

**Stéphane GROS**

## Centralisation et intégration du système égalitaire Drung sous l'influence des pouvoirs voisins (Yunnan-Chine)

Les Drung (*Twrung*<sup>1</sup>, ou *Dulong* selon la transcription chinoise) sont un groupe de la famille tibéto-birmane localisé dans le Nord-Ouest de la province chinoise du Yunnan, à la frontière de la Myanmar (Birmanie) et du Tibet. À l'intérieur des frontières chinoises, les quelques 5 825 Drung vivent dans la vallée du Dulongjiang, principale source orientale de l'Irrawaddy, mais une partie habite sur les rives du Nujiang (Salouen), avoisinant les Nou (*Nu*) auxquels ils sont apparentés. Cette région forme aujourd'hui la sous-préfecture autonome de nationalité Dulong et Nu de Gongshan (*Gongshan Dulongzu Nuzu Zizhixian*) au sein du Département autonome de nationalité Lisu du Nujiang (*Nujiang Lisuzu Zizhizhou*). Également dispersés en petits groupes au nord de la Myanmar, ils sont alors connus sous le nom générique de Nung ou Khanung. Ils ont donc pour proches et principaux voisins à l'ouest les populations Kachin et Shan de l'actuel Myanmar, au nord et à l'est les Tibétains, les Nou et les Lissou (*Lisu*) qui occupent la vallée du Nujiang.

Dans les Annales chinoises, les Drung apparaissent sous le nom de *Qiuzi* (le Kioutze des sources occidentales), riverains du *Qiujiang*, noms qui furent modifiés en 1952 pour devenir respectivement *Dulong* et *Dulongjiang*. Ils sont au carrefour d'influences diverses bien que restés assez isolés dans leur vallée entourée de hautes montagnes enneigées dont les cols sont infranchissables pendant six mois de l'année. Ces frontières écologiques, loin d'avoir constitué de véritables barrières qui coupaient cette population de ses voisines, n'ont fait que réguler les multiples échanges et interactions. En somme, les déterminismes géographiques et naturels jouent moins que les "nécessités" sociologiques, dont le dénominateur commun est l'échange. Néanmoins, leur situation géographique est à l'origine de notre méconnaissance de cette population restée en marge des études ethnologiques.

De ces confins nord-ouest de la province du Yunnan, région au point de rencontre des espaces Chinois et Tibétains, nous ne connaissons que très superficiellement l'histoire et les populations. Celles-ci ont été l'objet, comme toutes les ethnies en Chine, d'enquêtes systématiques effectuées par les Chinois principalement pendant les années 50 et qui aboutirent à la publication de travaux de synthèse tels le "Précis d'Histoire des Dulong". À partir des années 80 les résultats plus détaillés des enquêtes menées sur le terrain furent finalement publiés sous la forme d'"Enquêtes sur l'histoire et la société", procédant par monographies sur un ou plusieurs villages de l'ethnie concernée. Visant à la classification de chacune des populations sur l'échelle de l'évolution sociale et organisant les informations pour la constitution d'une histoire normative, ces matériaux renferment néanmoins des données précieuses.

Sources non accessibles à un public non sinisant, nous nous proposons d'en livrer ici quelques éléments concernant les Drung qui reste l'une des ethnies tibéto-birmane les plus méconnues du sud-ouest de la Chine. On ne sait depuis quand précisément les Drung vinrent s'établir dans leur actuelle vallée d'habitat, mais parfois ils passent pour être les anciens riverains de la Salouen et des environs. Les changements politiques, l'expansion chinoise et

---

<sup>1</sup>Pour les termes drung, nous utilisons ici une transcription simplifiée que nous adoptons provisoirement pour les rendre plus facilement déchiffrables. Tous les termes donnés ici dans le texte nous ont été communiqués par Li Jinming, chercheur d'origine Drung travaillant à l'Académie des Sciences Sociales de Kunming (Yunnan).

tibétaine ont eu une influence certaine sur les mouvements de population comme sur les institutions. Les Naxi (Mosso) ont également joué un rôle crucial dans l'administration de ces Marches. Alliés de la Chine, ils servirent la politique chinoise en participant au système des chefferies indigènes (*tusi zhidu*). Nommés par l'Empire, décorés de titres militaires, ces chefs indigènes (*tusi*) Naxi tentaient de contrôler les populations montagnardes des régions frontières afin de percevoir le tribut. Ce mode d'administration, auquel les Drung furent également soumis, amorça un phénomène de centralisation politique. Agriculteurs itinérants sur brûlis, habitant de petits hameaux très dispersés, les Drung vivaient principalement de chasse, de pêche et de cueillette. De cette mouvance spatiale liée à l'essartage, les Drung sont passés à un mode de vie sédentaire. Aujourd'hui signe d'une politique de développement social et économique, cette sédentarisation va de pair avec l'extension des cultures et l'implantation de celle du riz en terrasse dans le sud de la vallée, les tentatives d'interdiction de la chasse et l'intensification de l'élevage. Notre objet sera ici de mettre en évidence certains des changements sociaux que connaissent les Drung. C'est à travers les transformations du type d'habitat et des unités territoriales que nous aborderons le phénomène de centralisation politique, lequel semble avoir des implications rituelles. Nous tenterons aussi d'éclaircir les liens entre ces changements et les relations entretenues avec d'une part les populations voisines, et d'autre part les autorités chinoises.

Constituée essentiellement à partir d'une lecture critique des sources chinoises, l'étude qui va suivre se limite à l'exposé d'hypothèses de travail, les matériaux utilisés ne fournissant que rarement toutes les données nécessaires à l'élaboration de conclusions définitives.

## 1- Quelques données élémentaires sur l'organisation sociale

Les Drung, qui sont des montagnards essarteurs, forment une société égalitaire à lignages segmentaires. Les membres de chacun des lignages (*tsar*, lignage minimal) — segment isolé d'une patrilignée — reconnaissent être les descendants d'un même ancêtre identifié, et faire partie d'un même "clan" (*gniwrw*), ensemble perçu comme un lignage maximal avant toute segmentation. Néanmoins, ce dernier terme renvoie également à la "tribu" : *twrung gniwrw*, les Drung. Cette unité maximale pose donc problème, car il s'agit à la fois ou alternativement d'un groupe à caractère endogame et localisé et d'une catégorie de parents consanguins affiliés les uns aux autres sur la base d'une origine géographique commune et portant un même nom<sup>2</sup>.

Ces ensembles que les ethnologues chinois conviennent d'appeler *shizu* (ce que nous pouvons traduire par "clan"), même s'ils ont peut-être eu une existence distincte à un moment donné et qu'on en puisse déterminer le nombre, ne sont pourtant dans le meilleur des cas que des groupements dispersés sur un territoire, divisés en établissements indépendants les uns des autres. À la génération des grands-parents à partir d'Ego, il n'existe dans la nomenclature de parenté qu'un seul terme (*aköp*) qui regroupe les parents en ligne paternelle et maternelle, sans différenciation de sexe. Au-delà, les ancêtres deviennent des ancêtres communs au sous-groupe, fondateurs d'établissements humains, charnières entre le mythe et l'histoire. L'origine de chaque groupe se situe dans une géographie en partie mythique dont seuls les membres possèdent les codes d'accès : c'est sur la base des récits légendaires de l'origine géographique des différentes patrilignées que s'établit l'affiliation des lignages localisés à une patrilignée donnée. Dans ces récits, les références temporelles en termes de génération représentent d'avantage une distance structurelle qu'un laps de temps historique.

---

<sup>2</sup>Les noms donnés à ces "clans" n'entrent cependant jamais dans la composition des noms de personnes. Ils ne jouent pas le rôle du *xing* chinois. L'origine commune est supposée à défaut d'être démontrable.

L'affiliation à ces patrilignées est parfois circonstancielle, la consanguinité devenant fictive et la parenté uniquement justifiée par le récit de migration. Le processus de segmentation des lignages fait qu'au bout de trois à cinq générations, le segment n'est plus considéré comme consanguin ; les alliances matrimoniales sont alors possibles. Le plus important véhicule de la force de cohésion de ces groupes est donc bien le récit légendaire de leur origine. Son utilité semble liée à la légitimité territoriale et politique, en rapport avec l'ancestralité. C'est autour de celui-ci que s'articule le rattachement des lignages dans une succession (filiation) de générations associées à de nouveaux établissements humains. On voit donc que la faible profondeur généalogique permet la manipulation des relations de parenté. En effet, la segmentation devient fission au-delà de trois générations, et des parents deviennent donc des alliés, ou des ennemis potentiels.

En somme, cette société se pense essentiellement comme un ensemble de groupes locaux reliés entre eux par une filiation dont elle exprime l'histoire et le temps social par une projection spatiale et dans un vocabulaire cinétique : étapes, itinéraires collectifs, concentration et dispersion de groupes en mouvement perpétuel.

Le lignage est le groupe déterminant dans l'organisation sociale car il correspond à une unité territoriale (*kron*g), et se confond donc avec le "village". En réalité, les établissements Drung sont plutôt des hameaux dispersés sur les pentes qui bordent le Dulongjiang. Sur l'ensemble de la vallée, en 1950, le plus important était Longyuan avec cent seize individus, répartis en quinze maisonnées. À cette même époque, les hameaux ne comptaient en moyenne que cinq maisons. L'unité territoriale était donc le territoire exclusif d'un lignage, sur lequel les membres de une à plusieurs grandes maisons avaient des droits : elle rassemblait les maisons (*kjwm*) du lignage en question, les terres cultivables, les aires de chasse et lieux de pêche. Indépendants les uns des autres, les lignages localisés sont les unités d'organisation politique et économique de base de la société Drung. Ces patrilignages localisés se constituent par la dynamique du mode de culture semi-itinérant sur brûlis, les segments de lignage se déplaçant à la recherche de nouvelles terres à exploiter. Le groupe migrant se fixera sur un territoire dont le nom même, ou bien un aspect de l'histoire de fondation deviendra celui de ce nouvel établissement humain. Suivant la règle d'ultimogéniture, ce seront en général les aînés qui une fois mariés auront la possibilité de quitter la maison paternelle, disposant d'une liberté d'action économique, pour aller fonder plus loin des maisons dont ils deviendront les chefs.

Ces groupes locaux sont exogames et pratiquent le mariage croisé matrilatéral assorti d'une règle de patrilocalité. Certains des récits de migration font justement allusion à l'arrivée d'un groupe sur un territoire déjà habité. Les nouveaux arrivants s'entendent avec les deux autres occupants du lieu pour pratiquer l'échange de leurs filles "en cercle". Alliance matrimoniale conclue par un serment, elle pose le principe d'un échange entre groupes égaux. Notons cependant que ce type de mariage tel qu'il peut être décrit dans la pratique de groupes locaux entre eux ne réalise pas dans les faits cette circularité exemplaire. Il est plus important de constater que l'alliance est posée comme principe, sans que la guerre soit évoquée, de la perpétuation des groupes, l'échange n'étant jamais bilatéral et les groupes jamais endogames. Par ailleurs, le cadre des migrations est plus généralement un environnement inhabité où le groupe va défricher de nouvelles terres, sans avoir à les disputer à quelque autre groupe.

C'est apparemment dans le langage de la localité et de la résidence que s'expriment ces groupes même si l'appartenance individuelle à ceux-ci se justifie, au niveau le plus haut, par des liens de consanguinité et de filiation plus ou moins réels. Les patrilignages Drung se définissent à la fois comme des groupes de descendance et de résidence, car ces lignages sont localisés. Chaque village ne se compose donc en théorie que d'un seul lignage. Comme les récits de migration le mettent en scène, la chasse principalement, mais aussi la plantation de

céréales déterminent la souveraineté territoriale. Devient maître du sol le lignage qui a le premier découvert le lieu, tout comme un pan de forêt appartient à celui qui l'a défriché. La longue maison qui abrite les membres d'un même lignage nous apparaît comme le siège de la solidarité par le mode de filiation, au-delà duquel les autres maisonnées ne peuvent être qu'alliées ou ennemies.

Cependant, ces critères de l'organisation sociale sont nuancés dans la pratique par des variations qui affectent la configuration spatiale de ces groupes. On constate en effet à travers les données relatives aux Drung qui portent sur la période des premières décennies de ce siècle jusqu'à nos jours, que la dynamique itinérante ne caractérise plus les groupes devenant plus importants numériquement, plus attachés à la terre et sédentaires, limitant donc les ressources écologiques et les possibilités d'exploitation de chacun. Ce processus, accéléré depuis les années 50, se double d'un phénomène de regroupement sur un même territoire de plusieurs lignages, présentant la forme d'agglomérations, de villages là où il n'y avait que hameaux. Notons que l'augmentation de la population depuis les années 50, même si d'autres facteurs sont à prendre en compte, a été assez importante pour jouer un rôle non négligeable dans ces modifications. La population Drung a en effet plus que doublé pendant ces quatre dernières décennies passant d'environ 2500 personnes en 1953 à 5825 en 1990<sup>3</sup>.

## 2- Transformations de la taille des maisonnées et de la composition de l'unité territoriale

L'importance de la maisonnée, *kjwm*, base de l'organisation sociale, a connu une évolution remarquable au cours de ce siècle. Les Drung habitaient traditionnellement de grandes maisons qui abritaient les membres d'un même lignage. Plusieurs générations habitaient sous le même toit, les fils mariés disposant avec leur femme et enfants d'une pièce et de leur propre foyer. Certaines de ces longues maisons de type communautaires rassemblaient de vingt à trente personnes.

Les Drung pratiquaient autrefois un habitat troglodyte, *tsin(pang) lungpang*<sup>4</sup>. Lors de l'arrivée des communistes au début des années cinquante, la famille Maku, dans le sud de la vallée, habitait encore dans une grotte. Dans toute la vallée, les plus vieux se rappelaient nombreuses grottes qui avaient été habitées. Les Drung, pour se défendre des incursions de leurs voisins, et peut-être aussi pour se protéger contre les tigres qui étaient nombreux autrefois, habitaient parfois des huttes dans les arbres<sup>5</sup>. Ne disposant pas de données sur ces deux types d'habitation, nous allons décrire les maisons traditionnelles, constructions sur pilotis généralement en bois et bambou. Les grandes maisons qui représentaient l'unité du lignage minimal étaient de deux types, de taille et d'organisation différentes.

L'une de ces grandes maisons qui rassemblait la famille étendue s'appelait *kjwmmai* ("maison [de la] mère"). Elle semble plus ancienne que celle appelée *kjwmpai* ("maison [du] père") encore courante dans les années cinquante. *Kjwmmai*, et *kjwmpai* rassemblaient sous

---

<sup>3</sup>Voici les chiffres dont nous disposons : 2592 en 1953 ; 3085 en 1964 ; 4592 en 1982 et 5825 en 1990 (sources : *Zhonguo renkou* [La population de la Chine], *Yunnan fence* [fascicule du Yunna], Beijing, Zhongguo caizheng jingji chubanshe, 1989, 424 & *Zhongguo 1990 nian renkou pucha ciliao* [Matériaux du recensement de la population chinoise de 1990]. Précisons que sur l'ensemble de la population drung, une partie (soit environ un milliers de personnes) n'habite pas la vallée du Dulongjiang.

<sup>4</sup>Mot à mot, ce terme signifie: *tsin* (arbre) *pang* (au-dessous) *lung* (pierre) *pang* (au-dessous). Une grotte se dit *angdung*.

<sup>5</sup>L'habitat troglodyte fut probablement lié à la pratique de la chasse, et les grottes servaient régulièrement d'abri lors des expéditions. Néanmoins, des familles y vécurent de manière permanente, et ce jusqu'en dans les années soixante. Quant à l'habitat en hutte dans les arbres, il est lié à une situation de conflit et servait à se protéger des attaques Lisu ou d'autres populations voisines.

l'autorité d'un patriarche (*kjwm akang*) les descendants en ligne patrilinéaire, les épouses et les filles non encore mariées à l'extérieur.

Le type *Kjwmmai* avait pratiquement disparu au début des années cinquante. Ces maisons comportaient autant de foyers qu'il y avait de couples mariés car le foyer, *murâp*, symbolise la famille, *aktsung*. Elles pouvaient en compter plus d'une dizaine qui se succédaient de part et d'autre d'un couloir central fermé par une porte à chacune des extrémités. Entre les différents foyers utilisés par les couples et leurs enfants, pouvait éventuellement être installée une natte de bambou pour délimiter chaque pièce.

Les maisons *kjwmpai* diffèrent des précédentes dans la disposition des foyers. Plus étroites, elles ne sont constituées que d'une seule rangée de foyers, généralement cloisonnés par des parois de bambou. Un couloir longe sur un côté chacune des pièces. Lorsqu'un fils se marie, la maison est aussitôt prolongée et un nouveau foyer installé ; ce sera la pièce de cette nouvelle famille.

Chaque grande maison disposait de plusieurs greniers, *pang mar*. L'un était commun et y on y conservait les récoltes communes. Les autres appartenaient aux familles conjugales. Au sein de ces grandes maisons, chaque famille conjugale, représentée par un foyer et ayant son propre grenier, avait une certaine indépendance. Mais la plupart des biens matériels (marmites, trépiéds...) appartenaient au patriarche et à son épouse, ainsi que le gros bétail. Les familles nucléaires participaient ensemble à la mise en culture sous la direction du patriarche, ils ne pouvaient pas cultiver avec d'autres foyers que ceux de la grande maison. Les céréales étaient partagées, ainsi que les produits de la pêche et de la chasse. L'épouse du patriarche avait la charge du grenier commun. Un roulement était institué entre les femmes mariées pour la préparation des repas. La femme en charge du repas prenait la nourriture dans son propre grenier, et le repas une fois prêt était partagé équitablement selon les familles conjugales et leurs membres. Chaque couple avec ses enfants mangeait autour de son foyer. Le roulement continuait ainsi jusqu'à épuisement des réserves respectives, après quoi le grenier commun était à son tour vidé. Le partage des repas (*angza ton*) revenait toujours à l'épouse du patriarche.

Notons un fait qui nous intéresse particulièrement : la coutume voulait qu'au sein de ces grandes maisons, le patriarche reçoive les têtes des animaux chassés ou abattus, ainsi que le cœur.

On constate, à la lecture des matériaux chinois, que les liens entre les familles nucléaires d'une même grande maison ont fini par se désagréger. Dans les années 50, d'une part la coutume du partage des repas était beaucoup moins courante, chaque femme préparant les repas de sa propre famille, d'autre part les biens matériels ainsi que le bétail appartenaient généralement en propre à chaque famille nucléaire. De plus, avec l'influence extérieure, ces grandes maisonnes se décomposèrent et l'habitat devint souvent néolocal. Aujourd'hui on peut voir encore de ces longues maisons dans le sud de la vallée, mais elles sont sûrement moins courantes qu'autrefois. Les maisons individuelles, avec une seule pièce pour tous les membres de la famille, sont devenues habituelles. Déjà dans les années 50 les fils mariés se séparaient de leurs parents une fois qu'ils avaient des enfants. Ce procédé de fission de la grande maison est appelé *karshw*<sup>6</sup>. Ainsi le cadet reste dans sa maison de naissance et devient l'héritier à la mort de ses parents. La maison conjugale, occupée par un seul couple avec ses enfants, remplaça donc petit à petit les grandes maisons. Dans le nord de la vallée, cette évolution fut accélérée par la pression des chefs Tibétains. Ces derniers prélevaient leurs taxes en prenant les maisons pour unité, et ils encouragèrent donc les Drung à pratiquer un habitat

---

<sup>6</sup>Ce terme signifie "séparer", il peut désigner l'éclatement d'une grande maison en plusieurs maisons individuelles, ou encore signifier la séparation d'un groupe de personnes. Mais "habiter séparément" peut aussi se dire *ta dwdw rong*.

conjugal pour les couples mariés, ce qui signifiait pour eux des taxes plus importantes. Mais également, à partir de 1932, Yang Shaozong, chef de la sécurité publique de Gongshan sous le Guomindang, ordonna que les familles étendues se scindent en unités conjugales pour habiter séparément<sup>7</sup>. En 1956, sur l'ensemble des deux cents soixante-treize maisonnées dans toute la vallée, trente-six seulement comptaient plus de treize personnes.

Les couples installés dans leur propre maison gardent des liens étroits avec leurs parents, mais ont une indépendance beaucoup plus grande dans leurs relations avec d'autres familles, notamment pour les défrichages et mises en culture. Le chef de famille, devenu indépendant, conserve alors les têtes des animaux qu'il a chassés.

Comme nous l'avons signalé, les Drung sont passés, du moins tel est le cas de certaines parties de la vallée, d'un habitat dispersé à un habitat en "agglomération", d'un village/lignage à un village multilignager. Bien qu'il y ait peu de descriptions de la composition nouvelle des villages, il est probable que les lignages venus s'installer sur le territoire d'un lignage déjà là sont pour lui les "preneurs" de femmes (c'est le cas de plusieurs villages dans la vallée). Il y a peut-être dans ces regroupements un début de centralisation politique, une dépendance de ces lignages qui sont à la fois preneurs et invités sur un territoire dont ils ne sont pas les plus proches par les ancêtres. L'ancestralité jouerait alors un rôle croissant dans cet enjeu du statut social. Cependant, rien ne permet d'affirmer que ces regroupements sur un même territoire ont une implication réelle sur le statut des différents lignages. Notons qu'avec l'indépendance croissante des maisonnées due à la néolocalité, les réseaux de coopération de chacune se sont étendus à des lignages voisins. C'est quelquefois sur la base de ces associations nécessaires pour la mise en culture que s'effectuent les regroupements territoriaux. Dans certains cas, on aurait alors d'avantage une communauté résidentielle où la localité prime la filiation ou l'alliance.

Faute de pouvoir apporter des éléments de première main quant à l'organisation spatiale de ces "agglomérations", le rôle éventuel du lignage premier venu et de ses membres notamment lors des rituels avec lesquels débute la mise en culture, nous nous limiterons à des considérations d'ordre général.

C'est avec la famille souche que se présente un principe de perpétuation du groupe familial. Les Drung pratiquent l'ultimogéniture, et donc un seul des enfants demeure dans la maison, prend soin des ses parents âgés et hérite l'essentiel des biens patrimoniaux. Un groupe familial étendu, représentant une unité résidentielle, n'a aucune pérennité s'il pratique la néolocalité systématique. Cependant, il se perpétue si comme pour la famille souche, un des deux enfants reste dans la maison de ses parents. La pratique de la résidence néolocale confère à la famille nucléaire une certaine liberté quant à son lieu de résidence. Il y a donc en général une certaine autonomie du groupe familial par rapport au groupe local. D'une manière générale, on pourrait envisager ce type d'agglomérations comme une association libre de maisonnées liées essentiellement par des relations de parenté, d'alliance ou d'amitié. Il faut lier cette autonomie résidentielle au niveau d'organisation politique et rituelle du groupe local. En l'absence d'un système d'autorité politique et d'activités rituelles collectives, le groupe local ne constitue qu'une "association résidentielle", et non pas un groupe social cohérent et compact.

D'où l'importance d'étudier les institutions et les rôles rituels. C'est souvent là que se dévoile la place de chacun, en rapport avec l'institution du "maître du sol", droit du lignage fondateur. Avec l'existence d'activités rituelles collectives, l'association résidentielle prend,

---

<sup>7</sup>Ce n'est pas dit dans les matériaux, mais les autorités communistes appliquèrent certainement la même politique : par exemple à Kongdang en 1948 il n'y avait que trois maisons, mais huit en 1957.

dans une certaine mesure, la dimension d'un groupe social. Dans ce groupe social, les maisonnées ont un rôle de représentation à jouer. Politique et rituel s'interpénètrent intimement. C'est avec l'apparition des ces "rôles", politiques ou rituels, d'un lignage au sein d'une association résidentielle plus vaste que cette dernière devient un groupe social, fonctionnant comme tel. Les matériaux chinois étant particulièrement pauvres dans ce domaine, nous ne pourrions ici que présenter que quelques faits autour desquels s'articule notre réflexion. Notons aussi, avant d'y revenir plus loin, que l'influence des groupes stratifiés voisins (Tibétains, Naxi), conduit à une intensification de l'intégration sociale des familles nucléaires dans le groupe local.

### 3- Les principes de l'autorité

Comme nous l'avons dit, les Drung forment une société égalitaire<sup>8</sup>, il est donc raisonnable de considérer qu'il n'existe dans cette société qu'une seule classe, au sein de laquelle se développe une différenciation mouvante distinguant les riches et les pauvres. Dans un certain nombre de ces sociétés, tels que les Lissou et les Nou voisins, existe également une catégorie servile, mais encore doit-on noter qu'un homme libre peut devenir esclave pour dettes après un revers de fortune, et qu'un tel esclave peut généralement racheter sa liberté. L'opposition entre hommes libres et esclaves serait alors, dans de nombreux cas, une question non pas de classe mais plutôt d'état de fortune.

Par le passé, les longues maisons qui abritaient les membres d'un même lignage étaient économiquement et politiquement autonomes. Pour les décisions importantes, le patriarche et les hommes de chacune des familles conjugales de la maison se réunissaient. Avec l'éclatement de ces grandes maisons, l'indépendance tant économique que politique des familles nucléaires est donc plus grande. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, le patriarche dans les grandes maisons rassemblait entre ses mains les biens caractéristiques de la prospérité matérielle (boeufs, marmites, trépieds), ainsi que les têtes, symboles de prestige, des animaux chassés ou abattus. Avec le fractionnement de l'unité des grandes maisons, ces symboles de prospérité et de prestige revinrent directement aux mains des chefs de familles nucléaires.

D'autre part, on constate qu'il n'y a le plus souvent pas à proprement parler de pouvoir politique dans ces sociétés mais plutôt une "influence" politique. Signalons que les fondements de cette "influence" peuvent, localement, être plus religieux que politiques. L'autorité politique reste diffuse ou informelle. Notons qu'elle est généralement incapable d'assurer seule la permanence de la résidence des familles dans le groupe local. Il importe donc d'aborder le rôle et les attributs du chef de village en détail.

Les groupes locaux ont à leur tête en général un homme âgé, l'aîné du village. Comme le groupe est traditionnellement un lignage, on pourrait simplement utiliser l'appellation chef de lignage. Cela correspond à la réalité dans de nombreux cas. Le chef est alors souvent l'aïeul du lignage en question. Mais ce n'est pas une règle et en fonction de ses qualités, chaque chef de maisonnée a la possibilité, en théorie, de devenir celui de son groupe local tout entier.

Le "chef" s'appelle *kasang*, ce qui mot à mot signifie "parole" (*ka*) "être bon à" (*sang*), soit le bon orateur. Dans la vie courante, rien ne le différencie des autres personnes, il participe aux travaux agricoles, et ne semble pas jouir d'un rang particulier. C'est d'ordinaire un homme qui sait agir selon la bonne voie et est respectueux des traditions qu'il connaît manifestement bien. Il est reconnu par la communauté et parfois même choisi par elle, mais la fonction n'est pas héréditaire. Sa tâche est d'arbitrer les affaires intérieures, régler les différends, diriger la production pour les terres collectives, présider aux différents rituels

---

<sup>8</sup>Leur idéologie profondément égalitariste leur a d'ailleurs valu d'être juger par les historiens-ethnologues chinois comme assez proches du "communisme primitif" pour effectuer une "transition directe" au socialisme.

communs au groupe local, gérer les mariages, délimiter les frontières du territoire. Avec l'extérieur, il est celui qui prononce une déclaration de guerre, qui la dirige, conclut des alliances, traite des affaires avec les villages voisins. Il était aussi responsable du versement du tribut aux Tusi et autres taxes pour lesquelles chaque foyer donnait sa part<sup>9</sup>.

Pour ce qui est des problèmes qui peuvent survenir au sein du groupe local, ils sont habituellement l'occasion d'une réunion de tous les membres, et spécialement les chefs de chacune des maisonnées. Le rôle de l'assemblée est de remettre en mémoire aux fautifs les règles morales à respecter. Le *kasang* n'est pas un juge, mais plutôt un arbitre. Pour chaque conflit ou différend, tout le monde se rassemble, et les parties concernées s'en remettent à lui. Pour un conflit entre deux communautés locales distinctes, les chefs de chacune d'entre elles jouent ensemble leur rôle d'arbitre. Si aucune solution n'est trouvée, un troisième chef qui n'est pas directement concerné par l'affaire viendra trancher. Le problème une fois résolu, ce sera l'occasion d'un repas en commun pour dissiper tout ressentiment. Mais dans les cas extrêmes, il peut y avoir combat. À l'issue de ce combat, si les morts sont aussi nombreux d'un côté que de l'autre, l'affaire est close. Sinon ceux qui en ont le plus demandent réparation. Quelle que soit l'affaire et le nombre de personnes en cause, lorsqu'il s'agit d'un conflit entre deux villages, l'ensemble des membres est concerné et tous participent à la constitution de la compensation. Le recours au combat et la vengeance par le sang étaient rares, et une autre possibilité consistait à capturer ou se faire livrer le fautif, lequel était ensuite le plus souvent échangé contre des bœufs avec les Tibétains.

L'assemblée villageoise fonctionne sur la base de l'unanimité des membres concernés. Elle n'a rien d'une institution possédant un réel pouvoir de décision, et si elle témoigne d'une solidarité plus élargie, des liens qui unissent les maisons du hameau, aucun chef de famille n'a à se soumettre à une autorité supérieure. Néanmoins, ce type de conseil villageois atteste d'une certaine dynamique de solidarité comme d'une centralisation politique. Le *kasang*, à défaut d'être un chef apte à prendre des mesures coercitives, est l'orateur désigné avec les autres villages comme les êtres du monde invisible.

Les données chinoises décrivent fréquemment le chef comme aisé par rapport aux autres membres du lignage : il a plus de bétail, d'ustensiles en fer. Souvent, il a à sa disposition une grande superficie de terres cultivables, et ses revenus sont donc plus importants. Par exemple sur les trois villages de Kongdang, Bingdang et Xuewadang (centre de la vallée), les chefs de ces groupes locaux possédaient à eux seuls 47,6 % de la totalité des terres non collectives<sup>10</sup>. Le chef du lignage Kongdang, Kongdang Jin, fut vers 1915, le premier à procéder à un échange de terre contre des biens. Il se procura ainsi deux parcelles dont une revint à son beau-frère Muqietu Ding pour une exploitation commune. Par la suite il augmenta encore ses terres : Bingdang Bosong lui avait emprunté un cochon pour un sacrifice, mais comme il ne pouvait le lui rendre, il lui céda un terrain. Kongdang Jin compléta l'échange en lui donnant une machette. Il effectua ce genre d'échange à plusieurs reprises, et il s'enrichit ainsi, augmentant l'importance de ses récoltes. Ces chefs, qui devenaient des "propriétaires terriens", invitaient régulièrement des personnes à travailler pour eux. Cette forme d'entraide (*diliwa*<sup>11</sup>) pouvait se pratiquer, en théorie, sur l'initiative de n'importe qui. Celui qui invite à l'entraide fournit alors

---

<sup>9</sup>Telles sont les grandes caractéristiques données par exemple dans le "Précis d'histoire des Dulong" [Dulong zu jian shi] p. 81. Il faut garder à l'esprit que les Chinois qui réalisèrent les enquêtes trouvaient des chefferies là où il n'y en avait pas. Aussi certaines fonctions du "chef" Drung sont-elles à nuancer, notamment concernant son pouvoir de décision. L'institution des Tusi (chefs indigènes), sur laquelle nous n'avons pas ici la place de nous attarder, était un système de chefferies indigènes nominalement sous l'autorité chinoise, dont les représentants avaient pour tâche principale de prélever un tribut et réprimer les rébellions des populations locales.

<sup>10</sup>Terres collectives : *mak ka amra*. Cette forme d'exploitation demande la participation de l'ensemble des membres du groupe local. *Se amra* sont les "terres d'un groupe", de plusieurs familles qui peuvent être de différents groupes locaux ; ceux qui les ont déboisées en ont l'usufruit et peuvent les abandonner, les prêter ou les céder.

<sup>11</sup>Les sources donnent comme traduction du nom de cette forme d'entraide, *diliwa* : "tout le monde vient en aide".

l'alcool et la nourriture, et est d'ordinaire redevable d'une journée de travail. Mais dans la pratique, seules les personnes aisées, les chefs, pouvaient se le permettre car ils avaient assez de céréales pour faire une grande quantité d'alcool. De plus ils n'étaient pas toujours soumis à l'obligation de rendre. En 1956 par exemple, les chefs Kongdang Ci et Bingdang Ding avaient chacun organisé trois "diliwa", sans être obligés de rendre la pareille. Cette forme d'entraide apparaît comme étant l'expression du droit d'un chef d'exiger des membres de son lignage une certaine quantité de travail. Mais pour lui c'est aussi, et surtout, l'occasions d'organiser un festin, de faire preuve de générosité. La richesse des chefs n'est pas sans conséquences, car avec la forme du mariage avec compensation matrimoniale, le chef est celui qui peut se permettre d'avoir plusieurs femmes. En ce sens, la polygynie<sup>12</sup> apparaît comme le privilège du chef. Le modèle généralisé du mariage plural donne la possibilité à chaque homme d'avoir plusieurs femmes, ceci mis à part la pratique du lévirat. Mais entre la polygynie privilège du chef et la polygynie généralisée, la différence est de degré et non de nature.

On peut donc souligner quatre traits distinctifs du chef Drung:

- Seul un bon orateur peut accéder au statut de chef.
- Il est l'instance modératrice du groupe, il arbitre plus qu'il ne juge.
- Il a les moyens d'être plus polygyne que les autres membres du groupe.
- Il est chargé de présider les rituels qui dispensent les richesses.

C'est sur ce dernier point que nous allons maintenant insister.

#### 4- Chasse, rituel et pouvoir

Dans les sources chinoises, la chasse est reconnue pour son importance comme activité de subsistance, mais il n'est pas établi de relation entre chasse et rôles politiques. Or la chasse, comme activité de *prestige*, devait probablement jouer un rôle dans l'accession au pouvoir, et être à l'origine l'activité essentielle de la détermination d'un pouvoir politique, qui serait alors limité dans le temps par la réussite et l'abondance du gibier tué. En tout cas, chasse et légitimité territoriale sont intimement liées, comme le montrent les récits de migration dans lesquels une scène de chasse détermine l'accès à un nouveau territoire.

Moins pratiquée que par le passé, la chasse est aujourd'hui plus souvent individuelle. Mais autrefois, la période hivernale était généralement, pour chaque village, l'occasion d'organiser une chasse collective (*ch'iedewa*) à laquelle participaient volontairement les hommes. Elle se faisait sous la conduite du chef du village<sup>13</sup> dont ils devaient suivre les directives.

Pour ces chasses, le nombre de bêtes à tuer est fixé à l'avance selon les besoins et en général chaque chasseur ne tire qu'une flèche. La nourriture que l'on prend au monde sauvage, à la forêt, ne doit pas l'être de façon exagérée. Les Drung savent que dans le monde des êtres naturels, une relation d'interdépendance les relie aux animaux de la forêt nourricière, sustentée par un équilibre nécessaire, qui s'il est rompu par le non-respect de la limite, signifie une menace mortelle pour les deux agents de l'échange. La nature qui donne doit reprendre à un moment donné<sup>14</sup>.

L'Esprit de la falaise (*Ch'iopulang*) semble apparaître au travers de sa manifestation localisée (ce qui expliquerait les noms différents tels Damou'ou, Youda et Zhemuda), limitée à l'aire de chasse en question, en tant que détenteur du gibier. Il livrera aux chasseurs les bêtes sauvages —ce qui pour l'homme correspond à un ensemble de "substances sauvages", contre

---

<sup>12</sup>Notons que la polygynie sororale était un type de mariage très pratiqué par les Drung dans le passé.

<sup>13</sup>Certaines sources disent qu'il s'agit simplement d'un chasseur expérimenté.

<sup>14</sup>Selon une même logique, le vol est inexistant chez les Drung, il est l'objet de la réprobation générale.

des figurines de pâte en forme d'animaux. Dans le rituel effectué avant le départ à la chasse, il y a un échange bilatéral entre les chasseurs représentés par leur médiateur, le chef villageois, et l'Esprit de la falaise, gardien des bêtes sauvages. Le chef villageois représente la communauté solidaire réunie sur un même territoire comprenant l'aire de chasse. Comme pour tous les rituels qui dispensent les richesses, le chef est l'intermédiaire, l'orateur tout désigné pour s'adresser aux divinités. La communauté qui se situe en position de débitrice se doit donc d'effectuer un retour à l'Esprit de la forêt, pour que la prise s'effectue dans le cadre d'un échange "à parts égales", qui n'est pas à perte pour l'Esprit donneur comme le dit le chant du rituel.

Lors du partage, celui qui a touché la bête recevra certaines parties qui sont généralement la tête et la peau, voire une patte arrière<sup>15</sup>. Le reste de l'animal est partagé équitablement (*siaton*<sup>16</sup>) entre les participants qui redistribueront leur part au sein de leur maisonnée.

Le mode prévalant dans la pratique cynégétique est un partage égalitaire du produit entre tous où seul celui (ou ceux) qui a tiré la bête a une part de droit. Il y a donc une première phase de distribution du gibier entre les chasseurs, puis une seconde où notamment celui qui a tué la bête redistribue une partie de sa part aux autres maisonnées de l'unité territoriale. Les grands-parents maternels, ainsi que la belle-famille, reçoivent souvent aussi une part des animaux abattus, du gibier tué. Ils retourneront quelquefois le présent. Le partage déborde les participants, et de plus s'étend à l'allié matrimonial.

Les cornes et crânes des animaux abattus sont objet de fierté et toujours conservés par les chasseurs qui les suspendent chez eux en guise de trophées. Ils sont la fierté du maître de maison, des symboles de force, de courage et de gloire. D'autre part, le gibier tué est concédé par l'Esprit de la falaise, et on se doit de conserver ces crânes en remerciement de ses bienfaits, car il pourrait s'offenser si les hommes mangeaient ou jetaient tous les os. Il faut maintenir de bons rapports et respecter les termes de l'échange sans quoi l'Esprit pourrait priver les Drung de cette nourriture essentielle. Ainsi, même lorsqu'une famille se déplace pour habiter plus loin dans la vallée, tous ces trophées seront emportés jusqu'au nouvel établissement.

Un mythe raconte que *Ch'iopulang*, l'Esprit de la falaise, est un chasseur qui jadis mourut à la chasse, dévoré par un tigre ; il est devenu le "maître du gibier". C'est son sang qui fait rougir la lune : ce sont les jours faste pour la chasse. Un officiant, appelé *Wu*, entretient une relation particulière avec lui. Il est l'intermédiaire privilégié entre les hommes et l'Esprit de la falaise. Cette fonction se transmet au sein d'une même lignée, et auparavant, chaque lignage comptait un tel officiant. Le *Wu* ne s'occupe que de choses du monde terrestre, horizontal. Lui, il ne voit pas les Esprits, il n'a pas accès au ciel ; c'est là le domaine d'un autre officiant, le *Nam'sa*, dont la spécialité est la cure car il peut effectuer des vols magiques jusqu'au ciel, partir à la quête des âmes égarées avec l'aide de ses auxiliaires.

Le problème qui se pose, dans l'état actuel des données disponibles, concerne la grande fête annuelle (Nouvel An) des Drung, pendant laquelle un bœuf est sacrifié. Notons tout d'abord que ce sacrifice est précédé par le même rituel que celui effectué avant un départ à la chasse. Ensuite, les sources chinoises ne concordent pas dans leurs descriptions du sacrifice du bœuf, et ces divergences sont intéressantes. En effet, certaines disent que ce sacrifice est destiné à l'Esprit de la falaise (Cai Jiaqi 1984), au dieu de la montagne (Hong Jun 1986), ou encore au dieu du ciel (Wang Jun 1985). Dans le premier cas, le *Wu* occupe une place

---

<sup>15</sup>Et le sang selon certains matériaux. Si la bête à été touchées par un deuxième chasseur, il recevra la queue et une patte.

<sup>16</sup>Soit *sia* la viande et *ton*, partager. Il existe une autre forme de partage, *siasiöton*, qui consiste à répartir la viande en brochettes (*siö*).

importante car il est dit être le seul à pouvoir sacrifier le bœuf à l'Esprit de la falaise<sup>17</sup>. Dans les autres cas, c'est le chef de village et le *Nam'sa* qui sont présents, et il n'est plus question du *Wu*.

En conséquence, nous ne pouvons que décrire dans les grandes lignes le déroulement de ce rituel dont le but semble être la prospérité générale. Le sacrifice du bœuf se tient dans un cadre plus large que celui de la seule maison. Une autre autorité coiffe celle du chef de maison, et témoigne d'une centralisation.

Le bœuf destiné au sacrifice peut être acheté par la communauté tout entière (le lignage localisé) par échange avec les populations voisines, ou à un membre aisé du lignage. Ce dernier peut même l'offrir ; c'est un honneur. Avant d'être accroché au poteau sacrificiel, le bœuf est tiré pour faire trois fois le tour de la maison de son "propriétaire". Pour le sacrifice, deux bons chasseurs (le *Wu* selon Cai 1984) sont chargés de transpercer le poitrail de la bête de leurs lances. La tête du bœuf sera ensuite tranchée et remise au propriétaire qui la mettra sur son dos pour effectuer une danse. Il accrochera ensuite le crâne de la bête, l'os du front avec les cornes (bucrane), sur la façade de sa maison. L'homme en question gagne très probablement de l'importance au sein de la communauté qui lui doit la possibilité d'effectuer le rituel qui assure le bon déroulement des relations avec l'au-delà. Plus un homme possède de bucranes sur sa façade plus il doit être honoré, et ils paraissent donc être des symboles de prestige, et peut être de statut. Mais le rituel sacrificiel annuel ne semble pas correspondre à une quelconque remise en cause de l'autorité d'un chef déjà en place ; il n'y a pas véritablement d'enjeu politique. Chacun recevra une part de la viande du bœuf sacrifié dont chacune des parties, viande et viscères, seront divisées en part égales.

D'une manière générale, on peut dire que la fonction de chef est entre autres caractérisée par le rôle qu'il est amené à jouer lors des rituels d'offrande à l'esprit de la falaise qui précèdent la chasse et ceux annuels du sacrifice du bœuf qu'il préside, supplantant le *Wu*. De même, c'est le chef qui dirige la production et préside les rituels qui ponctuent les diverses activités agricoles. Car il est en fait celui qui est "maître" de la terre, ce qui implique des droits de souveraineté sur la terre plutôt que des droits sur ses produits, droits qui n'ont de valeur qu'en tant que symboles de statut. Le paysan Drung a un droit de tenure permanent sur les terres du groupe, droit qu'il peut aliéner à quelqu'un d'autre sans que la souveraineté du chef en soit affectée. Le chef Drung apparaît donc comme le personnage essentiel de tous les rituels qui dispensent les richesses.

Le bœuf semble occuper une place de premier ordre dans la société Drung. C'est principalement sur la base d'échanges avec les populations voisines qu'ils pouvaient s'en procurer, ne connaissant pas eux-mêmes l'élevage du bœuf. C'est contre des biens, mais plus généralement contre des hommes, des femmes ou des enfants capturés après une vendetta ou issus d'une famille ne pouvant plus payer ses dettes, que les bœufs étaient acquis. Sans ce type d'échange, les Drung ne pouvaient donc effectuer leur sacrifice annuel, rituel qui apparaît pourtant central. Le bœuf fait partie d'une catégorie de biens rituels, dans laquelle semblent aussi rentrer certains ustensiles en fer, comme les marmites, trépieds, et probablement les gongs également fournis par les populations voisines. Tous ces biens qui viennent de l'extérieur ont sûrement des implications politiques, influent sur le statut de ceux entre les mains desquels ils passent.

Ainsi, il y avait un système à l'intérieur de la société Drung qui permettait de se procurer des personnes "esclaves", considérées comme n'ayant plus d'existence sociale. La potentialité de l'esclavage était essentielle pour les Drung car elle rentrait dans le système

---

<sup>17</sup>Cai Jiaqi est le seul à avoir étudié en détail les fonctions des deux officiants. Nous ne pouvons donc raisonnablement pas croire que les données qu'il fournit sont erronées.

d'échange nécessaire avec les Tibétains (Nou de Gongshan aussi) qui permettait d'effectuer le rituel du sacrifice du bœuf. Femmes et enfants étaient les principales cibles de ces échanges avec les populations voisines. Les bœufs ainsi acquis, parce qu'ils sont représentatifs d'un état de fortune et permettent d'effectuer le sacrifice annuel, doivent être considérés comme un élément clé d'une hiérarchisation en même temps que d'une centralisation politique naissantes.

## 5- Les influences extérieures

Avant d'étudier l'influences des pouvoirs voisins sur la société drung, il est utile de procéder à une brève présentation historique. La vallée du Dulongjiang dépendait autrefois de Weixi (préfecture de la vallée du Lancangjiang), laquelle devint préfecture mineure (*Ting*) et résidence d'un sous-préfet (*Tongpan*) en 1728. La région de Gongshan était alors appelée Changputong et restait sous la domination des Tusi du Lancangjiang. Ces chefs locaux chargés de relever les taxes et de réprimer les rébellions eurent un pouvoir effectif jusque sous la République de Chine. Le plus important résidait à Yezhi, d'origine Naxi (famille Wang). Non loin, le village de Kangpu abritait la maison du lieutenant indigène (*Tuqianzong*) qui portait le nom patronymique de Nan, dont le plus ancien ancêtre fut nommé à ce poste en 1729.

Les textes chinois n'établissent pas clairement à qu'elle période précisément les Drung commencèrent à payer le tribut. Certains prétendent qu'ils vinrent avec les Nou en 1730 à Kangpu, mais il est plus probable que les Drung ne devinrent tributaires que depuis le règne de Jiaqing (1796-1821). C'est de cette époque que dateraient les premières nominations de chefs du Dulongjiang : des planchettes de bois encochées retrouvées dans les annales de Weixi sont supposées signifier leur sujétion<sup>18</sup>. Le Tusi de Kangpu fit construire plusieurs temples bouddhistes dans toute la région, et dès lors, le temple Puhua (implanté à Changputong à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle) releva des taxes dans les vallées du Nujiang et du Dulongjiang. À cette époque la population de cette région était donc sous l'autorité combinée des chefs Naxi et du temple bouddhiste, ainsi que des Tibétains du Tsarong voisin, chacun prélevant ses taxes. Les Drung du sud de la vallée étaient de plus soumis aux Lissou qui régulièrement franchissaient les monts Gaoligong pour percevoir un tribut et souvent capturer des hommes ou des femmes.

Dans le nord de la vallée, un chef du Tsarong avait divisé en quatre unités l'ensemble des villages qui lui payaient un tribut. Le "responsable général" était le Drung Muqietu Ding, et chaque unité avait son propre responsable. La perception des taxes se faisait sur la base de la maisonnée, et les Tibétains encouragèrent le démantèlement des grandes maisonnées abritant plusieurs générations, promouvant l'habitat conjugal pour ainsi augmenter la quantité de l'impôt.

Après un conflit, ce chef tibétain augmenta les taxes Drung en créant celles dites sur "les oreilles" et "le nez", et imposant aussi le bétail. Les Drung négocièrent en vain. Une grande réunion des chefs prit place à Xianjiudang (village central du nord de la vallée) et il fut décidé de se battre si les taxes n'étaient pas baissées, de migrer s'ils perdaient la bataille. Ainsi pendant les trois années qui suivirent, les Drung ne payèrent aucune taxes.

En 1908, le Gouverneur du Yunnan ordonna à Xia Hu, le "Pacificateur des frontières" en résidence à Deqin (Adunzi), de se rendre dans la région du Dulongjiang et au-delà. À cette occasion il fut nommé Commissaire à la répression en charge des régions du Nujiang et du Dulongjiang. L'opération avait pour objet la reprise en main de tout ce territoire que la Chine considérait comme étant depuis longtemps intégré à son territoire national puisque tributaire.

---

<sup>18</sup>Ces planchettes encochées (*muke* en chinois) étaient souvent utilisées par les différentes populations de cette régions pour envoi des messages, conclure un pacte, faire un prêt...

Dans la vallée du Dulongjiang, Xia Hu désigna douze chefs<sup>19</sup> auxquels il remit les chapeaux rouges des fonctionnaires et les brevets de nomination, *ainsi qu'un bœuf*. Il encouragea la population à ne plus verser aucun tribut aux Lissou, Tibétains et Tusi. Au retour de son expédition, Xia Hu nomma Yuan Fucai comme “administrateur général des Nu et Qiu [Drung]” (*Nu Qiu zongguan*), supérieur hiérarchique des chefs locaux préalablement désignés, et de deux autres fonctionnaires, l'un, Yuan Huairan fils de Yuan Fucai, nommé “administrateur des Qiu” (*Qiu guan*), l'autre “administrateur des Nu” (*Nu guan*).

Après la révolution de 1911 et la proclamation de la République, fut créé à Changputong un Bureau de colonisation des frontières (*Changputong zhibian gongshu*) qui sera rebaptisé Bureau du Comité administratif de Changputong (*Changputong xingzheng weiyuanhui gongshu*) en 1918. Le système *baojia*<sup>20</sup> fut instauré et la vallée du Dulongjiang divisée en quatre *bao*, chaque unité villageoise de base (*jia*) ayant son propre chef. Ceci favorisa l'ascension sociale des quatre responsables généraux jusqu'en 1949. En 1933 le Bureau du Guomindang fut déplacé à Dara qui prend alors le nom de Gongshan (“les montagnes tributaires”) qu'il porte encore aujourd'hui. Deux ans plus tard est créé le “Bureau de la sécurité publique du Qiujiang [Dulongjiang]” (*Qiujiang gonganju*).

Du bref exposé des changements politiques survenus dans cette région, on constate que les Drung, qui possèdent leur propre système politique égalitaire, se trouvaient dans une situation où se superposaient plusieurs sphères d'autorité. Si d'un côté le pouvoir des Tusi Naxi de la vallée du Mékong était reconnu et les taxes versées annuellement, l'autorité des chefs Tibétains et Lissou fut parfois à l'origine de conflits, trouvant souvent leur origine dans les problèmes de droits de chasse en relation directe avec la “souveraineté” territoriale. Les taxes versées par les Drung apparaissent comme la reconnaissance d'une autorité extérieure, à partir du moment où elle ne remet pas en question le fonctionnement interne à la société Drung qui implique la possession d'un domaine, du gibier qui en fait partie, etc.

Les séries de révoltes que les diverses perceptions abusives suscitérent chez les Drung favorisèrent le développement de la pratique guerrière, à l'origine d'une plus grande cohésion des groupes locaux dans la résistance. Au sein des luttes, des chefs ayant la capacité de rassembler les hommes, et peut-être une certaine aspiration au statut plus élevé (à une échelle supérieure de celle du village) firent leur apparition. On peut remarquer que c'est en situation de conflit que se révèle le mieux la qualité de chef, lequel ne jouira certainement plus de la même autorité la paix une fois revenue.

La présence et la domination des Tusi et des chefs Tibétains, la visite de Xia Hu et les nominations de chefs responsables d'unités territoriales modifièrent peut-être, dans une mesure encore difficile à évaluer, la donne politique locale. Nous avons déjà signalé que Tusi et Tibétains avaient désigné des responsables pour leur verser le tribut. De même, lorsque Xia Hu délivra les papiers officiels de nomination des chefs locaux, il désigna également des responsables généraux. Dans l'un ou l'autre cas, les chefs ainsi désignés n'étaient autres que ceux reconnus par la population elle-même. Mais ce “soutien” extérieur de leur autorité participa probablement à augmenter leur influence. Par exemple, Xia Hu désigna Muqietu Ding comme chef général pour l'ensemble des villages du centre de la vallée, et Bingdang Douliqia devint lui responsable pour un groupe de cinq villages (Muqiewang, Longla, Kongdang, Bingdang et Xuewadang). Sur le cours inférieur du Dulongjiang, les unités locales étaient souvent de très petite taille, deux à trois maisonnées au plus. Les matériaux chinois signalent qu'il y avait alors des chefs d'un rang supérieur. C'était le cas de Mabili Nongkua qui avait

---

<sup>19</sup>On retrouve là encore trois chefs dont il est souvent question. Par exemple Muqietu Ding, nommé par les Tibétains comme chef général est également celui que Xia Hu désigna comme responsable de l'ensemble du nord de la vallée.

<sup>20</sup>Système de répartition de la population pratiqué dès les Song : il consistait en divisions de cent familles (*bao*) et de dix familles (*jia*).

autorité sur douze autres lignages. Sur le plan local, on avait affaire à des chefs de domaine, plus qu'à de simples chefs villageois. Mais nous pensons que ces personnages ne détenaient pas d'autorité réelle. Ils étaient plutôt des médiateurs. Pour les décisions concernant les villages dont ils avaient la responsabilité aux yeux des Chinois, ils devaient consulter les chefs respectifs de chaque groupe local. Et l'allégeance aux Tibétains ou aux Chinois prend son importance dans des cas de conflit, et lorsqu'un chef ne parvenait pas à trancher une affaire, les "autorités supérieures", chefs Tibétains ou responsables Chinois, étaient alors consultés. Cette réorganisation du système politique continua sous le Guomindang, qui en instaurant le système *baojia*, moyen de répartition de la population en unités *bao* et sous-unités *jia*, nomma des responsables à chaque échelon, instituant donc des différences hiérarchiques entre les chefs.

Ces nominations successives semblent également avoir influé sur le système de succession, et d'un mode de chefferie où l'accession au pouvoir se faisait "naturellement", en fonction des compétences, du charisme, voire de l'âge, on passa à l'apparition de la transmission héréditaire de la fonction. L'influence extérieure n'est peut-être pas à l'origine de l'adoption de ce principe de transmission héréditaire, mais elle l'a probablement favorisé. Néanmoins, nous ne devons pas accorder à ce phénomène plus d'ampleur qu'il n'en a réellement eu. Si les sources chinoises insistent sur ce point, seul le sud de la vallée semble avoir été concerné, et quelques cas de succession de père en fils sont signalés. Nous pouvons citer le cas de Mao Guasheng dans le sud de la vallée: il arbitrait les différends entre les lignages et bénéficiait du soutien des autres chefs. À sa mort, tous se réunirent et désignèrent son fils Mao Guapeng comme chef, fonction qui lui fut confirmée par Xia Hu. Puis son fils lui succéda et fut plus tard reconnu par le Guomindang. Il avait alors douze villages sous sa tutelle<sup>21</sup>.

## Conclusion provisoire

Cette brève étude a permis de souligner les faits essentiels relatifs à l'organisation sociale et au domaine politico-rituel chez les Drung. Il faut d'autre part rappeler que pour une grande partie, les faits mentionnés s'étalent sur une période historique allant globalement des années trente aux années soixante. Seule une enquête de terrain pourra apporter les éléments nécessaires à l'approfondissement de la réflexion ici esquissée, et permettre d'évaluer la réelle ampleur des changements survenus ces dernières décennies.

Pour les Drung, l'influence des groupes stratifiés voisins semble avoir été décisive. Tout en conservant une certaine indépendance politique, ils se trouvaient intégrés dans des sphères d'influence que constituaient les autorités tibétaines, les chefs indigènes (*Tusi*), puis les autorités chinoises. Nous considérons que cette hiérarchie instituée entre populations voisines au sein de laquelle les Drung (entre autres groupes tribaux) occupaient l'échelon le plus bas fut un facteur clé d'une transformation de leur organisation sociale, politique ainsi que de leurs pratiques rituelles. C'est en particulier dans ce dernier domaine, bien que nous n'ayons pas ici tous les éléments nécessaires à la démonstration, que semble se cristalliser la part essentielle d'une hiérarchie mouvante à trois termes : riche - pauvre - esclave. C'était ici notre principal propos de montrer que des notions tel le prestige, la richesse, ont un rôle essentiel dans les enjeux politiques et rituels, ces deux domaines étant intimement liés. Ainsi, ce que nous pouvons appeler centralisation politique chez les Drung, en attendant de compléter les données dont nous disposons, correspond comme nous l'avons vu au passage d'un habitat dispersé en longues maisons à une communauté villageoise plus solidaire. Les activités rituelles collectives et le rôle du chef de village témoignent de cette unité plus large

---

<sup>21</sup>Et pour chacun des chefs des ces douze villages, la succession se fit de père en fils dans trois cas.

des communautés villageoises. Dans ce cadre, les rôles et les fonctions des officiants rituels semblent s'être modifiées.

## BIBLIOGRAPHIE

CAI Jiaqi, 1984, "Dulongzu yuanshi zongjiao kaocha" [Recherches sur la religion primitive des Dulong], in : *Shehui kexue zhanxian* (Social sciences front), fasc. 3, pp. 235-241.

—, 1988, "Dulongzu zongjiao" [La religion Dulong], in : *Zhongguo da bai ke quan shu — Zongjiao*, 2, Beijing, Shanghai, p. 96.

*DULONGZU JIANSHI* [Précis d'histoire des Dulong], *Zhongguo shaoshu minzu jianshi congshu* [Collection: "Précis d'histoire des nationalités minoritaires chinoises"], Yunnan renmin chubanshe, Kunming, 1986, 117p.

*DULONGZU SHEHUI LISHI DIAOCHA* [Enquêtes socio-historiques sur les Dulong], [Collection: "Matériaux d'enquêtes socio-historiques des ethnies minoritaires chinoises"], "*Minzu wenti wu zhong congshu*" *Yunnansheng bianji weiyuan huibian*, [Le comité de rédaction de la province du Yunnan des "cinq collections sur les questions des nationalités"], Kunming, Yunnan minzu chubanshe.

1981, *Dulongzu shehui lishi diaocha* n°1, 116 p.

1984, *Dulongzu shehui lishi diaocha* n°2, 117 p.

*GONGSHAN DULONGZU NUZU ZIZHIXIAN GAIKUANG* [Données sur le district autonome d'ethnies Dulong et Nu], "*Minzu wenti wu zhong congshu*" *Yunnansheng bianji weiyuan hui bian* [Le Comité de rédaction de la province du Yunnan des "cinq collections sur les questions des nationalités"], Yunnan renmin chubanshe, Kunming, 1986, 104 p.

HONG Jun, 1986, "Dulongzu de yuanshi xisu yu wenhua" [La culture et les coutumes primitives des Dulong], in: *Yunnan shaoshu minzu shehui lishi diaocha ciliao huibian* [Comptes-rendus d'enquêtes socio-historiques sur les nationalités minoritaires du Yunnan], Yunnan renmin chubanshe, Kunming, pp. 206-223.

LI Jinming [cf. Siyou Dingba], 1994, "Dulongzu chuantong qu ming fangshi he paihang ming" [Les noms d'ordre de naissance et les méthodes traditionnelles du choix du nom chez les Dulong], in : *Shancha*, fasc. 5, pp. 33-34.

LI Zixian, 1983, "Dulongzu" [Les Dulong], in : *Yunnan shaoshu minzu hun su zhi* [Annales des coutumes matrimoniales des nationalités minoritaires du Yunnan], Yunnan renmin chubanshe, pp. 243-253.

LIU Dacheng, 1977, "Yunnan shaoshu minzu shizhi. Dulongzu" [Données historiques sur les nationalités minoritaires du Yunnan. Les Dulong], in : *Shehui zhanxian*, fasc. 5.

—, 1979, "Shi lun Dulongzu de jiazu gongshe" [Essai sur la communauté lignagère des Dulong], in : *Minzu Yanjiu*, fasc. 2, pp. 67-75.

LUO Rongfen, 1995, *Face-tattooed women in nature. The Dulong*, *Womens culture series: Nationalities in Yunnan*, Kunming, Yunnan Education Publishing House, 39 p.

SHEN Che & LIU Xiaoya, 1989, *La vie des nationalités minoritaires du Nord-ouest du Yunnan*, Beijing, éditions en Langues Étrangères, 150 p.

SIGURET, J. (trad.), 1937, *Territoires et populations des confins du Yunnan (Yunnan bianjiang di wenti yanjiu)*, 2 tomes, Pékin, éditions Henri Vetch. Volume I, 307 p. & volume II, 1940, 349 p..

SIYOU Dingba [Li Jinming], 1994, "Dulongzu shoulie xisu" [Les coutumes de chasse des Dulong], in : *Shancha*, fasc. 6, pp. 6-8.

SONG Enchang, 1986a, "Dulongzu jiating gongshe ji qi jieti" [La communauté familiale Dulong et sa désintégration], in : *Yunnan shaoshu minzu yanjiu wen ji* [Recueil d'études sur les ethnies minoritaires du Yunnan], Kunming, Yunnan renmin chubanshe : 29-47.

—, 1986b, "Dulongzu siyou caishan qiyan de tansu" [Exploration des origines de la propriété privée chez les Dulong], in : *Ibid.* : 48-61.

—, 1986c, "Yunnan shaoshu minzu de yuanshi daode" [La moralité primitive de quelques nationalités minoritaires du Yunnan], in : *Ibid.* : 577-589.

SUN Hongkai, 1982, *Dulongyu jianzhi* [Aperçu de la langue dulong], Zhongguo shaoshu minzu yuyan jianzhi congshu [Collection "Aperçus des langues des nationalités minoritaires chinoises"], Beijing, Minzu chubanshe, 248 p.

SUN Min, 1995a, "Yaoyuan de xiagu" [Une gorge lointaine], in : *Shancha*, fasc. 1, pp. 6-15.

—, 1995b, "Gewagebu xia de xiao muwu" [Les maisons de bois aux pieds du Gewagebu], in : *Shancha*, fasc. 6, pp. 64-78.

WANG Jun, 1984, "Dulongzu shizhu zumeng de kaocha" [Enquête sur une stèle d'alliance chez les Dulong], in : *Minzu diaocha yanjiu*, , fasc. 2, pp.144-150.

—, 1985, "Dulongzu piao niu ji tian" [Le sacrifice du boeuf au ciel chez les Dulong], in : *Minzu Diaocha Yanjiu*, fasc. 3.

WANG Shuwu, 1985, "Yunnan bianjiang minzu de yuanshi shehui xingtai" [Les caractères des sociétés primitives des frontières du Yunnan], in : *Minzu diaocha yanjiu*, 1-2, pp. 1-9.

YANG Yuxiang, 1985, "'Zang Yi zoulang' Deng ren, Dulong he Jingpo de Zu ti chu tan" [Recherche préliminaire sur l'"ethnie" chez les Jingpo, Dulong et Deng du "couloir Tibéto-Yi"], in : *Minzu Diaocha Yanjiu*, 1-2, pp. 45-52.

YIN Mingde & YANG Binquan, 1933, *Yunnan beijie kancha ji* [Récit d'une prospection à la frontière nord du Yunnan], Kunming, Chengjiao chubanshe, Minguo er shi er nian.