'une société minoritaire par l'éducation est un phénomène qui ne put être global, en ce sens qu'il est peu probable qu'il s'exercât sur la société dans sa totalité, même de manière indirecte à travers ses élites: c'est un phénomène localisé aux régions «consolidées». Bien que l'influence des élites sur les masses ne soit pas discutable, elle ne fut pas aussi efficiente qu'aujourd'hui.

Déjà, l'étude de la société chinoise révèle un dualisme entre l'élite, c'est-à-dire les intellectuels et les dirigeants, et les gens de peu. Dans l'article «En Chine, la famille, relais du pouvoir», Cartier, qui fait un survol historique des stratégies de pouvoir et des dynamismes sociaux liés au champ mouvant de la parenté, étudie l'influence de la représentation dynastique des liens familiaux sur l'ordre social: les changements structurels sont liés, d'une part, aux règles du mariage, le choix de l'élite de l'endogamie (ex.: Zhou XIe-IIIe siècles av. J.-C.) ou de l'exogamie (ex.: Song 960-1279) déterminant le jeu des forces en présence; d'autre part, ces changements sont liés aux manipulations de successions («régulières», de père à fils, «hétérodoxes», de frère aîné à frère cadet, et «irrégulières», qui font intervenir cognats et alliés), ainsi qu'aux luttes entre cognats et agnats. Ce raffinement des liens de parenté chez l'élite révèle la contrainte de la reproduction du pouvoir sous laquelle elle vivait, une contrainte modeste chez la masse paysanne. D'autres lois régissaient par ailleurs la majorité paysanne, qui ne pouvait pas concevoir de tels raffinements. L'altérité n'est pas seulement économique, elle est culturelle, comme l'explique Cartier:

«Les travaux des folkloristes et d'historiens tels que M. Granet (1926) ou H. Maspéro (1927) ont longtemps accrédité l'idée d'une division radicale entre la société aristocratique et la grande masse des paysans. Les gens du commun, en effet, ne possédaient pas de nom de clan, ne pratiquaient pas de culte des ancêtres et n'utilisaient sans doute qu'une terminologie de parenté classificatoire distinguant essentiellement entre les générations. A la différence des nobles, pour lesquels il était indispensable que les fiancés ne se connaissent pas avant le mariage et que les jeunes filles soient remises vierges à leur belle-famille, les paysans auraient vécu selon une morale plus libérale. On a beaucoup épilogué

sur l'existence de mariages avec fréquentation prémaritale, concours de chants alternés permettant des rencontres agrestes et ratification des unions seulement après que la jeune fille soit enceinte. De telles coutumes sont encore attestées dans des minorités vivant dans la partie méridionale du pays et il est tentant d'y voir une survivance de moeurs archaïques. Doit-on en conclure à l'existence d'un dualisme de la société antique, les paysans conservant une organisation de la parenté différente du modèle en faveur dans l'aristocratie? Toujours est-il que les théoriciens ritualistes de la dynastie des Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.) n'ont pas ménagé leurs efforts afin de gommer, à l'aide de commentaires allégoriques, ce que la poésie du Livre des Odes laissait transparaître quant à l'existence de moeurs anciennes non orthodoxes, en particuliers pour ce qui est des joutes amoureuses et des unions libres. Sans qu'il soit nécessaire de présupposer un dualisme radical, on peut admettre que nobles et paysans se distinguaient par des comportements différents» (Cartier 1986: 450; souligné par moi).

Proche des sphères du pouvoir, est-il possible d'échapper aux «dons» des Han? Éloigné d'elles, est-il possible d'en percevoir les effets? Les petites gens n'ont pas tous connu les bouleversements de la «transformation». Effectivement, à l'aube du XXe siècle, quelques non-Han lisaient et écrivaient les caractères chinois, mais, remarquait Clarke, la plupart des non-Han étaient analphabètes (1911: 38). Vraisemblablement, l'assimilation par l'éducation n'a eu d'emprise véritable qu'au sein des villes et des villages qui faisaient partie du réseau administratif chinois, les villages et hameaux isolés étant épargnés: «Les résidents de certains villages isolés peuvent être comparés à ceux décrits par le poète Tao Qian (365-427) dans son essai *Au pays des fleurs de pêcher*, où les gens vivaient dans un tel isolement que des générations naissaient et mouraient sans connaître les changements dynastiques du pays» (Fei Hsiao-tung 1981: 20).

Est-il utile de préciser que l'idée n'est pas de diminuer le pouvoir des élites chinoises sur la masse? Celui-ci se base sur des ressources matérielles et symboliques à long terme efficaces. Au-delà de ces différences d'attitudes, remarquables au quotidien, entre la masse et l'élite, la conception du monde définie par l'élite —«à partir de matériaux diffus existants» (Bernier 1983: 115; cf. *ibid.*: 114-115)— a certainement eu un impact, à travers le discours politique, dans les pratiques inter-culturelles. Le pouvoir de l'élite conditionne la reproduction des idéologies à la source des pratiques sociales de discrimination et d'exclusion, et ce sont bien les militaires et les colons han qui sont les vecteurs de l'idéologie dominante.

Cette politique d'éducation dispensée aux non-Han a certainement connu des fluctuations selon les époques, les régions et les vues des fonctionnaires chinois en place. Par ailleurs, cette éducation ne rendait pas chinoises les minorités assujetties: hier

—comme aujourd'hui (Harrell 1996: 14), malgré les politiques gouvernementales communistes soi-disant égalitaristes— les ressortissants non-han étaient sujets à toutes formes de dépréciation en raison de leurs origines (Cf. Beauclair 1974a: 29).

Autre instrument d'assimilation, le mariage était «une arme à double tranchant» (Lombard-Salmon 1972: 224): «Il était à craindre que les soldats Han, mariés à des femmes miao et vivant en contact étroit avec la famille de leurs épouses, se 'désinisent' progressivement et aillent grossir, avec leurs enfants, le nombre des indigènes» (Lombard-Salmon 1972: 224). L'exemple type de 'désinisation' est celui de ces colonies militaires installées dans des villages, regroupant parfois une centaine de familles selon les relevés de Beauclair, et qui, au fil du temps, se sont mêlées aux populations conquises. À l'égard d'un processus régressif qui sera exposé plus loin, ces «Vieux Chinois» sont regardés de haut par les Han, même s'ils ne parlent que le chinois: «*the 'old Chinese' must have absorbed a great deal of tribal blood, and also today intermarry occasionally with Keh-lao, Chung-chia, and Miao*» (Beauclair 1974a: 20; cf. également Clarke 1911: 9-10).

Quelles que soient les politiques chinoises de croisement, qu'elles encouragent ou interdisent les mariages entre Han et non-Han —les colons étaient des hommes—, des mariages se firent entre les différents groupes (Lombard-Salmon 1972: 226) et l'acculturation était vécue de part et d'autre.

3- Esquisse de l'état de la Chine sous les Qing (1644-1911):

Le monde chinois est aux prises avec des problèmes majeurs, économiques, politiques et ethniques. Tant du point de vue de la politique intérieure (dès le XVIIe siècle) que de la politique extérieure (au XIXe siècle surtout), la Chine connaîtra des vagues propres à noyer le régime impérial, des vagues qui porteront par delà les frontières les Miao réfractaires à l'ordre chinois ou ceux que l'on persécute car ils sont devenus producteurs d'opium. Je traiterai plus tard le sujet de l'opium, sujet bien important puisque sa culture est fortement associée aux Miao.

Après avoir connu l'essor économique, avec un artisanat urbain (soie, chanvre, coton, thé, porcelaine, laques, papier pour l'exportation) et l'apogée des techniques agricoles, la société dirigée par les Mandchus sinisés (1644-1911) connaît un déclin irréversible. Stagnation du rendement, catastrophes naturelles, corruption des

fonctionnaires de l'État, débordements politiques et soulèvements généralisés sont les stigmates d'un pouvoir miné auquel le «Mandat du Ciel» sera finalement retiré.

Au nord, les insurrections paysannes sont nombreuses. Elles tiennent, entre autres, à la poussée démographique et au morcellement des terres accentuant la pauvreté des familles.

«Le fait social majeur de la période des Qing est la brutale accélération de la croissance démographique qui fait du pays une nation surpeuplée dès le milieu du XIXe siècle. La nature des données dont nous disposons ne permet pas de pousser très avant l'analyse du phénomène. Selon les séries officielles, la population passerait de 141 millions en 1740 à 430 millions un siècle plus tard, soit une multiplication par trois. L'examen des procédures de recensement laisse entrevoir de fortes possibilités de sous-enregistrement. La courbe véritable enregistrerait peut-être un doublement en un siècle et demi: 200 millions autour de 1700, un peu plus de 400 vers 1830. Soit une progression de l'ordre de 6 p. 1000 par an. Cette explosion doit-elle s'analyser comme un phénomène de 'transition démographique' ou comme un changement de comportements? Il est impossible de trancher. Certaines recherches portant sur les généalogies de clan suggèrent une remontée de la fécondité à partir de la fin du XVIIIe siècle —le nombre de fils passerait en moyenne de 2 à 2,5 ou 3— suivie, un siècle plus tard, par un relèvement sensible de la mortalité. La validité de ce modèle reste à établir, compte tenu du fait que les situations locales varient considérablement et que certaines provinces, en particulier au Sud et à l'Ouest, ont des croissance soutenues et plus rapides. Reste que les facteurs proprement institutionnels comme la subdivision égalitaire des patrimoines ou les incitations à l'établissement des domestiques ont vraisemblablement des effets natalistes. Beaucoup de tenanciers ont acquis des droits sur la terre et sont donc à même de les transmettre à leurs héritiers. Le principal frein à la croissance est désormais constitué par la rentabilité des petites exploitations agricoles dont la taille moyenne diminue au fur et à mesure que les hommes se multiplient. Telle est sans doute l'explication générale de la crise qui frappe de nombreuses provinces à partir du XIXe siècle» (Cartier 1986: 476-477; souligné par moi).

Ouverte depuis des siècles au commerce avec les étrangers (Arabes, Occidentaux et Asiatiques), la Chine connaîtra un revirement de la situation avec l'introduction de l'opium importé de façon massive au XIXe siècle par les Anglais, un trafic qu'elle ne pourra jamais contrer. La traditionnelle centralisation, devenue inefficace, et une crise des finances publiques inciteront aussi le gouvernement, dès le XVIIIe siècle, à un durcissement au niveau de la politique intérieure et extérieure (Gernet 1980: 404 à 431; cf. sur le commerce de l'opium: Hubert 1987; Bachmann et Coppel 1989: 54 à 70).

Des mouvements ethniques de mécontentement —l'empire vit des conflits frontaliers (Birmanie, Népal, Tibet) et ethniques au sud— font écho aux troubles qui ébranlent la société chinoise. Suite à l'implantation de la réforme du *gai tu gui liu* et à la

progression des Chinois vers le sud, les révoltes antigouvernementales eurent pour conséquences des répressions sauvages, des pillages et des massacres.

La mosaïque d'ethnies prolonge, par sa résistance, des rivalités ancestrales. À la fin du XVII^e siècle, les conflits ethniques, commencés plus tôt dans le nord, éclatent au sud en d'intenses rébellions. On rappelle plus récemment les insurrections contre les Mandchus (1734-1737 au sud-est du Guizhou; 1795-1806 au nord-est du Guizhou et à l'ouest du Hunan; 1854-1872 dans l'ensemble du Guizhou) (Cheung 1996: 222; Le Bar 1964: 63; Gernet 1980: 428) et encore contre le Kuomintang, entre 1910 et 1949 (Le Blanc 1981: 76-92; Bai 1988: 12), qui avait interdit l'usage de la langue et le port du costume traditionnel miao (Le Bar 1964: 63).

C'est après 1840 que les Occidentaux, jusque-là admiratifs de la culture et du pouvoir chinois, commencèrent à déprécier l'Empire céleste. L'avancée technologique acquise en Europe avec la Révolution industrielle participe à ce sentiment de supériorité occidentale. Il était évident que la Chine ne se battait pas à armes égales. Incapables de moderniser le pays, les Mandchus durent quitter la scène du pouvoir: le jeune empereur abdiqua en 1911 et la Chine fut proclamée République par Sun Yat-sen (Eberhard 1982: 151).

4- La politique chinoise envers les minorités après 1911:

Une étude des politiques chinoises adoptées envers les minorités fait apparaître qu'une motivation principale se dégage des pratiques chinoises: la suppression de l'altérité. Le courant confucéen et le projet communiste ne diffèrent en ce sens que de façon superficielle.

Sun Yat-sen concevait la Chine comme une Nation unitaire: la civilisation chinoise rayonnait sans partage, et tous les peuples compris sur le territoire chinois devaient se fondre en elle. Sun Yat-sen a toutefois reconnu quatre «nationalités», en plus des Han: les Mongols, les Mandchus, les Tibétains et les Tatars. L'accent fut mis sur leurs racines communes. Afin d'élever les peuples non-han à un niveau de développement décent, on les mit dans l'obligation de rejeter tout ce qui les particularisait. Dans ce procès fait à l'ancien par le nouveau, les minorités étaient, par exemple, forcées d'adopter les codes vestimentaires et la langue du Centre (Beauclair 1974a: 32). Cependant, même si continuité il y eut avec les politiques antérieures, les

politiques nationalistes d'assimilation ne purent être appliquées: en effet, des fièvres politiques, telle l'invasion japonaise, mirent un frein au projet.

Dans les années 1930 et 1940, les écrits ethnologiques chinois s'élaborent après des recherches sur le terrain, mais toujours sur les mêmes notions traditionnelles préétablies, par extrapolation et selon des vues colonialistes. «*The materials on the Miao from this period are difficult to work with*» (Diamond 1996: 107).

«The writings of the 1930s and 1940s sometimes generalized about 'the Miao' but were more likely to follow the divisions that had become customary in the Qing period (Qing Miao, Hei Miao, etc.) or to define groups by locality (Qian Miao, Fenghuang Miao). Sometimes these categories coincided with linguistic boundaries. But the names were Chinese names and not even translations of the internal ethnonym of the group under study. There seemed to be little interest in what the people called themselves, how far the term extended, and how they referred to other groups. The ethnic boundaries were left unclear. (...) As for the divisions themselves, they continued to be based on dress, location, the presence of a few particular customs deemed significant by Han investigators, and degree of sinicization, as adjudged by Han observers» (ibid.: 107).

La conception communiste est celle d'un État moderne, dans lequel les minorités et les Han cultivent les mêmes droits, à l'intérieur de frontières fixes. Dans une certaine mesure, l'hétérogénéité est présentée comme une donnée commune et bénéfique. L'approche est celle d'une égalité de principe entre toutes les «nationalités» chinoises, han et non-han. Dans le cadre d'un État immanent, les minorités seraient donc encouragées à développer leur culture propre et pourraient contrôler leurs propres affaires, cela dit, sous certaines conditions. Car des réalités doivent être considérées: toutes les «nationalités», ou *minzu*, n'ont pas atteint le niveau de développement historique adéquat. En effet, une échelle de progression existe, qui va du stade primitif au stade socialiste, en passant par les stades intermédiaires soit l'esclavagiste, le féodal et le capitaliste, et il est bien entendu que les minorités devront s'investir dans une marche vers la modernité, afin de participer pleinement à l'avancement du projet.

Préalable à l'élaboration d'un plan politique, la définition d'une *minzu*, ou «nationalité», fut statuée par Fei Hsiao-tung et Lin Yüeh-wa (Eberhard 1982: 157), qui s'inspirèrent de Staline: une *minzu* n'existe que si ses ressortissants ont en commun un territoire, un langage, une économie et une même nature psychologique. Les différences qui pouvaient être relevées à l'intérieur d'une «nationalité» étaient vues comme superficielles, et une unité sous-jacente était présumée (Diamond 1996: 108). Cet outillage théorique devait permettre aux missions envoyées à travers le pays de dénombrer les *minzu* et de déterminer le niveau de civilisation de chacune. Le résultat

des recherches menées dans les années 1950, notamment par Fei Hsiao-tung, est la reconnaissance de 52 *minzu*, auxquelles d'autres se sont ajoutées depuis.

L'actualisation d'une politique de déconcentration administrative, par le reprise du concept de «région autonome» développé par Lénine, devait persuader les non-Han que le Centre n'était plus occupé par un groupe particulier, soit les Han, et que l'atteinte de l'objectif du progrès historique pouvait être réalisée indépendamment des normes chinoises (Harrell 1996: 23). Le partage administratif fut décidé en fonction du poids démographique des «nationalités»: une région habitée par une seule minorité recevait le statut de préfecture (*chou* ou *zhou*) une région qui comprenait une «nationalité» prépondérante associée à d'autres moins importantes devenait un district autonome (*hsien* ou *xian*), et une région où vivaient deux groupes ou plus d'égale importance était désignée une «région multinationale». Dans le cadre d'une telle région, lorsqu'une minorité vivait densément dans un territoire compact, elle pouvait établir son propre *hsien* (Eberhard 1982: 157).

Le sud-ouest, région multinationale, fut fragmenté en de nombreux *hsien* et villages. Beauclair rapporte l'embarras des Communistes face à une telle complexité: «*the Communist were not familiar with the diversity of tribes they had to deal with in the southwest, at least they had anticipated meeting with a more uniform spirit among the minorities, and were not aware of the existing animosities between the different groups*» (Beauclair 1974a: 33).

130 régions autonomes et plus de 200 gouvernements autonomes de coalition furent comptabilisés en 1952 (Eberhard 1982: 157). Mais il y eut, au fil des ans et des ajustements, de nombreux changements administratifs, tels la mise sous tutelle de régions autonomes ou la création de nouvelles.

À la fin du XXe siècle, Diamond rapporte cette distribution spatiale des Miao, qui révèle le peu de poids politique des Miao dans les affaires publiques:

«The Miao are scattered over several provinces, their communities interspersed with those of other minorities and Han Chinese settlements. As a result, there are number of autonomous prefectures (zhou) and counties (xian) in which Miao constitute one of several minority groups. In most of these, the term Miao does not even appear in the name of the territorial unit. In a few the Miao are named in conjunction with one or two others, as in Qiandongnan Miaozu-Dongzu Autonomous Prefecture in eastern Guizhou or Weining Yizu-Huizu-Miaozu Autonomous County in western Guizhou. The exceptions are Songtao Miao Autonomous County in northeastern tip of Guizhou, Pingbian Miao Autonomous County on the southernmost border of Yunnan (which, despite its name, is shared with Yi, Yao, and Zhuang), and Chengbu Miao Autonomous County in southwestern Hunan, shared with Yao, Zhuang, Dong, and Hui. Large numbers live outside these regions, some within recently recognized minzu xiang

(nationality township), which are usually multi-ethnic and in which Han Chinese form the majority population. In some instances the Han numerical dominance is of fairly recent origin» (1996: 92-93).

À l'égard du principe d'égalité, aucune langue n'avait avantage sur une autre, les Han étaient en droit égaux aux non-Han, et chacune des «nationalités» pesait, dans l'exercice du pouvoir, d'un poids commun. Cette dialectique prend sa véritable dimension lorsque, concrètement, les Communistes l'appliquent aux régions habitées majoritairement par les non-Han. Puisqu'une langue en vaut une autre, la logique veut que celle du groupe prédominant dans une telle région ne soit pas forcément la langue véhiculaire; puisque chaque «nationalité» est égale à une autre, aucune distinction ne peut être faite en ce qui a trait à la représentation du pouvoir; et, parce que les Han sont égaux aux non-Han, même et surtout dans les territoires de ces derniers, le chinois pouvait facilement tenir lieu de langue véhiculaire et un Chinois han pouvait être recommandé pour diriger n'importe quelle unité administrative (Eberhard 1982: 157).

Ce raisonnement, qui ne cache plus ses visées, se traduit par des politiques d'exode massif de la jeunesse han inemployée vers les régions des minorités. Car l'objectif des Communistes reste encore de s'assurer le contrôle des territoires aux confins, par la colonisation et le renversement de la balance démographique. L'attitude de ces exilés est prévisible: ils toiseront les minorités, et ne coopéreront guère avec elles (Eberhard 1982: 159). Quant aux vieux leaders, habilement écartés des instances du gouvernement local, ils sont remplacés par des cadres entraînés à Pékin (Beijing). Les futurs décideurs seront envoyés en formation au sein du Parti et, revenus en région, ils deviendront les artisans du changement, c'est-à-dire de l'assimilation (*ibid.*: 160).

Tout n'apparaît pas aussi sombre dans cette relation d'intérêts opposés —faite d'attraction et de répulsion— nouée entre les Han et les non-Han. Pour parfaire le projet socialiste, des mesures furent prises, dans les années 1950, qui concernent l'éducation des minorités (des collèges furent créés, dont la fonction était surtout celle d'embrigadement politique; de nombreuses écoles primaires et secondaires furent implantées; les régions furent pourvues de livres et de matériel cinématographique propagandistes), la santé (des équipes mobiles étaient chargées de vacciner les populations, une éducation était donnée aux femmes pour les soins aux nouveaux nés), le transport (l'entretien des routes permettait de desservir les régions éloignées, et de les approvisionner), le développement industriel des régions et leur insertion dans une économie globale (Beauclair 1974a: 35 à 37). D'autres mesures concernaient

directement les us agricoles des non-Han semi-nomades ou nomades, obligeant ceux-ci à se fixer définitivement: par exemple, l'interdiction de la pratique de l'agriculture sur brûlis et du pastoralisme transhumant, et l'obligation, pour nombre d'agriculteurs itinérants, d'aménager des champs en terrasses. Des coopératives agricoles étaient organisées qui devaient renforcer la cohésion des nouvelles habitudes par l'entraide.

Les politiques chinoises sont donc essentiellement assimilationnistes. Les idéologies communiste et confucianiste sont jointes, même si cette dernière fut combattue par celle-là.

Les Miao font donc partie d'un système plus vaste, qui leur échappe autant qu'aux autres minorités. Pris dans l'étau resserré des conquêtes chinoises, les Miao sont assujettis, malgré eux, à une philosophie qui s'inscrit davantage au plus profond de l'inconscient collectif. Mais, même s'ils vivent dans un véritable champ magnétique, la dissolution des ensembles non-han ne peut pas être envisagée, du moins, selon moi, dans le cadre de la seule idéologie chinoise.

5- La situation ethnique:

5.1- Vue d'ensemble:

Je citerai maintenant Jacques Lemoine qui a pu saisir la complexité ethnique dans cette présentation des peuples de la Chine, même si certains aspects en sont critiquables, nous verrons par la suite lesquels:

«L'ensemble des peuples résiduels du monde chinois (soit un peu plus de cinquante-cinq millions d'individus en 1978 pour cinquante-cinq ethnies officiellement reconnues) se répartit aujourd'hui en six familles ethnolinguistiques: les Toungouses; les Turco-Mongols; les Tibéto-Birmans; les Miao-Yao; les Thaï-Kadaï; les Austro-Asiatiques. Ce dernier groupe n'est plus guère représenté qu'aux confins du Yun-nan, mais sa présence matérialise une ancienne continuité avec l'Asie du Sud-Est, sur laquelle les groupes thaï-kadaï, miao-yao, tibéto-birman, et les Chinois eux-mêmes ont tous débordé, dans un glissement millénaire vers le sud. Déplacement vers l'est et le Pacifique aussi: les populations aborigènes de l'île de Taiwan et des archipels voisins appartiennent au monde malayo-polynésien. Tant dans leur économie que dans leurs structures sociale et politique, ces peuples minoritaires ont préservé un éventail complet de l'évolution sociale dans le monde chinois, depuis le Néolithique jusqu'à la formation de l'empire. Les plus nombreuses et les plus archaïques sont les sociétés tribales égalitaires, acéphales et anarchiques: petits groupes toungouses de chasseurs et éleveurs nomades dans les forêts de la Mandchourie et de la Mongolie intérieure, chasseurs-pêcheurs des rives de l'Oussouri, de l'Amour et du Nonni; agriculteurs itinérants miao-yao du Centre, de l'Est et du Sud; agriculteurs itinérants tibéto-birmans des hautes montagnes qui bordent les cours supérieurs de la Salouen, de l'Irraouaddi et du Mékong aux confins occidentaux du Yun-nan; pasteurs transhumants kirghiz des hauts plateaux et des hautes vallées du Turkestan chinois» (Lemoine 1991: 263-264; souligné par moi).

Ma critique porte sur l'usage du mot *acéphale*: Lemoine n'a pas renoncé au vocabulaire acquis vingt-trente ans plus tôt, aujourd'hui totalement tombé en désuétude. La remarque vaut également, à bien y penser, pour le mot *anarchique*. Quant au biais évolutionniste dont je traitais plus haut, il est illustré ici par l'idée implicite d'une échelle de progression sociale impliquée dans l'expression *évolution sociale*.

5.2- La situation des Miao:

Au XVIIIe siècle, à des degrés divers, toutes les communautés semblent affectées par la présence chinoise. Et, quel que soit le degré d'assimilation, le système *tusi* était connu de tous:

«par-delà cette diversité, diversité dans le genre mais aussi dans le système social, dans les moeurs et les croyances, un certain processus d'unification, en marche depuis plusieurs siècles, avait entraîné presque partout l'adoption du système des *tu si*, c'est-à-dire l'installation d'une classe de chefs locaux dont

l'autorité était comme garantie par les Han et dont les aspirations se tournaient, depuis longtemps déjà, vers la culture chinoise» (Lombard-Salmon 1972: 284).

Il est important de nuancer l'image tentaculaire de la sinisation: dans certains cas ardemment souhaitée jusqu'à la dissolution complète des marqueurs ethniques (les Mandchus), elle pouvait être, en d'autres cas, un vernis de circonstance, comme on l'a vu avec les farouches *tusi*. L'histoire chinoise par ailleurs montre le caractère fugace des conquêtes chinoises face à la résistance des non-Han. Dans le Guizhou du XVIII^e siècle, celle-ci est soutenue par la complicité d'un terrain le plus souvent montagneux qui contribue, un temps, à préserver la population aborigène de la sinisation (Beauclair 1974a: 18; cf. Beauclair 1974c: 65, pour une description du paysage du Guizhou).

Comme toutes les minorités ethniques, les Miao font partie de ces populations qu'encerclent progressivement l'empire chinois. Pour la plupart des groupes, leur habitat dans les hauteurs leur a permis de se faufiler hors des griffes d'un empire par définition expansionniste. Ces communautés, dispersées dans les montagnes, subirent les contraintes de l'environnement et connurent une économie de crise ou de subsistance. De ces dernières, nous vient la conception uniformisante des Miao exposée dans notre introduction.

Les Miao empruntent pourtant un itinéraire complexe, qui se traduit par autant de situations:

«In the South there was much land fit for the Chinese type of agriculture; by force or by sale, therefore, the tribes quickly lost their land. They then had two choices: they could become tenants of new Chinese landlords. As such they had to work harder because of the intensity of Chinese agriculture and the high rent they had to deliver. On the other hand, they could retreat into the high mountains (...). But the mountains could not feed larger populations. In the situation there began a process that went until the twentieth century and is still perhaps still underway: in small groups, often consisting of only one family, the people moved from mountain to mountain, always southward» (Eberhard 1982: 123; souligné par moi).

«Anthropologist Fei Hsiao-t'ung has already pointed out that there are tribes in Yunnan Province that are also represented in Burma. Others live partly in China and partly in Laos, both in areas where the international borders are not perfectly clear and where the Chinese government was never fully in control. Thus, even in 1976, the People's Republic admitted that there were some ethnic groups on the borders continuing their old style of life, without communes, language reforms, or application of the new marriage laws. Moreover, there are larger groups of Miao and Yao living in the mountains of Vietnam, Laos, and Thailand» (Eberhard 1982: 159; souligné par moi).

Pour les communautés miao restées en Chine, elles s'adapteront aux multiples formes de la soumission. La culture chinoise, dont le panache et les raffinements suscitaient l'admiration, pouvait représenter un idéal à atteindre, mais en effet les moyens d'y parvenir étaient fort divers. Mieux encore, en Chine, la captation des minorités dans l'ordre chinois, si elle est irrémédiable, ne se solde pas forcément par l'assimilation: les communautés furent subjuguées à divers degrés et de diverses manières. L'intégration au système chinois, par exemple en acceptant la nomenclature chinoise, ne signifiait pas une modification totale du comportement du non-Han: «*When such a society comes in contact with a 'higher' society organized in the form of a bureaucratic, nonaristocratic system, there is a tendency to adjust to that society in form though not in content*» (Eberhard 1982: 79). En fait, le projet de sinisation conduit au syncrétisme.

La captation des non-Han dans l'ordre chinois est bien connue. Ce qui est moins bien documenté est le fait que les influences, les «transformations» se firent de toutes part. «Il s'agit moins d'emprunts proprement dits, encore que les emprunts soient loin d'être négligeables, que d'influences subtiles et parfois indirectes qui ont orienté les esprits ou renforcé certaines orientations», écrit Gernet (1980: 392).

La diversité des visages miao sera présentée plus longuement dans la suite de cette étude.

Chapitre troisième

Les Miao

1- «Miao génériques» et «Miao ethniques»:

Il est essentiel d'identifier les Miao, puisque le terme se voit attribuer tour à tour un sens étroit, désignant les «Miao ethniques», et un sens large, confondant en son sein les ethnies «barbares du sud». En dépit du recours à une multiplicité de points de vue, l'identification de l'ethnie à travers l'histoire chinoise reste difficile à effectuer, la diversité des noms composés du terme et sa polysémie interdisant d'autant la reconstitution suivie de l'histoire du groupe.

Lombard-Salmon résume l'état des recherches:

«C'est un gros problème auquel se heurtent depuis des années les chercheurs, tant chinois qu'européens. Les méthodes utilisées sont diverses. On fait appel à l'histoire, l'ethnologie et la linguistique mais il est à craindre, à cause de la pauvreté, voire même l'absence de renseignements dans les textes les plus anciens, qu'il reste toujours une discontinuité difficile à combler» (Lombard-Salmon 1972: 113).

1.1- La signification de *Miao* comme terme générique:

Voyons le terme pris au sens large, englobant divers non-Han du Sud.

Lombard-Salmon remarque, au sujet de l'utilisation du terme *miao* au XVIII^e siècle:

«Non seulement il désigne toujours une ethnie particulière, mais il est aussi utilisé comme terme générique pour désigner les ethnies du Sud-Ouest de la Chine, suivant exactement la même évolution que le terme 'man', quelques siècles auparavant. D'ailleurs le mot Miao, employé dans son sens collectif, est souvent associé au terme Man dans les expressions telles que Miao-man ou Man-miao qui font concurrence aux anciennes expressions de Man-yi, Man-liao et Zhu-yié (Lombard-Salmon 1972: 112).

Miao viendra à la suite du terme *man* assigné aux populations du Yang-tse.

Man est l'équivalent chinois de «barbares du sud». Maspéro écrit pour la période du monde chinois primitif:

«Les Chinois anciens n'avaient pas de terme général exprimant l'idée de barbares; ils distinguaient les Ti, les Jong, les Man et les Yi, noms auxquels on attribue aujourd'hui la valeur de barbares du Nord, de l'Ouest, du Sud et de l'Est. Cette signification n'est que très grossièrement exacte pour les anciens» (Maspéro 1978: 5 note en bas de page).

Man par la suite servira le plus souvent à désigner les Yao, mais l'étude de ce terme demanderait une autre recherche...

Hervey de Saint-Denys nous fait part de ses réflexions quant à la traduction du terme *miao* utilisé par Ma-touan lin, historien du XIII^e siècle fameux pour son traité sur l'histoire de la civilisation:

«Après avoir hésité quelques temps entre le mot *barbare* et le mot *étranger*, dans ma version française, je me suis arrêté à la première de ces deux expressions, parce qu'il existe une grande analogie entre la valeur que les anciens Chinois accordaient au terme qu'il s'agit de rendre et celle que les anciens Romains donnèrent à celui de *barbari*. Ni l'un ni l'autre n'excluaient l'idée d'une certaine civilisation et ne comportaient la synonymie de cruel, sauvage ou grossier» (Hervey de Saint-Denys 1876: 5 note 16; cf. sur Ma Duan-Lin, Huc: 212 et de Needham 1973: 160)

Une perspective chinoise qu'évoque également Lombard-Salmon:

«Les Miao ne sont pas des êtres essentiellement différents, que quelque caractère physiologique ou que quelque atavisme réhibitoire enfermerait radicalement dans leur altérité. La différence vient seulement du fait qu'ils n'ont pas encore été touchés par le faisceau lumineux de la culture. Leur situation marginale, leur pays d'accès difficile, font qu'ils n'ont point profité du rayon bénéfique. Ils sont restés *hua wai*, 'à l'écart de la transformation' » (Lombard-Salmon 1972: 278).

Bien que la politique de sinisation ne fut pas toujours soutenue, les non-Han se devaient d'être capables d'imiter et d'assimiler la civilisation han. En cela, les populations miao qui n'avaient pas reçu la grande impulsion pouvaient toujours être touchées par la «transformation». Les Chinois concevaient, en fait, l'ordre han comme immanent. Plus prosaïquement, l'expansion territoriale s'accompagnait d'une vaste entreprise d'acculturation des peuples conquis.

Construisant des chapitres d'Histoire à leur manière, des auteurs chinois vont plus loin en disant que les populations minoritaires seraient des Han restés à «l'état primitif» ou retournés à la «barbarie» suite à leur isolement (Lombard-Salmon 1972: 224). La vision évolutionniste chinoise, déterminant une série de niveaux formant un tout, semble ici contenir un mécanisme régressif:

«On voudra bien noter la double conséquence de cette attitude fondamentale; d'une part, la culture Miao ne saurait exister, il n'est donc pas question d'en conserver l'originalité, mais d'autre part, tous les Miao sont récupérables. Aucun vice fondamental ne les empêche de progresser. S'ils savent s'assimiler la Culture, ils pourront tout aussi bien réussir. Quant à la supériorité des Han, qui ne saurait être mise en question puisqu'il n'existe pas d'autre civilisation à laquelle la leur pourrait être confrontée, elle ne tient pas à leur nature, mais à leur aptitude à vivre leur culture. S'ils cessent de la vivre et de l'assumer, rien ne les retiendra de déchoir» (Lombard-Salmon 1972: 279; souligné par moi).

En résumé, alors que les «barbares du sud» sont posés par les Han aux antipodes de leur propre culture, il leur est tout de même donné la possibilité de sortir de l'état transitoire de «barbarie». Leur différence est de culture et non pas de race. Le point crucial de la rhétorique est précisément de concevoir une parenté des minorités avec les Han: calcul politique oblige, les minorités étant des ramifications des Han, les Chinois pouvaient ainsi justifier les mesures d'assimilation. Cette vision sera souvent réactualisée, avec le déni de l'existence des différences qui s'accompagne généralement de contrôles et d'interdits.

1.2- La quête de *Miao* dans les écrits - apparition et résurgence du terme:

Pleinement consciente des limites d'un tel examen, je propose de mettre en lumière les apparitions du terme *miao* dans le flot de l'histoire.

Les significations que l'on a voulu assigner à *miao* sont nombreuses et je ne les citerai pas toutes ici: de «chat», car le nom est, selon certains auteurs, onomatopéïque, à «fils de la terre» ou «planteur de riz» (Cf. Bernatzik 1970: 6 à 10). «Être humain» est le sens du nom que certains se donnent eux-mêmes: «Hmong» par lequel on les connaît aujourd'hui en Asie du Sud-Est (Clarke 1911: 23-24, écrit que les Miao auprès desquels il a enquêté ne connaissent pas la signification précise des noms qu'ils se donnent dans leurs propres dialectes: *mp'üi*, *mp'eo*, *hmao*, *hmung*, *hmao*) et en Occident (Hassoun 1997: 65).

Diamond (1988 et 1996) donne au terme *miao* une signification particulière: «*The term itself means sprouts or in some cases weeds*» (1988: 2). Schotter évoquait déjà cette traduction, selon lui erronée:

«*Miao-tse* fut traduit par 'fils du sol' par les anciens sinologues. Cette méprise court encore dans tous les livres qui se rapportent à la Chine. Les anciens interprètes avaient été induits en erreur, par l'analyse du caractère moderne de l'écriture chinoise. Ce caractère *Miao* se compose de la particule 'herbes' et du 'champ'. En prenant le *tse* pour 'enfant', 'fils', l'interprétation par 'fils du sol' s'explique» (1908: 405; souligné par moi).

Selon Schotter, «la forme antique du caractère *Miao* représentait une tête de chat et signifiait chat» (*ibid.*: 405; souligné par moi).

Je ne puis me permettre de conclusion à ce sujet. Simplement ai-je voulu donner un aperçu de l'insistance de Schotter, justifiée ou non, des différents contenus de *miao*, selon que l'on réfère au caractère en usage ou à celui de l'écriture antique.

Dans les documents anciens, la confusion demeure pour ce qui est de l'attribution du terme à une ou à plusieurs ethnies, bien que semble dominer une acception large du terme, recouvrant l'ensemble des «barbares du sud». Il est vain de chercher la signification de *miao*, tout comme est vaine l'entreprise de trouver l'ethnie soudée à l'origine du mot.

Comme l'écrivait aussi Lombard-Salmon, dans l'extrait cité plus haut (1972: 113), il est très difficile de faire une étude historique suivie des variations de sens du terme *miao*. À propos des reconstructions historiques basées sur la philologie, Ralph Litzinger (1996) résume la thèse de Richard Cushman (1970), qui travailla sur la documentation concernant les Yao: «*Cushman revealed the inconclusiveness of historical reconstructions of present-day ethnic groups based solely on philological grounds*» (Litzinger 1996: 125). Car les conditions ne sont pas réunies pour que la méthode philologique soit pleinement efficiente: sans dialogue constant entre les disciplines anthropologiques et historiques, et sans nouvelles sources brutes sur lesquelles baser l'approche interprétative, une meilleure connaissance de la société miao n'est pas permise.

Voici cependant, comprenant des cases vides que les recherches ne pourront totalement combler, ce que les auteurs ont retenu.

On note l'apparition du terme dans l'expression *San miao* désignant trois rebelles légendaires, membres d'une confrérie qui développa l'art de travailler le fer à l'époque de la société primitive chinoise (Needham 1973: 114-115). Aujourd'hui, les historiens émettent des réserves sur l'hypothèse associant les *San miao* de jadis aux «Miao ethniques»: «leur histoire est assez vague et vaut surtout comme symbole» (Lombard-Salmon 1972: 279; cf. ce qu'en dit Tian Ru-cheng *in ibid.*: 112).

Je connais l'existence, sans avoir pu le consulter, d'un article écrit par un chercheur nommé Jui I-fu, au sujet d'un lien historique qui unirait les Miao et les *San Miao*. Le résumé critique assez complet de l'article intitulé «Miao-jen k'ao», publié dans l'ouvrage collectif *Hsiang-kang ta-hsüeh wu-shih chou-nien chi-nien lun-wen-chi*, 1966, vol 2: 305 à 321, est effectué par Lombard-Salmon (1966-1967). Jui I-fu a entrepris

«l'analyse de tous les textes anciens afin de dégager l'ensemble des données sur les San Miao, qui furent repoussés aux confins chinois par les souverains de la légende. Puis, dans une deuxième partie consacrée aux périodes plus récentes, il note la réapparition du mot Miao, utilisé d'abord comme terme ethnique au sens large dès les T'ang, et au sens étroit à partir des Sung du Sud» (Lombard-Salmon 1966-1967).

L'auteur semble prêter aux Miao actuels des liens historiques avec les *San Miao*.

Le Blanc note que les documents des Zhou (à partir du XI^e siècle avant J.-C.) font souvent référence à «un» peuple miao

«qui aurait vécu au temps des empereurs légendaires de la Chine. On désignait ce peuple par les expressions 'Miao min' (le peuple miao), 'You miao' (les Miao) ou 'San Miao' (les trois Miao). Ils occupaient la région du Lac Dongting et de Changsha dans le nord du Hunan. Ils furent d'abord bannis du Gansu par l'empereur (légendaire?) Shun (dates traditionnelles 2255-2206 A.C.) pour être ensuite presque exterminés par Yu le Grand (dates traditionnelles, 2205-2198 A.C.). Plusieurs groupes de Miao se seraient alors enfuis vers le sud. Plus tard, on voit les Miao réapparaître (sous le nom de Mao) comme l'un des sept peuples qui aidèrent le Roi Wu (1122-1116 A.C.) à renverser le dernier roi de la dynastie Shang. Après la victoire du roi Wu et l'établissement de la dynastie Zhou, le territoire originairement occupé par les Miao fut donné en fief à Xiong Yi (1122-1079 A.C.), le premier prince de la principauté féodale de Chu. Le peuple Chu, composé de plusieurs groupes ethniques, dont les Miao, fut alors appelé du nom collectif de Man-Yi» (Le Blanc 1981: 95-96).

Ces Man-Yi étaient, comme on l'a vu plus tôt, des populations minoritaires du sud.

Cet extrait a le mérite de faire un rapide survol de ce qu'écrivent d'autres auteurs occidentaux à la première moitié du XX^e siècle (Cf. Bernatzik 1970: 15 à 20; Lin Yüeh-hwa 1940-41: 278 note 50; Ruey Yih-fu 1960: 143). Maspéro, quant à lui, incite le lecteur à la prudence:

«Tout ce que les historiens chinois nous racontent des origines de l'empire, des premiers empereurs, et des premières dynasties n'est qu'une interprétation évhémérique et pseudo-historique, par des lettrés peu critiques, des vieilles légendes religieuses, et n'a aucune valeur historique» (Maspéro 1978: 29).

Avec l'unification de la Chine, *man* apparaît pour désigner l'ensemble des peuples méridionaux non civilisés, les Tai exceptés. *Man*, déjà employé au XI^e siècle avant J.-C. désignait ces «barbares» que l'on trouvait aux alentours du Fleuve Bleu (Maspéro 1978: 8). Selon Le Blanc, les «Miao ethniques» formeraient la plus grande partie de ces populations:

«On peut (...) à l'aide de documents chinois plus tardifs, remonter l'histoire à rebours et, par des recoupements de textes, constater que les Miao formaient le groupe prédominant parmi les Man. De cette façon, on peut vérifier la continuité de l'histoire des Miao à partir du II^e.s. A.C. jusqu'au XIV^e. s. A.D., c'est-à-dire, la dynastie mongole des Yuan (1277-1367)» (Le Blanc 1981: 95).

Cette dernière allégation demande une petite rectification. Pour les raisons déjà avancées (confusions fréquentes entre «Miao génériques» et «Miao ethniques», etc.), il est

impossible de «vérifier la continuité de l'histoire des Miao» aux dates arrêtées par Le Blanc.

Le terme *miao* réémerge sous les Sung (1128-1278 selon Le Blanc 1981; 960-1279 d'après Bernatzik 1970: 28) où le nom aurait acquis une connotation spécifique, désignant les Miao du Guizhou (Beauclair 1974a: 7; Le Bar 1964: 64). Lombard-Salmon écrit à ce sujet:

«sous les Song, la terminologie ethnique amorce une rupture par rapport aux périodes précédentes. A cette époque en effet, apparaissent toute une série de termes nouveaux. C'est ainsi que l'on parle pour la première fois de Yao, de Miao, de Ge lao, de Zhuang (...), bien que l'on trouve encore concurremment les termes de Liao et de Man» (Lombard-Salmon 1972: 116).

Au XII^e siècle, à nouveau, le terme générique *Miao-Tse* désigne de manière collective les peuples non-han du sud-ouest de la Chine (Hervey de Saint-Denys, note p102: dits aussi *Nan-man*; Beauclair 1974b: 42). Beauclair, qui retrace la présence des Miao au Guizhou, note une autre dénomination, Mao:

«the presence of the Miao within Kweichow, after a brief mentioning in the Manshu for T'ang, is first reported in the history of the Yuan Dynasty, for the 29th year of Chih Yuan, 1293, where they appear as Mao (Yuan-shih, Shih-tsun-pen-chi). Again they occur for the 2nd year of T'ai Ting, 1326, and for the 3rd year of the Wen-tsung-Chih-Shun, 1332, as Miao (Yuan-shih, T'ai-ting-pen-chi, Wen-tsung-penchi). In both instances the character Miao is used» (1974c: 62).

Au XVI^e siècle, les Chinois décrivaient les Miao-Tse méridionaux comme de farouches barbares vivant dans les régions difficiles d'accès (Hervey de Saint-Denys 1876: 104 note en bas de page).

Selon Von Eickstedt, les Miao de l'ouest étaient appels «Fan» (Von Eickstedt 1934 in Bernatzik 1970: 6).

Les écrivains des périodes Ming (1368-1644) et Qing (1644-1911), désignent ensemble plusieurs ethnies sous le vocable *miao*, plus particulièrement celles du Guizhou (Beauclair 1974a: 7). Le nom est repris par les Européens, les Jésuites notamment, qui rapportèrent de Chine des textes accompagnés d'illustrations, les *Albums Miao*, décrivant les coutumes des populations du sud-ouest «regroupées sous le terme générique de Miao» (Lombard-Salmon 1972: 16).

Les variations dans l'usage du terme *miao* sont bien établies à travers cette moisson. Par ailleurs, celle-ci n'a pas la prétention de couvrir tout le terrain et la plupart des chercheurs se sont déjà essayés à reconstruire l'histoire particulière des Miao.

Après avoir suivi des auteurs dans leurs méandres d'hypothèses sur l'origine de l'ethnie; des anthropologues-sociologues-philosophes qui interprètent l'histoire de manière différente, en en soustrayant des échantillons sur lesquels ils bâtissent des chronologies abstraites, je me suis tournée vers les questions soulevées par la sémantique et la linguistique. J'y ai découvert ceci, qui défait le noeud de la perplexité stationnaire: de même qu'une langue vivante connaît des fluctuations de sens pour un mot dans son usage, de même le sens et le contenu d'un mot peuvent ne pas être toujours explicites pour ceux-même qui s'en servent. De cela —le langage n'est pas statique— sourd la confusion. Ainsi dit, il est plus facile de comprendre les Chinois des écritures anciennes pour qui le contenu des termes génériques *miao* et *man* n'était pas toujours clair, ainsi que les Chinois contemporains qui réactualisent le terme *miao* comme terme générique pour les peuples non-han du sud-ouest et qui l'utilisent également dans son acception restreinte (Lombard-Salmon 1972: 112; Diamond écrit que la connotation de «barbarisme» est aujourd'hui présente lorsque les Chinois emploient le terme, 1988: 2).

1.3- Les différents groupes de Miao ethniques et leur localisation au XXe siècle:

Les Miao sont généralement classifiés en cinq groupes. Les chercheurs (Clarke 1911: 1-2; Beauclair 1974c: 60) s'accordent pour dire que cette classification est *étic*, d'origine chinoise, et que les Miao se la sont appropriée. La formulation de Lo Jao-tien montre cette appropriation par les Miao: «The Miao people distinguished each of their groups by means of clothing» (Lin Yüeh-hwa 1940-41: 278). Je renvoie à Lin Yüeh-hwa pour ce qui concerne l'historique de cette division (*ibid.*: 278-279 note 50).

Cette taxinomie est motivée par la couleur du vêtement de fête des femmes (la couleur différencie également les nombreux sous-groupes). Beauclair fait valoir, pour la première moitié du XXe siècle, que ce n'est plus tant le costume qui détermine cette classification que la tradition commune à chacun des groupes et les similarités dans le langage (1974b: 42 note 3). Faisant écho à cette observation, on vérifie dans *Un village Hmong Vert du Haut Laos* (Lemoine 1972) que «les différences se maintiennent entre sous-groupes ethniques» malgré les variations dans le vêtement (*ibid.*: 114). À l'évidence, celui-ci n'est pas un élément décisif de l'identité, bien qu'il soit significatif de l'identité:

«C'est par le vêtement, *khaub tsoog*, que les sous-groupes ethniques s'identifient les uns les autres (au Laos: Hmong Blancs, Hmong Verts, Hmong à Manches Galonnées). A l'intérieur de chaque groupe cependant, il ne présente pas un aspect uniforme et variable. Des détails apparaissent ou disparaissent d'une région à une autre, seules quelques constantes demeurent. Et quand on les compare aux documents photographiques réalisés en Chine on découvre de nouvelles divergences. Facteurs régionaux et tradition s'entrecroisent, multipliant les particularités» (1972: 114).

Je renvoie à Beauclair (1974b: 49 à 50) et Clarke (1911: 17, 23 et 24) pour d'autres détails du vêtement féminin.

Bien qu'arbitraire, l'ancienne classification chinoise en cinq groupes est maintenue pour la Chine (Beauclair 1974b: 42). La plupart des auteurs conviennent de ces catégories: *He* ou *Hei Miao* (Noirs), *Hua Miao* (Fleuris), *Pe* ou *Pei* ou *Pai* ou *Bai Miao* (Blancs), *Hung* ou *Hong Miao* (Rouges), et *Ch'ing* ou *Qing Miao* (Bleus et Verts) (Le Bar 1964: 64; Beauclair 1974b: 42; Helly 1987: 665; Savina 1924: 187, distingue 6 groupes avec les Miao à cornes). De nos jours, des Miao font usage de cette classification face aux non-miao (Diamond 1996: 114).

Les sous-groupes sont en effet plus nombreux que ceux relevés ici, et des facteurs divers —telle l'influence des noms chinois, comme on l'a vu dans le récit traduit par Schryock (1934)— contribuent à la nomination de ces sous-groupes:

«Notons qu'à partir des Ming, on trouve, comme pour les Miao, des sous-groupes dont les appellations variées dénotent tantôt des traits physiques et culturels faciles à saisir (costumes, occupations, coutumes), tantôt quelques éléments irréductibles qui sont peut-être la transcription de termes locaux, voire même les noms des familles régnantes» (Lombard-Salmon 1972: 139).

Des dénominations locales basées sur la situation géographique sont notées. Beauclair précise par exemple: *Pa Miao* pour les Miao des plaines et *Hua Miao* pour ceux des montagnes, en ce qui concerne le groupe des Miao Fleuris qui vit dans les environs de la ville d'An-shun, à 100 km à l'ouest de Kwei-yang (Beauclair 1974a: 15). Clarke donne des exemples d'attribution de noms par les Chinois:

«*The Ya-ch'io, or 'Magpie Miao', are so called because the dark-blue and white costume of their women suggests the magpie. There are the Hua or 'Particoloured Miao', the Peh or 'White Miao', and so on. Some few of them, however, are otherwise named, as the Sa, or 'Shrimp Miao', because they catch and sell fresh-water shrimps*» (Clarke 1911: 17).

Les Rouges (établis principalement au Hunan et au nord-est du Guizhou) et les Noirs (le plus souvent qualifiés de *crus*) se sont éparpillés dans les dernières décennies dans le nord-ouest du Guizhou et dans le nord du Kwangsi (Le Bar 1964: 64; Le Blanc

1981: 77). Ils ont chacun un dialecte propre, mais mutuellement intelligible: les Noirs parlent le «mhu» et les Rouges le «Qc cion» (Helly 1987: 666). En 1949, selon Helly, il n'y a aucune implantation territoriale précise à l'exception des Noirs du sud-est (Helly 1987: 667). Des données qui sont complétées par celles de Le Bar, qui écrit en 1964: «*Only the Red Miao in western Hunan show a real degree of concentration. Elsewhere the Miao are relatively scattered and mixed, so that in many instances Flowery Miao villages adjoin those of White Miao or of Tai speakers or Han Chinese*» (Le Bar 1964: 65).

Les Blancs (de l'est au sud du Guizhou et au centre; un sous-groupe: les Miao Cauris), les Bleus-Verts (sud-ouest et centre) et les Fleuris (centre et nord-ouest du Guizhou; également à l'est et à l'ouest du Yunnan; ils se sont éparpillés au nord du Tonkin, au nord de la Thaïlande et au Laos; un sous-groupe: les Miao Pies), partagent le dialecte «mon» intelligible aux trois groupes, mais ont aussi des dialectes particuliers. Ceux qu'on nomme en français les «Miao Cauris» sont en anglais les «*Cowrie-shell Miao*», et seraient tous deux un sous-groupe des Miao Blancs. Beauclair explique la dénomination de «*Cowries*»:

«for the White Miao in central Kweichow. The writer watched the sacrifices (October 1950) with the Hung-chan Miao living isolated on a high plateau. Their name has derived from the embroidered square that formerly came in a larger size than today. Such pieces were still kept by the elderly women. When the Hung-chan Miao settled on the plateau a branch of them split off, and moved to the plain. They are the so called Cowrie-shell Miao (Mickey 1947) because they use cowrie shells as pendants with their small embroidered square. These shells, until lately, were sold to them by Cantonese merchants» (Beauclair 1974b: 53 note 6).

La langue véhiculaire, dans le sud-est du Guizhou, est le chinois ou le thaï (Beauclair 1974c: 61 note 3; Le Bar 1964: 64-65). Les variations dialectales d'un dialecte majeur ne sont pas toujours mutuellement intelligibles, comme le remarque Clarke en ce qui concerne les Heh Miao du sud-est et de l'ouest du Guizhou:

«The various dialects spoken by the Miao tribes differ considerably, so much so that a Heh Miao from the south-east cannot understand anything of the dialect spoken by a Heh Miao of the west. If, however, the vocabularies of these two most dissimilar dialects are compared, it is easily seen that they are both variations of a common speech. Naturally these variations are most marked in cases where the tribes are most widely separated geographically. But the differences of dialect in tribes which are only thirty or forty miles apart are sometimes very great. In some of these cases it is very often the commonest words which show the greatest changes; for instance, the pronouns, the negatives, and such common words as the verbs 'to be' and 'to have'. This striking difference of speech among people who must at one time have spoken the same language suggests that they have not only been separated

geographically, but have also been apart for long periods of time» (1911: 22-23).

Je renvoie à l'article de Helly (1987), qui reprend les données d'une étude publiée en 1959: on y peut consulter (*ibid.*: 666) un tableau en trois volets, de la répartition géographique des «tribus» miao au Guizhou, du dialecte en usage et du type d'agriculture adopté par chacun des groupes.

Afin de clarifier une classification que Moréchand exprime obscurément au sujet des groupes miao de Chine, je dois m'appuyer sur les données recensées par Helly qui portent sur les dialectes miao, ainsi que sur celles recueillies par Lemoine. On comprendra, grâce à l'apport des renseignements fournis par les deux auteurs, qui sont précisément les Miao dont parle Moréchand.

Avant tout, voici la citation de Moréchand:

«Les Miao se divisent en 4 grands groupes dont deux sont bien connus: les Miao occidentaux de langue hmong et les Miao centraux de langue hmou. Ce sont des Hmong qui ont émigré vers le Vietnam, le Laos, la Thaïlande et peut-être la Birmanie. Dans ces régions, ils constituent trois sous-groupes appelés Mèo 'blancs', Mèo 'verts' (ou 'bigarrés', ou 'rayés') et Mèo 'noirs', d'après la couleur du vêtement traditionnel féminin. Leurs trois dialectes sont aussi différents que le français, l'italien et l'espagnol» (1990: 268; souligné par moi).

Et les données complémentaires fournies par Helly:

«Les auteurs (de cette étude) définissent trois principaux dialectes miao et constatent que sur un lexique de 1177 mots, le vocabulaire commun variait de 32 à 40%. Ces trois langues ou dialectes furent différenciés en sous-dialectes régionaux eux-mêmes divisés en parlers locaux. La superposition de la carte linguistique et de la distribution géographique des divisions miao est aisée dans le cas des groupes dits rouges et noirs. Les locuteurs du dialecte ou langue qc cion étaient les Miao Rouges, ceux du dialectes mhu des Noirs majoritairement. La compréhension entre les deux groupes est évaluée dans cette même étude à 36,62% des lexèmes choisis. Le troisième dialecte, dit mon, était à la différence des précédents subdivisé en deux et trois parlers régionaux, comprenant sept sous-dialectes comportant treize parlers au total. Le mon s'avérait être la langue intelligible, en dépit de ses multiples subdivisions, des Miao Blancs, Bleus et Fleuris. La compréhension de ces groupes de la langue mhu est estimée à 40,02% du lexique utilisé dans l'enquête et à 32,68% pour la langue qc cion. Alors que ces trois groupes pouvaient se comprendre aisément, leurs rapports avec les Miao Rouges ou Noirs pouvaient être gênés par une barrière linguistique. (...) Dans ces cas, le chinois ou le thai devenait *lingua franca* (Freeman, 1918)» (Helly 1987: 665 à 667; souligné par moi).

Les données recensées par Helly trouvent écho chez Lemoine. Grâce à ces auteurs, la division de Moréchand nous devient limpide:

«Au Laos et en Thaïlande les Hmong se distinguent eux-mêmes en trois sous-groupes: les Blancs: Hmong'Daeu (*Hmoob Dawb*), les Verts: Hmong ndjoua

(*Hmoob Ntsuab*), et les Manches Galonnées: Hmong Kh'oua Mba (*Hmoob Quas Npab*). Sur le plan linguistique par contre on ne trouve que deux dialectes: Vert et Blanc, les Hmong à Manches Galonnées parlant le dialecte Hmong Blanc. En dehors de ces trois sous-groupes attestés au Laos et en Thaïlande, les Hmong connaissent encore des Hmong'Dou (*Hmoob Dub*), les «Hmong Noirs», mais ceux-ci dont il existe quelques petites bandes éparses au Tonkin et au Laos septentrional doivent être en réalité des Hmou (*Hmu*). Ils parlent une langue incompréhensible aux Hmong, cependant il est assez significatif que ceux-ci leur accordent la qualité de Hmong par-delà la barrière linguistique» (Lemoine 1972: 16).

En résumé, on comprend ceci de l'affirmation de Moréchand: les «Miao de langue hmou» sont les Noirs de langue hmou, hmu, ou mhu (selon la transcription du texte de Helly 1987: 666), qui, selon Lemoine, parlent une langue qui les distinguerait des Hmong «ethniques»; et les «Miao de langue hmong» sont les Blancs qui parlent le troisième dialecte recensé par Helly, dit le dialecte mon, compréhensible aussi aux Bleus et aux Fleuris.

Les données de Diamond rapportent également trois langues miao à l'intérieur de la branche sino-tibétaine des Miao-Yao. Sans doute sont-elles les mêmes, mais les chercheurs chinois auxquels Diamond se réfère ont donné d'autres noms que ceux rapportés plus haut: Xiangxi, Qiandong et Chuan-Qian-Dian. Je ne puis faire un recoupage comme celui effectué pour la clarification des données de Moréchand. Le peu que je puisse faire, afin d'être exhaustive, est de faire partager les informations de Diamond sous la forme d'un extrait de texte et d'en faire quelques commentaires.

«The Xiangxi languages of Hunan, with some eight hundred thousand speakers, have two divisions, which Wang (Wang Fushi 1985) terms 'dialects' (tuhua), the larger of which has been provided with pinyin romanization for school texts and other publications. The Qiandong languages found in central and eastern Guizhou break into three subdivisions: the largest, with over half a million speakers, do not. Most problematic are the Chuan-Qian-Dian languages, a category that seems to be a repository for everything that does not fit into the other two. It was over two million speakers living in Sichuan, Yunnan, and Guizhou. The seven subdivisions are themselves referred to by Wang as fangyan, suggesting that the distance between them is more than that of 'dialect'. These in turn are, for the most part, divided into tuhua, in several cases as many as four» (Diamond 1996: 94).

«He Guojian (1982) suggests that the Xiangxi and Qiandong languages have about a 42 percent correspondence in vocabulary, but between them and the third division the correspondence is no more than 28 percent, some of that due to a fairly recent borrowings from the Chinese» (ibid.: 94-95).

Dans ce résumé des recherches menées par des linguistes chinois, on remarque que ces langues ne sont que situées d'un point de vue géographique. On constate que ces langues, et leurs subdivisions, ne sont attribuées à aucun groupe en particulier (Rouge,

Noir, Blanc, Bleu-Vert, Fleuris), contrairement aux données de Helly. Diamond ne dit rien d'explicite, arguant que les «*Miao speakers in Sichuan, Yunnan, or western Guizhou may have as much or more difficulty understanding each other as in understanding Miao speakers from eastern Guizhou or Hunan*» (*ibid.*: 94). L'essentiel, pour elle, est de démontrer que d'une région à l'autre les variations dialectales peuvent être extrêmes, érigeant des espaces incommensurables entre les Miao: «*Just as there is no territorial unity among the Miao, there is no linguistic unity either*» (*ibid.*: 93).

Pour contrebalancer l'argument de Diamond, je veux citer Clarke. Dans la remarque qui suit, modes vestimentaires et dialectes variés n'annulent guère l'appartenance des groupes et des sous-groupes à une entité originale miao.

«Some of the Miao are also found in the province of Yunnan, and some in the province of Hunan. But who is to decide what constitutes a tribe, and hence how many tribes there are? The Hua Miao of Anshufu, both men or women, dress quite differently from the Ta-hua-Miao of Weining, but their language is much the same, and they are evidently the same tribe. The Heh Miao of Singyifu in the south-west are manifestly the same in dress and appearance as the Heh Miao of the south-east, though so widely separated geographically. Those of Singyifu moved, or were moved, from the south-east to where they are now, since the time when the great Miao and Mohammedan rebellions nearly depopulated the south-west of Kweichow. The Ya-ch'io Miao of Tating district speak almost the same dialect as the Peh Miao of Kao-san, about forty miles to the north-east of them. In Hwangping Chow there is a small tribe called the Keh-teo Miao living among the Heh Miao, but quite different from them in dress and appearance, being shorter and coarser looking than the Heh Miao. They speak also a dialect more like that of the Hua Miao of the west than that of the Heh Miao among whom they dwell. Probably they were where they are now before the Heh Miao moved into that region. For our part we think it a waste of time to try and count how many tribes of Miao there are. Any one who could speak three or four of their dialects would in all probability understand and be understood by them all» (1911: 18-19; souligné par moi).

Devant ces variations internes à l'entité miao, on peut penser ceci avec Lévi-Strauss, que les guerres, les migrations et la pression démographique

«font disparaître des clans et des villages, ou suscitent l'apparition de groupes nouveaux. Et cependant, ces partenaires, dont l'identité, le nombre et la répartition ne cessent de varier, se retrouvent toujours unis par des relations à contenu également variable, mais dont le caractère formel se maintient à travers toutes ces vicissitudes: tantôt économique, tantôt juridique, tantôt matrimoniale, tantôt religieuse et tantôt cérémonielle» (Lévi-Strauss 1974: 29).

2- Les Miao *crus* et *cuits*:

2.1- Significations et stéréotypes:

Quel est le sens donné à cette dichotomie par les auteurs de notre corpus bibliographique? Les Chinois ont différencié les ethnies en deux groupes selon leur comportement face au gouvernement central: les *cuits* et les *crus*. Bien avant Ouang-Ki (XIIe siècle), on appelait ceux qui s'étaient graduellement mêlés aux Chinois «Miao cuits» ou *Shu Miao*, tandis que les indépendants étaient nommés «Miao crus» ou *Sheng Miao* (Hervey de Saint-Denys 1883: 105 note en bas de page; Lombard-Salmon 1972: 117; Beauclair 1974c: 65). Donc, à prime abord, la terminologie serait une métaphore de caractère socio-politique pour dissocier les civilisés des «barbares».

Mais il semble, selon ce que soutient Lemoine, qu'elle ait d'autres facettes. S'il n'y a pas de doute sur ceux qui sont *cuits*, c'est-à-dire ceux qui sont soumis, le terme *cru* est amphibologique. *Cru* s'appliquerait autant aux communautés qui ne se sont pas «ralliées», qu'à celles qui sont hors du champ de la perception immédiate. Autant les êtres bizarres qui vivent dans l'imaginaire que les étrangers, autant l'adversaire rencontré que l'inconnu peuvent être qualifiés de *crus*.

«Sujets d'un empire à vocation universelle, les Chinois se sont toujours identifiés au monde civilisé qu'environnaient ces océans de barbarie. 'Sous le Ciel', c'est-à-dire, 'dans l'Empire' se développe l'humanité. Les peuples barbares ne sont perçus que comme des monstres difformes ou entachés d'animalité. Ils ont un trou au milieu de la poitrine, ou bien trois têtes, ou encore un seul oeil, un seul bras, une seule narine; certains n'ont pas d'entrailles, d'autres sont couverts de poils, voire de plumes, etc. La distance qui les sépare de l'homme civilisé est celle du cru au cuit. Aujourd'hui encore l'étranger en Chine est un homme 'cru' (*cheng-jen*). Lorsque la pénétration irrésistible de l'empire poussait à se rallier une partie des barbares frontaliers, les administrateurs Han qui recevaient leur soumission et leur tribut les distinguaient comme 'cuits' (*chou*) par rapport à ceux restés sauvages ou 'crus'» (Lemoine 1991: 264; souligné par moi).

Afin d'illustrer encore cette relation du *cru* à l'inconnu, et de montrer ce que le terme *cru* a de fictif, il suffit de se pencher sur l'écriture ancienne du terme *Guizhou*: les caractères chinois employés pour l'actuelle province étaient autrement tracés, voilà plusieurs siècles, et portaient la marque angoissée des Chinois devant les territoires inconnus, ou non conquis:

«*The two characters, Kwei-chow as they are written, and have been written for about six hundred years, mean 'Precious' or 'Honourable Region'. But eighteen hundred years ago, during the Han dynasty, the name was written with the character Kwei meaning 'demon' and thus would mean 'Demon Region', that is 'the region inhabited by demons'. Sometimes it was written Kwei Fang, 'demon place' or 'land of demons'»* (Clarke 1911: 4-5).

Cru et *cuit* forment une dyade dans laquelle l'imagination intervient à divers degrés: ce sont des notions opératoires qui enveloppent une infinie diversité de communautés, et dont on ignore le contenu social. Le *cru* et le *cuit* avaient leur part d'exotisme et, en fait pourrait-on dire, les deux termes désignent les «étrangers». Le *cuit*, bien que domestiqué, reste un étranger; quant au *cru*, il est, d'une part, un étranger énigmatique, rejeté *a priori* et, d'autre part, un étranger rencontré, honni et rejeté *a posteriori*. À l'évidence, un espace vrai est refusé aux minorités ethniques. Dans les deux cas, l'expérience de l'altérité s'avère un échec, puisqu'à l'autre, il n'est laissé d'alternative qu'en référence à la notion de soumission: d'être soit un *cuit* soumis ou un *cru* à soumettre.

Quoique Lombard-Salmon connaisse le double sens de la métaphore, elle semble privilégier une signification au mot *cru*: celle à connotation politique de «rebelle». En cela, elle ne s'écarte pas de la vision barbaresque des Miao, telle qu'insufflée par les esprits chinois: les Miao sont des combattants dès l'enfance (*ibid.*: 129 à 133), des querelleurs rompus, à la maturité. S'il est vrai qu'une activité défensive ou subversive prolongée produise des effets conséquents sur la personnalité des individus —et mon propos n'est pas de nier qu'il y eut des conflits entre Miao et Han (cf. Beauclair 1974c: 112, sur l'existence de chants de guerre chez les *Sheng Miao* et chez des Miao du Tonkin et du Laos)— l'auteure n'en récupère pas moins cette vision uniquement guerrière, et ne cherche pas à la nuancer par la critique des sources.

La terminologie invite à ramener tous les *crus* aux «Miao ethniques», les rendant, avec une efficacité immédiate, les plus «rebelles» d'entre les rebelles. Et pourtant, on vient d'examiner la question, *cru* a plus d'un sens. En discréditant les autres versions du mot, en choisissant de lui faire uniquement porter son poids politique, Lombard-Salmon participe à l'édification d'un stéréotype devenu mystique: l'auteure se fait l'écho du discours chinois sur les Miao. Bien que fugitive ou hésitante, une de ses réflexions est importante. La voici, suivie de l'annotation correspondant à la première proposition:

«Peut-être y a-t-il un peu d'exagération dans les description que les auteurs Han nous ont laissées de ces activités guerrières; mais il reste néanmoins certain que chez les Miao, le règlement des antagonismes sociaux par la force ne pouvait manquer d'avoir des répercussions considérables sur la vie des individus» (1972: 133; souligné par moi).

«Les Miao étaient les ennemis des Han, auxquels ils opposaient une résistance féroce. Il n'est donc point étonnant que ceux-ci insistent davantage sur leurs qualités guerrières» (*ibid.*: 133 note 3).

En répétant que les Miao ont un caractère belliciste, des auteurs introduisent une sorte de mimétisme qui aboutit à la conviction que telle doit être la réalité. Une «réalité» qui est chinoise, comme le laisse sous-entendre Eberhard: «*the Miao are warlike (at least according to the Chinese)*» (1982: 83). Il est clair que les descriptions sont foncièrement partiales et n'ont de valeur que par rapport aux ambitions des Chinois. Avec Schotter, nous pourrions d'ailleurs tout autant qualifier les Chinois de «barbares» et nous demander: «Dans cette lutte séculaire entre Chinois et Barbares, quelle partie déploya le plus de barbarie et de cruauté?» (1908: 415).

Le regard distancié a manqué à Lombard-Salmon dans son exposé sur les minorités ethniques: il en est résulté un portrait parfois stéréotypé des Miao, ainsi que des autres groupes dont elle a traité. Le portrait esquissé de ces derniers est tout autant tributaire de la capacité ou de l'intérêt des Han de les distinguer les uns des autres: tandis que les caractéristiques «propres» aux Miao occupent près de 20 pages, celles des Luo lu ou Yi occupent 8 pages; celles des Ge Lao s'étendent sur 4,5 pages; celles des Zhong jia ou Bu yi occupent 5 pages, celles des Yao 3 pages; et enfin, les caractéristiques des dénommés Dong, plus discrets, couvrent 2,5 pages. Dans la confusion ambiante, nul doute que la couverture si large réservée aux «Miao proprement dits» inclut des descriptions de «Miao génériques» qui se sont illustrés par des faits d'armes. D'autant qu'il semble bien que les noms des chefs «miao» sont des noms chinois. À ce sujet, Eberhard précise, dans un extrait éloquent, qu'il est effectivement difficile de déterminer l'identité ethnique des groupes mentionnés par les Han:

«It is significant that in these long and detailed war reports no tribal names nor any description of their culture is given. In some cases the family names of leaders are reported, but these names are already all Chinese names. Very often we do not know to which minority group an individual tribe belongs when a tribal name occur in the text» (Eberhard 1982: 84; souligné par moi).

Il est temps de relativiser le succès que rencontre cette attribution exclusive du qualificatif *crus* aux «Miao ethniques». Cette déconstruction peut-être effectuée par le biais de la simple confrontation des iconographies chinoises et occidentales. Voyons la représentation chinoise.

À quelques variations près, les sources se répètent au sujet des Miao: leur vision est circulaire, avec un goût prononcé d'une caractérisation psychologique préjudiciable. En lisant les observations récentes de Harrell (1996), on remarque qu'il n'y a guère eu

d'innovation dans la conception des minorités et donc qu'il n'y a pas de différence notable entre la «nature» des Miao perçue de nos jours par les Han et celle perçue par un dignitaire comme Lo Jao-tien quelques siècles plus tôt. Selon ce dernier, les *Pai Miao* ou Blancs sont ainsi faits: «*By nature they are stupid and harsh*» (Lin Yüeh-hwa 1940-41: 286). Il est dit des *Hua Miao* ou Fleuris: «*By nature they are stupid but hold in awe the laws*» (*ibid.*: 287); des *Ch'ing Miao* ou Bleus: «*In nature they are hardy and overbearing, and are fond of fighting*» (*ibid.*: 288); et enfin des *Hung Miao* ou Rouges: «*By nature they are fond of fighting*» (*ibid.*: 290). Seuls les *Hei Miao* ou Noirs semblent trouver grâce à ses yeux, car il n'est pas associé à leur description une note au sujet de leur «nature» (*ibid.*: 288-289). La vision de Lo Jao-tien n'est qu'un exemple parmi d'autres. Les sources de Lombard-Salmon (Tian Ru-cheng et Yan Ru-yu) disent que les Miao ne connaissent qu'une justice privée où la vengeance se perpétue sur des générations:

«ils se comportent (...) comme des bêtes lorsqu'ils sont furieux. Au moindre prétexte, ils en viennent à tuer; alors, la famille endeuillée, suivie par tout son clan, lance l'appel à la vengeance. Ils ne s'arrêtent pas tant qu'ils ne se sont pas vengés. Si on ne le fait pas, les autres membres de la famille les y incitent vivement, aussi tuent-ils sans remords» (Tian Ru-cheng in Lombard-Salmon 1972: 133).

De là, il n'est qu'un pas pour conclure que les Miao «sont agressifs et soupçonneux» (Tian Ru-cheng in *ibid.*: 133).

Mais, n'est-il pas dit des *Zhong jia* (depuis 1953 les *Bu yi*), dans les textes que scrute Lombard-Salmon, qu'ils «sont les plus redoutables des Miao» (1972: 153), bien que très peu mentionnent des expéditions punitives à leur rencontre? Pourtant, le mot *crus* ne leur est pas associé. De même pour les *Luo luo* ou *Yi* qui habitent «des places fortes» (*ibid.*: 140) faisant concurrence à celles décrites pour les «Miao ethniques» *crus* (*ibid.*: 140-141). Nous revenons à ce que j'avance plus haut: à cause de la terminologie, le réflexe est de croire que les Miao étaient les seuls *crus* ou les plus turbulents.

Et, tandis que l'on peut affirmer qu'il y eut des «Miao crus», comme il y eut des «*Zhong jia crus*» et des «*Luo luo crus*» —*crus* étant considéré ici comme synonyme de «rebelles», «insoumis»— n'a-t-on pas oublié qu'ils avaient une contrepartie plus humble, plus effacée, sans qu'elle soit moins importante? Les «Miao cuits» ou les «ralliés» — autant peut-être que les *crus*, les inconnus imaginés, mais nous n'avons pas de texte à l'appui— devraient se mériter autant de considération.

Pour que le tableau soit plus complet, voyons à présent ce que les auteurs occidentaux décrivent du tempérament de ceux qui n'ont pas de chefs rebelles impénitents ou de *tusi* puissants à leur tête. Qu'on s'éloigne des données chinoises acquises dans un contexte d'affrontements, et l'individu miao retrouve un certain chromatisme. Mon propos est de lui restituer une dimension humaine.

Les citations suivantes, celles des Européens, devraient «rendre aux (individus) leur silhouette originale» (Veyne 1983: 46). L'exercice permet à l'individu miao de réintégrer un décor quotidien, plus familier, moins exceptionnel:

«voilà un certificat d'honnêteté que leur octroie en 1717 le P. Régis levant la carte du Kouy-tcheou: 'Les Miao-tse sont fort décriés, écrit-il, dans l'esprit chinois comme des peuples volages, infidèles, barbares et surtout d'insignes voleurs. Moi et mes compagnons nous les avons trouvés très fidèles à rendre les hardes qu'on leur avait confiées, attentifs et appliqués à ce qu'ils étaient chargés de faire, laborieux et empressés à servir» (Schotter 1908: 418).

Clarke remarque l'absence de scrupules des Chinois qui provoque le mécontentement et les révoltes des Miao:

«The Miao are, we have many reasons to think, more litigious than the Chinese, constantly going 'to have the law' on them (...). This love of litigation is encouraged by the secretaries and underlings in the various Yamen, who depend for their living principally on the law cases, civil and criminal, brought before the magistrate. If there were no litigation these men would starve» (Clarke 1911: 27; souligné par moi).

«Not only the Yamen people profit by the cases brought before the magistrate, but very often underlings, and others in league with the Yamen, foment litigation and exhort the simple country-folk to take their grievances, or reopen their cases, before the magistrate» (ibid.: 28).

«As far as we are able to judge, the Miao are not difficult to govern. They are not turbulent people, and if let alone or justly treated would never cause any trouble. But they do assert themselves sometimes even now, when the extortion of Yamen tax-gatherers drive them to desperation» (ibid.: 32; souligné par moi).

Cet extrait fait écho à ce qu'écrivait l'auteur chinois, déjà cité, au sujet des causes de la rébellion de 1795-1806 (Lombard-Salmon 1972: 239). Les citations, à plus d'un siècle de distance, disent la même incitation à la rébellion, au litige, provoquée par les Han: les Miao ne font que réagir aux actions perfides des Han (Cf. Schotter 1908: 415, sur la cupidité d'un mandarin Han).

Quant à Beauclair, elle écrit:

«Their disposition, and this is a typical Miao trait, is cheerful and gay, and they are friendly and hospitable, and have a good sense of humour. If they are justly treated, they certainly will not cause any trouble» (Beauclair 1974c: 78).

«*The Miao's love of freedom and independance is stressed by all observers*» (ibid.: 113).

«*As to their mental capacities, the Miao are decidedly an intelligent people. They have as a rule an excellent memory, and acquire the knowledge of a foreign language with comparative ease*» (ibid.: 113).

Certes, ces citations, confrontées aux précédentes, peuvent être considérées comme de nouveaux stéréotypes, stéréotypes positifs *versus* stéréotypes négatifs. Certains trouveront sans doute à redire quant à l'utilisation dans cette étude de jugements sur le caractère: qu'ils sont très subjectifs, et qu'aujourd'hui ils devraient être exclus de la réflexion anthropologique. Néanmoins, autant que les jugements chinois, ces jugements occidentaux existent, et de ce point de vue la confrontation des opinions doit être effectuée.

Brisons cette tradition —bien qu'aureolée de prestige— qui consiste à représenter tous les «Miao ethniques» comme des «insoumis». La représentation chinoise des Miao, faite dans un esprit de conquêtes et telle que répétée par Lombard-Salmon, nous masque d'autres visages miao. Plus tard, lorsque seront examinés l'habitat des Miao et la chasse, activité valorisée comme un «sport» (Beauclair 1974c: 93) et comme un moyen de production complémentaire, je montrerai en quoi la vision guerrière des Miao est réductrice.

2.2- Le terme *cru* et sa pérennité:

Chez les auteurs occidentaux, le maintien de l'expression *cru* pour qualifier les Miao peut-être envisagé selon un double point de vue: d'une part, les copistes font tout bonnement leur travail et n'interrogent pas les données, comme l'écrit Schotter (1908: 412); d'autre part, la terminologie chinoise exerce un attrait évident, et trouve en général écho dans la culture occidentale. Ils se sentent d'autant plus proches des Miao qu'ils sont eux-mêmes des «étrangers». Les Occidentaux, surtout les Français avec leur vision romantique, ont un penchant pour l'audace, la bravoure, la résistance, lorsque les faits de résistance ne sont pas dirigés contre eux. En somme, être *cru* c'est être libre.

Examinons le pouvoir de séduction de *cru*, car il est encore vrai que l'idée trouve bon accueil chez les Occidentaux. Déjà, au début du XXe siècle, le missionnaire Aloys Schotter (1908) fait un constat de persistance de l'imagerie occidentale: ses contemporains, dit-il, ressassent l'idée que les Miao sont des «indomptés», alors que

dans les faits «il n'y a plus de Sen Miao (...), des non-soumis à l'autorité de l'empereur. Les vieilles cartes des Jésuites et les récentes qui ne font que les copier, mettent des Sen Miao non seulement au Kouy-tcheou mais dans les provinces voisines» (1908: 412; et *ibid.*: 413). L'imagerie belliqueuse participe d'une certaine transfiguration de la réalité et Schotter lui-même, qui démystifie le présent (erreurs de scribes), ne peut s'empêcher une envolée lyrique à l'évocation d'un passé de résistance des Miao. Le portrait qu'il fait de ces derniers correspond à une idéalisation:

«La situation politique des Miao diffère selon les époques. Ils étaient autonomes, indomptés, Sen miao autrefois, ils ne le sont plus aujourd'hui. On répète bien encore quelquefois qu'il y a au Kouang-sy un pays libre, une Suisse, non soumise à la Chine! C'est le *Miao-tchong* (vallon des Miao). J'en reviens de ce pays de liberté. Qu'est-ce que le *Miao-tchong*? Ce n'est pas un vallon, une gorge, ce sont des centaines de vallons qui s'étendent sur un espace de 3 à 4 journées de route: c'est une mer de montagnes, des flots moutonnés, pétrifiés sous une parole créatrice. Vu d'une hauteur et de loin, le coup d'oeil est féérique, poétique. Le *Miao-tchong* est-il aussi poétique à habiter? En suivant le sentier rocailleux et inégal intitulé du nom de grand chemin on se demande si les ours et les panthères consentiraient bien à habiter ces lieux (...). Les habitants de *Miao-tchong* sont-ils des *Sen miao*? Nullement. Ce qui peut avoir donné lieu à la légende que les Miao sont des insoumis, c'est qu'après la défaite des rebelles en 1850 quelques chefs se retirèrent dans des montagnes contiguës au *Miao-tchong*, à *Pa-ko-chan*, montagne à 8 cornes ou 8 pics. La politique chinoise renonça à les poursuivre et leur accorda comme le droit d'asile, les jugeant sans doute assez punis de leur révolte d'avoir à vivre dans de pareilles régions inhospitalières et sauvages» (Schotter 1908: 413; souligné par moi).

Comparé au Chinois et même au Y-jen, poursuit-il, le Miao «est moins rusé, moins calculateur, moins politique (...); c'est plutôt au point de vue de courage, de la vertu guerrière qu'il peut revendiquer la supériorité» (*ibid.*: 417). Schotter se laisse aller à rêver de la «vertu guerrière» des Miao dirigée contre les Han, alors qu'il remarquait plus tôt que les Sheng Miao étaient pacifiés depuis longtemps.

Autre élément explicatif de la pérennité de l'appellation *Sheng Miao*: des poches à densité forte de population Miao-Man rebelle (Lombard-Salmon 1972: 118). La survivance de l'appellation est vérifiée chez ce groupe de Miao Noirs, les *Sheng Miao* du sud-est visités par Beauclair en 1947. Quelques générations humaines plus tôt, de nombreuses luttes contre les Chinois leur auront valu ce surnom (Beauclair 1974c: 66 à 69):

«The Miao of the Ts'ung-chiang hsien are locally and throughout the province known as Sheng or «Raw» Miao. This is a survival from ancient times, when the tribes were divided into sheng and shu, literally «raw», and «ripe» or «cooked». (...) the mountainous region of southeastern Kweichow was subdued only in the 18th century, due to the strong resistance of its inhabitants and the

inaccessibility of the territory, and thus the designation of Sheng Miao has persisted in that region until the present day» (Beauclair 1974c: 65).

Beauclair rapporte encore les autres noms et surnoms des *Sheng Miao*:

«The Sheng Miao call themselves de méng, the Chuang speak of them as bu iu, while the Chinese —as is generally done in east Kweichow call the Miao miu» (1974c: 77).

En ce qui concerne l'attrait des chercheurs occidentaux pour le *cru*, pour les éléments subversifs aux marges de la société chinoise, une critique de Diamond à l'encontre de Beauclair est révélatrice. Voici ce qu'écrit l'auteure américaine:

«The economy of the Miao of Congjiang County in the mountain regions of southeast Guizhou will serve as our final example. De Beauclair (1960) insists on calling this group Sheng Miao and referring to them as born hunters, but her own data paint a different picture. Though sheng here is meant to suggest that they are 'raw' (i.e., uncivilized), they grew rice in terraced fields wherever possible, and dryland crops where it was not, supplemented by hunting and exploitation of forest resources. Most of the community she investigated in the 1940s were tenants to local Han» (Diamond 1996: 96; souligné par moi).

Diamond lit mal Beauclair. Elle lui reproche en fait de ne pas tenir les promesses suscitées par le mot *sheng*. Or, Beauclair n'a jamais écrit que les *Sheng Miao* rencontrés étaient, dans les années 1940, une population rebelle! Et, parce qu'il n'a jamais été question d'un tel comportement dans les années 1940, il n'y a pas davantage de contradictions dans ses données. Il y a bien erreur de la part de Diamond, et sa réaction a ceci d'intéressant: l'évocation du mot *sheng* a eu pour effet, chez Diamond, de créer une attente que la réalité textuelle ne pouvait combler; autrement dit, l'emprise du mot *cru* sur l'imagination de l'anthropologue est telle, qu'elle ne lui permet pas de lire le texte, qui est pourtant une réalité matérielle «dure».

Au niveau politique et juridique chinois, comment se traduisait cette dichotomie? Lombard-Salmon note que l'administration han prenait sérieusement en compte la différence entre *crus* et *cuits*, les premiers étant soumis à une législation spéciale et plus sévère, en cas d'émeutes ou bien lorsqu'ils avaient perpétré des actes de banditisme (Lombard-Salmon 1972: 227). Les mesures répressives étaient étendues à l'encontre de toute la population non ralliée, quelle que soit la variante ethnique. Cependant, sanctions et moyens contraignants étaient temporaires dans la stratégie des Han, qui conservaient l'espoir du ralliement des *Miao crus*, *miao* étant pris au sens large. Ce qui est *cru* comporte potentiellement un danger. Mais en regard du principe de «transformation» (Lombard-Salmon 1972: 278), cette distance entre civilisé et barbare peut s'atténuer sinon s'annuler.

Selon les données recueillies par Le Bar, les derniers Miao récalcitrants auraient disparu vers 1870 (Le Bar 1964: 63).

Quoi qu'on dise des Miao, on remarque qu'ils ont subi les pressions chinoises: au XVIIIe siècle, de nombreux groupes migrent en Asie du Sud-Est. Nous verrons que les auteurs expliquent cette migration par des facteurs d'ordres politique (progression des Han vers le sud), économique (introduction de la culture du pavot) et culturel (choc des cultures). Ces facteurs ne sont pas pour eux nécessairement contradictoires avec un désir intense de liberté, vision romantique qu'ils attribuent souvent aux Miao.

3- Les migrations:

Des origines des Miao, les auteurs ont beaucoup spéculé, tel le Père Savina en contact avec les Miao du Tonkin. Malgré ses extrapolations à caractère biblique —les Miao seraient l'une des tribus perdues d'Israël!—, il était conscient qu'on ne peut les sonder sans poser des hypothèses invérifiables (Savina 1924).

3.1- Des légendes à l'histoire:

Il n'y a pas de consensus sur les origines historiques des Miao car peu de renseignements ont une véracité historique (Le Bar 1964: 63). Les recherches se sont portées sur les récits des Miao qui gardent en mémoire leurs migrations anciennes, lisibles en filigrane dans les légendes.

Les récits oraux des Miao disent qu'ils auraient vécu originellement en Asie centrale, seraient allés dans des régions circumpolaires, avant de retourner sur leurs pas et de continuer vers le sud-ouest après avoir atteint le Honan:

«The Miao's statements that they passed the arctic zone on a northeastward march from their original homes in Central Asia, first quoted by Savina, is met with too frequently among present-day Miao tribes in western Kweichow to be looked upon as a mere fable» (Beauclair 1974a: 10).

Selon Beauclair, des tests sanguins sans valeur de certitude absolue montreraient un rapprochement possible entre Miao du Guizhou et Chinois du nord, résultat qui ne vient pas à l'encontre des récits selon lesquels les provinces septentrionales faisaient partie de la route empruntée (Beauclair 1974a: 16). Toujours selon leurs traditions orales, les Miao auraient dépassé la zone lacustre du Hubei et du Hunan, pour s'arrêter dans l'ouest du Hunan. C'est à partir de là et dans les documents de la période Sung

(1128-1278) que l'on trouve mention d'eux. Mais déjà dans le courant du «Moyen-Age» chinois (IIIe et IVe siècles), nous dit Gernet, les populations aborigènes, parmi lesquelles les Miao-Yao, ont été refoulées dans les montagnes du sud de la Chine (Gernet 1980: 155). Par vagues successives elles se sont introduites dans l'actuel Guizhou. Depuis le Hunan et le sud-Guizhou, les Miao ont progressé dans les zones montagneuses du Guangxi (Beauclair 1974a: 10).

3.2- Une des causes des migrations vers le sud: le pavot

Les chercheurs contemporains sont unanimes pour dire que les migrations vers le sud s'expliquent par la répression soutenue exercée par les diverses dynasties chinoises.

En ce qui concerne le Guizhou, je renvoie à Lombard-Salmon pour un historique assez complet de la province (1972: 36 à 47). Il nous suffit de savoir que la colonisation de la province est la conséquence d'une politique d'expansion ancienne de «descente vers les tropiques», pour reprendre une expression désormais consacrée (Wiens 1954: 185). La colonisation militaire des Chinois refoula les Miao et autres non-Han à l'intérieur des montagnes et plus au sud. Le système *tusi*, puis la réforme du *gai tu gui liu* ne sont pas non plus étrangers aux migrations.

Parmi les nombreuses minorités que compte la Chine, les Miao se sont, plus que toute autre, dispersés dans le sud. La plupart des auteurs remarquent que, dans la seconde moitié du XIXe siècle, ils se sont installés plus ou moins pacifiquement en Asie du Sud-Est (Le Bar 1964: 63; Moser 1985: 97; Abadie 1924: 150, «invasion violente» au Dong-Van, Vietnam Nord, vers 1860). Cependant, comme le note Condominas, l'introduction des Miao en Indochine remonte à bien plus longtemps, et se produisait déjà au XVIe siècle (Condominas 1953: 533).

a) Le pavot et les Miao:

Outre les facteurs déjà mentionnés (économiques, démographiques, politiques), la culture de l'opium par les Miao n'est pas à négliger dans le procès des Miao fait par les Chinois. La production de l'opium, qui fut une source non négligeable de revenus monétaires, explique aussi leur persécution par le gouvernement impérial et leurs migrations plus récentes (XVIIIe et XIXe siècles). L'historique de cette culture hautement rentable vaut d'être exposée.

L'introduction du pavot en Chine, car la plante n'est pas indigène, fut le fait des Arabes au VIIe siècle, et sa commercialisation croissante se fit par les Portugais, puis les Hollandais suivis des Anglais qui l'importaient des Indes. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le pavot, dont l'opium est la substance active, était utilisé en décoction pour ses vertus médicinales, mélangé à d'autres substances thérapeutiques. La production locale était alors faible. Suivant une habitude importée de Malaisie, les Chinois commencèrent à fumer l'opium mélangé au tabac. Au XVIIIe siècle, les édits impériaux se multiplièrent pour tenter d'enrayer le fléau qui se répandait dans toutes les strates sociales: l'opiomanie.

«Si le gros de cette drogue était importé par les Occidentaux, il y avait tout de même une petite production locale, au Szechuan et au Yunnan. Dans une histoire de cette dernière province, écrite en 1736, on mentionne l'opium comme un des principaux produits du district de Ch'ang-fu, qui borde la Birmanie. Anciennement cultivé dans ces deux provinces, pour un usage thérapeutique, le pavot avait dû y être introduit assez tôt par les Hui (Ho), Chinois musulmans métissés d'Arabes et de Persans, par la voie de l'Inde et de la Birmanie. Il n'est pas impossible que la culture du pavot, pratiquée d'abord par les Hui, se soit ensuite répandue parmi les ethnies minoritaires du Szechuan et du Yunnan, dont les Miao, Yao et divers Tibéto-Birmans. Installées sur les montagnes, elles bénéficiaient du climat idéal pour une bonne réussite dans ce type de culture» (Hubert 1987: 469).

Des auteurs avancent que la culture du pavot est séculaire chez les Miao: «parmi ces producteurs trois groupes font figure d'experts: les Miao (Hmong), les Yao (Mien) et les Lissou, tous trois venus de Chine, tous trois pratiquant cette culture depuis peut-être deux siècles et plus» (Hubert 1987: 472; Shryock 1934: 526, donne des dates différentes dans un exposé succinct sur l'usage de l'opium en Asie).

La crise de l'empire fut donc aggravée par un facteur extérieur d'importance considérable: l'interventionnisme des puissances industrielles émergentes occidentales. La Chine prohibitionniste connut maints exodes pour des raisons économiques et politiques. Recrutés dans les principales plantations occidentales en Asie du Sud-Est et menacés par la famine sur leur sol d'origine, des milliers de Chinois quittèrent les provinces chinoises du Sud. Au XIXe siècle, la production de l'opium s'accrut brusquement et envahit les régions limitrophes au Sichuan et au Yunnan, où se trouvent des minorités montagnardes. Le pavot les avait mis dans une position délicate, car l'opium était au coeur des affrontements commerciaux entre les puissances occidentales et le gouvernement chinois. Ce que remarque Hubert: «Cette production les a impliqués dans une économie monétaire extérieure, dominée par des forces qu'elles comprennent peu ou mal» (Hubert 1987: 472).

C'est en 1839 que débuta la première guerre de l'opium, suite à la destruction par les autorités chinoises de cargaisons d'opium détenues par les Anglais dans le port de Canton. Les puissances occidentales, qui se partageaient les zones d'influence en Asie, jouèrent le jeu du libéralisme et des intrigues nationalistes.

«Puisque la production était interdite officiellement, ce sont ces minorités qui s'en chargèrent clandestinement, dans les montagnes qui formaient leur territoire. En 1901, la Régie de l'Opium d'Indochine (française) achetait plus de la moitié de la production du Yunnan pour concurrencer l'opium anglais. Puis, petit à petit, les ethnies minoritaires, fuyant les répressions dont elles étaient victimes en Chine, s'installèrent au Tonkin, au Laos, en Thaïlande et en Birmanie, apportant avec elles la culture du pavot et son commerce par l'intermédiaire des marchands yunnanais, les Hui (Ho)» (Hubert 1987: 471; cf. Bachmann et Coppel 1989: 54 à 70).

b) Territorialisation et référence identitaire:

L'introduction du pavot auprès des minorités semble essentiellement déterminée par des facteurs géographiques. Cette culture étant prohibée par les édits impériaux, il convient de proscrire tout emplacement trop proche des agglomérations et des routes. Les lieux reculés, et montagneux, se prêtent volontiers à ce type de culture d'altitude: c'est pourquoi, sans doute, des Miao devinrent des producteurs. Le chemin de leurs migrations semblait encore les vouer à cette tâche: «*While the Tai moved along the river valleys, Yao and Miao followed the mountains ranges, burning down the forests, leaving the bare mountains behind*» (Beauclair 1974a: 10; souligné par moi). Vivant dans des régions d'accès difficile, situation qui a pu contribuer à la consolidation des habitudes de culture, les producteurs se trouvèrent longtemps hors de portée des rafles chinoises.

Les données nous manquent sur la culture du pavot par les Miao en Chine. Lombard-Salmon remarque le mutisme des textes chinois consultés à propos de la culture de l'opium chez les minorités. À partir de son corpus bibliographique, il est donc impossible de connaître l'extention et l'emprise de cette culture, au cours du siècle, et peut-être au tout début de son introduction dans les champs montagneux. Et, de manière générale, il semble bien que l'on ne puisse identifier quelque commencement que ce soit.

L'importance de l'opium est reconnue chez les communautés qui s'installèrent dans les pays limitrophes d'Asie du Sud: pratiquement tous les écrits qui concernent les Méo, Hmong, Miao, soulignent la culture du pavot comme importante (Savina 1924: 219-220; Abadie 1924: 159-160; Condominas 1953: 648; Lemoine 1972; Cooper 1991: 8). C'est pourquoi nous devons considérer la culture du pavot comme facteur de

changement, et au moins nous questionner sur l'emprise de l'opium sur le comportement social et l'imaginaire des Miao qui devinrent producteurs.

J'examinerai, pour l'occasion, les données de Lemoine, qui portent sur les Hmong Vert du Laos. Bien que hors du cadre géographique défini pour cette étude, les données sur les Hmong sont importantes, car elles disent la manière dont une plante rentable —plutôt pour ses effets psychotropes que pour ses propriétés médicamenteuses— investit les champs culturel et identitaire: le pavot a pris racines dans le quotidien de cette communauté hmong du Laos. Le texte de Lemoine est un ultime recours, qui révèle, chez ces communautés productrices d'opium, la dépendance —économique et culturelle— et pourquoi pas l'attachement —comme nous le suggère un mythe d'origine de la plante— à l'opium.

Lemoine trace l'emprise de cette plante dans le champ socio-culturel hmong, à la limite du spirituel. L'usage de fumer l'opium fait partie des gestes consacrés de la transmission des traditions orales: «Une grande partie des traditions orales ne se transmet qu'autour d'une pipe, chacun des partenaires bourrant la pipe de l'autre, ou bien le disciple préparant des pipes à son maître, tandis que celui-ci lui récite de longues formules chamaniques, etc.» (1972: 92). Si la consommation se pratique essentiellement pour des raisons curatives (*ibid.*: 91), ou pour fraterniser chez les hommes mûrs, l'opiomane était mal considérée dans cette société où chacun constitue une force de travail:

«Cependant, les Hmong, eux-mêmes distinguent le fumeur occasionnel de l'opiomane. (...) En pays hmong, on connaît suffisamment les inconvénients de l'opiomane pour que les jeunes gens s'en écartent pour la plupart. Les rares cas que nous avons pu constater, étaient des malades, tuberculeux, ou bien marqués par des douleurs, tumeurs, etc., incurables. La diminution des activités physiques qui est concomitante d'un usage permanent de l'opium n'est pas compatible avec les exigences de l'économie de ray, et on ne voit que les chefs de grandes familles, qui ont déjà des fils en âge de travailler, pour se livrer impunément au vice. (...) Le groupe fournit (...) ses propres moyens de résistance, telle l'idée reçue qu'un homme ne devrait pas fumer avant quarante ans» (*ibid.*: 91; souligné par moi).

L'introduction de cette plante a sans nul doute modifié le référentiel identitaire de ceux devenus cultivateurs. Il s'agit d'un processus de territorialisation qui est politico-territorial et socio-économique. En effet, la relation à l'espace étant identitaire —en ce sens que les composantes naturelles du milieu influent sur la représentation du monde—, les communautés, qui agissent sur un habitat déterminé, se définissent en rapport à

celui-ci. Ceux des Miao devenus cultivateurs d'opium devaient s'être démarqué de leurs voisins, à tous points de vue: politique, social et économique.

En 1911, pour la Chine, Clarke écrit que l'usage de fumer l'opium chez les Miao se répand progressivement, et même rapidement, les Miao ayant contracté auprès des Chinois l'habitude de fréquenter les fumeries. De producteurs, ils deviennent consommateurs:

«The vice of opium smoking is not prevalent among them as it is among the Chinese, but many of them grow, and some of them smoke, opium. During our own experience among them for fifteen years we have noticed the habit becoming more and more prevalent. In villages where fifteen years ago only one or two smoked surreptitiously, there are now houses where many of them go and smoke openly. In the elevated regions of the west, where opium cannot be grown, the habit is almost unknown, but elsewhere it is spreading among them» (Clarke 1911: 35).

Clarke, qui reconnaît des vertues médicinales aux substances du pavot, perçoit l'usage néfaste qui en est fait et reçoit avec bienveillance le projet du gouvernement chinois de mettre un terme à la culture de la plante (Clarke 1911: 36). L'arrivée des communistes au pouvoir enraya radicalement la production locale.

c) Des légendes sur le pavot:

Des légendes se racontent sur l'opium, tant chez les Han que chez les Hmong du Laos.

Chez les Chinois, on retient celle du «coeur de la princesse», dont voici le résumé. Ayant découvert les amours secrètes de sa fille avec un simple pêcheur, le père y met un terme en la faisant brûler vive. L'esprit de la morte apparaît en songe au pêcheur et lui indique, dans les cendres, son coeur pétrifié. Le temps passe. Le pêcheur, couvrant toujours de tendresse le coeur par lequel il communique avec la défunte, se marie. Jalouse de cet attachement étrange, l'épouse brise en de multiples fragments le coeur pétrifié. Apparaît alors la princesse au pêcheur dans un ultime songe lui laissant un remède à sa douleur: «Prends la couronne des plantes qui ont surgi dans ta cour, tires-en le suc et épure-le par le feu». Car de chaque éclat un pavot est poussé. «Depuis lors, l'opium existe, pour que les épouses légitimes aillent le cueillir» (Bachmann et Coppel 1989: 39).

Lemoine raconte un mythe d'origine de la plante, qu'il a recueilli au Laos, et qui rappelle le parallèle historique avec le tabac:

«Répandus comme ils sont, on ne saurait dire si l'usage de les (l'opium et le tabac) fumer remonte à quelques trois siècles (Cf. Lichtenfelder 1903: 18) ou à des temps immémoriaux. Les Hmong disent qu'ils viennent d'une très belle jeune fille qui, plus sage que ses compagnes, avait gardé son innocence et sa fraîcheur, bien au-delà de ce que tolèrent les coutumes. A vingt ans passés, un garçon audacieux entreprit de la séduire, de gré ou de force, alors qu'elle se trouvait seule, un jour, dans le ray. Soumise malgré ses cris et son indignation, elle découvrit incontinent la jouissance avec l'humiliation. De sage, elle devint perverse. La légende dit qu'ayant abandonné son suborneur, elle s'adonna tant aux joies physiques avec les galants alentour qu'elle en perdit la santé. Sur le point de quitter la vie, en se remémorant sa trajectoire fulgurante parmi les hommes, elle émit le vœu suivant: 'qu'il pousse de ma bouche une plante si captivante, qu'une fois qu'ils l'aient goûtée, les hommes ne puissent plus s'en détacher, qu'il sorte de mon sexe une plante si entêtante que les hommes aient toujours envie d'y revenir!'. Et lorsqu'en terre elle fut, on vit surgir de sa tombe l'opium et le tabac. C'est ainsi que s'explique l'odeur forte de ce dernier» (Lemoine 1972: 90).

4- Existe-t-il «une» «culture miao»?

Dans les pages suivantes, je passerai en revue les éléments de la culture matérielle et de l'organisation sociale des Miao tels que les auteurs retenus pour cette étude les présentent et les ont sélectionnés.

4.1- Leur habitat:

L'examen de l'habitat des «Miao crus» dans les textes chinois présentés par Lombard-Salmon donne une idée de la dimension des conflits, car il s'agit de villages défensifs, «fortifiés», «généralement entourés de palissades en bois»; ces villages peuvent être des «refuges» ou des «repaires» (Lombard-Salmon 1972: 118). Selon les auteurs chinois étudiés par Lombard-Salmon, des villages étaient perchés sur les montagnes en des lieux où la production agricole pouvait bénéficier de la présence de nombreuses sources. Car il n'est pas tout de se retrancher, encore faut-il pouvoir tenir tête aux Han (Lombard-Salmon 1972: 118 à 120). D'après les citations choisies, le brigandage (*ibid.*: 119), les querelles entre *tusi* (*ibid.*: 119-120), le simple refus de l'alignement à l'ordre chinois semblent les raisons d'être des villages fortifiés. Mieux encore, avance l'auteure, les «sources permettent d'établir que la grande majorité des Miao se trouvait occuper ces sites d'altitude dès l'époque Ming» et ces villages fortifiés sont «un type d'habitat pour ainsi dire de règle» (*ibid.*: 120; souligné par moi), qui ne peut être tenu pour «primitif» (*ibid.*: 120).

Puisque «la grande majorité des Miao» vivait dans ce «type d'habitat de règle» que sont les villages fortifiés, faudrait-il conclure que tous les «Miao ethniques» étaient presque tous des *crus* (*cru* synonyme de *rebelle*)? Ma réflexion sur la question est développée plus haut, mais creusons-la davantage.

La description par les Chinois d'un tel habitat, qui serait commun, dit Lombard-Salmon, à la majorité de Miao, vient en appui à la conception que tous les Miao étaient réfractaires à l'ordre chinois. Or, si l'on examine de près les remarques de Lombard-Salmon, on s'aperçoit d'un *hiatus*: «Les *zhai* dont nous avons ainsi gardé les descriptions sont ceux qui ont été rendus célèbres par quelque exploit militaire, mais ce type d'habitat était pour ainsi dire de règle» (*ibid.*: 120; souligné par moi). Si je traduis Lombard-Salmon, qui est d'une ambiguïté exemplaire, les villages fortifiés décrits ont un caractère extraordinaire, bien qu'ils soient répandus puisqu'ils sont «de règle». Les chances sont fortes que Lombard-Salmon généralise à partir de relevés historiques qui concernent les *tusi* puissants.

Selon moi, malgré ce qu'avance Lombard-Salmon et bien que les descriptions laissées aient des inflexions vers le «monumental», rien ne prouve que l'habitat miao décrit et rendu célèbre par les exploits militaires soit une construction normative. Ce type de village fortifié devait appartenir à un *tusi* possédant les moyens en hommes pour affronter les Han. Cette puissance en moyens ne devait pas être le lot de tous les villages miao. Les études de l'architecte Pierre Clément des capitales chinoises et de leur site m'ont permis de réfléchir à la question. Pour résumer ce qui nous intéresse, les capitales chinoises devaient répondre à quatre critères accouplés: résidentiel-défensif et représentatif-monumental. Le site choisi contribue à l'intimidation liée à la mise en scène du pouvoir: «il doit être 'puissant' et offrir une défense naturelle, permettre ensuite une mise en scène monumentale, notamment par son échelle» (Clément 1987: 126). Loin de penser qu'un *tusi* puissant aurait pu édifier un village à l'image d'une capitale chinoise, l'idée d'un habitat résidentiel-défensif/représentatif-monumental aura certainement été mise en oeuvre par quelque ambitieux. Ce n'est pas pour autant que tous les *zhai* devaient ressembler à ceux retenus parce qu'ayant été le lieu d'un siège digne de mémoire.

En relativisant, on peut se demander si Lombard-Salmon ne proposait pas simplement l'habitat fortifié, avec palissades, comme une norme? Mais là encore, on peut se demander ce que recouvrent les mots «fortifié» et «palissade»? Les palissades étaient-elles hautes et solides? Étaient-elles dressées dans une perspective militaire, ou bien leur construction était une de protection raisonnable contre un danger potentiel de moindre envergure? Pour le XXe siècle, et sans doute dans les régions sinisées, Clarke rapporte que ces villages de non-Han «étaient quelques fois («*sometimes*») entourés d'un mur («*wall*»), ou encore d'une palissade («*stockade*») de bambou natté, mais que la majorité était sans protection (1911: 12).

Puis-je suggérer que cette enceinte qui délimite la ville pouvait servir autant à se protéger des étrangers (voisins, colporteurs, comme l'écrit Savina 1924: 163) que des animaux sauvages? Ceux-ci, d'espèces différentes, ne constituaient-ils pas un danger permanent? «*They are forced to deal with wild animals on their mountains for safety's sake*», dit Beauclair, énumérant les grands trophées de chasse des Miao: léopards, tigres, ours (1974c: 93). Comme on le verra plus tard, lorsqu'il sera question des croyances, le tigre est un danger réel, devenu un animal emblématique des dangers surnaturels dans l'imaginaire des *Sheng Miao* visités par Beauclair.

Une autre réflexion s'impose, de nature différente: alors même qu'on habite dans un village de type «défensif», notre attitude vis-à-vis de l'extérieur est forcément différente selon les motivations qui nous animent: une communauté qui cherche à se préserver «des employés chinois et des moines bouddhistes» perçoit le monde différemment d'une communauté qui vit de brigandage. Savina a fait l'esquisse du mode de vie de certains «Miao crus» d'ascendance chinoise, donc désinisés auprès des non-Han. De lui me vient cette réflexion, et l'on entrevoit également, dans cet extrait choisi, la présence d'animaux sauvages.

«Les Miao-seng, restés indépendants des employés chinois et des moines bouddhistes, ont dû se réfugier dans des régions d'accès difficile. La plupart ont bâti leurs villages fortifiés sur les sommets, d'où ils peuvent surveiller la contrée, mais à l'exception d'une à deux tribus, qui vivent de brigandage, ils se bornent à la défense. Ils cultivent le maïs, le sarrasin ainsi qu'un peu de riz, dans les rares endroits favorables; ils élèvent aussi des bestiaux et sont d'habiles chasseurs; mais ils ne descendent point dans la plaine pour vendre les peaux des animaux qu'ils ont tués, les bois de cerfs et les poches à musc des chevrotins; ils attendent la visite des colporteurs qui viennent trafiquer dans leurs villages» (Savina 1924: 163; souligné par moi).

Qu'y-a-t-il derrière ces palissades? Des descriptions de maisons existent pour le XVIIIe siècle. Il semble, comme le suggère Lombard-Salmon, qu'il n'y ait pas eu un modèle fixe de construction:

«Quant aux habitations même des Miao, leur aspect pouvait varier selon les régions mais aussi selon la plus ou moins grande opulence des propriétaires. Au XVIIIe s., elles pouvaient être en bois couvertes de chaume, mais aussi couvertes de tuiles. Aux confins du Hu nan-Gui zhou, nous dit l'auteur du *Miao fang bei lan* 'les maisons ont trois à cinq entrecolonnements et cinq à six colonnes de profondeur; elles n'ont pas de plan (fixe), ni ne sont orientées; elles n'ont pas non plus de fenêtres de treillis ni de murs d'enceinte; elles sont faites de végétaux entrelacés; les portes sont basses et on baisse la tête pour entrer et sortir; à l'intérieur, sur le côté droit est disposé un lit haut de quatre à cinq chi, au milieu duquel est un fourneau dont on se sert pour faire la cuisine; le lit est utilisé pour s'asseoir et pour dormir; l'ensemble s'appelle huo chuang ou lit chauffé. Les parents du mari, la femme, les enfants, les frères et leurs épouses s'y tiennent sans s'éviter; seuls les époux ont une couverture commune; quand les filles sont devenues grandes, on leur installe un autre lit sur le côté droit. Lorsqu'un Han passe la nuit dans une maison Miao, on tolère tout naturellement qu'il s'installe parmi tous'. Un autre texte nous apprend que les hommes sont installés au premier étage et les animaux au rez-de-chaussée; le bétail se trouvait ainsi à l'abri des voleurs» (Lombard-Salmon 1972: 120-121; souligné par moi).

À la fin du XIXe siècle, la Mission lyonnaise (1895-1897) rapporte que, dans le Guizhou, les Miao, disséminés dans des villages ou des hameaux sis sur des plateaux élevés, habitaient des «maisons en paillote, étroites, basses et très primitives». Ceci rappelle la description de l'habitation, «basse», décrite par Moréchand pour l'Asie du Sud-Est (Moréchand 1990: 268).

Sophie Clément-Charpentier, dans ses «Notes sur les greniers en Asie du Sud-Est» remarque l'emprunt de la construction hmong à l'architecture chinoise: «Les Hmong sont venus de Chine depuis le XIXe siècle, et leurs maisons sont au sol dans la tradition de l'architecture chinoise» (Clément-Charpentier 1987: 108).

La présence de maisons sur pilotis, constatée aux confins du Hunan-Guizhou par Lombard-Salmon (*ibid.*: 121) trouve des échos au XXe siècle. Clément-Charpentier rapporte encore: «Les Hmong du Nord-Laos ont des maisons au sol, mais leurs greniers sont sur pilotis» (*ibid.* 108). Dans le sud-est du Guizhou, nous dit Beauclair: «where the Chuang are their neighbors the Miao adopt the houses above the ground» (Beauclair 1974a: 7; et 1974b: 43).

Sur pilotis ou sur le sol, la variation existe dans la construction de la maison, mais un élément semble immuable: le foyer au centre de la pièce centrale semble un élément matériel pivot. «Miao et Yao sont aussi de bons utilisateurs du bois et du bambou; les Hmong du Sud couvrent leurs maisons de tuiles de bois, les murs sont faits de planches, le sol est en terre battue ainsi que le four; la maison Yao du Sud, aussi rudimentaire, est construite partie sur pilotis, partie sur un sol remblayé» (Moréchand 1990: 268). L'emplacement du foyer au centre de la pièce principale, que l'on ne trouve pas chez leurs voisins Tung et Chuang serait, selon Beauclair, un trait vestigiel d'un habitat originel (Beauclair 1974c: 107). Et, écrit-elle ailleurs: «Like the Yao, they install the fireplace in the center» (Beauclair 1974a: 7; et 1974b: 43).

L'examen des textes de Beauclair nous livre des indices d'emprunts inter-ethniques. Beauclair souligne la variation dans l'habitat en comparant la maison des Miao à l'ouest du Guizhou à celle des Sheng Miao du sud-est, dans le district boisé de Ts'ung-chiang. Dans ce district, Beauclair note: «The abundance of mostly coniferous trees and timber has proved a momentous agent for the development of the material culture of the population» (1974c: 66), ce qui permettait aux populations de se construire des maisons sur des pilotis de plus de dix pieds de haut.

«While in west Kweichow the Miao live in dwellings on a level with ground, it is surprising to find their eastern relatives occupying spacious, rectangular wooden houses, resting on piles over ten feet high. The buildings are constructed along the same principle as those of the Chuang or Tung in the valleys. Domestic animals are kept below, and there is a special place for husking the rice. A staircase leads up to a gallery, which runs along two or three sides of the house. (...) From the gallery that is covered by the roof, the main room is entered through a door. This room is square and rectangular, depending on the shape of the two or three side-rooms, that are partitioned off. In the center of the main

room is the fireplace, built of stones into the floor, which is supported from below by extra poles. Here the cooking is done, and there is no separate kitchen. (...) The fireplace is further marked as the center of the room by a straw covered frame of considerable size hanging over it, to catch the smoke, which has no venthole in the windowless room. This screen above the fire occupies a special place in the religious belief of the Miao, and offerings to the ancestors are put or hung on it. The roof of the house is covered with tiles or tree bark. (...) The square granaries, which stand in rows at some distance from the village, are neat little huts, raised several feet above the ground. The racks for drying the rice on the stalk, which are simple frames with the Tung-chia, having single horizontal poles, attain with the Miao an imposing height of several tens of feet, being sheltered by a roof, and containing up to eight rows of horizontal poles, forming long passages» (Beauclair 1974c: 81-82; souligné par moi).

Les types de villages non-fortifiés relevés dans les textes chinois par Lombard-Salmon sont très différents. Dans le chapitre consacré aux Miao ethniques, les textes étudiés concernent certaines régions du Guizhou connues pour le peuplement dense de «Miao ethniques» (Lombard-Salmon 1972: 117-118). Cet avis n'évacue pas la probabilité que les auteurs chinois retenus aient décrit des populations autres que les Miao et au peuplement mineur, et Lombard-Salmon elle-même nous prévient des risques d'erreurs (*ibid.*: 113). Toutefois, elle semble ici adhérer à l'idée qu'une variation puisse exister à l'intérieur de la culture miao. On peut en juger quand elle choisit de garder l'information en la mettant en note de bas de page au lieu de l'écartier tout à fait: un auteur en effet signale des habitations troglodytiques, occupées par les Duan qun miao à l'Est du Du shan (Gu Zu-yu [1631-1692] *in* Lombard-Salmon 1972: 120 note 4; cf. sur Gu Zu-yu *ibid.*: 31).

D'autres constructions sont révélées dans les photos de Bai qui montrent un habitat, dit «typique», en bois et bien charpenté: ces grandes maisons à étages me rappellent les bâtiments tibétains à flanc de montagne; d'autres habitations sont solidement construites en pierre de la région avec, me semble-t-il voir, un toit de tuiles ou d'ardoise (Bai 1988: 27 et photos:13).

Quelles conclusions tirer de cette ethnographie de l'habitat?

Brièvement, il semble qu'au XVIIIe siècle, tout comme à la fin du XIXe siècle, les villages fortifiés correspondaient aux groupes récalcitrants —d'une manière ou d'une autre— à l'autorité chinoise, qu'ils soient «Miao ethniques» ou «Miao génériques».

Dans un autre esprit et dans des conjonctures plus favorables, on peut affirmer que la proximité d'ethnies diverses conduit aux inévitables emprunts matériels, et par extension culturels: les Miao tendent à suivre les coutumes des groupes voisins, utilisant comme eux les matériaux de la région.

4.2- L'organisation politique des Miao:

Quelle est l'organisation politique des Miao? Conformément à la réalité, les données recueillies sont telles qu'elles ouvrent l'éventail des possibilités de la représentation du pouvoir. Comme l'écrit Schotter: «La situation politique de nos Miao diffère d'après les époques» (1908: 413). Il est plus exact de dire qu'avant le XXe siècle —période durant laquelle on assiste à la transformation de l'aérienne voûte céleste en chape de plomb—, la situation politique des Miao, et par la même occasion celle des autres non-Han, différerait selon les conjonctures.

Des soulèvements documentés (XIXe et XXe siècles) et d'envergure, qui ont permis à certains auteurs de supposer l'existence d'une chefferie stable, sont aujourd'hui connus comme des manifestations d'une tradition millénariste.

On verra que les écrits évoquent la présence de chefs régionaux en des temps anciens, et que, pour une période plus récente, l'absence de ceux-ci est relevée au profit d'un pouvoir clanique de plus faible envergure.

a) Autorité d'envergure ou pouvoir limité?

Voyons tout d'abord les données qui mentionnent un pouvoir de portée limitée. Lombard-Salmon pour le XVIIIe siècle, Ling et Rui (1947) et Beauclair pour la première moitié du XXe siècle, notent l'absence d'une autorité régionale miao:

«A en croire certains textes, il semblerait qu'au XVIIIe siècle encore, les Miao n'aient pas eu d'aristocratie et que la hiérarchie sociale soit restée assez imprécise. Le *zhai* (village fortifié) formait l'unité sociale et politique» (Lombard-Salmon 1972: 121).

«En 1949, les Miao ne disposaient d'aucune forme confédérative de regroupement s'appuyant sur une organisation politique unitaire. Les divisions miao ne connaissaient pas de hiérarchie interne dirigée par des chefs. La seule unité politique demeurant en 1949 était à l'échelle du village, c'est-à-dire à l'échelle d'une forme de circonscription administrative imposée par les Chinois. Les chefs locaux et régionaux qui avaient été reconnus par les autorités des différentes dynasties avaient vu leurs charges et statuts politiques abolis sous les Mandchous» (Helly 1987: 667).

«Ling et Rui (1947) étudiant les Miao du Hunan et Rui (1960) ceux du Sichuan dans les années 1940 ne rapportèrent pas l'existence d'un chef régional» (Helly: 668).

Selon Moréchand et Eberhard, les formes du pouvoir politique d'envergure chez les Miao résultent de la réunion de facteurs nés d'une instabilité politique, et sont éphémères:

«Sauf circonstances exceptionnelles de guerre, l'influence relative d'un clan puissant n'a pas déterminé une organisation hiérarchique de type féodal» (Moréchand 1990: 268).

«Larger organizations were formed only in case of military emergencies and lasted only a short time» (Eberhard 1982: 137).

D'autres données pourtant vont dans le sens d'une autorité d'envergure. Bernatzik a recueilli, en 1936-1937, les dires de Miao établis en Thaïlande. Ceux-ci signalent l'existence d'un «royaume miao», en Chine, à une époque ancienne, indéterminée:

«According to the tradition of the Thailand Meau, as my informants told me, their last king waged war against the Chinese because the latter menaced the Meau settlements. (...)The present day Meau in Thailand no longer remember the kingship in detail. It could not be learned, for instance, wether the crown was customarily passed on to the brother of the deceased. Only the designation for king —van tso— has survived. Even today they believed that sometime and somewhere a Meau king will rise again, who will unite his people, gather them together, and lead them victoriously against the hated oppressors» (Bernatzik 1970: 67; souligné par moi).

Des échos aux informateurs de Bernatzik se font entendre:

«Jamieson (1923: 320) rapporta au début du XXe siècle que dans le nord-ouest du Guangxi un 'roi' miao blanc conservait les signes distinctifs de sa charge. Lajonquière (1904: 320), témoin de la fin du XIXe siècle, décrit des 'tribus' miao en Annam sous les ordres de chefs élus. Les territoires de ces derniers étaient formés de hameaux, regroupés en 'cantons'. La juridiction d'échelle supérieure comprenant un ensemble de 'cantons' se trouvait sous le contrôle d'un chef de 'tribu'. De même, Savina (1924) fit mention de 'tribus' miao établies sur des territoires séparés pouvant couvrir des régions entières dont les habitants obéissaient aux ordres d'un chef» (Helly 1987: 667).

Ces données rivales, qui couvrent parfois les mêmes périodes mais des espaces différents, sont un aperçu de la multiplicité des formes de représentation du pouvoir chez les Miao. Entre un pouvoir d'envergure et un pouvoir de faible portée, des positions intermédiaires semblaient exister. La contemporanéité de différents types de pouvoir dans l'espace chinois pourrait s'expliquer par l'éloignement géographique, par les propriétés particulières du milieu qui influencent la variation démographique des groupes, par les relations de voisinage, ainsi que par la marge de manoeuvre que possède l'individu social de façonner son temps.

Ce qui pourrait expliquer les mentions dans le corpus textuel de «chef de guerre» ou de «roi» miao est le fait que certains groupes miao importants, étant en contact avec les Chinois, peuvent à tout moment s'unir contre ces derniers; le chef désigné recevait ainsi un titre prestigieux, à la portée symbolique saisissable sans plus d'explication.

Comme l'écrit justement Evans-Pritchard, pour ce qui concerne les Nuer: «Il se peut que le mot 'chef' soit une appellation erronée, mais il est justement assez vague pour qu'on le retienne en l'absence d'un mot plus pertinent» (Evans-Pritchard 1937: 20). Il se peut encore que, face à l'avancée des Chinois, les groupes minoritaires épars se soient associés, et qu'ils aient «élu» pour l'occasion un chef de guerre; enfin, il faut tenir compte des manifestations documentées de soulèvements millénaristes chez les Miao, un argument déjà invoqué par Bernatzik.

Examiné dans le cadre du millénarisme, le phénomène de la «royauté» devrait être regardé avec circonspection. D'importants groupes miao, dans des situations pénibles de pénurie et d'oppression, se sont soulevés contre les Chinois dans l'espoir d'inverser les rôles de dominants/dominés. À leur tête se trouvait un «sauveur», un «roi», «élu» mystique, qui devait être assez charismatique pour que naisse la promesse d'une victoire:

«the savior of the oppressed people (in the form of supernatural agency encompassing millennial ideas, usually represented or indicated by a prophet) works as a sign. The interpretation of such a sign initially arouses enormous emotional agitation among the oppressed people as a response to the contradiction between the power order proposed in the religious fantasy and that experienced in reality» (Cheung 1996: 218).

Le mot *roi*, brandi en des temps sanglants, était certainement une icône tirée de leur tradition millénariste et l'expression de leur volonté politique. Ces soulèvements documentés sont assez nombreux chez les Miao pour que l'on considère valide l'idée d'une tradition (Cf. Cheung 1996: 222 pour les dates): *«In fact, this kind of myth is not simply rationalization of the people's present subjugated lot; it is also a reservoir of millennial ideas and beliefs»* (Cheung 1996: 224).

Clarke rapporte que les *Ta Hua Miao* (ou Great Flowery Miao) —qui habitent à neuf journées de marche de la ville d'Anshufu— avaient identifié Jésus-Christ au «Miao King» (1911: 184). L'adoption de l'histoire biblique, qui obéit à des motivations propres aux Miao, ne se fait qu'au travers des traditions mythiques miao remodelées. Le syncrétisme religieux, issu de cette redéfinition, semblait satisfaire les missionnaires —à la fois dupes et heureux d'une telle opportunité—, une communication pouvant dès lors s'établir avec les Miao à convertir (Cf. Ribeiro 1979: 337-342).

Il se peut enfin qu'un pouvoir d'envergure soit soutenu par la voracité d'un *tusi* confondu à un «roi». Il s'agit là d'un exemple historique donné par Abadie, qui rectifie le titre de «roi» attribué à un *tusi* du Tonkin:

«Il n'existe pas au Tonkin de chef «méo» supérieur au «ly-truong» (Cf. p46: «qui correspond au maire de la commune française»). Cependant la légende conserve le souvenir d'un personnage du nom de Sioung, se disant le «Roi des Méo» et qui se serait établi dans la région de Yen-Minh vers 1860, époque correspondant à la deuxième invasion violente des «Méo» (...). Ce roi Sioung se serait montré des plus sanguinaires dans la lutte qu'il soutint pendant une dizaine d'années contre les «Thai» des régions de Quan-Ba, Yen-Minh et Dong-Van, et aurait été tué par des sbires à la solde de son beau-père. Il existe encore de nos jours, dans la région chinoise contiguë au secteur de Than-Thuy, un personnage appelé improprement «Roi des Méo» et qui n'est autre qu'un chef «méo» investi par le gouvernement chinois de fonction d'administrateur, avec le titre de «t'ou-sseu» (administrateur en pays barbare). Ce personnage a conservé une influence morale sur les régions tonkinoises limitrophes, mais n'exerce naturellement aucune action administrative sur ces populations» (Abadie 1924: 163; souligné par moi).

Peut-être encore est-ce parce que la Thaïlande est un royaume que les informateurs Meau de Bernatzik font l'usage mimétique du mot *roi* pour désigner un chef de guerre que leur groupe aurait eu dans le passé? Cheung rapporte cet aspect mimétique chez les Miao de Chine: «*The ideas of kinship and accession to officialdom, and belief in military superiority ensured by magic, and the hopes of finding treasure and recovering land were simply the reflection of the powerful Chinese state*» (1996: 223).

Simultanéité des formes de pouvoir chez les Miao, certes, mais la question réside dans la nomenclature du pouvoir. D'une manière générale, l'imprécision du vocabulaire chez les auteurs de notre corpus empêche une compréhension immédiate des données, obstacle accentué lorsqu'il s'agit de traductions. Mais s'il est vrai que les mots *chef* et *roi* sont des dénominations très commodes, l'absence de relativisation de leur usage par les chercheurs contemporains ne fait qu'accuser l'atmosphère de *sfumato*. Avec Helly, par exemple, il n'y a guère de tentative d'explication de l'usage de ces termes. L'auteure s'épargne la réflexion, et ne fait aucune mention de cette tradition millénariste. De sa part, il y a simplement une marque de prudence —les guillemets qui encadrent ces deux mots—, et une énumération de données qui attestent ou infirment l'existence d'une autorité d'envergure chez les Miao (Helly 1987: 667-668).

Quant à savoir si les Miao furent, il y a plusieurs siècles, un groupe hiérarchisé, les données historiques actuelles nous permettent seulement des hypothèses.

b) La succession:

Les documents rapportent que l'hérédité (Clarke 1911: 26, pourtant, il affirme ne pas avoir rencontré de chefferie de ce genre) ou l'élection par suffrage (Lajonquière 1904: 320, en Annam) étaient les deux modes de remplacement d'un chef (Helly 1987: 667).

Lombard-Salmon retrace dans le *Miao fang bei lan* la manière dont s'organisaient des «Miao crus» du Hunan où prévaut la loi du plus fort ou du plus habile. Ces Miao *crus* sont regroupés en clans, mais n'ont pas obligatoirement de chefs de clans. Chez eux, ni suffrage, ni valeur donnée à l'hérédité dans la course au pouvoir. Les conflits individuels ou les disputes au sein d'une même famille sont des circonstances propices pour manifester son pouvoir et pour s'accaparer le pouvoir: son exercice dépend donc entièrement du conflit. Les chefs sont élus grâce à leur capacité à communiquer en chinois ou défauts au gré des rapports de forces. Des factions se créent et des clans s'affrontent dans un même village, causés par la présence possible de plusieurs chefs. «A la différence des autres 'groupes', les Miao n'ont pas de maîtres héréditaires» dit Yan Ru-yu (1759-1826), l'auteur du *Miao fang bei lan* (in Lombard-Salmon 1972: 121). Cette description des *crus* pourrait être tout autant vraie, en partie et par définition, et fausse, par sa motivation qui est de justifier l'usage de la force par les Chinois.

Le raisonnement se présente différemment chez les *tusi*: le pouvoir est institutionnel. Il est à la fois héréditaire et fondé sur le principe territorial, la propriété terrienne aidant à la reconnaissance sociale. Le pouvoir social d'un chef de la catégorie *tusi* lui donnait l'opportunité de s'emparer, en toute impunité, des terres et des biens appartenant à d'autres clans et lignages (Helly 1987: 670-671; Lombard-Salmon 1972: 154). Bien nanti, le chef pouvait disposer d'une autorité coercitive (Yan Ru-yu [1759-1826] in Lombard-Salmon 1972: 122-123).

D'après les données, la structure hiérarchisée héréditaire était donc influencée par le système chinois. De l'hérédité dans la succession du pouvoir miao, Clarke écrit:

«We have heard of Miao chiefs still exercising hereditary authority at the present time, but we have not met them or been, so far as we know, in their districts. The men now responsible for their districts and fellow-tribesmen to the Imperial magistrates are appointed by those magistrates. These men are called Tuan or headmen, just as the same sort of men are called by the same name among the Chinese. (...) These headmen are also responsible for the collection of the land tax. Among the Miao they are generally very ignorant men, not able to

read and write. Thus it appears that the Miao are ruled much in the same way as the Chinese who live in villages and hamlets» (1911: 26-27; souligné par moi).

Chez les minorités conquises, l'autorité semble aux mains de ceux qui contrôlent les échanges économiques et semble avoir échappé à ceux dont le pouvoir exigeait des qualités traditionnelles autrement concrètes. Par ailleurs, notre corpus bibliographique ne contient pas d'éléments ethnographiques qui illustrent l'acquisition du pouvoir par «élection». Il ne s'y trouve en fait que des données sur des communautés miao sinisées. Le cas des Miao Pies du Sud du Sichuan (Ruey 1960: 145) est un exemple de ce que cela implique d'être un élément de la trame politique chinoise. L'unité politique est le village, intégré dans un ensemble administratif plus vaste:

«The Magpie Miao live in villages, occasionally compact but normally consisting of a cluster of separate hamlets. These are located on mountains slopes, usually far away from main transportation routes to be inaccessible and readily defensible. The Miao lack any political organization of their own, and are thoroughly integrated into the Chinese administrative system. The basic political, as well as economic and social unit, is the village. Villages are grouped into townships and divided into hamlets of about ten to twenty households each. The headmen of both village and the hamlet are appointed by the chief of the township. The members of different villages or hamlets are bound principally by affinal ties. They may cooperate for the common good, but they lack any formal organization of an indigenous character. Disputes between members of the same hamlet are settled, if possible, within the hamlet. Those between members of different hamlets of the same village are adjudicated by a council composed of the village headman and the heads of the hamlets involved. If this council cannot effect a settlement, the litigants have a right to carry their dispute to the chief of the township or even to the Chinese court of the county» (1960: 145; souligné par moi).

Je me garde d'élaborer davantage sur le système qui se met en place, car le sujet me mènerait sans doute trop loin. Que dire, sinon que toutes les communautés en contact avec les Chinois semblent avoir perdu la capacité de gérer leurs différends? Clarke et Schotter ont aussi remarqué que ceux-ci se réglaient bien plus souvent devant des représentants de l'ordre qui sont chinois. À la fin du XIXe siècle, au Guizhou, le pouvoir n'est décidément plus entre les mains des communautés non-han happées par l'avancée chinoise.

c) Les fonctions du chef:

Yang Han-hsien qui a étudié la structure clanique des *Ta Miao Hua*, ou Grands Miao Fleuris du nord-ouest du Guizhou, rapporte que chaque clan a un chef héréditaire (1943). Il observe, chez les *Ta Hua Miao*, une autorité non séculière: les fonctions du

chef sont davantage religieuses. Un chef devait arbitrer les contentieux, mais surtout intercéder auprès des ancêtres et leur rendre hommage. Investi de pouvoirs magiques, possédant même parfois des qualités chamaniques, ses actes publics étaient plutôt rituels.

«Each clan had a hereditary chief, called tu jio tlau, which means 'the one who takes charge of the service of the ghosts'. The power of these chiefs thus was not political but largely traditional and religious, as they had to officiate at the rite of the sacrifice to the ancestors of the entire clan. The chief was also called to 'open the road' for the deceased. The kwei she or 'ghost master' had to memorize the names of the ancestors, and important events of their life. The rites of each clan differed somewhat from each other, as to the nature of the sacrificial animal, the method of killing it, or the implement or weapon held by the kwei she during the performance» (d'après Yang Han-hsien 1943, in Beauclair 1974c: 131; souligné par moi).

Dans d'autres cas, s'il arrivait que le chef de clan possède des qualités de médium, un simple chaman outrepassait rarement le champ des compétences religieuses. Cheung rapporte que, durant les fièvres millénaristes, les soulèvements pouvaient être attisés et conduits par des chamans.

Peut-être est-ce pour répondre à leurs propres interrogations sur le pouvoir que les auteurs ont tant cherché à déterminer «le» caractère du pouvoir chez les Miao? Cette quête des formes du pouvoir est teintée des expériences de chacun des auteurs, et participe de modes de croyances que je ne puis développer.

Je pense que, dans les limites de la période étudiée ici, divers modes de légitimité du pouvoir existaient, le pouvoir ne se réduisant pas à la domination. Ces pouvoirs peuvent se combiner à divers degrés. Autorité d'envergure ou pas, héréditaire ou non, acquise par le suffrage ou par la force, les combinaisons connaissent un vaste répertoire. Les réponses sont multiples: «chef de guerre», médiateur, chaman, ces rôles mineurs ou non, cumulés ou pas, lui étaient dévolus. Car en fait, comme le résume Herskovits:

«Les modèles qui commandent la conduite et qu'inversément on dégage des conduites ne sont donc pas fixés. Ils sont souples, sujets à écarts et sont même mis en question» (Herskovits 1952: 127).

À l'aube du XXe, et mis à part les proportions que pouvaient prendre l'autorité miao dans les temps de soulèvement millénariste, il n'est pas fait mention d'un pouvoir politique miao qui s'étendrait au-delà du village. Nos documents disent que la grande majorité des Miao sont intégrés dans un système administratif chinois et sujets du gouvernement local. Mais qu'en est-il de ces feux qui parsèment les montagnes?

4.3- L'économie Miao:

«Like the Yao, the Miao are predominantly a mountain people and in their primitive stages must have been hunters and gatherers. They practiced slash and burn agriculture and planted millet and buckwheat on the mountain slopes with the help of a digging stick» (Beauclair 1974a: 7; et également 1974c: 109).

Passons outre la première proposition —les Miao furent des chasseurs-cueilleurs—, car elle est un truisme: toutes les sociétés humaines ont formé à un moment donné des groupes de chasseurs-cueilleurs. La deuxième proposition est intéressante en ce qu'on y voit une définition traditionnelle des Miao: la majorité des Miao vivent sur les hauts plateaux et sont des agriculteurs itinérants ou semi-nomades, se déplaçant au rythme des défrichements et de l'épuisement de la terre.

Tandis que Beauclair adopte cette définition, elle ne le fait pas sans prévenir de la complexité du profil Miao:

«Hence the existing literature conveys a biased picture of the people, with the result that the Miao, among the tribes of Southeast Asia, have come to occupy the place of simple mountain dwellers, on a comparatively low cultural level. The more so, as they have suffered cultural losses in new surroundings, f.i. had to return to primitive farming methods, as the Miao in Indochina and Thailand. However, the culture of the Miao is highly complex, being a people of great adaptability and extremely versatile, readily assimilating heterogenous elements. The writer of this paper had travelled extensively among the western Miao, when the east was visited for the first time in 1947, in the company of two Miao from the west. The dissimilarity of the conditions with the Miao of the two parts of the province was striking, partly due to climatic and topographical factors, partly to a different cultural environment and its influence» (Beauclair 1974c: 64; souligné par moi).

Pourtant, c'est la définition des Miao comme «montagnards» semi-nomades vivant d'une agriculture de subsistance sur brûlis qui prévaudra. À travers la dimension économique, nous allons voir que cette vision doit être élargie.

Avant de cartographier les types de cultures des Miao, il est intéressant de rappeler les conséquences de la colonisation du Guizhou par les Chinois.

a) L'économie miao face à la colonisation chinoise:

Une hiérarchisation sociale existait chez les groupes ayant accepté la tutelle Han. Les Miao les plus pauvres vivaient dans une situation de servage vis-à-vis de leur *tusi*.

«A l'intérieur d'un même *zhai* (village) nous apprend l'auteur du *Miao fang bei lan*, existaient des riches et des pauvres. Les premiers faisaient office d'usuriers et pratiquaient des intérêts très élevés: 'Qu'il s'agisse d'argent ou de céréales, il suffisait d'un an ou deux pour que les intérêts se montent à plusieurs fois le capital. Ceux qui ne pouvaient payer ces dettes cédaient leurs terres de montagnes, leurs vêtements et tout autre objet. Les pauvres, bien qu'ils eussent à souffrir de cette usure, y avaient recours pour survivre. Certains, en cédant leurs terres, demandaient à en devenir métayers; d'autres demandaient à se louer ailleurs. Sur ces ouvriers agricoles, les maîtres avaient droit de vie et de mort' » (*Miao fang bei lan* in Lombard-Salmon 1972: 122).

Les Miao subissaient cette situation autant auprès des *tusi* miao qu'auprès des *tusi* d'appartenance ethnique différente (Lombard-Salmon 1972: 141). La référence étant la culture instituée par les Han, une hiérarchie entre ethnies s'était implantée d'elle-même:

«*In the traditional hierarchy of southern frontier society under the Manchu and Republican governments, the Miao ranked near the bottom, looked down upon and exploited by Chinese and Lolo landlords, and regarded as inferior by the Tay-speaking Chungchia, themselves largely second-class citizens*» (Le Bar 1964: 65; cf. également Beauclair: 1974a: 27-28).

Comme vu précédemment, la décision du gouvernement impérial de prendre possession du Guizhou se concrétisa par l'implantation de camps militaires et par leur multiplication. Les terres vacantes, abandonnées ou confisquées aux *tusi*, furent distribuées aux militaires, de même qu'aux non-Han soumis. Une gestion administrative se fit en parallèle, avec l'établissement d'une liste des unités imposables après recensement.

La colonisation eut pour première conséquence une désertion des terres cultivées par des non-Han. Par la suite, des mesures incitatives de fixation des populations errantes, han et non-han, firent leur apparition: par exemple, sous condition de sédentarisation et de reprise des cultures, le gouvernement garantissait une exemption d'impôts «pendant six ans; les taxes auxquelles (les errants) seront soumis par la suite resteront faibles et les frais d'investissements de départ pourront être amortis» (Lombard-Salmon 1972: 173). Pour les groupes qui adoptent les habitudes des «civilisés», les activités subissent une diversification, due à la nécessité de se louer comme force de travail et au fait d'entrer dans une économie plus vaste.

Au Guizhou, et sans doute partout où se trouvaient les Han, de nouvelles techniques furent introduites chez les Miao, et celles qui étaient déjà en usage furent améliorées pour une meilleure rentabilité des terres.

Beauclair énumère les outils de l'agriculture: «*plough*», «*harrow*», «*hoe*» (Beauclair 1974a: 31). Quant aux Miao Pies du Sichuan décrits par Ruey, ils utilisent un outillage influencé par des siècles de contact avec les Chinois (1960: 144).

L'irrigation des cultures fut systématiquement implantée par les Han dans les vallées et bassins; digues, norias, réservoirs et terrasses furent mis en oeuvre selon la politique agricole du gouvernement chinois (*ibid.*: 177-178). Le commerce du bois vit également un essor, avec une exploitation plus intensive des forêts. Cette industrie produisit une complexification de la main d'oeuvre utile à l'acheminement de la marchandise: des routes étaient ouvertes, le bois exploité se trouvant de plus en plus loin des cours d'eau permettant le flottage, et l'ensemble des travaux nécessitait la coopération de plusieurs savoirs: bûcherons, tailleurs de pierre, cordiers, forgerons et forestiers (*ibid.*: 204). L'introduction d'une culture nouvelle, la sériciculture, fut sans doute pour les Miao sinisés, tels les Miao Noirs à Robes Longues, un élément de changement économique, influençant aussi leur mode vestimentaire (1972: 180).

Les populations libérées des *tusi* remplissaient dorénavant et directement les obligations de contribuables envers le gouvernement impérial. Helly note qu'en 1949, comme il y eut survie partielle du modèle ancien, les familles *tusi* s'étaient appauvries et «le nombre des propriétaires terriens miao était extrêmement réduit» (Helly 1987: 671). Beauclair rapporte sensiblement les mêmes faits, en exposant davantage les circonstances politiques de la disparition des *tusi*. Peu de temps après la «libération», note-t-elle, les missions chinoises qui visitèrent le Guizhou furent surprises de trouver des propriétaires terriens parmi les minorités:

«Apparently the Communists had not foreseen that they would find a number of landlords among the minorities, as for instance in Kweichow with the Chungchia and Miao. Contradictory to the promises made at the initial stages, these landlords were treated with the same harshness as the Chinese; 'accusation meetings' were held and a number of them executed and their families left in a state of extreme poverty» (Beauclair 1974a: 34; souligné par moi).

Fei, qui faisait pourtant partie de ses missions, remarquait, lorsqu'elles furent lancées au début des années 1950, une société égalitaire miao. Ce que rapporte Helly:

«En 1950, Fei (1951: 29-31) note l'absence de classes au sein de la population miao. Durant son enquête dans le sud-est du Guizhou, il remarque que la très grande majorité des agriculteurs miao (90% au moins) possèdent leurs terres. Dans la région de Gulong, sur 4100 familles, soixante peuvent être considérées

comme plus prospères que les autres et dix d'entre elles disposent de terres en métayage. Dans une autre zone du même comté de Huangping, les deux tiers des terres appartiennent à des paysans dits 'moyennement pauvres' et le reste à des maisonnées plus riches» (Helly 1987: 672).

Cette vision d'une société égalitaire miao, à travers le partage communal des terres, servirait paradoxalement de preuve d'un retard économique des Miao:

«That the Miao were initially identified as an example of primitive communal society is somewhat surprising, since the bulk of the survey work on the Miao was carried out in Guizhou. It was the absence of clear-cut class stratification within Miao communities; the absence of 'big landlords', full-time artisans, and merchants; and the existence of communal lands that were the basis for viewing Miao populations as representative of an early stage of society. The investigators underplayed Miao involvement in local marketing systems and their use of currency, stressing instead the self-sufficiency of the household economy. Much the same evaluation could have been made of any Han peasant villages. There is an irony, not lost on the Miao, that under a socialist system prior existence of communal lands held by descent groups or village communities was taken as evidence of economic backwardness» (Diamond 1996: 109; souligné par moi).

Que vaut cette «absence de classes au sein de la population miao» lorsque, de nos jours, les données viennent les contredire (Diamond 1996)? Au début du XXe siècle, une stratification socio-économique est aussi relevée chez les Hei Miao (Miao Noirs) du sud-est du Guizhou (Cheung 1996: 217 et 237).

b) Description des activités agricoles pour le XVIIIe siècle:

L'activité principale était la production agricole. Elle est caractérisée par la diversité des techniques, les Miao fabriquent leurs instruments aratoires et n'utilisent pas de bêtes de somme (Pour le XXe siècle, on lira un peu plus loin, chez Beauclair, les mêmes techniques de labours, chez les *Sheng Miao*: «*men-drawn plough*»). Les buffles, chez ces derniers, étant réservés pour les combats et les sacrifices, après lesquels leur viande était consommée. Par contre, les Miao à l'ouest du Guizhou les utilisaient comme bêtes de trait, *in* 1974c: 85). Les produits de l'agriculture leur permettaient d'être autosuffisants: «Il semblerait donc que les Miao cultivaient tous les produits nécessaires à leur propre consommation» (Lombard-Salmon 1972: 126). Ceci n'évacue pas les problèmes de subsistance que la plupart des groupes ont pu subir. (Cf. les données sur l'infertilité des champs de montagnes, pour les Yao, *in* Lombard-Salmon 1972: 158).

Du relief et du niveau culturel dépendait le type de culture pratiquée, ou la culture sèche, c'est-à-dire sur brûlis, ou la culture irriguée. Le premier type était plus

répandu chez les Miao (Lombard-Salmon 1972: 124). Voyons ce que l'auteure note à propos du deuxième type de culture, citant au passage Wang Shi-xing (1546-1598):

«Quant à la culture irriguée, elle se pratiquait sur les plaines situées au sommet des montagnes, là où étaient les réserves d'eau, mais aussi sur les pentes, là où les champs en terrasse étaient des digues. 'Près de Qing ping, nous dit l'auteur du *Qian zhi*, les indigènes ont accumulé des pierres pour construire un barrage et capter une partie des eaux sortant d'une grotte, afin d'irriguer de vastes étendues de terre situées au sud de celle-ci' » (Lombard-Salmon 1972: 125).

Les Miao récoltaient des céréales diverses, parmi lesquelles le millet, le froment, le riz, le maïs et le sésame. Lombard-Salmon remarque, au sujet de l'une des principales cultures vivrières, le maïs, qu'il aurait été introduit du Yunnan par les minorités ethniques et qu'il permettait la survie lorsque les Miao n'avaient plus accès qu'aux terres pauvres (Lombard-Salmon 1972: 181-182). On note, comme productions agricoles à visée commerciale, le coton (sud et sud-est), le chanvre et le thé dans certaines régions (région de Long li, Si nan, Du shan) (*ibid.*: 125-126). La production du thé concernait particulièrement les Miao sinisés, comme le présente d'ailleurs, pour le XXe siècle, Ruey Yih-fu pour les Miao Pies ou «Sinicized Miao» du sud du Sichuan (1960: 144).

«The Magpie Miao subsist primarily by agriculture, with techniques and tools influenced by centuries of contact with the Han Chinese. Arable land being scarce, all that is available is intensively used, with two crops a year. Millet, barley, buckwheat, maize, kaoliang, cabbage, turnips, and tea are grown by slash-and-burn techniques on the higher mountain slopes, depending for moisture exclusively on rainfall and subsoil seepage» (*ibid.*: 144; souligné par moi).

c) Données de la première moitié du XXe siècle:

L'agriculture:

Pour le premier XXe siècle, la production agricole dépend toujours de la qualité des sols disponibles ainsi que de la propriété du milieu: on observe, d'une part, que le riz est la plante la plus valorisée et, d'autre part, que la diversification des cultures est constante.

Dans le Guizhou, le riz glutineux est la principale culture (Beauclair 1974c: 82), mais les Miao produisent également du millet, du maïs, du soja et des pommes de terre, introduites par les missionnaires (Beauclair 1974a: 26). La consommation des tubercules n'est pas répandue chez tous les groupes: Beauclair en vérifie l'absence chez les *Sheng Miao* du sud-est (Beauclair 1974c: 86).

Au sud-est, chez les Sheng Miao, le riz glutineux est cultivé sur des terrasses supportées par des murets de pierre et irriguées grâce à un système de conduites de bambou (Beauclair 1974a: 26, pour la culture en terrasse): «*As various beliefs and customs are connected with it, the conclusion seems permissible that they began planting rice a long time ago*» (Beauclair 1974c: 82). Des fèves, des courges, des tournesols pour leurs graines; le tabac, l'indigo et une piètre qualité de coton sont aussi cultivés (Beauclair 1974c: 86 et 90). Les Miao plantent aussi l'indigo à l'est (Beauclair 1974a: 26). Au centre, les Miao sont dépendants des produits des champs secs, comme le maïs ou le sarrasin (Beauclair 1974a: 26; pour l'Indochine, Condominas 1953: 647: «La base de leur alimentation est plutôt le maïs que le riz; ils cultivent aussi le sarrasin; leur légume de prédilection est la moutarde. Ils se nourrissent aussi de nombreux fruits: pêches, prunes, pommes, poires, dont les noyaux et les pépins simplement jetés donneront des arbres à proximité des cases. Leur plante textile n'est pas le coton comme chez tous leurs voisins, même les Man, mais le chanvre pour lequel ils choisissent les creux les plus riches»). Toujours au centre, les Miao sont aussi myciculteurs puisqu'ils cultivent un champignon (*Hornolea polytricha*) sur des rondins de bois exposés dans la forêt durant la saison des pluies (Beauclair 1974b: 50). À l'ouest, le climat ne permet que la culture du maïs, du blé et des pommes de terre (Clarke 1911: 182). Le chanvre est encore la plante textile par excellence, surtout dans le nord-ouest (Beauclair 1974c: 86). Helly note la culture commerciale de la canne à sucre, la collecte de la noix de Tung et l'élevage du vers à soie (Helly 1987: 670).

Cette énumération, derrière laquelle se profile une abondance, ne doit pas masquer le fait que les paysans connaissaient une agriculture de subsistance, parfois complétée par quelques activités commercialisées. Le trait caractéristique de l'agriculture miao semble être une polyculture constante, ce comportement du cultivateur pouvant s'expliquer par des périodes de soudures difficiles durant l'année.

«Etant donné l'état des techniques de cultures, les aléas climatiques, la nature des sols et l'exiguïté des superficies cultivables laissées aux Miao, leur situation demeurerait précaire, se traduisant par des périodes de soudures difficiles à surmonter. Les stratégies permettant l'obtention de surplus se limitaient à la multiplication des cultures sèches et des activités à visée commerciale» (Helly 1987: 670).

Le Bar et Mickey font une remarque très juste, concernant la cueillette: «*Gathering is probably a more important source of food than is indicated in the literature*» (1964: 66). D'autre part, il aurait été intéressant de voir comment ces

produits s'intégraient dans la nourriture quotidienne. Seule Beauclair en dit quelques mots (1974c: 86, sur une huile de friture, pressée à partir d'un fruit; et 1974c: 85).

On constate donc la grande variété des types de cultures. Les groupes Miao se sont adaptés au terrain et se sont alignés sur ce que produisaient leurs voisins: dans le passé, nous dit Beauclair, les *Sheng Miao* ont appris de leurs voisins Tung et Chuang à cultiver le coton, avant d'être poussés vers les hauteurs, où ils ont continué à faire croître cette plante (Beauclair 1974c: 90).

Les Miao ont également adopté quelques techniques et outillage agricoles de leurs voisins. Les Miao de l'ouest connaissent tous la traction animale: «In west Kweichow the ox or buffalo drawn plough is in universal use, and the so-called 'Foot plough' is unknown» (Beauclair 1974c: 85). Pour ce qui concerne les *Sheng Miao*, décrits par Beauclair, qui cultivent le riz en montagne sur des surfaces inondées, il est dit:

«A peculiar form of spade with a foot-rest, developed from the digging-stick and the men-drawn plough survive with certain Miao groups in the est of the province. With the ChungChia an extremely long handled wooden hoe was observed, used to work a heavy soil. Harvest knives are of different forms, a sickle with a serrated blade was used by the Miao in central Kweichow to cut a poor quality of rice, while the small, crescent-shaped knife, with a frame of wood or bone is used by Chung Chia and Miao» (Beauclair 1974b: 43; souligné par moi).

Quant aux Miao Pies sinisés du sud du Sichuan, ils pratiquent une agriculture sur brûlis:

«Arable land being scarce, all that is available is intensively used, with two crops a year. Millet, barley, buckwheat, maize, kaoliang, cabbage, turnips, and tea are grown by slash-and-burnt techniques on the higher mountain slopes, depending for moisture exclusively on rainfall and subsoil seepage. Rice, together with smaller quantities of beans, hemp, indigo, and tobacco, is raised in paddy fields on the rare stretches of level ground, along the river banks, and behind terraces laboriously constructed on the lower slopes of the mountains. Water for irrigation is supplied by an elaborate system of bamboo pipes and water-powered mills» (Ruey 1960: 144).

La coupe forestière: une activité des Miao Noirs de la région de Li Ping

En ce qui concerne d'autres activités liées aux produits d'échanges, c'est-à-dire destinés au commerce, la coupe du bois est notée pour le XXe siècle par Beauclair et déjà pour le XVIIIe siècle par Lombard-Salmon. Celle-ci décrit l'exploitation concertée de la forêt au sud-est, une forme de développement durable, dans la région de Li ping où les fleuves permettent le flottage (Cf. également Beauclair 1974c: 69). Les Miao Noirs sinisés y pratiquaient la sélection des meilleurs cônes et espèces, et reboisaient

systématiquement les montagnes (Lombard-Salmon 1972: 127-128). Plusieurs sous-groupes de Miao Noirs pratiquaient le commerce du bois, en concurrence avec les Han:

«Apart from the Long Skirt Miao, none of the numerous subgroups of the Black Miao as they appear throughout southeastern Kweichow have been mentioned in contemporary western literature. They occur as Shang-ho and Hsia-ho Miao along the Ch'ing-shui river, where they navigate self-constructed boats, often through dangerous rapids, as far as Hunan, exporting wood oil, hides and timber» (Beauclair 1974c: 64).

Schotter rapporte que, selon leur histoire orale, l'installation des Miao Noirs, ou *He-miao* (sa transcription) au Guizhou se fit —«à une époque bien reculée sans doute» — par voie fluviale (Schotter 1908: 410). Il faut donc croire que ces Miao Noirs habitent depuis longtemps cette région. L'on peut également supposer qu'ils s'adonnaient à l'activité forestière depuis autant de temps. Ruey note, pour les Magpie Miao du sud du Sichuan, que quelques individus se sont spécialisés dans le travail de charpenterie (1960: 144).

L'élevage:

Les Miao du Hunan-Guizhou pratiquaient, déjà au XVIII^e siècle, le grand élevage, celui du cheval et du buffle, et le petit élevage, comprenant les chiens, chats, poulets, canards et moutons (dont la laine étaient utilisée par les Miao de l'ouest, *in* Beauclair 1974a: 7):

«Selon l'auteur du Miao fang bei lan, les Miao du Hu nan-Gui zhou 'élevaient des buffles, des chevaux, des moutons, des porcs, des chats, des poulets et des canards'. C'était aux buffles qu'ils accordaient le plus de valeur, aussi ces animaux tenaient-ils la première place dans leur élevage. 'Seuls les buffles peuvent faire l'objet de vols; ils ne sont point utilisés pour les labours mais servent à l'alimentation et font l'objet d'un commerce'. Le même texte nous donne des précisions sur l'élevage des chevaux: 'Les Miao savent élever les chevaux; ceux-ci gambadent dans les vallées; ils sont de petite taille mais résistants; ceux des Han sont loin de les valoir. Leur élevage se pratique dans tous les villages de la région des San ting (c'est-à-dire les confins du Hu nan-Gui zhou). Les riches en élèvent parfois jusqu'à plus de dix, dans le but de les vendre et non de les monter'» (Lombard-Salmon 1972: 126).

Autre forme d'élevage: l'apiculture est mentionnée par Le Bar et Mickey (1964) chez les Miao Rouges du nord-ouest du Hunan (une information tirée de Ling et Ruey 1947: 72), ainsi que par Ruey pour les Miao Pies du sud du Sichuan (1960: 144).

La pisciculture:

La pisciculture était associée aux cultures irriguées céréalières; une coutume qui prévaut chez les *Sheng Miao* de l'est du Guizhou (Beauclair 1974c: 86; 1974a: 27; 1974b: 50). L'expertise en ce domaine est rapportée par Beauclair:

«Tung Chia and Miao in eastern Kweichow raise fishes in their fields and the latter have regular fish-breeding ponds connected with their villages. Some of the eastern Miao also have become expert fish breeders and in spring the women carry the spawn in wooden pails to distant villages» (1974b: 50).

Les *Sheng Miao* du sud-est du Guizhou auraient adopté la pisciculture au contact des Tung et des Chuang (Beauclair 1974c: 94). Technique très savante, la pisciculture reste cependant limitée, de même que la pêche, pour une raison qu'explique Condominas: «Étant donné l'altitude à laquelle ils vivent et où les cours d'eau ne sont le plus souvent que des ruisseaux torrentueux, la chasse l'emporte chez eux sur la pêche» (Condominas 1953: 644; cf. la description de la pisciculture telle que pratiquée par les Chinois in Huc 1854: 495-496).

La chasse:

Véritable «sport», selon Beauclair, la chasse serait une pratique que les *Sheng Miao* ne partagent pas avec leurs voisins Chuang et Tung, avec lesquels ils ont pourtant bien des traits en commun (1974c: 90 à 94).

«Most of the mountain tribe are passionate hunters; Li-su and La-hu are known for their large crossbows and excellent markmanship. With the Miao the self-made gun has come into use as a substitute for the crossbow, wich however is still a favorite weapon of the western Miao. The arrows are poisoned with aconite. Hunting and fishing must be considered mainly as a sport and do not play an important part in the tribal economy» (Beauclair 1974a: 27).

Cette pratique est relevée par nombre d'auteurs, dont les observations chevauchent les XIXe et XXe siècles (Schotter 1908: 407; Clarke 1911: 184). Je tiens la chasse comme une production prédatrice complémentaire, aussi ai-je choisi de situer son traitement dans le domaine économique.

Artisans du fer, et dans une moindre mesure du bois, les Miao du XVIIIe siècle façonnaient des armes assez redoutables sans doute pour qu'elles soient mentionnées dans les textes chinois (Lombard-Salmon 1972: 129 à 130, et 133). Cette documentation offerte à notre connaissance par Lombard-Salmon met encore en relief une personnalité spécifique et guerrière des Miao. Il y est souvent fait mention des «couteaux Miao»,

auxquels sont rattachés des aspects rituels qui sont, comme l'écrit plus généralement Serge Bahuchet, «nécessaires au fonctionnement de l'outil» (1987: 210).

«tout homme en portait un sur lui à partir de seize ans. Leur qualité était due au fait que le métal était travaillé à de nombreuses reprises: 'on le forgeait et reforgeait depuis la naissance de l'enfant jusqu'au moment où il devenait adolescent, ce qui rendait le couteau très affilé; on le plaçait ensuite dans un étui en cuir laqué de couleur noire; ces couteaux n'étaient pas très beaux mais ils étaient si tranchants que rien ne leur résistait' » (Lu Ci-yun, vers 1680, *in* Lombard-Salmon 1972: 129).

Encore, ce couteau matérialise le fait que les Miao sont des batailleurs infatigables:

«Un Miao devait être, avant tout un bon guerrier. Un garçon, dès sa naissance, recevait en cadeau le poids de fer nécessaire à la fabrication d'un grand couteau qu'il devait, comme nous l'avons vu, ne plus quitter après l'adolescence. Par ailleurs, on l'entraînait à manier la lance et l'arbalète» (*ibid.*: 133).

La confection de tromblons de longue portée (*ibid.*: 129) et d'arbalètes — «redoutées des Han à cause de la précision de leur tir» (*ibid.*: 130)— est aussi rapportée.

Lombard-Salmon n'a pas nuancé l'usage fait de ces objets, apparemment destinés exclusivement au combat contre l'homme. Nulle part, en effet, l'auteure ne mentionne ce penchant pour la chasse, qui n'apparaît certainement pas soudainement aux XIX^e et XX^e siècles. Si l'on ne se fie qu'à ces extraits, les auteurs chinois ne voyaient ces objets que comme des moyens de destruction, semblant ignorer qu'ils pouvaient aussi être des moyens de production. Toutefois, comme me le faisait remarquer Jean-Claude Muller, cette absence d'information sur la chasse dans les écrits chinois peut être significative: il se peut fort bien que l'intérêt des auteurs Chinois ne se soit fixé que sur les traits miao considérés différents. De ce fait, la chasse, qu'ils auront pu observer chez les Miao, leur était à eux-mêmes si familière qu'ils n'en ont pas fait mention. Là encore, dans la recherche de Lombard-Salmon, est occultée une dimension de la culture miao, un élément que je tiens à poursuivre tant je le crois important.

Il va de soi qu'un même objet, aujourd'hui encore utilisé, a pu connaître un usage différent à une époque lointaine. À propos de l'outil, il s'inscrit dans une histoire et, comme l'écrit avec justesse Bahuchet, il «est inséparable d'un ensemble de forces qui l'animent; comme tel, il nous est un moyen efficace pour mettre en évidence ces forces qui sont des indications précieuses sur *le fonctionnement de la société* dans sa totalité» (1987: 209; italiques de l'auteur). L'introduction des armes chinoises chez certains groupes miao a certainement eu un effet sur la culture miao: des nouveaux besoins se

créent, parallèlement à une forme de subordination ou à l'émergence d'un mode de relation belliqueuse. Les textes en rendent un témoignage: la plupart des groupes miao ont dû se défendre contre l'ingérence chinoise, et ces outils sont une preuve matérielle des forces en lutte au moment de la conquête du Guizhou.

Mais il serait étonnant que, maniant habilement le fer, divins archers, les Miao n'aient pas été, aux heures perdues, des chasseurs. Je propose une approche ethnologique plus large de ces outils (arbalète, lance, etc.) par le biais de la chasse, comme sport et moyen de production, afin de redonner aux Miao la dimension qu'ils méritent: ils possédaient un savoir-faire, qui n'apparaît pas dans les textes chinois, du moins ceux consultés par Lombard-Salmon. Ces outils considérés dans cette optique, les Miao du XVIIIe siècle se réapproprient une intelligence vis-à-vis de la nature qui les environne; on les voit à l'affût pour mieux exploiter les richesses qu'elle offre. Les données nous manquent pour le XVIIIe siècle, prenons celles du XXe! La description la plus complète des produits de la chasse, et de ses intentions, se trouve chez Beauclair. Afin de saisir l'importance de la chasse dans la société miao, je présente ici un long extrait du texte de l'auteure:

«So far we have dealt with those sides of the Miao's culture, that betrays the influence of Chuang and Tung, as pile dwellings, rice cultivation and the use of cotton. But with hunting we come to the Miao's own and particular domain. The Miao are born and passionate hunters. They are forced to deal with wild animals on their mountains for safety's sake, but hunting with them has also developed into a sport. While the Miao in the northwest still use the crossbow, or have given it up only recently, the Sheng Miao must have exchanged this typical Miao weapon for a long barrelled gun a considerable time ago. Above we have related, how at the time of Khang Hsi, at the end of the 17th century, the Miao of inner Ku-chou were taught the use of firearms by Huang Ming and his soldiers. Probably the use of the gun dates from that time. Today the Miao manufacture their own gunpowder, cast hail-shoot in different sizes, and prepare a fuse of crushed bamboo fibre. To hunt bears and tigers, the men of a village set out together in large numbers, accompanied by dogs. During our stay in Tang-ung we met two men from a Miao village at some distance, on their way into the valley, carrying bear paws and the gall bladder of an animal that had been killed the day before. They told us that about ten men had taken part in the hunt. The two men hoped to sell the paws to the Chuang, and the gall bladder to the Chinese, with whom it is a much valued medicine. Other games are leopard, tiger, badger, marten, boar and the muntjak. Mountains rats, of which the Miao are very fond as food, are trapped by cleverly constructed traps. Birds are shot as food, but also caught, as the Miao are great bird lovers. On the gallery of nearly every Miao house, hung neat little cages, with all kind of small birds, whom they keep as pets, or use a decoy birds. One family kept a tame pheasant, a fine specimen, which they must have raised with great care. It moved freely around the house. Every member of the Miao family carries a small bottle-shaped basket attached to his body into which he puts the insects he may find while working outside. Upon his return, he feeds them to the birds (...). The

young men compete with each other for the most perfect hunting equipment. Their huntings bags are richly embroidered, or consist of the hide of some wild animal. Gunpowder and small shot are kept in bottle of oxhide, horn or simply in small gourds, with a stopper. The men take their guns along, even when they go out to do work as cutting down brushwood for fuel. In some of the Miao houses swords of about 1 m in length were kept, which in former times served as weapons. Today the Miao take the sword along when they go out at night, to protect themselves — by holding it straight before the breast — against the attacks of the bad spirits, especially the lao pien-p'o, the dead person that has turn into a tiger, in whose existence they firmly believe. The Miao catch fish mostly by poisoning — they use the leaves of a poisonous shrub — and damming up parts of the streams» (Beauclair 1974c: 93-94; souligné par moi).

Cet extrait montre tous les plaisirs cynégétiques des Miao: la chasse au gros gibier (dont le sanglier, mentionné par Clarke 1911: 184), avec battue; celle du menu et du petit gibier; le piégeage du gibier à plume vivant et en bon état, afin d'en faire profiter longtemps la vue et l'ouïe; l'apprivoisement et l'approvisionnement du gibier épargné. La diversification intervient dans l'emploi des techniques: d'armurier, de piégeage, sans compter la connaissance des plantes ichtyotoxiques. Ces Miao connaissaient également les préférences culturelles de leurs voisins non-miao, et avaient certainement établi avec eux une table de valeurs d'échanges: *«A monopoly is held by the Miao for certain products and medecines, as bears paws and gall bladder, the pouch of musk deer and various skins of animals»* (Beauclair 1974b: 50).

En somme, les Miao s'imposent dans la nature, ils maîtrisent la forêt —même s'ils l'investissent de dangers surnaturels— et ils en valorisent les produits. On a affaire à deux conceptions dissidentes du monde: celle des Chinois citadins, décrits par Lombard-Salmon comme regardant timidement par-delà l'enceinte qui les protège des «barbares», et celle des minorités des montagnes, des Miao, pour qui la forêt est rien moins qu'importante. À ce propos, voici une hypothèse avancée par Jean-Pierre Hassoun: la société chinoise n'étant pas chasseresse, il est possible que ses ressortissants, constatant chez les Miao un savoir-faire qu'ils ne possédaient pas, ou du moins pas aussi bien, auront occulté la chasse pour ne pas leur faire crédit d'éloges.

Quelles que soient les explications à l'absence de mention dans les textes chinois consultés de la pratique de la chasse chez les Miao, on doit bien admettre que de masquer l'infinie variété des situations, c'est faire, plutôt qu'une oeuvre de justice, une caricature.

L'orfèvrerie et le travail de la forge: une tâche masculine

En plus d'exceller dans la fabrication d'armes pour la chasse et la défense —car l'idée n'est pas de l'exclure—, quelques hommes savaient maîtriser les armes de la séduction par le travail de l'argent: les bijoux n'étaient pas seulement, avec la possession du bétail, une marque de richesse (Condominas 1953: 648), ces ornements massifs portaient aussi une charge symbolique:

«Ils séduisent les âmes (l'être humain en possède trois) qui, ainsi, ne quittent pas le corps. En effet, lorsqu'elles partent vagabonder, comme dans le rêve ou sous l'effet d'une peur ou d'une souffrance, ou encore d'une cause occulte, elles risquent d'être la proie de mauvais esprits invisibles et de causer la maladie et la mort» (Moréchand 1990: 268).

Hommes et femmes portent ces ornements en argent.

Des ornements féminins, Beauclair remarque des particularités selon les régions:

«The women and the girls of the Black Miao wear silver filigree crowns, or horn-shaped head ornaments of silver plate, manufactures by their own silver smiths (...). With a central Kweichow Miao group silver discs of a larger size decorate the back of the festive coats» (Beauclair 1974b: 49).

Ces détails ornementaux, qui suggèrent une variété dans la forme des bijoux et dans la façon de les porter, distinguent les communautés entre elles. Ces détails souligneraient l'hétérogénéité des Miao, ce que suggère Diamond pour la fin du XXe siècle: *«The variations in dress and adornment are at least as great as those in language»* (Diamond 1996: 98).

Le vêtement: un savoir-faire féminin

Le filage, le tissage, la broderie et le travail du batik effectué encore aujourd'hui avec virtuosité par beaucoup de femmes miao, constituaient un artisanat domestique essentiel (Lombard-Salmon 1972: 124-132; cf. pour le batik, Beauclair 1974a: 7). Des étoffes fameuses, dont on disait qu'elles étaient «Miao», étaient prisées chez les Han, mais il n'est pas certain qu'elles aient été confectionnées par les «Miao ethniques» (Lombard-Salmon 1972: 131-132).

Comme pour les techniques de teinture, le rouet et le métier à tisser des femmes miao avaient des similitudes avec les modèles des groupes voisins, les Dong et les Zhong jia (Lombard-Salmon 1972: 132). Ce que remarque également Beauclair: *«The spinning wheel, loom and dying methods are much the same as those of Tung and*

Chuang. As with them, the Miao women spend a great deal of time in preparing the cloth» (Beauclair 1974c: 89).

Coton (au sud-est du Guizhou, Beauclair 1974c: 89) ou chanvre (à l'ouest du Guizhou, Beauclair 1974c: 86) sont utilisés pour la confection des vêtements, selon les possibilités du sol. Les modes vestimentaires sont liées aux contraintes climatiques — *«The western Miao raise sheep and goats and make use of the wool»* (Beauclair 1974a: 7). Déjà notés, l'élevage du vers à soie et l'usage du fil de soie par les Miao sont attestés chez les Miao sinisés aisés, par exemple les Miao à Robes Longues dont parle Clarke (1911):

«In fact the Long Skirt Miao appear as the aristocrats among the Miao, and as the present writer had occasion to observe on repeated visits, in certain respects indulge even in luxury: the rich costume of the women, of cotton, embroidered with silk —no hemp is used, they raised silk-worms, and dye the thread— the wealth of silver ornaments, including a silver filigree crown, manufactured by their own silver smiths. They have developed elaborate sacrificial rites (...). In no way do they correspond to the traditional conception of the Miao as an indigent mountain tribe, seeking out a more or less miserable existence» (Beauclair 1974c: 63 note 2; souligné par moi).

d) Le marché: lieu de rencontre et lieu de conflits

Lieu de rencontres entre groupes sociaux différents, issus de sociétés différentes, cette «proximité momentanée du lieu» (Duvignaud 1973), si elle n'invite pas toujours à une communication approfondie, incite à une prise de conscience des changements. Il est essentiel d'inscrire le marché dans l'économie miao: il est un terrain d'échanges — échange pris dans un sens large—, car l'acte économique comprend non seulement la circulation des biens dans la tractation monétaire, mais aussi la circulation des êtres, comme nous le verrons un peu plus loin.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, traitons du colportage; qu'il ait lieu au XVIII^e siècle ou au XX^e siècle, il reste sensiblement le même.

En donnant, dans un dernier chapitre, un aperçu des villes construites par les colons chinois dans cette province méconnue qu'est le Guizhou, Lombard-Salmon montre l'enracinement des colons à un paysage connu et laissé derrière eux. Ces colons gardent une nostalgie des provinces d'origine, en construisant des villes à l'image de celles qu'ils ont quittées. À peine si les regards des poètes se tournent vers l'extérieur. Seuls les marchands chinois s'aventuraient dans les villages non-han, cherchant à en tirer le plus de bénéfices possibles (Beauclair 1974a: 28-29).

«Tribes and Chinese met in towns to which the former came to trade on market days. The tenants had to deliver the yields of the harvest to the landlord's home; rarely, if ever, did he appear personally in the tribal village. Such visits were avoided for fear of magic, and it was considered a high risk to accept any kind of food in a tribal home. Only around the lunar New Year did the Chinese leave the city for the country, curious to watch the tribal dances, but they kept apart and never mixed with the festive crowd» (Beauclair 1974a: 28).

On a remarqué les allées et venues des colporteurs, d'un village à l'autre, vendant leurs marchandises aux villages miao isolés. À la fin des années 1960, au Laos, Lemoine (1972) observait encore ce commerce ambulante. Cette activité lucrative des Han, et dans une moindre mesure des non-Han, permettait aux communautés de ces villages montagneux d'obtenir les denrées rares, dont le sel, fort apprécié, en échange d'autres biens. Lombard-Salmon rapporte une stratégie utilisée par ces colporteurs pour approcher les villages miao reculés et inconnus d'eux: ils recrutaient un guide, Miao sinisé, dont la parole pacifique faisait tomber les barrières (Lombard-Salmon 1972: 208). L'auteure note que le gouvernement impérial tint à contrer l'invite à la gredinerie qu'était le colportage, en établissant certains marchés (*ibid.*: 207). Cette mesure avait sans doute pour but d'empêcher les troubles et agitations faisant suite au mécontentement des Miao lésés, car les opportunités ne devaient pas manquer aux colporteurs d'abuser de l'ignorance des Miao du cours du marché, et de les dépouiller dans des transactions avides. Beauclair remarque, pour le XXe siècle, qu'en plus d'escroquer les Miao les colporteurs profitaient de leur hospitalité *«beyond all measure of decency»* (1974a: 29).

Cependant, ces marchés étaient soumis à des réglementations qui ne satisfaisaient pas tous les marchands. Des taxes légères étaient prélevées sur la vente des produits et une somme modique pouvait être demandée au marchand pour la location d'un point de vente. Clarke (1911: 151-152) raconte que des Hua Miao choisirent de boycotter le marché et qu'ils décidèrent d'étaler leurs marchandises sur l'autre rive. Les Chinois portèrent l'affaire devant la justice, qui la rendit: la sentence fut la mise à feu de la dizaine de paillotes en dissidence.

Les marchés avaient un cycle régulier de 5 à 12 jours. Lombard-Salmon les décrit: «Vendeurs et acheteurs étaient soit Han, soit non-Han, tant autochtones qu'immigrants. Les non-Han, femmes et hommes venaient avec des produits de la forêt, du bétail, des plantes médicinales, et cherchaient à les échanger contre du sel, des étoffes, du poissons et des outils» (1972: 206-207).

La description de Beauclair donne une idée des produits qui pouvaient être achetés et vendus par les Miao du sud-est du Guizhou:

«During the time of our stay in Tang-ung some men descended into the valley to attend the regular market in Chai-pien. As everywhere in Kweichow, markets are important events with the life of the mountain people and according to the season are more or less well attended. A great variety of goods are sold and purchased. The men from the Pai-ngai hsiang f.i. may take along for sale deer horns, used with the Chinese pharmacopoeia, the pouch of the musk-deer, the skins of wild animals, or a live pheasant. The women have berries and mushrooms to offer, medical herbs and perhaps wild honey. The money obtained will be invested first of all in salt, in agricultural implements, an iron frying pan, nails, matches, sulphur for the preparation of gun-powder, etc. The women will purchased a piece of yellow wax for their batik work, silken threads and needles for embroidery» (1974c: 74 note 2).

On peut dire qu'en général il existait une activité économique commerciale pour les groupes en contact avec les Chinois. La famille, qui produisait elle-même les tissus et qui possédait des animaux d'élevage, pouvait acquérir au besoin des produits manufacturés.

En certaines occasions, le marché se transforme: il coïncide avec les fêtes et les accordailles. Ainsi, sert-il à la revivification des liens de parenté, distendus du fait de la dispersion dans l'espace, tout en assurant une cohésion sociale:

«The markets, helds at the intervals of 6-12 days form the center for social life as well as for trade. The market is the rendez-vous of the young people who, as a rule attend it dressed in their best. Especially the period of leisure, during the seventh lunar month, before the harvest sets in, is a high time for love making. Then the boys bring along their reed organs play and dance admired by the girls (this is not a universal custom, with some of the groups the blowing of the instrument is forbidden during the rice growing season). Certains festivals are held on market days, as will be pointed out below. On such occasions the market assumes the character of a fair» (Beauclair 1974b: 50; souligné par moi).

Et encore, rapporte Clarke:

«These fêtes are great occasions for social intercourse among old folk and for courting among the young. A young man once remarked to a missionary, 'If I do not go to the festivals I shall never get a wife'. Scores and hundreds of girls are to be seen there in all the glory of richly-embroidered clothes and heavy silver ornaments and just as many young men in their finery» (1911: 64).

À ce point, ces échanges des êtres nous mènent à un système autrement matériel.

4.4- La parenté:

Les Miao ont un système de parenté qui repose sur une relation agnatique à l'intérieur d'un système clanique. Le choix du conjoint est, en général, conforme à une règle d'exogamie clanique. Le groupe de résidence est patrilocal, de type conjugal ou étendu (Ruey Yih-fu 1960: 145).

«The situation about the Magpie of southern Szechuan is typical: exogamous patronymic surname groups, with surnames borrowed from the Chinese, can be equated with the patrisib; the localized core of a hamlet, or occasionally of an entire village, made up of families bearing the same surname, is synonymous with the exogamous patriclan; the males of a patrilocal extended family, together with outmarrying females, equal a patrilineage (Ruey 1960: 145-146)» (LeBar 1964: 68).

a) La famille et la communauté:

Les données du corpus ne concernent que les communautés miao intégrées au monde chinois, et sédentarisées ou sur la voie de l'être. Elles ne concernent pas les feux qui parsèment les montagnes, vivant une vie de nomadisme agricole aux confins de la Chine. Au XXe siècle, les villages miao dont nous avons les descriptions, bien qu'isolés, sont captifs du tracé national chinois.

«Villages are located at some distance from centers of Chinese settlement, characteristically in a remote mountain valley reached only by trails open to foot travelers or pack animals. A village site is usually located on a hillside with fields on surrounding slopes, and often along a stream or river below, necessitating considerable climbing up and down in pursuit of gathering and farming activities. The layout of villages varies» (LeBar 1964: 65).

Dans les années 1940, chez les *Sheng Miao* du district de Ts'ung-chiang, au sud-est du Guizhou, la maisonnée, compte de 5 à 6 membres: elle est centrée sur le couple et ses enfants en bas âge ou non mariés (Beauclair 1974c: 131). Les *Sheng Miao* comptaient environ 3500 personnes ou 911 maisonnées réparties en 63 localités de grandeurs diverses: les plus grandes pouvaient comporter 100 maisonnées, et les plus petites de 3 à 4 feux. Hormis quelques hameaux Yao plus au sud, 95% de la population du district était Miao (Beauclair 1974c: 77).

b) Le mariage et les rites nuptiaux:

Beauclair constate que les mariages inter-groupes sont rares car l'animosité existe entre les différents groupes miao (Beauclair 1974a: 27): *«The different Miao groups rarely intermarry, nor are marriages with the Chinese frequent in present day*

Kweichow» (1974c: 132). Il y aurait donc peu d'affinités entre les groupes, la mémoire d'anciens conflits étant très vive, notamment chez les *Sheng Miao*: ceux-ci ont dû repousser une invasion des Miao Rouges à partir du Hunan, en 1823, et considèrent encore ces derniers, plus d'un siècle après, comme des ennemis (Beauclair 1974c: 69). En règle générale, ce sont les différents clans d'un même groupe qui s'échangent leurs membres.

La règle d'exogamie clanique, même si elle est considérée par tous comme rigoureuse, peut être transgressée. Ce fait est rapporté pour les Miao Rouges du Hunan (Ling et Rui 1947: 41 *in* Helly: 669), ainsi que pour les *Sheng Miao* du sud-est (Beauclair 1974c: 133), chez lesquels le mariage entre membres de même lignage est toléré lorsque, tout bonnement, les partenaires ne se trouvent pas d'ancêtres communs. Cela est encore attesté par Schotter: «Les Miao s'allient malgré le même nom patronymique. Cependant, ils évitent les mariages entre parents trop rapprochés» (1908: 416).

Au XXe siècle, le mariage croisé est le plus communément pratiqué: «*The Miao have cross-cousin marriage and the maternal uncle holds much authority*» (Beauclair 1974a: 7; et 1974c: 132; cf. Ruey 1960: 146). La variation existe dans les pratiques car, tandis que Beauclair remarque que le sororat ou le lévirat sont préférés pour le remariage des veuves (Beauclair 1974c: 133), Ruey, pour les Miao Pies du sud du Szechuan, note que le sororat n'est pas permis, mais tout de même pratiqué dans le cadre de la polygynie. De même pour le lévirat qui, écrit-il, est «*practiced in an attenuated form; it is optional rather than compulsory*» (Ruey Yih-fu 1960: 145).

La résidence est virilocale. Un auteur du corpus de Lombard-Salmon notait que, jusqu'aux noces, la femme restait dans la maison de ses parents (Tian Ru-cheng *in* Lombard-Salmon 1972: 135). Les jeunes couples ne vivaient sous le même toit qu'après la naissance du premier enfant (Lombard-Salmon 1972: 135). Clarke et Beauclair rapportent une coutume identique pour les Hua Miao ou Miao Fleuris. Après les noces, la jeune femme retournait chez ses parents; elle ne rejoignait son mari pour vivre auprès de lui qu'au temps des semailles ou de la moisson (Clarke 1911: 81-82), appelée par ses beaux-parents pour leur venir en aide (Beauclair 1974c: 133); ou bien encore, elle était accueillie chez son mari, entendons chez ses beaux-parents, après la naissance du premier enfant (Clarke 1911: 83) ou un peu avant l'accouchement (Beauclair 1974c: 133). Pour les Miao Bleus, Beauclair rapporte, au sujet de la cohésion familiale:

«The young family resides with the parents of the groom, and the division of the households, fen chia, usually comes off after the death of the parents. It may however also take place during their life time, when the family has a number of sons, and the quarters become to crowded» (1974c: 133).

Après avoir vécu quelques temps dans sa belle-famille, il arrivait que la jeune femme soit répudiée, car le mari ou les beaux-parents étaient insatisfaits. Cette situation ne devait pas avoir de lourdes conséquences sociales, ce que rapporte Clarke (1911) en écrivant qu'il lui était facile de trouver mari ailleurs. Les unions comme les désunions semblaient être soumises à des règles peu rigides, la coutume, comme on le verra bientôt, reposant essentiellement sur le libre choix du partenaire.

La polygamie était pratiquée, mais la monogamie était plus courante. À la fin du XXe siècle, les Miao sont décrits comme strictement monogames (Bai 1988, pour la seconde moitié du XXe siècle). Les sources plus anciennes mentionnent la pratique plus ou moins restreinte de la polygynie. Schotter par exemple: «La polygamie est une exception assez rare» (1908: 416). Lemoine note, au Laos, une pratique très étendue de la polygamie, liée au mode de production qui exige une abondance de main d'oeuvre: «la polygamie joue un rôle économique déterminant» (Lemoine 1972: 165; cf. une mention p41). Marque de prestige, elle est peu pratiquée parmi les Miao de Chine puisqu'elle n'est possible qu'aux fortunés, car elle suppose «une accumulation préalable» (Helly 1987: 671).

Zonabend résume la question:

«la polygynie est souvent source de prestige et de profit, mais seuls les hommes fortunés peuvent contracter des mariages multiples, car, à chaque fois, il est nécessaire d'appliquer le *prix de la fiancée*, si bien que, même à l'intérieur des sociétés polygynes, nombre de ménages sont monogames» (Zonabend 1986: 63).

Abadie note qu'en 1924, au Tonkin, la «polygamie est autorisée, toutefois il est rare que les 'Méo' prennent une deuxième femme, sauf dans le cas où la première reste stérile» (Abadie 1924: 167).

La polygamie était donc une pratique acceptée chez les Miao, qui disparaît après son interdiction par la Chine communiste.

Au XVIIIe siècle comme à la première moitié du XXe siècle, les rencontres collectives des adolescents devaient se présenter chez pratiquement tous les groupes (LeBar 1964: 68). Dans les parties ouest et centrales de la province du Guizhou, les jeunes gens se rencontraient librement durant les fêtes du printemps qui correspondent à la période du Nouvel An chinois. «*The site may be a level mountain top, the river bank*

or rock slabs in the river bed. A certain group of White Miao dances in a large lime stone cave, into which the light floods from above» (Beauclair 1974b: 51). Ces rencontres de printemps et la liberté sexuelle des adolescents sont également observables chez les Yao et les Tai (Beauclair 1974c: 131). Les fêtes et les jeux de balles lancées au son de la musique de l'orgue à bouche ou *lusheng*, accompagnés de chants étaient alors les occasions attendues des jeunes gens pour se choisir un partenaire et des jeunes filles d'entendre les garçons formuler les promesses de mariage d'usage. Je renvoie à l'admirable traduction effectuée par Lombard-Salmon d'un texte du XVIIe siècle décrivant une de ces rencontres (Lu Ci-yun, vers 1680, in Lombard-Salmon 1972: 134-135; moins savoureusement traduit, par Liu 1934: 32 à 34 et par Lin Yüeh-Hwa 1940-41: 330 à 332; Lu Ci-yun également transcrit Lu Tz'é-yün ou Lu Tze-yun).

Pour le XXe siècle, Beauclair en décrit une variante:

«With the Ke-tou Miao, related to the western Miao but living interspersed among the Black Miao, the main festival is held in the third month. For the same month a special young mens festivals has survived with a group of the White Miao. It is held on a market day around the twentieth of the third month. The young men, meeting on a slope near the market place shoot an arrow at an embroiered square, placed on the ground. This piece of embroidery belongs to the girl they court, and worn on straps on the breast, forms the most precious part of the girls and womens costume. On the same day the boy has to invite the family of the girl for a meal» (Beauclair 1974b: 52).

Beauclair a par ailleurs relevé des différences majeures dans la pratique des dances chez les Miao (1974b: 51 note 5).

«Without going into details on the dances of the Miao, only the following main distinctions shall be mentionned here.

- a) *The men dance, in pairs, the womenfolk stands around (White and Flowery Miao).*
- b) *The men dressed in womens clothes dance in a large circle (some times several concentric circles are formed). They carry their baby on the back. Women and girls look on (New years dance of the Flowery Miao).*
- c) *All the girls holding hands follow an avantguard of musicians, or the girls walk behind their respective boy friends bolding the end of his sash (New Years dance of the Blue Miao).*
- d) *A group of girls follows a group of organ players in an open circle. With a large attendance and sufficient space a number of such alternating group of boys and girls may participate (New Years dance of the White Miao).*
- e) *The team of five reed organ players leads a group of girls around in a small circle. Several such circles are formed by the young people from different villages (Black Miao). The player of the sixth instrument, which is placed in a hollowed tube and gives only one deep bass tone, does not join the group, but remains standing near by. On all festive occasions the instruments are decorated with coloured ribbons and flowers».*

La description du point b) trouve écho chez Clarke (1911: 66), pour les Hua Miao et pour les Shui-hsi Miao, ces derniers étant probablement aussi des Miao Fleuris.

Les discussions entre aînés en vue des noces, tractations lors desquelles le «prix de la fiancée» était fixé, et qui impliquaient la présence d'un ou de deux intermédiaires, sont aussi notées par les auteurs (Beauclair 1974c: 133; Clarke 1911: 80 à 83). Ces transactions ne venaient qu'après que les jeunes gens se soient librement choisis (Clarke 1911: 78 et 28-29), une incartade à la vertu confucianiste.

On observe aussi, au moment où Clarke fait ses remarques, une tendance des Long Skirt Miao, ou Miao Noirs sinisés, à adopter la morale chinoise. Car les pratiques maritales commencent à changer, et doivent être analysées comme l'indice d'une évolution. Les Long Skirt Miao démontrent une préférence pour une formule «à la chinoise» du mariage: l'union est arrangée ou forcée. Mais ces unions, se soldaient souvent par des échecs, comme le note Clarke, avec cette pointe de puritanisme qui sied aussi bien à ses fonctions qu'à son époque:

«sometimes, and not infrequently, the girl's parents object to her lover, and from mercenary motives arrange a marriage without consulting the inclinations of the young people (...). These mercenary marriages nearly always prove a miserable failure» (Clarke 1911: 79).

Les missionnaires furent aussi des facteurs de changement pour les Miao qui se convertissaient. Ceux-ci ont cherché à rendre leurs pratiques culturelles conformes aux standards chrétiens:

«In addition to renouncing traditional religious practices (such as spirit worship and dealings with religious practitioners), they also changed various mundane aspects of their lives. Free sexual liaisons among young people were severely prohibited, bride-wealth was reduced, the marriage age was raised, and bride-kidnapping and polygyny were condemned» (Cheung 1996: 240).

4.5- Les rites et les croyances:

Peu est dit à ce sujet chez les auteurs de notre corpus. Schotter a relevé quelques «traditions religieuses des Miao», mais il confond si bien les groupes ethniques entre eux (Cf. bibliographie critique) que l'on ne peut, face à ses relevés, être que prudent. Parmi les auteurs de notre corpus, Beauclair et Clarke sont les seuls qui se soient penché sur ces croyances et pratiques.

Le culte des ancêtres est commun à tous les Miao (Beauclair 1974a: 7). Cependant, toutes les croyances et les pratiques ne sont pas partagées. Certaines sont

encore sujettes à des influences externes. Alors que les Han s'attendent à voir les «barbares» se soumettre à la civilisation chinoise, dans le domaine des croyances et plus précisément des superstitions, ils n'hésitent pas eux-mêmes à suivre les pratiques non-han: «C'est là qu'apparaît la chute originelle, tout le monde est au même niveau, '*nec Graecus nec Barbarus*' (...). Les trois races habitent entre-mêlées. Elles s'empruntent réciproquement leurs fausses superstitions et il n'est souvent pas facile de dire ce qui revient en propre à chaque peuple», écrit allègrement Schotter, donnant des exemples (1908: 409 et 419; cf. bibliographie critique pour ce qui est des «trois races»).

a) Un mythe d'origine:

Beauclair note quelques similitudes dans les mythes Lolo, Miao Blancs et Fleuris (Beauclair 1974c: 99-100). Elle rapporte également que, sauf les Rouges du Hunan, les Miao n'idolâtraient pas une image (Beauclair 1974c: 101). Reprenant Savina et Clarke, Beauclair note que les Blancs et les Fleuris croient en un créateur (Beauclair 1974c: 99-100).

Le mythe de la naissance de l'humanité et de la survivance du frère et de la soeur après un déluge est commun à tous les groupes miao et même, comme le rapporte Lemoine, beaucoup de peuples ont en partage les invariants du récit (1991a: 268). Chez les Miao, il connaît de nombreuses variantes (Schotter 1908: 422 à 424; Clarke 1911: 40 à 59; Savina 1924: 244-245; Beauclair 1974a: 7 et 1974c: 100; Lemoine 1991a; Le Blanc 1981). Ce mythe fondateur raconte que de l'union incestueuse du frère et de la soeur naît un enfant en forme de courge. Découpé en morceaux, il donne naissance au genre humain.

Selon Le Blanc, le mythe fondateur de Fou-hi (Fu Xi: transcription de Le Blanc) et Niu-koua (Nu Gua) montre l'influence miao sur la mythologie chinoise au IIe siècle av. J.-C.: «Nous nous proposons d'explorer la possibilité que le mythe de Fu Xi et Nu Gua n'est, ni une création du IIe siècle A.C., ni la résurgence d'un mythe chinois archaïque, mais l'introduction, dans la tradition écrite chinoise, d'un mythe oral d'origine non-chinoise, à savoir miao» (Le Blanc 1981: 94). Le Blanc a fait quelques explorations, il est vrai, mais il conclut son article par un constat de ténuité du lien qu'il voulait «explorer» au départ: «Cette influence dont on peut plus facilement affirmer l'existence que déterminer avec précision la nature, est fortement appuyée par les sources écrites iconographiques d'époque» (Le Blanc 1981: 106).

Comme Beauclair (1974c: 100 note 1), Lemoine constate simplement la diffusion du mythe à l'intérieur et au-delà des frontières chinoises; un mythe partagé, mais qui trouve bien sa source en Chine:

«Or, parallèlement, une tradition tenace et agnostique laissait entrevoir que Fou-hi et Niu-koua étaient d'une part frère et soeur, de l'autre mari et femme. Cet inceste, dans la nuit des temps, à l'origine du monde civilisé, n'aurait plus guère d'intérêt, sinon par les efforts de la tradition confucéenne pour en effacer toute trace, s'il ne venait s'inscrire au beau milieu d'un ensemble de mythes du déluge mettant tous en scène un couple incestueux. Il comprend sur les continents les groupes tibéto-birmans, mais au-delà, on le retrouve aussi bien chez les Li (Kadai) de l'île de Hainan, chez les Paiwan, Ami, Pazeh de Taïwan, chez les Ifugao, les Nabaloi, les Isneg de Luçon, les Mandaya de Mindanao, aux Philippines, que chez les Bondo de l'Inde. La distribution actuelle du mythe pourrait indiquer une origine méridionale. Mais H. Maspéro observe que le mythe de création des hommes par Niu-koua, après l'inondation, se situait dans une région dont le centre serait la ville de Tsi-ning, entre le fleuve Jaune à l'ouest, le mont T'ai-chan au nord, la province de Kiang-sou au sud, dans l'angle sud-ouest de Chan-tong. D'ailleurs certaines des représentations de Fou-hi et Niu-koua ont été trouvées dans un lieu aussi éloigné que Tourfan, au Turkestan chinois. Il s'agirait bien d'un mythe indigène à la Chine, ce que confirme son analyse» (Lemoine 1991a: 268; souligné par moi).

b) Le chamanisme:

Naissance, funérailles, maladie, festivités qui scandent les récoltes, choix du moment favorable, les circonstances sont nombreuses, dit Beauclair, où la présence d'un chaman est nécessaire.

Selon l'auteure, le statut du chaman n'est pas héréditaire. En outre, il n'a pas de position de pouvoir au sein de la communauté. Il est simplement une personne fiable, qui compose avec les esprits des ancêtres, qu'il doit pouvoir contacter.

Lorsque la fièvre millénariste saisissait le peuple miao, le chaman pouvait être l'instigateur des soulèvements. L'extrait suivant révèle une dimension que pouvait prendre le personnage hors des temps ordinaires:

«Chinese sources describe the process in which the Miao King emerged (Miao Wang chushi): at the beginning of an uprising, shaman-sorcerers, or simply people who had given in to hysterics, appealed to the public with the prophecy of the Miao King's emergence. These prophets exhorted people to abandon their daily activities and join the ceremonies to receive the Miao King, who was sometimes said to be somewhere near (e.g., in a cave). The ceremonies usually involved offering sacrifices, disseminating amulets, demonstrating magic powers, and so forth. The prophets also promised that the Miao King's arrival would bring improvements in life, such as discovering hidden treasure, getting

land back from the Han, and obtaining official posts. Meanwhile agitation continued, with those who had entered trances wielding arms and threatening to kill the Han. Before long, someone would declare himself the Miao King and appeal to the public for support. Messages of revolt —often in form of engraved pieces of wood and taboo objects such as chicken feathers and charcoal, or sometimes in written form— would be disseminated to the villages in the vicinity. If they had not done so earlier, imperial troops would often arrive at this point, and confrontation would erupt» (Cheung 1996: 222-223).

La connaissance des traditions orales de son groupe, qui implique la mémorisation de l'histoire de la migration, est, selon Beauclair, une condition *sine qua non* de la fonction: «*The man must possess a formidable memory and usually begins in early childhood to memorize his future repertoire with his father or a relative who happens to be the local exorcist*» (Beauclair 1974b: 56). S'il y a un statut social dans la sphère religieuse, c'est le sexe de l'officiant qui le détermine, la femme étant plutôt appelée pour les cas de maladie (Beauclair 1974b: 56).

Les rituels chamaniques, chez certaines communautés, semblent avoir été influencé dans le contact avec les Chinois. Clarke et Bauclair notent une influence taoïste chez les exorcistes: chez les Miao Noirs sinisés (Clarke 1911: 69 pour le Guizhou; Graham pour le Sichuan) et chez les Ch'uan Miao (Beauclair 1974b: 56). Et si, pour l'ensemble des groupes miao du Guizhou, l'usage du vocabulaire chinois lors des rituels est interdit, les mêmes Ch'uan Miao l'utilisent à l'occasion.

Les traces d'influences chinoises sont visibles chez les Hmong Verts du Laos, chez qui le choix de l'emplacement d'une maison et son orientation relèvent d'influences divinatoires (Lemoine 1972: 99 à 101). Ces Hmong Verts ont hérité des théories de la géomancie chinoise, mais celles-ci, relativise Lemoine, sont peu répandues dans les pratiques. D'ailleurs, Abadie (1924: 158) et Savina (1924: 182) remarquent la totale liberté dans l'orientation des habitations chez les Hmong du Tonkin.

S'il y eut des influences chinoises chez certaines communautés hmong du Laos, les héritages tendent à s'épuiser et le souvenir à s'effacer:

«En l'absence de toute tradition écrite et coupés d'un contact constant avec les Chinois, les Hmong hors de Chine oublient peu à peu les traditions géomantiques. Mais cela n'apaise point leur inquiétude quant à l'emplacement propice ou néfaste de leur maison» (Lemoine 1972: 101).

c) La mort:

La conduite des funérailles est un moment clef officié par le chaman. Le chant chamanique guide l'âme du défunt dans son voyage vers l'au-delà (Clarke 1911: 73).

Schotter raconte qu'un «vieux sorcier» lui fit entendre un de ces «récitatifs», qui sont une énumération des lieux qui jalonnent le chemin vers «la demeure des ancêtres»:

«Il me récita ensuite sans broncher une longue liste des localités que devra suivre l'âme du mort pour parvenir au lieu de leur origine. Il donne à l'âme les indications les plus précises, pour ne pas s'égarer dans le voyage; il signale les fleuves, les lacs, les montagnes qu'il faut traverser, à la bifurcation de la route, elle trouvera des enfants gardant les buffles qui lui indiqueront le bon chemin, etc. Je ne donnerai pas l'énumération de ces localités que traversèrent les Lao-Miao pour venir s'établir au pays de *Ch-ten*: la dernière étape serait la ville antique de Lo-fou ou S. Est du Kouy-tcheou, cette ville en sa langue se dit *I-të-ia*. Les noms de ces villes, dans ces oraisons funèbres seraient introuvables sur l'Atlas géographique le plus complet!» (Schotter 1908: 410).

Ces récitatifs sont sujets à variation d'une communauté à l'autre. Une version différente a cours chez les Miao Noirs qui exercent depuis très longtemps la profession de bateliers au Guizhou: «Le récitatif des *He-miao* (Miao noirs) a cela de particulier, que leur émigration se serait faite par voie d'eau, à une époque bien reculée sans doute, où ces pays étaient à peine émergés» (Schotter 1908: 410).

Au chaman revient la tâche d'éloigner les esprits malins et d'ordonner les sacrifices nécessaires à la bonne poursuite des événements:

«The exorcist performs similar tasks also with the Miao in other parts. He is further called in case of death and has to recite the long 'Opening of the road' for the soul of the deceased. On this occasion he usually starts with the recital of the cosmologic lore (Graham 1954). He further directs the funeral and all sacrifices. He may drive away malignant spirits» (Beauclair 1974b: 55).

Dans les cérémonies mortuaires, des précautions sont prises pour protéger les vivants des atteintes de la mort, également pour prévenir un retour de l'âme du défunt (Clarke 1911: 75). Chez les Hua Miao dont parle Clarke, le chaman est appelé au chevet du mourant et lui récite le mythe de Fu xi et Nu Gua, afin qu'après sa mort son âme puisse trouver le bon chemin (Clarke 1911: 76).

Schotter rapporte que les Miao avaient une préférence pour l'orientation du corps dans la maison: «Le Chinois expose le mort, la figure regardant la porte, le Miao au contraire le place dans le sens transversal. Ce point est commun à toutes les tribus miao» (1908: 416).

Clarke et Beauclair rapportent que les Miao du Guizhou (Heh Miao et Sheng Miao) ne brûlent pas leurs morts: ils les mettent dans des cercueils ou bien les enveloppent dans des nattes qu'ils enterrent (Beauclair 1974c: 103; Clarke 1911: 74-75). La crémation n'a cours qu'en cas de maladies contagieuses ou de lèpre (Beauclair 1974c:

104). Chez les *Sheng Miao* du sud-est du Guizhou, la coutume de l'enterrement de personnes vivantes a été rapportée à Beauclair: pour punir le vol, et à la demande de la personne même, le plus souvent une personne âgée. Ces cas d'ensevelissement à vif sont toutefois extra-ordinaires:

«This practice could not be traced among any other tribe or Miao group throughout the province, nor was it even known to most of them» (Beauclair 1974b 57).

«The practice of live burial in either form is unknown to the tribes of southwest China, and does not occur in the books. The possibility that the Miao adopted the custom on their migration, which must have brought them into contact with northern peoples should be taken into consideration. They may however have developed it independently» (Beauclair 1974c: 105-106).

Beauclair ajoute que ces coutumes ont été interdites par le gouvernement chinois (1974c: 104; un auteur, Matignon (1936), mentionne par ailleurs cette procédure chez les Chinois *in ibid.*: 104 note 2).

Au XVIII^e siècle, un auteur chinois se montre stupéfait et désolé des dépenses mortuaires miao: «l'auteur du *Miao fang bei lan* se lamente devant l'importance des dépenses consenties par les Miao pour leurs rites religieux» (Lombard-Salmon 1972: 138). Ces réticences économiques sont illusoire lorsqu'on prend connaissance de certaines coutumes chinoises dont l'excès est digne d'attention: les dépenses funéraires chinoises étaient proportionnelles à la distance de parenté (Cartier 1986a: 446-447) et l'on ne comprend l'ampleur des frais investis que lorsqu'on apprend que la piété filiale et la manifestation publique du deuil sont «largement pris en compte pour la sélection et le recrutement des fonctionnaires» (Cartier 1986a: 460).

d) L'art du poison et la pratique de la sorcellerie:

Les thèmes du poison et de l'empoisonnement à distance effectué grâce à la sorcellerie sont parmi ceux privilégiés par les Han pour se démarquer des Miao. Il est un fait qu'ils furent utilisés comme outils politiques pour discriminer et punir les Miao, qui, selon les Chinois eux-mêmes, n'étaient pas les seuls à maîtriser ces connaissances (Eberhard 1982: 83; cf. Beauclair 1974c: 70, qui note que les sources mentionnent l'usage du *ku* par les Chuang).

L'usage du poison pour la chasse était fréquent chez les populations du sud-est de la Chine. Selon Lombard-Salmon, le venin de serpent avait l'avantage de se conserver

très longtemps, mais il serait moins efficace que le poison tiré des substances végétales (1972: 244; et Beauclair 1974b: 43, les flèches étaient enduites d'aconite). Il n'en fallait pas plus pour que se forme la peur chez les Han de l'empoisonnement par les Miao. Cette peur était associée à l'idée d'une pratique redoutable de la sorcellerie par les Miao, l'empoisonnement pouvant s'effectuer à distance. Selon des enquêtes chinoises effectuées en 1942 auprès des Han, dans la province du Guizhou, la croyance était ferme que les Miao préparaient dans le plus grand secret un poison puissant, destinés aux Miao autant qu'aux autres (Diamond 1988: 3-4).

La croyance de l'efficacité de l'empoisonnement à distance, et plus généralement de la sorcellerie, était répandue tant chez les Han que chez les Miao (Clarke 1911: 70-71). Diamond, dans un article très documenté, montre que la peur de l'empoisonnement par les Miao, au cas où les Han les côtoieraient, est infondée, bien qu'il y ait usage de poison dans la vie quotidienne (chasse, guerre...). Elle explique certains symptômes «d'empoisonnement» par des hépatites ou des trachomes (Diamond 1988: 22; Beauclair, de son côté, a observé que la fumée du foyer, surtout en hiver, causait l'irritation des pupilles, 1974c: 78). Des cas d'ensorcellement dans la communauté chinoise, que les missionnaires furent appelé à soigner, se révélèrent être les fièvres et grelottements de la malaria (Clarke 1911: 71).

On ne peut nier les effets de cette croyance, qui se résument en une méfiance de part et d'autre (Beauclair 1974b: 56-57). Même chez les Miao, la croyance en l'efficacité de ces pratiques étaient une entrave à l'échange d'époux entre groupes différents (Beauclair 1974a: 27). L'efficacité des opérations dépend de la disposition positives des individus envers les pratiques chamaniques, ce qu'explique Lévi-Strauss à partir des études psycho-physiologiques de Cannon:

«Mais on voit en même temps que l'efficacité de la magie implique la croyance en la magie, et que celle-ci se présente sous trois aspects complémentaires: il y a d'abord, la croyance du sorcier dans l'efficacité de ses techniques; ensuite, celle du malade qu'il soigne, ou de la victime qu'il persécute, dans le pouvoir du sorcier lui-même; enfin, la confiance et les exigences de l'opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu'il ensorcelle» (Lévi-Strauss 1974: 184-185).

Les accusations des Han, qui révèlent l'incompréhension de la culture de l'autre, sont, selon Diamond, dues aux principes stricts du confucianisme (1988: 18-19): «*The Chinese beliefs in magical poisoning and Miao witchcraft are, I argue, not based on ethnographic fact but are a way of talking about irreconcilable cultural differences*»

(*ibid.*: 3). Les différences culturelles et sociales (égalité relative des sexes, liberté de mouvement des femmes, non différenciation radicale de genre dans le partage du travail chez les Miao) se superposent à ces croyances, et si ce n'est pas les hommes qui sont incriminés mais les femmes, accusées de sorcellerie, la conception han de la femme miao, habillée de manière trop délurée au goût des Chinois (Schotter 1908: 416), achève de les classer tous comme des «barbares». Ces croyances ont par ailleurs donné l'occasion aux Chinois d'arrêter les Miao, de les expulser hors des places de marché et des villes, ou de les exécuter (Clarke 1911: 71; Diamond 1988: 2).

e) La divination: pratiques propiatoires et expiatoires

La pratique de la divination est courante chez les Miao, soucieux de se concilier les esprits (d'après Tian Ru-Cheng elle se faisait avec des os de poulet), et l'on se fie aux présages avant de poser un acte quelconque (Lombard-Salmon 1972: 138). Comme la plupart des peuples, les Miao croient au surnaturel, et selon Clarke, les esprits sont le plus souvent considérés comme malfaisants, mais les rituels sont simples pour annuler leurs effets (1911: 68):

«At first we were inclined to think that the Miao worshipped demons, but when again and again they denied this, and seemed unfeignedly amused at the idea of worshipping demons, we concluded that we were mistaken. The performances they go through, which seem to us like religious rites, are done to drive away or keep away the demons, and to counteract their evil influences. If a man is ill, or his cattle sick, if he has had bad luck, or any misfortune befalls him, he attributes this to demons; and a wizard or exorcist is summoned. Their modes of procedure are various, but might generally be summed up as offerings, unintelligible mutterings, and the throwing about of rice water and knives in every directions».

Les fantômes sont légion (par exemple, des femmes qui quittent leur tombe, accompagnées d'enfants) et les *Sheng Miao* décrits par Beauclair s'effrayent de vampires qui se manifesteraient sous forme humaine (1974b: 57). Également, ces Miao croient à la transformation d'un mort en un tigre qui se jetterait sur ses victimes et qui en aspirerait le sang (Beauclair 1974c: 57; 1974a: 7).

La chasse est une occasion de se protéger des mauvais esprits, celui en particulier de ces morts qui revêtent les apparences du tigre (Beauclair 1974c: 94). Dans les cas de maladie, le chaman choisit l'animal approprié aux maux et découvre le remède par la transe (Beauclair 1974a: 55 à 57). Selon les données de Lombard-Salmon, en cas

d'échec pour déceler les causes secrètes du mal, les proches abandonnaient le malade, se résignant devant la force des esprits maléfiques (1972: 138).

Les petits sacrifices étaient habituellement effectués devant le foyer central et placés en offrande à l'endroit même. Le foyer avait également fonction d'autel: «*Ch'en Kuo-chün (1942) mentions the sacrifice of a fish and a plate of glutinous rice to the spirit of the granary, together with a bag of wood ashes, that has to be renewed every year*» (Beauclair 1974c: 101). Clarke rapporte que le devin devait s'abstenir de toute nourriture carnée: «*These soothsayers do not eat flesh meat. A missionary once asked one of them if he were still practising his art, whereat all the other Miao laughed, and the man replied, 'Since I have begun to eat meat the demon will not come to me'*» (Clarke 1911: 70). Ceci est étonnant, puisqu'en général, les devins, médecins traditionnels, chamans, recevaient leur rétribution en nature: la viande devait être la nourriture la plus prisée. Nous ne comprenons pas l'astuce, mais il doit s'agir d'une boutade, puisque la réponse déclenche les rires. Beauclair note qu'après les sacrifices des buffles la viande était partagée et qu'une part revenait à l'officiant (1974b: 55).

Tous les 7 ou 13 ans, les Miao Blancs du Centre du Guizhou, ainsi que les Miao Noirs à l'est, dont les *Sheng Miao*, sacrifient collectivement les buffles en l'honneur des ancêtres. Ces sacrifices, précédés de combat de buffles, étaient effectués simultanément par toutes les familles (Beauclair 1974c: 102 note 1). Selon Clarke, les Ya-ch'io Miao (Miao Pies, sous-groupe des Fleuris) adhèrent à cette coutume du grand sacrifice de buffles, un rituel dont le cycle est de treize ans, en l'honneur du Ciel ou de leurs ancêtres: «*On this occasion every family is expected to kill a buffalo, so sometimes several tens of buffaloes are killed in one village*», Clarke 1911: 78). «La nourriture offerte», écrit justement Duvignaud, «conjure la rareté et libère l'estomac, le ventre, de l'angoisse de la mort» (1973: 36).

Des sacrifices familiaux individuels ont pour cadre la mort d'un membre masculin. Pour la plupart des Miao, ainsi que pour les Chung-chia à l'ouest qui pratiquent cette offrande au défunt, le nombre de buffles sacrifiés lors des funérailles dépend de l'opulence de la famille ou du groupe. Il est évident que les groupes les plus pauvres sacrifient des cochons préférablement aux buffles (Beauclair 1974c: 102 note 1). Quant aux Miao Noirs à Robes Longues, les plus riches parmi les Miao, ils ne participent pas à la coutume du grand sacrifice. Cependant, les occasions mineures ne leur manquent pas, maladie ou rémission, de satisfaire les esprits:

«The writer knows only one group of the Black Miao who do not keep the great sacrifice. This is striking, because they represent the richest group among the Miao. These so-called Long-skirt Black Miao however, kill buffaloes on minor occasions, in case of sickness or as a reward for help obtained by the spirits. They are very superstitious and also use pigs, ducks, chicken and dogs as sacrificial animals» (Beauclair 1974b: 55; également 1974c: 102 note 1).

En ce qui concerne les combats de buffles, ils précèdent les sacrifices chez les Miao Blancs; mais, chez les Miao Noirs à Robes Longues, combats et sacrifices des buffles ne sont pas liés: les combats n'entrent aucunement dans un cadre ritualisé d'offrande, et n'ont pour caractère que l'amusement.

f) Des expressions rituelles formelles:

Cette image de l'obsession des esprits à satisfaire est à nuancer. Abadie et Clarke rapportent en effet que les Miao-Méo montrent peu de ferveurs dans leur pratiques:

«Ce qui caractérise particulièrement les 'Méo', c'est que tout en croyant à l'existence d'esprits malfaisants, capables de tourmenter les humains, ils n'ont aucune crainte de ces esprits mauvais, contrairement à ce que nous avons vu pour les 'Thai' et surtout pour les 'Man'. Aussi les 'Thai' et les 'Man' considèrent-ils les 'Méo' comme des gens d'une essence particulière» (Abadie 1924: 168).

Portés à croire au surnaturel et à rendre, par précaution, au monde de l'invisible certains hommages, les Miao ont aussi un fort sens de la réalité. Ils se satisfont du présent plutôt que du passé, du réel plutôt que de l'irréel. L'exemple des Miao du Tonkin visités par Abadie illustre leur esprit relativement libre des contraintes imposées par les rituels aux ancêtres:

«Le respect et le culte des morts ne sont pas aussi rigoureusement observés chez les 'Méo' que dans les autres groupes. Les funérailles ne sont guère, comme les autres grands actes de la vie, naissances ou mariages, que des occasions de boire et de festiner» (Abadie 1924: 167).

Plus loin, on lit:

«Les 'Méo' n'ont à proprement parler aucune religion et font preuve du même esprit d'indépendance envers les dieux que vis-à-vis des hommes. (...) ils ne pratiquent même le culte des ancêtres que de la manière la plus vague. L'autel des ancêtres consiste généralement en une ou plusieurs bandes de papier rouge, collées sur une cloison de la pièce d'honneur et au-dessous desquelles est fixée une tablette supportant un bol plein de sable où on pique de temps à autre un bâtonnet d'encens allumé. Le culte se réduit à quelques invocations et à l'offrande de victuailles, quand un festin se donne à la maison» (Abadie 1924: 168).

Le commentaire d'Abadie sur la culture des Miao est un commentaire distancié qui, par ailleurs, n'échappe pas à la tendance de la pensée colonialiste française de

l'époque à simplifier tout ce qui se rapporte à l'indigène. Ces remarques faites, ce que relève Abadie n'est pas en contradiction avec les traits exposés dans cette section, section qui n'est en tout et pour tout qu'une énumération de ce que les auteurs de notre corpus ont relevé des croyances et des rites. Tout comme dans toutes les sphères de la culture que nous avons eu l'occasion de voir, il est probable que les pratiques aient obéi à des degrés divers d'adhésion aux croyances, elles mêmes soumises à variation: les rituels se pratiquent sans rigueur en référence à un schéma propre à chacune des communautés. En fait, les remarques d'Abadie —on rencontre plus de formalisme que de ferveur chez les Méo— résument bien le caractère des Miao représentés par les auteurs de notre corpus, tel Clarke qui s'est interrogé sur les pratiques culturelles des Miao et qui conclut sur leur frugalité:

«And first let it be said that, as far as our own observation goes, the Miao have no idols and do not worship any gods. We have heard of idols among the Miao, but cannot remember ever to have seen them. They have no temples and no priests, and we never saw them engaged in any act of adoration. They are certainly not Buddhists. They practice certain rites in reference to the dead or to the demons, such as a stranger might naturally suppose were acts of divine worship, but they are not facts of divine worship as the term is generally understood» (Clarke 1911: 61).

4.6- Les activités festives:

Le calendrier des principales fêtes est différent selon les groupes (Beauclair 1974b: 51). Lombard-Salmon écrit que les informations sur la fréquence de ces fêtes «ne sont pas uniformes» (1972: 135). Les plus importantes étaient rythmées par les activités économiques puisque fixées avant le mûrissement des récoltes (Clarke 1911: 63): *«If ever there was a religious element in their musical festivals, there does not seem to be anything religious about them now»*. On remarque en effet que les fêtes se déroulent en général durant le printemps ou les «mois d'été». Il fallait une *«period of abstention from noisy amusements as the playing of the reed organ, lu-sheng, for the time the rice grows until the harvest»* (Beauclair 1974c: 82), comme s'il s'agissait «d'entendre pousser le riz» —Y-avait-il pour les Miao, comme pour les Lamet du Nord-Laos, un «principe vital du riz»? (Cf. Izkowitz 1987)

Les fêtes sont une occasion pour voir se déclarer de nouvelles alliances «entre amis et parents vivant dans des réduits de montagnes» (Schotter 1908: 408).

Les fêtes mêlent sacrifices et divinations, chants et danses, agapes et ripailles arrosées du vin de riz (Beauclair 1974c: 82) préparé par les femmes. Lombard-Salmon décrit une fête ritualisée consécutive à la moisson, chez les Miao du Hunan-Guizhou.

Des abris temporaires sont construits pour l'occasion en dehors du village. Successivement, des sacrifices ont lieu sous la direction d'un chaman: le premier jour un buffle est sacrifié en l'honneur de l'esprit du riz, puis une truie en l'honneur de l'esprit de la foudre, etc. Les sacrifices suivants sont consacrés aux ancêtres (Lombard-Salmon 1972: 136). Cette fête fait donc place à des sacrifices animaliers destinés à honorer telle divinité, tel ancêtre, et même tel animal, ainsi que tous les éléments liés à la satisfaction des besoins de la vie quotidienne. Le chaman est chargé de lire les présages dans les cadavres et de réciter des incantations. Lors de la récitation, la participation du public est active car la foule s'agite en soufflant dans des cors et en battant les tambours de bronze, etc.

L'usage des instruments de musique n'est pas toujours rituel, et les nombreuses occasions festives permettent aux Miao d'exprimer leur «caractère joyeux» (Beauclair 1974a: 28). Hormis les Miao Rouges du Hunan, tous les Miao soufflent dans le *lu-sheng*, ou «l'orgue à bouche» (Beauclair 1974c: 95). Selon Liu, le nom de *lu-sheng* est un nom chinois: «Les 'Miao noirs' cependant l'appellent *Ki* et les 'Miao Fleuris' l'appellent *Yen*» (Liu 1934: 27). Cet instrument se trouve sous sa «forme primitive (...) encore conservée chez les Miao» (*ibid.*: 31) et connaît une très large diffusion: Liu le retrace sous des «formes modifiées différentes» à travers l'Asie de l'Est (chez les Chinois, les Coréens, les Japonais) et du Sud-Est (chez les Laotiens, les Cambodgiens, les Birmans, les Dayak de Sarawak particulièrement). Les Tung-chia du village de Kao-tseng, dans le district de Ts'ung-chiang, utilisaient trois grandeurs de *lusheng* (1974c: 95) —Beauclair soupçonne un emprunt aux Miao (1974c: 109). Et les Lolo, les Chung-chia et les Keh-Lao ne jouent pas de cet instrument, bien qu'ils vivent à proximité des Miao (1974c: 95). À propos des tambours et sur le penchant des Miao pour la musique et la danse, je renvoie à Beauclair qui s'est longuement penchée sur ces thèmes (1974c: 94 à 98). L'auteure relève des différences et des particularismes:

«Antiphonal between men and women is performed by some Black Miao, but unknown to the White and Flowery. The Jew's harp within Kweichow has a limited distribution. It is only used by the White and Flowery Miao, but has not been adopted by their near neighbours, the Blue Miao. This small instrument is not known to the Black Miao» (Beauclair 1974c: 94-95).

Au sud-ouest du Guizhou, les tambours de bronze sont répandus chez de nombreux groupes non-han (Lombard-Salmon 1972: 136 note 1) et les tambours de bois —utilisés pour annoncer une mort ou lors d'un sacrifice (1974c: 96)— sont possédés par quelques groupes miao (Beauclair 1974a: 7 et 30; 1974b: 44; Lombard-Salmon 1972: 136). *«The drum however is widely used by the Miao throughout the central and eastern*

part of the province» (Beauclair 1974b: 44-45). À l'ouest, les Miao n'utilisent pas le tambour de bronze, en usage chez les Chung Chia de An-shun, P'u-ting et Chening hsiens (1974c: 96). Selon Beauclair, ce sont en général les femmes qui tambourinent (Beauclair 1974b: 44). Au centre du Guizhou, les Miao ont adopté les instruments de musique des Chinois, la trompette et le trombone (Beauclair 1974c: 94).

Beauclair observe il n'y a pas d'amusement véritable chez les Miao Noirs sans courses de poneys et sans combats de buffles. L'enthousiasme de l'auteure n'est pas partagé par Clarke: ces courses de poney, selon lui, n'en sont pas: «*The pony-runnings at these festivals are not races, and there are no prizes given*» (Clarke 1911: 66-67).

D'après les données de Beauclair, les compétitions sont fréquentes, et les Miao sont décrits comme de bons cavaliers:

«Most of the Black Miao meet on the market days during the sixth or seventh month for their main feast of the year. Besides playing reed organs and dancing, pony races are held, and the buffaloes are taken along for a fight. These fights do not represent the main feature of the festive gatherings» (Beauclair 1974b: 52; 1974a: 7).

Les combats de buffles, abondamment décrits par l'auteure, se déroulent durant les jours de marché, surtout dans les mois d'été; ils sont communs aux Miao Blancs ainsi qu'à un groupe de Miao Noirs (Beauclair 1974c: 125) et ont cours à travers tout l'est et le centre du Guizhou, mais sont inexistantes à l'ouest (Beauclair 1974a: 7; 1974b: 53-54). Comme ces communautés miao, les Tung chia élèvent aussi des buffles pour le combat (Beauclair 1974c: 74 note 1).

Les combats de buffles ne sont pas nécessairement suivis de sacrifices. Ce sont les buffles âgés, ceux qui ne sont plus de bons combattants, qui sont sacrifiés:

«These buffaloes are well kept and fed, and never used for field work. They are finally sacrificed when the occasion has come (...). The Miao are known to spend large sums for a suitable specimen: the whirls of the hair must be at the right spots, the size and curve of the horns has to agree with those kept in the house from previous sacrifices» (Beauclair 1974b: 53).

Beauclair rapporte une coutume des Miao Rouges du Hunan, qui a lieu au printemps, et qui s'inspire des pratiques chinoises. L'extrait mérite d'être repris ici:

«The present writer knows only of one instance for the Miao having adopted the Chinese custom of the spring ox. A Red Miao from western Hunan described the spring procession of his native village. In imitation of the Chinese practice, according to which the highest official of the town leads the procession, a man of good reputation and authority is chosen as 'spring official'. Sitting in a sedan chair he heads the parade. A small buffalo calf is carried along, and the son of the spring official, preferably a boy of 10-12 years, leads a buffalo calf, raised by his father. A light yellow tinge of the buffaloes belly predicts a rich harvest,

while a dark shade is considered unfavorable. Whitish colour around the eyes of the animal forecasts a rich yield of cotton, etc. As indicated above, the Red Miao of Hunan are more sinicized than their relatives in Kweichow» (1974c: 127).

Quant au festival du Bateau-Dragon, il n'est célébré que par un sous-groupe, les Miao Noirs à Robes Longues de l'est du Guizhou, sis le long de la rivière Ch'ingshui: «*They settle on the slopes of the Lei-kung shan, the women wearing skirts reaching well above the knee, and are met with as an unnamed group around the town of Chien-ho» (Beauclair 1974c: 64). Il s'agit de Miao bateliers, qui construisent eux-mêmes leurs embarcations et exportent du bois sur les eaux des rapides et des rivières (Beauclair 1974c: 64).*

Le festival est peut-être un héritage de traditions passées, mais il est vraisemblable que ces Miao l'ont adopté auprès des Chinois du Hunan (Beauclair 1974a: 30). Eberhard, qui traite d'ailleurs de l'origine et de la signification de ce festival ne fait pas mention des Miao dans son texte (1972). Le festival est célébré le 5^e mois du calendrier chinois, correspondant à notre mois de Juin ou au début de Juillet: au moment du solstice d'été, le plus long jour de l'année. C'est question, là encore, de prestige.

La fête est subversion, renversement de l'ordre. Comme l'illustre Schotter à propos des combats de buffles:

«Quand toutes les victimes sont arrivées au complet, les dispositions sont prises pour les faire lutter. Le conducteur du taureau est pour la circonstance habillé d'une robe de soie jaune, on tire neuf coups de canon en son honneur. Ce cérémonial impérial serait en toute autre circonstance réputé crime lèse majesté. Si quelqu'un s'était permis d'empiéter sur le terrain réservé à la lutte, soit en érigeant une maison, soit en élevant un talus de rizière, le conducteur ordonne de tout aplanir, et il est obéi ponctuellement par ses compagnons. On ne tient compte ni des moissons, ni des parois des maisons, même si elles portaient les tablettes chinoises des ancêtres. Si dans la bagarre, on écrase quelqu'un on ne peut avoir recours au mandarin chinois comme pour un meurtre. On laisse ordinairement en friche ces champs l'année des courses; mais l'impôt continuera son cours et sera réclaté dans le prétoire. On entrevoit les nombreuses disputes et procès auxquels ces combats de taureaux donnent lieu. Le mandarin juge toujours d'après le droit coutumier que résume cette sentence: 'Le pays appartient toujours au Miao et ce n'est que plus tard que l'empereur l'imposera d'un impôt'. C'est la reconnaissance implicite de la domination antérieure des ancêtres «miao», aux mânes desquels le boeuf est sacrifié. Malgré le profond mépris du chinois pour ces tribus barbares, par politique il ne veut pas heurter leurs anciens us et coutumes» (Schotter 1908: 408).

On comprend pourquoi les Chinois ont interdit des fêtes qui invitaient aux actes subversifs, certaines ayant un symbolisme fort.

«les Etats, qu'ils soient représentés par un prince, un dictateur ou un délégué tout-puissant, qu'ils s'incarnent dans une force abstraite et administrative, s'opposent à l'apparition des étendues collectives et spontanées de puissance, s'insurgent contre la fête. Car aucun Etat ne peut admettre que les hommes se regroupent en 'nous' qui, dans leur rassemblement, affirment leur désir de gérer eux-mêmes leur existence et ne reconnaissent plus leur pouvoir sublimé dans un 'état'. (...) Certes, dès l'instant où ce rassemblement prend conscience de soi comme d'un 'nous' actif et différent du reste de la société, nous n'avons plus affaire à une 'foule', ni à une 'masse', mais à un groupe actif doué d'une lucidité collective dirigée vers une action commune» (Duvignaud 1973: 38).

Attaquer les coutumes et les croyances Miao était le fer de lance des administrateurs impériaux, allant, déjà au XVIIIe siècle, de la suppression de certains rituels et fêtes collectives, pour des raisons avancées d'ordre économique, à l'interdiction pour les hommes du port du costume traditionnel et de la coiffure en chignon, marqueurs identitaires (Lombard-Salmon 1972: 221-222).

Officiellement, l'interdiction des grands sacrifices de buffles devait entraîner le redressement des difficultés économiques consécutives à ces cérémonies autant improductives que génératrices de déviances morales, telles que la cupidité et les actes de pillages. On peut mettre en question la validité du point de vue chinois car, dans les faits, ces grands sacrifices frappés d'interdit étaient l'occasion de rassemblements de plusieurs villages. Or, cette mesure avait nettement restreint les possibilités de contacts des villages miao. On voit que la conséquence voulue était leur isolement.

5- Les Miao et leurs voisins:

Cette finale sur le voisinage des Miao et les emprunts qui ont résulté de cette proximité ne fera pas une part grande à la description des traits culturels des autres ethnies. Je n'ai pas voulu considérer chaque cas dans sa complexité et mes sources ne me le permettaient pas. Je ne relèverai que ce que les auteurs sur lesquels j'ai appuyé ma recherche m'ont fourni, et qui peut valider mes assertions.

Structure de l'habitat, éléments du costume, techniques agricoles, espèces végétales cultivées: les Miao ont adopté certains aspects de la culture matérielle de ceux qu'ils ont côtoyés. Les dispersions, la fragmentation en petits groupes et leur installation à proximité d'autres groupes ethniques de niveau matériel similaire ou dissemblable, la morphologie du territoire ont affectés diversement les communautés miao éparses.

«Due to the changed topographic and climatic conditions under which they have come to live, a remarkable divergence from the original physical type has become manifest in the course of time. Also within smaller limits the diversity within one group may be considerable (for instance, between the different Miao tribes of east and west Kweichow)» (Beauclair 1974a: 13).

5.1- La représentation des minorités au XVIIIe siècle:

Le portrait est un thème essentiel. S'il reflète parfois la stratification sociale entre les groupes en présence, il allie souvent aussi le sens du général à l'observation psychologique. Des traits, nous le constaterons, sont communs aux éléments culturels miao, déjà recensés. Voyons ce que Lombard-Salmon a retenu des textes chinois consultés.

Les Yi, ou Luo lu, pouvaient se mesurer aux «Miao crus» par leur impétuosité lisible dans un habitat fortifié édifié sur les sommets montagneux (Lombard-Salmon 1972: 140-141). Les Yi étaient classés, par les auteurs de la période Ming, en deux groupes, les Luo lu «noirs» et «blancs», les «noirs» étant considérés comme les meneurs. Un système hiérarchique lié à la propriété terrienne consacrait la puissance des grandes familles Yi sur les familles subalternes, puis sur les cultivateurs «libres» Zhong jia, Ge lao ou Miao, leurs métayers, par contraste avec les esclaves non-han ou han capturés ou achetés (*ibid.*: 142). Cultivateurs d'avoine et de thé en certaines régions, les Yi étaient connus pour être des éleveurs hors pair de chevaux. Habiles selliers, ils se vêtaient des mêmes matériaux qu'ils savaient si bien travailler, la peau et le feutre. Vivant dans une économie de réseau, les Yi avaient une très bonne connaissance des circuits routiers de leur région (*ibid.*: 146).

Les Miao se trouvaient en certaines régions à partager l'espace avec des groupes puissants Yi. Ils pouvaient alors dépendre de certains chefs Yi en étant leurs métayers et en leur versant l'impôt:

«Il est à penser que les Yi n'occupaient pas seuls ces régions montagneuses. S'ils étaient en majorité dans la région centrale de Shui xi, on les trouvait par contre mélangés à d'autres populations, au fur et à mesure qu'on avançait vers l'est. On sait en effet que, sous les Ming, les An (l'un des grands clan sous les Yuan) délaissèrent progressivement Shui xi, pour aller résider quasi en permanence à Gui yang. A cette époque, l'influence de la culture Yi se faisait sentir jusque dans la ville même (...). Quant aux régions de l'est et du sud-est, les Yi y vivaient en étroit rapport avec les Miao, mais aussi avec les Zhong jia, notamment dans les régions de Pu an et de Xing yi et il est sûr que les An régnaient sur certaines de ces populations» (Lombard-Salmon 1972: 141).

Chez Beauclair, ces Yi sont nommés les Lolo (Beauclair 1974a: 35).

On croise les Ge lao, Ge liao ou Guo lao, en plein mouvement migratoire sous les Song dans le Hunan et dans l'est du Guizhou. Les textes font parfois mention d'eux, sans en dire plus, mais on sait qu'ils font de bons militaires dans les armées chinoises. Certains notent les Ge lao parmi les populations réprimées, les Ge lao auraient donc un tempérament guerrier, et d'autres écrits dépeignent encore des villages Ge lao protégés par des palissades de bois, sis sur les hauts plateaux. Des habitations ont été décrites, allant de la «chaumière» à des «maisons en dur, couvertes de tuiles» pour les plus aisés. Agriculteurs (maïs, millet et autres céréales; parfois culture du riz irrigué), ils sont aussi de bons forgerons et des artisans de l'argent «réputés pour leurs coupes et chalumeaux thériomorphes» (Lombard-Salmon 1972: 148).

Dès le XVe siècle, les Zhong jia, ou Yi ren (XIXe siècle), ou Bu yi (dès 1953), étaient repérés dans la province du Guizhou, notamment «dans la région de Yong ning, où ils vivent mélangés avec des Ge lao, des Yi et des Miao» (Lombard-Salmon 1972: 152). Comme les Miao, ils vivent sous l'autorité d'un *tusi* Zhong jia, Miao, ou Han. Leur économie était sous l'emprise de la sinisation, urbanisée et marquée par le sceau du commerce. Ils sont d'astucieux marchands qui s'infiltrèrent partout, vendant aux Han des captifs, et à tous du poison de leur fabrication. Ils cultivent le coton que les femmes tissent, ce qui féconde par la suite les marchés de coton du sud de la province. Bien que les Bu yi conservaient certaines coutumes s'apparentant à celles des Miao, il semble qu'ils se soient le mieux adaptés à la civilisation chinoise, l'aire sur laquelle ils se trouvent fixés dès le XVe siècle étant toujours la même au XVIIIe siècle (*ibid.*: 156). Certains Zhong jia sont devenus fonctionnaires et même académiciens. Tous les documents s'accordent pour dire que leurs maisons sont sur pilotis.

Voici des passages rappelant les coutumes des Miao, l'un relatant la «fête de la lune» et l'autre mentionnant les sacrifices de buffles lors de funérailles:

«Avec des étoffes de couleurs, ils confectionnent de petites balles, rondes comme des melons, que l'on appelle *hua qiu* ou 'balles multicolores'. On regarde celui que l'on désire et on lui jette la balle, puis les couples s'unissent à l'intérieur des maisons en toute liberté; on fixe ensuite, suivant la beauté de la fille, les présents, qui peuvent atteindre jusqu'à 35 buffles».

«Lors des funérailles, on tuait des buffles et l'on invitait toute la famille; on offrait de l'alcool conservé dans des grandes jarres, et les invités buvaient dans des cornes de buffles. Le défunt était placé dans un cercueil recouvert d'un parasol et le tout était brûlé après un an; (...) il n'y avait pas de tumulus» (Lombard-Salmon 1972: 156).

Chez Beauclair, les Zhong jia sont nommés les Chung-chia. Comme les Tung-chia, ils sont de culture Taï (Beauclair 1974b: 41 note 2).

Avec les Yao, on rencontre la même dichotomie que chez les Miao, les *Shan Yao* ou «Yao des montagnes» étant l'équivalent des *crus* et les *Min Yao* ou «Yao ralliés» étant les *cuits*. «Venus du Guang xi, ils se seraient installés dans les régions de Qing ping, Gui ding et de Du shan où ils auraient vécu à côté des Miao» (Lombard-Salmon 1972: 157). Tian Ru-cheng (XVI^e siècle) décrit la culture matérielle: «Leurs maisons sont faites de bambous et de bois entrelacés; des cordes faisaient office de charnières; des treillis fermaient les fenêtres; les toits étaient couverts d'une sorte de roseau» (Tian Ru-cheng *in ibid.*: 158). Le bambou est alors le matériau de prédilection, utilisé non seulement comme ustensile, mais aussi, mis bout à bout, il forme un système de conduite d'eau. Au XVIII^e siècle comme sous les Song, les Yao sont souvent associés aux Miao par les auteurs récents, car leurs cultures matérielles sont en plusieurs points semblables. Les Yao sont des semi-nomades qui pratiquent le brûlis. L'agriculture (sésame, millet, froment, pois, maïs et sorgho) sur des sols peu fertiles et la cueillette (noix d'arec, champignons, fenouil, plantes médicinales) n'étaient pas toujours suffisantes, et la famine sévissait la plupart du temps. Encore selon Tian Ru-cheng, les Yao sont des éleveurs de buffles, de chèvres et de volaille qu'ils allaient vendre à profit dans les marchés où ils se procuraient du sel et du poisson: «Ils amenaient sur le marché buffles, chevaux, porcs, volaille dont ils tiraient grand profit. Ils ne revenaient pas sur le prix et ne faisaient pas de contrats écrits; ils prenaient un morceau de bois cylindrique dont ils coupaient les extrémités en biseau et le fendaient ensuite par le milieu. On appelait cela le 'bois de la parole', *kou mu*; chacune des deux parties en conservait une moitié en guise de preuve» (Tian Ru-cheng *in ibid.*: 158). Dans *Un village Hmong Vert du haut Laos*, Lemoine décrit pour les Hmong cette coutume de transiger et d'identifier les biens ou un certain territoire par ce «bois de la parole».

Belliqueux par nécessité, ils razziaient les Han et, tout comme les Miao, ils étaient reconnus, dès les Song, pour leurs couteaux. Tian Ru-cheng rapporte chez les Yao la même coutume vue chez les Miao, qui consiste pour l'homme Yao à porter, dès son enfance, un couteau spécialement forgé:

«Lorsqu'un enfant mâle vient au monde, on le pèse; en contre-poids, on place un lingot de fer qu'on immerge ensuite dans une eau empoisonnée. Quand l'enfant a grandi, on forge le métal pour en faire un couteau qu'il gardera toute sa vie sur lui» (Tian Ru-cheng *in* Lombard-Salmon 1972: 159).

Lombard-Salmon ne relève aucune mention de *tusi* propres aux Yao du Guizhou, mais seulement au Guangxi (*ibid.*: 159).

5.2- Les emprunts relevés par Beauclair:

Beauclair a donné un aperçu des relations complexes entre les groupes ethniques, démontrant à la fois les clivages politiques qui peuvent exister entre les groupes miao (Beauclair 1974a: 27-28) et les nombreux échanges techniques et culturels qui sont issus de la proximité de communautés ethniques différentes. Hormis les Miao Rouges, qui connaîtraient une plus grande cohésion par rapport aux autres groupes, la fragmentation caractérise les autres groupes miao (Le Bar 1964: 65).

Les *Sheng Miao* du district de Ts'ung-chiang partagent plus spécialement des traits culturels avec les Tung-chia, leurs voisins des plaines qui, comme les Chuang, sont de culture Taï (Beauclair 1974c: 107). Si, dans le sud-est du Guizhou, les Miao, les Tung et les Chuang vivent aujourd'hui à des distances considérables les uns des autres, les uns dans la plaine, les autres dans les hauteurs, à la base leur culture matérielle est étonnamment semblable (Beauclair 1974c: 78): la structure de la maison sur pilotis (Beauclair 1974c: 81 et 1974a: 7), la culture en terrasse du riz glutineux (Beauclair 1974c: 82), la pratique de la pisciculture dans les champs irrigués (Beauclair 1974c: 94), et même certains éléments du vêtement et des bijoux féminins (Beauclair 1974c: 89 et 71). Beauclair soupçonne que ces Miao ont transféré dans les montagnes une culture empruntée des plaines traversées à partir du Hunan:

«*It may (...) be assume that the Sheng Miao, when entering the eastern parts of Kweichow from Hunan, settled temporary in the lower regions, which permitted the cultivation of cotton, and that of the rice in irrigated fields, until they were pressed into the mountains by the Tung-chia on their western migration*» (Beauclair 1974c: 107).

«*It may be assume, that the outline for the present day cultural pattern was determined at Sung time, when the tribes lived in close contact in west Hunan. A*

process of exchange of cultures and fusion must have taken place at that period» (Beauclair 1974c: 78 et 81).

La conclusion de Beauclair, au sujet des *Sheng Miao* du sud-est du Guizhou, est qu'ils furent indubitablement influencé par leur voisins Tai, mais qu'en fait, les cultures apparaissent comme généralement indépendantes en dépit d'influences réciproques sporadiquement décelables:

«the Miao (...) manifest themselves in their representatives of southeastern Kweichow, as being highly influenced by an alien culture, that of the Tai. After having adopted it while living under favorable conditions, they transferred it up to the mountains, once they were crowded out of the level regions. They adapted it to different conditions and created a harmonious composition by permeating it with their own cultural heritage» (Beauclair 1874c: 109).

Schurmann (1915) décrit des conditions analogues d'emprunts à d'autres groupes quant aux Miao qui ont migré du Laos vers la Birmanie. Là, ils ont laissé leur «hutte traditionnelle» pour construire, mieux que leurs voisins Birmans, des maisons de bois solides, sur des plateformes de pierre. Sous l'influence des Birmans, les Miao ont adopté les construction sur pilotis, avec un soin dans la construction qui échappe aux Birmans (Beauclair 1974c: 107 note 2). Les Miao ont donc adopté des éléments culturels externes et les ont pliés à leur propre technique.

Quant à l'influence tibétaine, elle n'est pas négligeable en ce qui concerne les Miao de l'ouest (Beauclair 1974c: 110). Les «Great Flowery» élèvent des chèvres et des moutons, dont ils utilisent la laine pour la fabrication vestimentaire. On suppose aussi que les Great Flowery Miao ont emprunté aux Lolo certains éléments du costume, tant est saisissante la ressemblance. Des apports tibétains se font sentir chez les Ch'uan Miao dans la pratique chamanique (Beauclair 1974c: 110).

Des relations avec les Han, Gernet écrit, qu'à partir du moment où les minorités se trouvaient vivre en territoire conquis, les influences réciproques avaient cours:

«réquisitionnées et incorporées dans les armées chinoises en raison du manque de main d'œuvre et de soldats, pénétrées par le commerce chinois, ces ethnies aux cultures diverses et originales ont été lentement sinisées et assimilées pendant que s'étendait le domaine contrôlé par les Han. Ces contacts entre Chinois et aborigènes ont été à l'origine d'emprunts mutuels dont l'importance, encore mal connue, semble avoir été considérable» (Gernet 1980: 155; souligné par moi).

Ainsi, on a pu observer les similitudes dans les us et coutumes et les influences évidentes des groupes mis en présence. Avec Beauclair, on remarquera plus particulièrement: *«the ingenuity with which the Miao integrate the elements of an alien*

culture» (Beauclair 1974c: 108), en ajoutant toutefois que le sens des influences n'est pas connu.

5.3- Réflexion générale:

Au fil des siècles, il n'y a pas eu de retouches majeures apportées au portrait des Miao, qui n'était d'ailleurs pas recherché pour lui-même: la représentation uniformisante des Miao, souvent considérés des *crus* par les Chinois, était, sous certains aspects, assujettie à la politique de domination coloniale. À partir des textes, l'existence des non-Han apparaît aux Chinois comme une limite intolérable. Il y eut des voix dissidentes parmi les auteurs chinois, mais jusqu'où se prononcèrent-elles sur une identité des Miao non stéréotypée? Elles évoquèrent surtout l'injustice faite envers eux. Mais, en vérité, ces remarques désolées ne relèvent-elles pas plutôt du souci d'intégrité personnelle que d'un engagement envers les Miao? Il n'y a pas de réelle tentative chez l'ensemble des auteurs chinois de penser du point de vue de l'autre. De leur représentation des Miao, aucun mouvement ne vient perturber l'essence captée depuis des siècles.

Ce sont les auteurs occidentaux qui sont à la naissance de la rupture avec la vision classique uniformisante, en vigueur depuis des millénaires en Chine. L'irruption de pensées du dehors dans le champ du discours sur les Miao met en exergue la nature essentiellement dynamique du monde et, surtout, elle nous donne une alternative entre ce que sont les Miao et ce que les Miao leurs paraissent être. Mieux encore, vu par les Chinois, le Miao est un personnage (dans l'étymologie du mot *persona*, le masque) — presque allégorique: le «barbare», l'«étranger»—, et dans les textes occidentaux, le Miao prend peu à peu une consistance, il tend à être un humain, devient une figure «multidimensionnelle» (Gallissot 1987: 15) et finalement une personne. Abandonnant avec peine, mais aujourd'hui définitivement, l'unicité du point de vue des Chinois, les Occidentaux multiplient les perspectives de manière à formuler une représentation plus complète et plus raisonnée des Miao.

Cette figure du Miao est très tôt soumise à la tension, prise dans un mouvement de balancier entre l'uniforme et le complexe, entre le particulier et l'universel. Nous avons vu, au début du XXe siècle, qu'un auteur, Schotter (Cf. bibliographie critique), avait fixé les attributs essentiels de tous les Miao dans une image issue d'une compréhension subjective de la réalité. Il pensait avoir atteint l'essence, d'avoir isolé les traits culturels déterminants en une figure qui devait contenir en puissance toutes les

individuations possibles de l'entité en question. Sans pour autant instaurer une échelle historique entre Miao et Chinois, le postulat méthodologique de Schotter est celui de l'unité de la société primitive miao (Lenclud 1992: 18). À la même époque, d'autres rapporteront l'idée d'une variation chez les Miao, tel Clarke (1911).

Tout récemment encore, il nous paraissait difficile de concevoir qu'une société comme celle des Miao, entendons «sans histoire», puisse connaître une «diversification interne» (Lévi-Strauss 1987: 16), et même, qu'elle ait pu être précédée d'une autre forme. Cette étude en est un indice. En faisant la démonstration de la pluralité des cultures miao, elle participe —pourquoi ne pas en faire l'aveu?— d'une certaine forme d'incrédulité face à la complexité de la réalité. Mais cette difficulté n'est pas insurmontable: n'avons-nous pas déconstruit notre propre conception, essentialiste, des Miao, et combattu, dans un long processus de mûrissement, les idées maîtresses qui nous attirèrent vers l'anthropologie: l'*homo exoticus* et la nostalgie d'un âge d'or grâce auquel «l'homme primitif» se perpétue identique à lui-même?

Pourtant, ce système de figuration que l'on distingue mieux dans la recherche sociale actuelle, qui est celui de la fragmentation des identités, n'en est pas un nouveau: il apparaît dans le courant du XXe siècle, de manière sporadique, par exemple chez Beauclair et Ruey Yih-fu. Aujourd'hui, ses conséquences sont importantes, car il faut dès lors se soumettre au principe de la multiplication des angles de vue et par conséquent au phénomène objectif de la complexité du réel. À d'autres niveaux, cette multiplication pose problème: la lecture du Père Vial par Swain montre, indirectement, que l'anthropologie questionne sa méthode. Celle-ci réside essentiellement en la façon de concevoir les rapports de l'observateur et de l'observé: il s'agit d'une intellectualisation portant sur la manière dont l'écrivain prend conscience des groupes qu'il représente; il s'agit encore d'une construction ou d'une proposition —comme on voudra— sur un sujet donné, et dont il s'agit de rendre compte. Ceci dit, de manière générale, nous en sommes à sacrifier l'unité que constituait la représentation traditionnelle d'un groupe particulier à l'autel de la réalité. L'image donnée est plus fidèle et plus complète, mais elle rompt définitivement avec l'homogénéité d'antan.

Cette dernière tient à une conception statique des sociétés dites «sans histoire» parce que de tradition orale, et dont il n'est resté aucune trace, écrite, de leur développement (Cf. Lenclud 1992: 16; Lévi-Strauss 1987: 13-14). Cependant, dirais-je, même si nous ne pouvons savoir avec une précision d'horloger ce que fut la société miao

il y a plus de deux siècles, encore moins antérieurement, faute qu'aucun document ne puisse nous en apprendre davantage, qu'importe! Un peu de mystère est l'apanage du passé et la notion d'aléatoire n'appartient pas en propre aux sociétés modernes. «Un inventaire consciencieux se doit», écrit Lévi-Strauss au sujet des peuples «sans histoire», «de leur réserver des cases blanches sans doute en nombre infiniment plus élevé que celui des cases où nous nous sentons capables d'inscrire quelque chose» (1987: 14). C'est ainsi que «la diversité des cultures humaines est, en fait dans le présent, en fait et aussi en droit dans le passé, beaucoup plus grande et plus riche que tout ce que nous sommes destinés à en connaître jamais» (1987: 14), et qu'elle «est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent» (1987: 16-17). Tel est aussi le cas pour la «diversification interne» d'une culture.

L'image anecdotique restituée dans cette section sur le voisinage non-han des Miao s'est révélée fructueuse. Sans être exhaustifs, les rapprochements de Beauclair, qui cherche une vision honnête des Miao, nous conduisent au constat qu'il n'y a pas de véritable pureté stylistique, ou ethnique, attribuable à un peuple ou à une société.

Conclusion

De la représentation à l'identité

Cette étude sur les Miao à travers les écrits, a permis, d'une part, de mettre en lumière la pluralité des visages miao, relativisant ainsi la représentation «traditionnelle» uniforme, et d'autre part de montrer la variabilité des regards portés sur eux. Mais qu'en est-il exactement de l'identité miao?

Diamond avait repris, comme un semblant de fil conducteur à son analyse de l'identité miao (1996), un argument de Fei: *Miao* est une catégorie chinoise qui a longtemps servi à désigner des populations, lesquelles, aujourd'hui, se considèrent comme un peuple.

«Summarizing the work done on identification of the nationalities, Fei Xiatong notes that the Miao populations, dispersed over a wide area, show considerable differences as well as similarities. But he accepts the assumption of a common origin and argues that they have been referred to as Miao for a long time by others, and therefore consider themselves to be one people (Fei 1980: 62-63)» (Diamond 1996: 98).

Les réflexions de Diamond, issues d'analyses de documents essentiellement chinois, ainsi que de recherches sur le terrain, ne confirment qu'une partie de l'argument de Fei, à savoir que *Miao* est une catégorie forgée par les Chinois. Ce que notre propre lecture nous a aussi permis de constater: dans les documents chinois, le terme *miao*, qu'il soit générique ou ethnique, agit comme une notion opératoire, qui sert à désigner, sans qu'il soit jamais question du réel. Le Miao, investi pendant des millénaires du même contenu —«barbare», «cru», «cuit», «rebelle», «soumis»— n'est pas doté des qualités du civilisé —c'est un «impulsif» qui fait un usage immodéré de la force, et à qui la parole n'est jamais accordée. S'il n'est plus aujourd'hui vu ainsi, il est toujours regardé de haut, et même parfois considéré comme retardé (Harrell 1996).

Le désaccord avec Fei survient lorsqu'il conclut sur une unité des Miao, qui formeraient une «nationalité» selon les axiomes staliniens. Diamond a démontré que cette unité est une construction encore apposée par le gouvernement communiste, qui cherche autant à camoufler la diversité des micro-cultures miao que les disparités économiques, au profit d'une culture de synthèse enjolivée. Les données de notre corpus, essentiellement composées par des auteurs occidentaux, nous permettent de souligner

une diversité des conditions et une multiplicité d'*historia* et, mis à part un phénomène de masse lors des soulèvements de type millénariste, elles ne nous autorisent pas à invoquer l'existence d'une prise de conscience identitaire collective des Miao à travers le pays, mais essentiellement l'existence d'une identité miao par «assignation catégorielle» (Galissot 1987: 17) ou d'une identité locale définie par «identification relationnelle» (*ibid.*: 15).

Les éléments recueillis par Diamond sont précieux pour la compréhension d'une identité miao telle qu'on peut l'observer aujourd'hui. Ils disent clairement que, si des Miao consentent à porter le nom sous lequel ils furent stigmatisés pendant des siècles, l'appartenance à une identité globale unificatrice est incertaine (Diamond 1996: 99). Hors des cercles officiels, les populations acquiescent passivement à cette dénomination ou la discutent sans toutefois oser la rejeter:

«At the level of common discourse, as opposed to official writings, there is some disagreement about whether the Miao are a single unified nationality, but it is not an issue expressed in demands for reclassification. (...) Otherwise, the Miao seem willing at present to go along with the classification provided by the state. Among themselves, they know what their real name is and how they differ from or are similar to other segments of the Miao category» (*ibid.*: 114).

Leur identité ne s'inscrit pas au-delà d'un paysage régional, tramé d'un réseau de connaissances ou de la parentèle, et semble même, pour la majorité, se situer en deçà.

«For most Miao, the geographical boundaries of their day-to-day world are those of the hamlet, township, local market, and perhaps the county. Within those boundaries neighboring Miao hamlets are homogeneous, speaking the same language and following the same cultural patterns. Most have little or no contact with Miao speaking other languages and following cultural norms. If they travel farther afield it is to areas where members of the same subgroup are settled. Hua Miao in northeastern Yunnan maintain contact with Hua Miao in Weining in Western Guizhou, and continue to establish marriage ties across the provincial boundary» (Diamond 1996: 115).

Contre la catégorie miao uniformisante, essentialiste et manipulée à des fins politiques, promue par le gouvernement communiste et ses élites, Diamond ne définit qu'une identité, celle du groupe local visité —les Hua Miao du nord-est du Yunnan et plus particulièrement ceux de la préfecture de Zhaotong et des régions montagneuses de Xuanwei et d'Anning—, et se garde de l'édifier en pôle de référence: *«It is not possible for me to guess at how the various Miao populations regard their present circumstances. I can comment only on the feelings that I found in northeastern Yunnan»* (*ibid.*: 114). Un sentiment bafoué déjà résumé dans la bibliographie critique (Diamond 1996: 114).

Les données de Diamond sont un indice du développement de l'identité miao. Elles dessinent un horizon comme une lame dans lequel se projettent la plupart des communautés de notre corpus textuel, chez lesquelles une conscience identitaire unificatrice était inexistante ou émergeait pour disparaître, par exemple au gré des soulèvements millénaristes. Et que penser de la «construction identitaire unificatrice» (Galissot 1987: 16) que l'on voit se développer dans l'analyse de ces soulèvements effectuée par Cheung (1996)? Pour la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle, Cheung rapporte la construction d'une identité forte pour les Hua miao qui se convertissaient au christianisme.

Les changements provoqués par l'acceptation d'une morale chrétienne sont nombreux, et portent sur bien des aspects de la société hua miao de ces régions. Ce qu'expose Cheung en se fondant sur les données de Clarke (1911: chapitre VIII à chapitre XI, inclusivement):

«This reformulated cultural basis for Hua Miao ethnic identity was manifested in collective endeavors to change cultural practices to conform to Christian standards. In addition to renouncing traditional religious practices (such as spirit worship and dealings with religious practitioners), they also changed various mundane aspects of their lives. Free sexual liaisons among young people were severely prohibited, bride-wealth was reduced, the marriage age was raised, and bride-kidnapping and polygyny were condemned. Practices such as whisky drinking and opium smoking were also banned. But the most apparent signs of the people's new identity were their adoption of Christian names and changes in body adornments, such as women's hairstyles» (Cheung 1996: 240).

Comme Cheung l'écrit, l'alphabétisation des Hua Miao convertis leur avait donné du poids face aux Han, la création d'une écriture miao ayant l'effet, pour ce peuple jusque-là sans écriture, d'un baume revivifiant: *«Writing and literacy had long been upheld by the Han as testimony of their own cultural superiority, and the invention of Hua Miao writing by and for Christians thus certainly contributed significantly to the incorporation of Christianity into the cultural basis of Hua Miao ethnic identity»* (Cheung 1996: 241). Mais, pour le moment et comme l'avance Ebehrard, cette écriture développée semble être *«rather limited to use in religion»* (1982: 160). La religion chrétienne est certes une «matrice communautaire» (Galissot 1987: 20), mais a-t-elle permis la permanence et la consistance des ramifications qu'évoque Cheung? Cette identité ethnique hua miao comment se concrétise-t-elle aujourd'hui? Seule une recherche sur le terrain dans les mêmes régions où furent établies les missions chrétiennes peut nous le dire.

Tous les Hua Miao de ces régions n'ont pas vécu cette exaltation identitaire. L'argument est soutenu partiellement par les données de Diamond, qui disserte aussi, il est bon de le rappeler, sur des communautés hua miao du nord-est du Yunnan. Cheung avait martialement conclu son analyse des textes par «*The Han and the Yi found themselves confronted with a vigorous people who would no longer submit to domination*» (1996: 245). Les Hua Miao que Diamond visita subissent la domination des Han, et s'ils ne connaissent plus un asservissement de type féodal, leur condition tient toujours à la discrimination: elle est, à n'en pas douter, celle de dominés. Leur voix sont résignées, elle ne portent pas loin, bien qu'elles soient à l'unisson avec celles des autres non-Han de ces régions «multinationales» (Diamond 1996: 114).

On peut imaginer que de nouveaux «signes», ou que d'autres «matrices» favoriseront d'autres «constructions identitaires unificatrices» miao, qui seront destinées à se joindre, à se confondre et à s'accomplir en une identité collective nationale. Mais, face à cette identité han colossale, il n'est laissé de possibilité aux communautés miao, pour ne pas rester de frêles hôtes dans l'espace chinois, que de reprendre la catégorie forgée par les Han, qui déjà possède une dimension collective et historique. Les identités locales s'uniraient donc en reprenant la catégorie qui leur fut infligée par les anciens Chinois, mais sans faire siennes l'intégralité de son contenu. Il s'agirait d'une stratégie, car les Miao s'approprieraient un patrimoine éprouvé, une histoire prestigieuse de résistance, et de défaites, un capital malléable selon les objectifs à atteindre. Chaque communauté se projetterait donc, par un processus d'intellectualisation, dans une identité magnifié et formulée selon les visées politiques du moment. Il est encore possible de pousser plus loin notre imagination: les politiques chinoises coordonnées dans tout le pays auront pour effet de provoquer un changement d'ordre spatial, unificateur pour l'identité miao. La construction identitaire unificatrice pourrait être déclenchée automatiquement et partout, à l'échelle du pays, sans délibération consciente entre les individus. Cette «communauté imaginaire, au-delà des relations sociales d'appartenance» (Gallissot 1987: 12) leur permettrait de se hausser à un niveau national de reconnaissance de soi ethnique.

Cet aspect imaginaire de l'identité collective miao, Diamond l'effleure:

«The older chinese terminology of Hua Miao, Qing Miao, Hei Miao, and Bai Miao is still in use along with terms in the local language. Given the size of the dominant Han population, there is a perceived strength in numbers that come from being one of the five largest minority groups. The small number of Miao intellectuals writing today, for example the novelist Wu Lue, seek to emphasize

the underlying unity rather than the diversity within the ethnic category» (1996: 115; souligné par moi).

Seul l'imaginaire possède cette propension à unifier sans réduire, à hisser la singularité à l'universel, et ce serait à travers une identification de ce type que les différentes versions miao commenceraient à se dire une. Cette conscience induite du dehors par l'intégration de la conscience de l'autre se nourrit de l'expérience du groupe captée par les Han, avec lesquels les Miao entretiennent un incessant dialogue. Cette catégorie, perçue tout d'abord comme un moment d'aliénation, deviendrait un moyen de reconnaissance de sa valeur. Lors même que le terme miao ait d'abord été le vocable à connotation préjudiciable, c'est en son nom que les groupes pourraient s'affirmer.

«la discrimination et le mépris que fait subir la société dominante renforce l'efficacité du travail de 'totalisation' qu'accomplissent les intellectuels des minorités. Il leur est alors plus facile de faire ressentir l'unité de groupe dominé, à la fois comme objectif, et comme valeur, liant indissolublement la solidarité et la dignité» (Oriol 1988: 172).

Mais, si Diamond fait le constat d'une tension vers une identité collective ou nationale abstraite, le degré faible d'identification à la catégorie miao n'autorise pas l'actualisation de ce concept.

La réalité objective, qui se résume en la fragmentation des identités, ne permet guère d'assumer l'homogénéité de contenu de cette identité projetée et unificatrice. D'autant que celle-ci, si elle parvient un jour à s'épanouir, sera soumise à la variation, au même titre que les identités individuelles dont elle résulte (Gallissot 1987: 12 et 16). Les Miao en sont encore au début de cette prise de conscience identitaire collective, mais, comme Diamond le note pour les Hua Miao, elle ne dépasse pas les frontières régionales. Les identités d'appartenance, locales, déclarées par les Miao eux-mêmes, qui fluctuent selon leur vis-à-vis, représentent autant de paysages identitaires distincts. On arrive, là encore, à une cartographie bien approximative de l'identité miao et, pour reprendre encore Galissot, cette catégorie miao selon les termes staliniens est bien une «supercherie» (1987: 12).

Les identités sont continuellement soumises à des transactions, d'ordre politique la plupart du temps. C'est pourquoi, sans doute, les conditions ne sont pas favorables pour l'émergence d'une mémoire collective positive. Dans l'État multinational unifié, les Miao ne participent pas aux institutions de la société nationale: «In some areas, the Miao are the poorest of any of the ethnic groups, for reasons beyond their control» (Diamond 1996: 116). L'identité, qui est un «exercice permanent, en étant recommencé, s'inscrit dans des rapports sociaux inégaux, répond à des assignations dévalorisantes, à des

situations de rejet» (Galissot 1987: 18). En créant des régions mixtes, les politiques chinoises ont déçu la possibilité de créer un nationalisme fort; la situation marginale de la plupart des Miao ne semble guère s'améliorer:

«Forty years of socialist reconstruction have done little for them. They continue to be regarded as backward and ignorant by Han villagers and cadres, and their response is to hold on even more tightly to their traditions and also to a glorified, romanticized image of their past» (Diamond 1996: 116).

Que peut-on dire des positions de Fei, qui écarte les variations culturelles et économiques des communautés miao afin de voir une «minorité nationale», et d'Eberhard, qui doute de l'existence d'un peuple miao singulier tant les traits rapportés sont similaires à ceux d'autres groupes ethniques? Elles sont aux extrêmes. Pourtant, une telle divergence a un tronc commun, soit un imaginaire chinois orienté politiquement. La position de Fei épouse clairement l'idéologie communiste, et celle d'Eberhard correspond accidentellement à l'imaginaire chinois en ce qu'il l'a fondée sur les représentations des anciens chinois. Face aux vues chinoises réductrices et manipulées, quelles soient anciennes ou actuelles, et face à une catégorie chinoise qui n'a pas encore été reprise par l'ensemble des communautés miao, Diamond reste prudente et s'en tient à une connaissance plus immédiate, autrement dit à la réalité d'une identité locale.

Quelle est ma position? J'emprunte la voie du milieu.

Si *Miao* est bien reconnu comme une catégorie chinoise, aujourd'hui, deux imaginaires l'investissent. L'imaginaire chinois, dont on a longuement disserté dans cette étude, et l'imaginaire miao, qui récupère la catégorie et la dote de nouveaux contenus. Il y a donc une catégorie miao définie de manière extrinsèque, soit ce que veulent y voir les Chinois, et une catégorie miao, à l'origine une création des Chinois, que les Miao s'approprient, ou peuvent s'approprier, pour la remodeler à leur convenance. C'est cette catégorie réinvestie —dont on peut dire du contenu qu'il est à présent endogène— que je considérerai dans les réflexions suivantes.

Pour reprendre seulement l'expression de Leach, je perçois l'identité des Miao comme un «cas d'oscillation» entre le global et le local, entre cette identité miao unificatrice refondue par les Miao et les identités particulières et locales. La catégorie miao a une dimension temporelle qui lui donne une certaine concrétude, mais, n'étant pas encore «réalisée» dans toutes les communautés, elle est une préfiguration d'une unité possible. L'existence de ces deux états de fait donne à l'identité miao une dynamique dans laquelle plusieurs identités sont possibles, qui ponctuent la tension entre l'identité locale et l'identité fantasmagorique globale. Non seulement, l'identité opère-t-elle un va-et-

vient dans le cadre spatial, car il y a oscillation entre le local et le national, mais aussi dans le cadre temporel, car il existe une dialectique entre le présent et le passé, qui s'exprime dans les remaniements des mythes et de l'histoire. On sort ici du domaine de la perception pour entrer dans celui de l'imaginaire.

Car, aussi illusoires que soient les mythologies, on ne peut faire fi du sens et du poids que certains Miao semblent leur accorder aujourd'hui. Face au phénomène de la reconstruction de vieux mythes et de la recréation de nouvelles représentations du monde, on peut encore dire que l'identité des Miao ne se réduit pas à l'histoire écrite par d'autres: l'identité est une dynamique qui se régénère dans l'espace et le temps.

Une opposition semble exister entre la catégorie chinoise, qui a permis de désubstantifier l'autre —une désubstantification qui est une étape obligée d'une identité projetée unificatrice—, et la fragmentation des identités, perceptible dans la recherche actuelle, et qui résulte d'une étape indispensable du travail ethnologique. Mais il s'agit davantage d'une bipolarité qui est bien le lieu d'une dynamique et qui permet une perspective dynamiste de l'identité miao. En ce sens, la voie du milieu est celle non pas d'une rupture ou d'une dualité entre les versions locales et une version unificatrice globale, mais d'une continuité entre deux pôles liés intimement. Je dis *une* version unificatrice globale car celle dont je parle se distingue de la version stalinienne qu'Oriol critique comme «à la fois déterministe et normati(ve)» (1979: 21).

Ma perspective de l'identité miao est «unitaire», pour reprendre Augustin Berque (1996: 20); elle est une vision globalisante qui embrasse la multiplicité des identités miao, empiriques ou fantasmatiques, en leur conférant une cohérence, qui ne fige rien des faits de culture et n'épuise pas la complexité du réel. Ainsi, et pour paraphraser Berque qui écrit «l'ensemble du monde est donc empreint d'un sens unitaire» (1996: 20), je dirais que l'ensemble des identités miao est «empreint d'un sens unitaire», en ce que l'identité miao est «multidimensionnelle» —plus que «multiple»— «car elle ne perd pas son unité» (Gallissot 1987: 15).

Cependant, l'oscillation a pour figure, à l'heure actuelle, une distribution bipolaire asymétrique en faveur du local. L'adhésion à la catégorie miao unificatrice est un phénomène de résistance qui, dans les faits, n'est pas assez vigoureux pour «transformer les logiques sociales» (Oriol 1979: 26).

Je souhaite clore cette étude par une réflexion sur le dynamisme social. De la sorte, je réfléchirai sur l'étude des caractéristiques matérielles et culturelles qui précède et qui constitue le corps de cette étude.

L'historicité —chaque groupe est singulier et dépend de son passé—, le changement social —les groupes humains sont sensibles au changement, et le changement des conditions détermine des évolutions divergentes—, le processus d'adaptation —la diversité résulte de processus d'évolution adaptatifs—, sont constitutifs de la diversité culturelle. Les sociétés historiques, contrairement aux sociétés a-historiques, connaîtraient ces trois aspects, qui permettraient de les distinguer les unes des autres et qui, de plus, permettraient de discerner les phases de leur évolution. Cette vision est hérité du schème évolutionniste, la «tradition du grand partage» (Lenclud 1992).

Dans le schème évolutionniste, la notion de temporalité est absente des sociétés sans histoire. En leur sein, les hommes se perpétueraient dans le temps, en répétant les mêmes actes, selon les mêmes rites, mythes et représentations: il n'y aurait pas d'histoire au sens propre du terme, puisque la notion de changement est essentielle à la notion d'histoire. La notion de temps ne s'identifiant pas à celle d'histoire, on a nommé les sociétés primitives les sociétés sans histoire, qui vivent *in illo tempore* selon l'expression d'Eliade. Ce concept même de temporalité est tardif à l'humanité car, longtemps, les transformations des civilisations étaient imperceptibles aux individus.

Pourtant, «les sociétés réelles existent dans le temps et dans l'espace. Leur situation démographique, écologique, économique et politique évolue non pas en environnement fixe, mais dans un environnement qui ne cesse de changer. Toute société réelle est un processus dans le temps» (Leach 1972: 27). En effet, une «tradition» ne se transmet jamais intacte, elle s'enrichit ou se corrompt. Et parce que les sociétés humaines ne sont jamais isolées, parce qu'entre elles les échanges ou les influences sont inévitables, une «tradition», à l'étude, devrait être circonscrite dans le temps et dans l'espace. Dans le cas contraire, elle peut constituer un handicap dans la compréhension des changements qui affectent un groupe social au long de son histoire. La plupart des écrits, faisant fi du dynamisme social et du changement qui surviennent dans la structure sociale formelle, imaginent une «tradition toute puissante» (Lévi-Strauss 1974: 376). Mais, comme le note Amselle:

«Rien n'est moins traditionnel qu'une société primitive et l'imputation de la tradition à de telles sociétés a pour effet de les mettre en arrière et de les laisser à l'écart de notre propre société. De même que l'anthropologie évolutionniste a

fabriqué des ancêtres contemporains, elle a assigné à certaines sociétés la place de la tradition, c'est-à-dire de l'oralité, pour mieux dénier toute historicité» (1990: 57).

On a, au sein de l'histoire, des durées et des temps différents. Le temps des transformations, des rapports de l'homme à son milieu s'étale dans une durée très longue. Le temps des transformations sociologiques est déjà plus accéléré, même si les individus n'en ont pas toujours conscience. Le temps de l'événement politique s'inscrit dans une durée très courte. Toute la difficulté d'une connaissance objective en histoire consiste à articuler et à hiérarchiser ces différentes temporalités historiques, qui se nouent dans un événement de façon si complexe qu'il est bien difficile d'y reconnaître la marque des effets de structures, des effets de conjonctures et des initiatives humaines. La difficulté n'implique pas l'impossibilité. D'une façon plus précise, cette lecture des temps historiques différents, définis par la géographie, l'économie, les sociologies, par l'institutionnel, l'idéologique, le religieux, le juridique et en dernier par les initiatives des acteurs humains, nous permet de comprendre que chaque niveau détermine des possibilités de plus en plus précises, mais ne remplissent pas ces possibilités comme des déterminations causales. Cette approche est celle de Bernard Bernier (1990), celle d'une anthropologie historique interprétative et non déterministe:

«l'évolution historique n'est pas définie totalement par les structures antérieures; cette évolution s'appuie sur les tendances, contraintes et contradictions de ces structures, mais elle se construit à mesure, à travers les tensions, les stratégies, les pratiques et les luttes (pour la richesse, le pouvoir et le pouvoir symbolique)» (1990: 108).

Sont rejetées l'idée d'une causalité unique, linéaire, et l'idée que le développement historique est inévitablement dans une direction prédéterminée: «La causalité sociale est complexe et ne peut se concevoir comme émanant toujours du même niveau du tout social et comme procédant toujours de la même façon» (1990: 108).

La science moderne a mis en évidence une nouvelle notion du possible: la notion d'aléatoire. Cette idée s'est banalisée à travers la génétique. À partir de la combinaison d'événements n'ayant aucune relation entre eux et qui instaurent par leur simple combinaison un nouveau type d'être, il y a quelque chose comme une aventure de l'être. Les faits historiques sont des faits singuliers qui entrelacent des mécanismes d'ordre tout à fait différents: économiques, sociologiques, politiques, à l'initiative de l'individu social, voire au hasard de la rencontre. Quelle que soit la similitude de quelques faits historiques, le seul fait que ces éléments soient rapportables à des individus différents, à des lieux et des noms différents montre une spécificité des événements. La multiplicité

des formes concrètes d'organisations politiques et sociales, la richesse de comportement des innombrables groupes humains, rendent toujours plus large le *hiatus* entre les explications générales et la compréhension détaillée des faits.

L'examen des traits culturels miao que nous avons effectué avait pour objectif d'en démontrer la variation. Les «signes» qui nous permettaient de reconnaître tel groupe ou telle communauté, à un moment donné de son développement, ne sont peut-être plus aujourd'hui valorisés comme ils le furent. Certains des *habitus* peuvent à présent être tombés en désuétude, ou même d'autres éléments —que les auteurs de notre corpus n'avaient pas relevés— ont pu être mis de l'avant par les acteurs sociaux comme marqueurs identitaires. Ces traits culturels ou matériels prennent «place dans un ensemble mouvant» (Amselle 1990: 55) déterminé par les relations sociales internes et inter-ethniques.

«Ainsi, les 'critères' de l'identité ne sont jamais de simples indicateurs 'objectifs': ils désignent sur quoi agir pour mieux constituer et faire reconnaître le groupe comme unité. En termes épistémologiques, ils ne sont pas réductibles à des expressions de redondance fournissant la base d'une taxinomie» (Oriol 1979: 22).

Il y a encore, dans la pensée anthropologique, des temps séparés: celui de l'observé et celui de l'observateur. Essentialiser l'objet de recherche, soit un peuple de culture orale, revient à faire de lui une abstraction dans un espace exotique. Il s'agit aujourd'hui de penser qu'une temporalité unique englobe ces deux mondes arbitrairement séparés dans la démarche anthropologique, ce qui aura pour effet de repenser la notion d'altérité, marquage d'origine sur lequel se fonde l'anthropologie.

BIBLIOGRAPHIE

ABADIE Maurice

1924 *Les races du Haut-Tonkin*. Chapitre IV, Le groupe Méo: 147 à 171. Paris: Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

AMSELLE Jean-Louis

1990 *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

BACHMANN Christian et Anne COPPEL

1991, c1989 *La drogue dans le monde*. Points actuels, no A106. Paris: Albin Michel.

BAHUCHET Serge

1987 «Le filet de chasse des pygmées Aka»: 209 à 226, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

BAI Ziran et ZEN X.

1988 *Moeurs et coutumes des Miao*. Beijing: Editions en langues étrangères.

BARTH Fredrik

1969 «Introduction»: 9 à 38, in F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries. The social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo, London: Allen & Unwin.

BEAUCLAIR Inez de

1974a «Ethnic Groups of South China»: 1 à 39, *Tribal Cultures of Southwest China*. Taipei: Oriental Culture Service.

BEAUCLAIR Inez de

1974b «Culture Traits of non-Chinese Tribes of Kweichow Province, Southwest China»: 40 à 59, *Tribal Cultures of Southwest China*. Taipei: Oriental Culture Service. (Paru en 1956, *Sinologica*, 1956, vol. 5, no 1: 20 à 35. Basel).

BEAUCLAIR Inez de

1974c «A Miao Tribe of Southeast Kweichow and its Cultural Configuration»: 60 à 145, *Tribal Cultures of Southwest China*. Taipei: Oriental Culture Service. (Paru en 1960, *Bulletin of the Institute of Technology Academia Sinica*, no 10 April: 127 à 195).

BERNATZIK Hugo A.

1970, c1947 *Akha and Miao*. New Haven: Human Relations Area Files.

BERNIER Bernard

1983 «L'apparition du nationalisme en Occident: les contextes historiques:» 11 à 129, in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 7, no 2. Québec: Presses de l'Université Laval.

BERNIER Bernard

1990 «La transition au Japon: le jeu des circonstances dans le passage au capitalisme»: 107 à 126, in *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, no 1, Avril. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

- BERQUE Augustin
1996 *Être humain sur la terre. Le débat.* Paris: Gallimard.
- BEURDELEY Michel
1997 *Peintres Jésuites en Chine au XVIIIe siècle.* Arcueil: Anthèse.
- BYRNE SWAIN Margaret
1996 «Père Vial and the Gni-p'a: Orientalist Scholarship and the Christian Project»: 140 à 185, in S. Harrell (ed.), *Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers.* Seattle: University of Washington.
- CARTIER Michel
1986a «En Chine, la famille, relais du pouvoir»: 445 à 477, in A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend (dir.), *Histoire de la famille.* Tome 1: Mondes lointains, mondes anciens. Paris: Armand Colin.
- CARTIER Michel
1986b «La longue marche de la famille chinoise»: 211 à 235, in A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend (dir.), *Histoire de la famille.* Tome 2: Le choc des modernités. Paris: Armand Colin.
- CHEUNG Siu-woo
1996 «Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China»: 217 à 247, in S. Harrell (ed.), *Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers.* Seattle: University of Washington.
- CLARKE Samuel R.
1911 *Among the Tribes in South-West China.* London: Morgan & Scott Ltd.

CLEMENT Pierre

1987 «Les capitales chinoises et leur site»: 119 à 141, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CLEMENT-CHARPENTIER Sophie

1987 «Notes sur les greniers en Asie du Sud-Est»: 97 à 117, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CONDOMINAS Georges

1953 «L'Indochine»: 514 à 587; «Les tribus septentrionales immigrées»: 638 à 657, in A. Leroi-Gourhan et G. J. Poirier (dir.), *Ethnologie de l'Union française*. Tome second. Paris: Presses Universitaires de France.

CONDOMINAS Georges

1982, c1957 *Nous avons mangé la forêt*. Paris: Flammarion.

COOPER Robert, TAPP Nicholas, LEE Gary Yia, SWHOER-KOHL Gretel

1991 *The Hmong*. Bangkok: Artasia Press Co. Ltd.

DETRIE Muriel

1998 «L'image des Chinois dans la littérature occidentale au XIXe siècle»: 403 à 429, in M. Cartier (dir.), *La Chine entre amour et haine*. Actes du VIIIe colloque de sinologie de Chantilly, variétés sinologiques, no 87. Paris: Desclée de Brouwer et Institut Ricci.

DIAMOND Norma

1988 «The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontier»: 1 à 25, in *Ethnology*, October, vol. XXVII, no 4. Pittsburg: University of Pittsburg.

DIAMOND Norma

1996 «Defining the Miao: Ming, Qing, and contemporary views»: 92 à 116, in S. Harrell (ed.), *Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington.

DUJARDIN Carine

1998 «La Chine vue par les franciscains belges (1872-1914): pessimisme culturel et pragmatisme missionnaire»: 309 à 335, in M. Cartier (dir.), *La Chine entre amour et haine. Actes du VIIIe colloque de sinologie de Chantilly, variétés sinologiques*, no 87. Paris: Desclée de Brouwer et Institut Ricci.

DUMEZIL Georges

1992 *Mythes et dieux des Indo-Européens*. Champs-l'Essentiel, no 232, Introduction: 13 à 36. Paris: Flammarion.

DUVIGNAUD Jean

1973 *Fêtes et civilisations*. Terra Universalis. Paris: Librairie Weber ed.

EBERHARD Wolfram

1972 *Chinese Festivals*. Asian Folklore & Social Life, vol XXXVIII. Taipei: The Orient Cultural Service.

EBERHARD Wolfram

1982 *China Minorities Yesterday and Today*. Belmont (California): Wadsworth Publishing Company.

EVANS-PRITCHARD E.E.

1994, c1937 *Les Nuer*. Tel, no 247. Paris: Gallimard.

FEI Hsiao-tung

1981 «L'identification ethnique en Chine»: 17 à 29, in C.Le Blanc et D. Helly (dir.), *La Chine: la question des minorités*. Cahiers du Centre d'étude de l'Asie de l'Est, no 2. Montréal: Université de Montréal.

GALISSOT René

1987 «Sous l'identité, le procès d'identification»: 12 à 27, in *L'Homme et la Société*, no 83. Paris: L'Harmattan.

GERNET Jacques

1980, c1972 *Le monde chinois*. Paris: Armand Colin.

HARRELL Stevan

1996 «Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them»: 3 à 36, in S. Harrell (ed.), *Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers*. Washington: University of Washington.

HASSOUN Jean-Pierre

1997 *Les Hmong du Laos en France : changement social, initiatives et adaptations*. Ethnographies. Paris: Presses Universitaires de France.

HEBERER Thomas

1989 *China and its National Minorities: Autonomy or Assimilation?*. Armonk (New York): M.E. Sharpe inc.

HELLY Denise

1987 «Les Miao du Guizhou avant la libération de 1949»: 665 à 674, in *De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

HERSKOVITS Melville J.

1952 *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot.

HSIEH Chiao-min et Jean Kan HSIEH

1995 *China: A Provincial Atlas*. New York: Macmillan Publishing.

HUBERT Annie

1987 «L'opium en Asie du Sud-Est: un aperçu historique»: 469 à 474, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales.

HUC Régis Evariste.

1980, c1854 *Le monde chinois*. Monaco: du Rocher.

IZIKOWITZ Karl Gustav

1987 «Les jardins et le principe vital en Asie orientale (Nord-Laos)»: 81 à 88, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales.

LEACH Edmund.R.

1972 *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Bibliothèque d'anthropologie. Paris: Maspéro.

LeBAR Frank M and Gerald.HICKEY

1964 *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*. New Haven: Human Relations Area Files Press.

LE BLANC Charles

1981 «Le mythe de Fuxi et Nu Gua et la tradition orale miao»: 93 à 128, in C.Le Blanc et D. Helly (dir.), *La Chine: la question des minorités*. Cahiers du Centre d'étude de l'Asie de l'Est, no 2, Avril. Montréal: Université de Montréal.

LEMOINE Jacques

1972 *Un village Hmong Vert du Haut Laos*. Paris: Centre National de Recherches Scientifiques.

LEMOINE Jacques

1991a «Civilisation chinoise et cultures périphériques»: 263 à 273, in A.Akoum (dir.), *L'Asie*. Paris: Brepols.

LEMOINE Jacques

1991b «Pratiques du surnaturel»: 285 à 307, in A.Akoum (dir.), *L'Asie*. Paris: Brepols.

LENCLUD Gérard

1992 «Le grand partage ou la tentation ethnologique»: 9 à 37, in G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*. Ethnologie de la France, Cahier 7. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.

LEVI-STRAUSS Claude

1955 *Tristes tropiques*. Terres humaines, no 3009. Paris: Plon.

LEVI-STRAUSS Claude

1974 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

LEVI-STRAUSS Claude

1987 *Race et histoire*. Folio essais, no 58. Paris: Gallimard.

LIN Yüeh-hwa

1940-41 «The Miao-Man Peoples of Kweichow»: 261 à 345, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 5. Cambridge: Harvard-Yenching Institute.

LITZINGER Ralph A.

1996 «Making Histories: Contending Conceptions of Yao Past»: 117 à 139, in S. Harrell (ed.), *Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington.

LIU Chungshee Hsien

1934 «Sur un instrument musical à anches libres en usage chez les Miao dans la Chine du Sud-Ouest»: 27 à 34, in *L'ethnographie*, Avril-Décembre. Paris: Société d'ethnographie de Paris.

LOMBARD-SALMON Claudine

1966-1967 résumé critique no 81 de l'article «Miao-jen k'ao» (publié dans l'ouvrage collectif *Hsiang-kang ta-hsiieh wu-shih chou-nien chi-nien lun-wen-chi*, 1966, vol 2: 305 à 321) in *Revue bibliographique de sinologie* 12-13.

LOMBARD-SALMON Claudine

1972 *Un exemple d'acculturation chinoise: La province du Gui Zhou au XVIII^e siècle*. Vol. LXXXIV. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient.

MASPERO Henri

1978 *La Chine antique*. Paris: Presses Universitaires de France.

MASPERO Henri et Etienne BALAZS

1967 *Histoire et institutions de la Chine ancienne: des origines au XIIIe siècle après J.-C.* Bibliothèque d'études, Tome LXXIII. Paris: Presses Universitaires de France.

MA-TOUAN LIN

1876, XIIIè siècle *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, Les Orientaux. Traduit par Hervey de Saint-Denys. Genève: H.Georg. (Sur les Miao, lire Les Méridionaux).

MAUSS Marcel

1947 *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.

MICHAUD Jean

1994 «Résistance et flexibilité. Le changement social et le tourisme dans un village hmong de Thaïlande», Thèse de doctorat. Montréal: Université de Montréal.

MORECHAND Guy

1990 «Miao et Yao»: 267-268. Corpus 15. Paris: Encyclopaedia Universalis.

MOSER Leo J.

1985 *The Chinese Mosaic: The People and Provinces of China*. Westview Special Studies on East Asia. Boulder (Colorado): Westview Press.

NEEDHAM Joseph

1973, c1969 *La science chinoise et l'Occident*. Points sciences, no 9. Paris: Seuil.

ORIOU Michel

1979 «Identité produite, Identité instituée, identité exprimée: confusions des théories de l'identité nationale et culturelle»: 20 à 28, in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXVI. Paris: Presses Universitaires de France.

ORIOU Michel

1988 «Perspectives du pluralisme»: 167 à 185, in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 4, no 1 et 2. Poitiers: Université de Poitiers.

REISCHAUER Edwin O. et John K. FAIRBANK

1960, c1958 *East Asia The Great Tradition*. A History of East Asian Civilization: Vol. 1; chapitres 2 à 9: 32 à 393. Boston: Houghton Mifflin Company.

RIBEIRO Darcy

1979, c1971 *Frontières indigènes de la civilisation*. 10/18, no 1316. Paris: Union générale d'éditions.

RUEY Yih-fu

1960 «The Magpie Miao of Southern Szechuan»: 143 à 155, in Murdock George Peter (Ed.), *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago: Quadrangle Books.

SAVINA François M.

1924 *Histoire des Miao*. Chapitre troisième: 171 à 261. Hong Kong: Société des Missions étrangères.

SCHOTTER Aloys

1908 «Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou (Chine)»: 396 à 425. Tome 3. Wien: *Anthropos*.

SHRYOCK John K.

1934 «Ch'en Ting's Account of the Marriage Customs of the Chiefs of Yunnan and Kueichou»: 524 à 547, in *American Anthropologist*, vol 36. Menasha (Wisconsin): The American Anthropological Association.

SIGAUT François

1987 «Les champs flottants existent-ils? ou les dangers de la prudence»: 293 à 302, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales.

THIRIEZ Régine

1998 «Image de la Chine et de Pékin transmise par la photographie (1844-1900)»: 431 à 449, in M. Cartier (dir.), *La Chine entre amour et haine*. Actes du VIIIe colloque de sinologie de Chantilly, variétés sinologiques no 87. Paris: Desclée de Brouwer et Institut Ricci.

VANSINA Jan

1961 *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Annales de Sciences humaines, no 6. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique centrale.

VEYNE Paul

1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*. Points Essais, no 246. Paris: Le seuil.

WIENS H. J.

1954 China's March toward the Tropics. Hamden (Conn.): Shoe String Press.

WIEST Jean-Paul

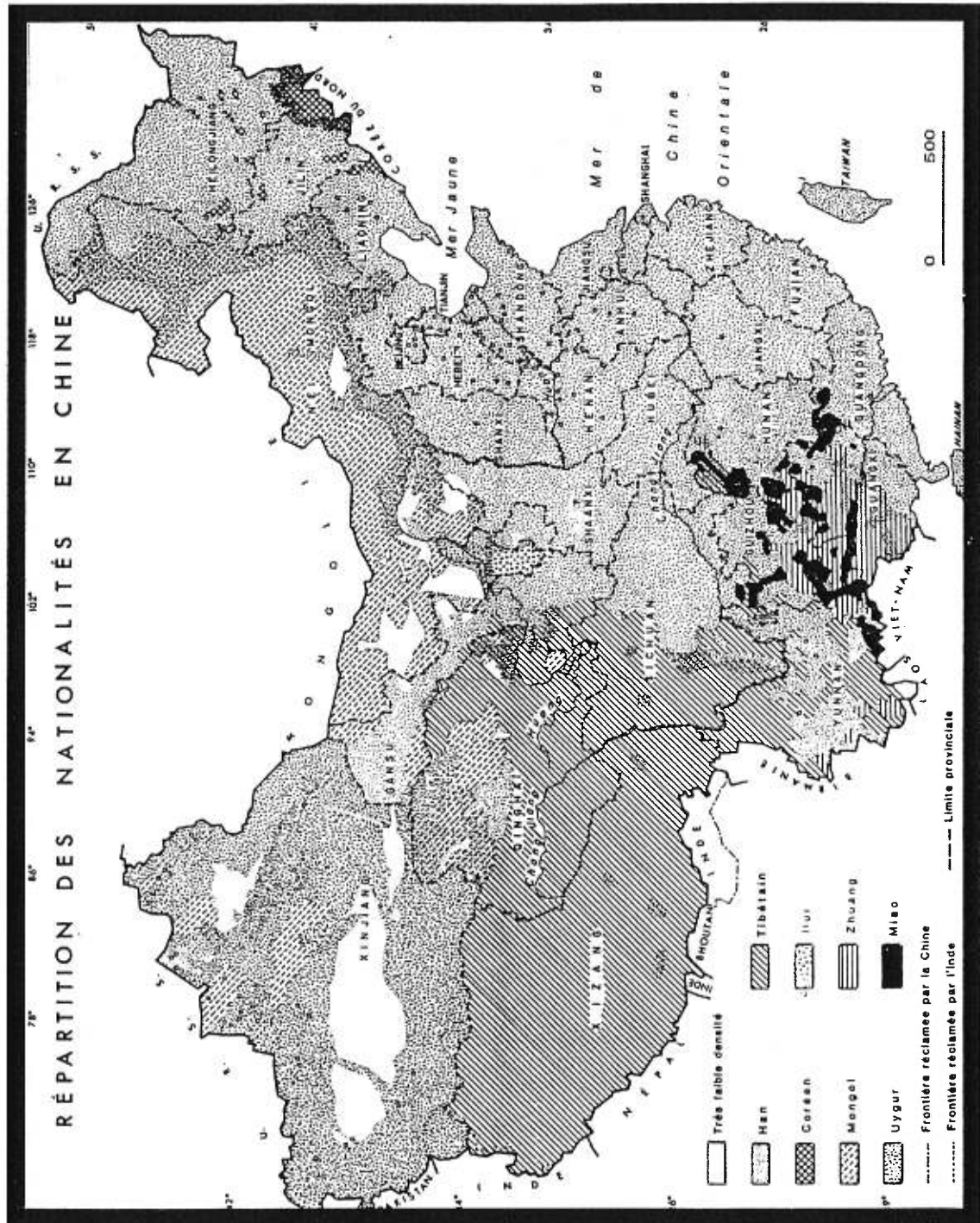
1998 «Les jésuites français et l'image de la Chine au XIXe siècle»: 285 à 308, in M. Cartier (dir.), *La Chine entre amour et haine*. Actes du VIIIe colloque de sinologie de Chantilly, variétés sinologiques, no 87. Paris: Desclée de Brouwer et Institut Ricci.

ZONABEND Françoise

1986 «De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille»: 15 à 75, in A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend (dir.), *Histoire de la famille*. Tome 1: Mondes lointains, mondes anciens. Paris: Armand Colin.

ANNEXES

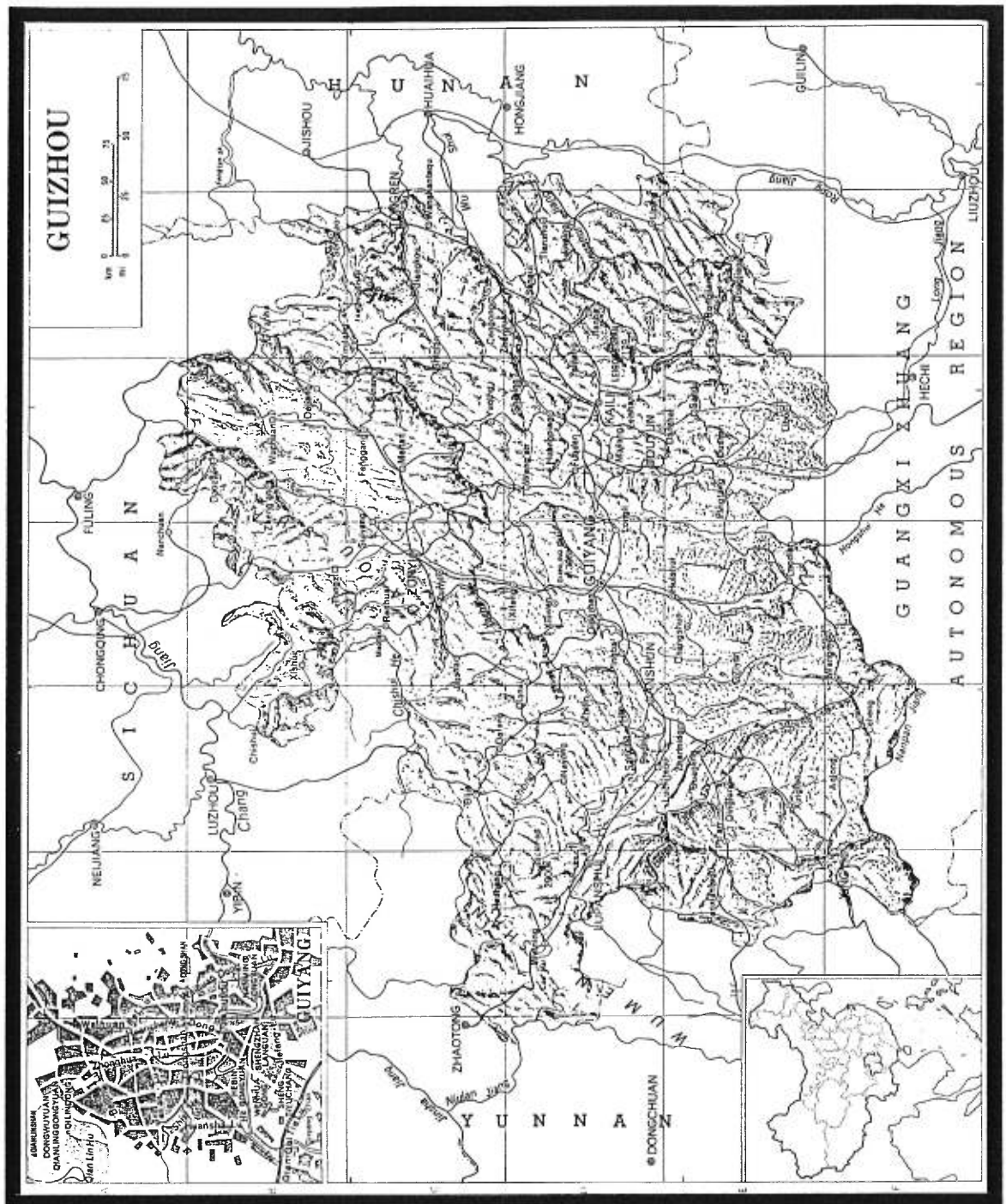
Carte 1



Carte de Louis Veilleux - Dessinée par Guy Frumignac

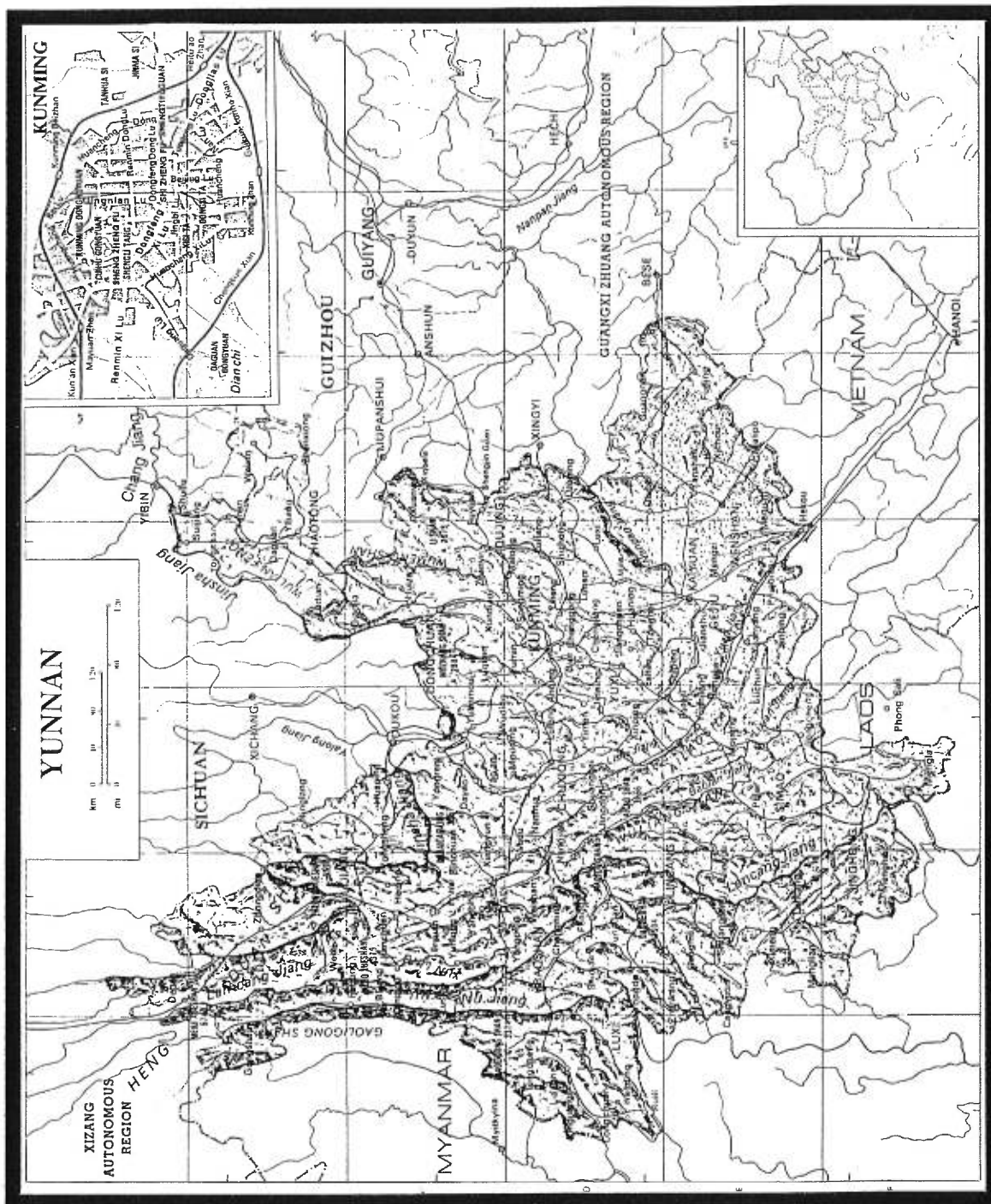
Sources : Le Blanc Charles et Denise Helly (dir.), *La question des minorités en Chine*, Les cahiers du Centre d'études de l'Asie de l'Est, no 2, Avril. Montréal : Université de Montréal.

Carte 2



« Southwest China : Guizhou »
Sources : Chiao-min Hsieh et Jean Kan Hsieh, *China - A Provincial Atlas*
Macmillan Publishing USA, 1995, p. 120

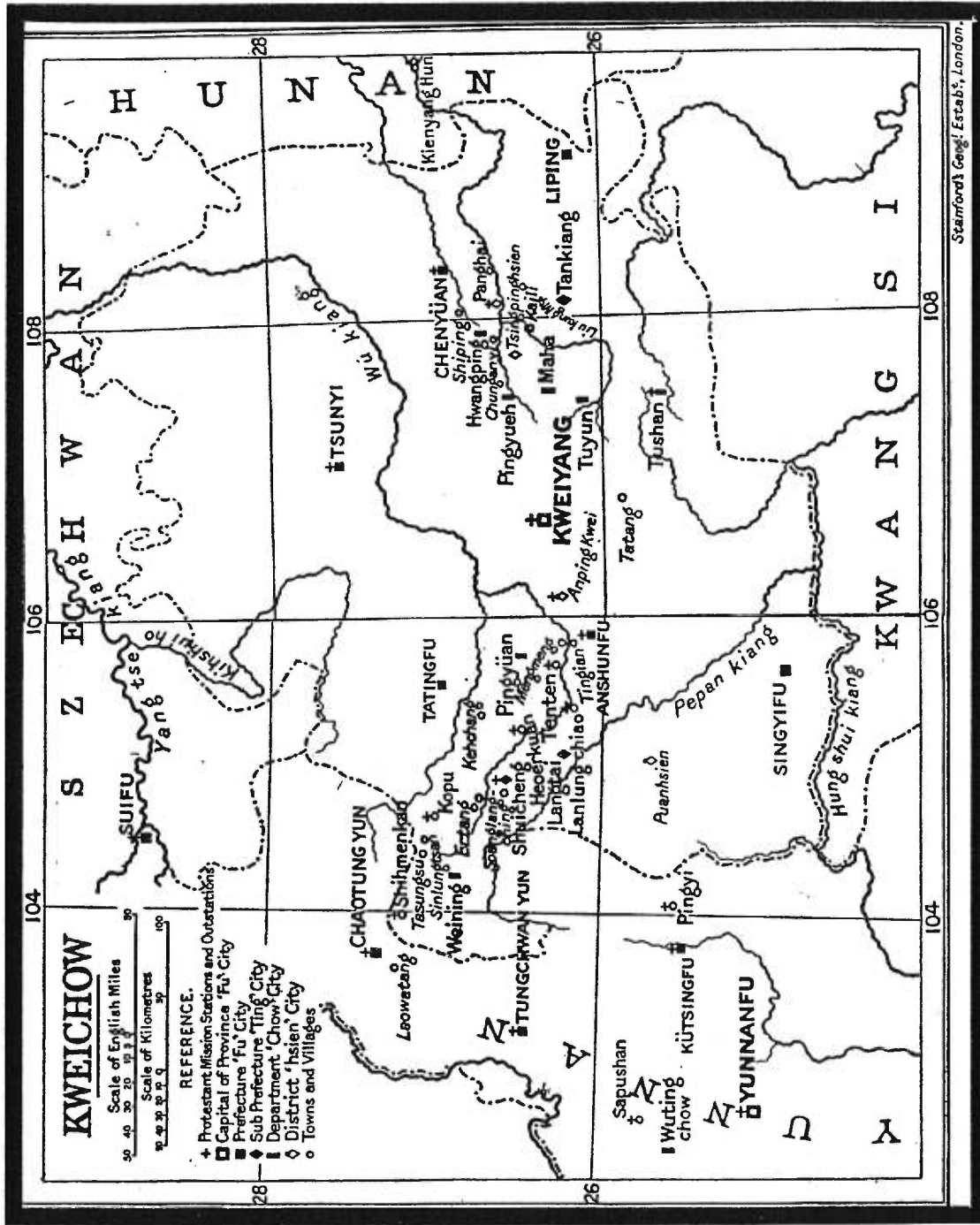
Carte 3



« Southwest China : Yunnan »

Sources : Chiao-min Hsieh et Jean Kan Hsieh, *China - A Provincial Atlas*
Macmillan Publishing USA, 1995, p. 122

Carte 4



Sources : Clarke Samuel R., *Among the Tribes in South-West China*
 London : Morgan & Scott Ltd, 1911