

LA RECOMPOSITION DES RITUELS HMONG DANS LE CONTEXTE FRANÇAIS

À l'origine ruraux, les Hmong ont dû, en France, s'adapter au mode de vie urbain. Cette "urbanité" nouvelle et le contact avec la société d'accueil ont naturellement entraîné des changements dans leurs pratiques coutumières, avec l'invention de nouveaux modes festifs et l'intégration de la dimension récréative dans les rituels. On assiste ainsi à une combinaison, une juxtaposition d'éléments empruntés aux cultures laotienne et française.

Comment un groupe minoritaire comme les Hmong, sans appartenance territoriale, sans longue tradition d'écriture, en outre continuellement immergé dans d'autres sociétés – chinoise, laotienne, thaïlandaise, française ou américaine –, fait-il pour maintenir son ethnicité ? Pour y répondre, nous avons choisi de nous intéresser aux fêtes et aux rituels comme champ d'observation et, de là, nous avons cherché à établir une relation entre la recomposition de l'ethnicité et celle des temps rituels ou festifs dans le contexte français. Il est entendu qu'il existe des variabilités dans la mise en œuvre des cérémonies : celle-ci dépend des individus, des particularités des groupes territoriaux ou lignagiers, ainsi que des sous-groupes ethniques. En Asie du Sud-Est, on distingue deux groupes dialectaux : le groupe hmong vert (*Hmoob ntsuab*) et le groupe hmong blanc (*Hmoob dawb*) ; chez le premier groupe, les femmes portent une jupe bariolée, dominée par le rouge et le vert. Vivant au Laos dans un milieu rural, pratiquant une agriculture semi-nomade, toujours à la recherche de terres cultivables, les Hmong ont un mode de vie laborieux et rustique. Les rassemblements collectifs à tendance festive se font rares. On distingue néanmoins différents groupes de rituels.

Les rites de passage sont au nombre de quatre : la dation du nom du nouveau-né (*hu plig*) (rituel dont la fonction est de (r)appeler les âmes, soit des nouveau-nés⁽¹⁾, soit des bien-portants pour célébrer la nouvelle année, soit des malades ayant "perdu" leur âme et dont la réintégration de cette âme permettrait la guérison) ; le mariage (*noj tshoob*) ; le rite de dation du nom de maturité (*tis npe laus*)⁽²⁾ ; les funérailles (*pam tuag*).

Les rites de soin, eux, font essentiellement appel au rituel d'appel de l'âme (*hu plig*), où l'on tue une volaille ou un autre animal (porc, vache) pour le sacrifice. Il arrive que le rituel de soin soit une séance chamannique où l'on invite les membres proches (lignage ou



par
Kao-Ly Yang,
Asian Research
Program,
université
de Californie,
San Francisco

1)- Voir Jean-Pierre Hassoun, "Un dimanche à Évry autour de l'âme' de Tswy Pheej", in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Paris, 1992, pp. 183-200 ; *Hmong du Laos en France*, Puf, Paris, 1997, 215 p. ; Kao-Ly Yang, *Naître et grandir : les processus de socialisation de l'enfant en milieu hmong*, université de Provence, Aix-Marseille-I, 1999, 448 p.

2)- Voir Kao-Ly Yang, op. cité.

lignages alliés) à une cérémonie d'attachement de fils aux poignets du malade (*khi tes*).

Les rites de fertilité comportent principalement trois rituels : *ua nyub dab* (sacrifice d'une vache à un ancêtre) ; *ua npua dab roog* (sacrifice d'un porc dans la maison) ; *ua npua tais* (sacrifice d'un porc dans les cas de maladie particulière). Ce dernier rite étant réservé uniquement aux hommes et se déroulant de préférence dans la forêt ou à un endroit éloigné du village, il ne nous a pas été possible de l'observer, cependant la description que les informateurs nous en ont donné nous a permis de le classer parmi les rites de fertilité.

Les rites de passage du temps, que l'on peut qualifier de festifs, comprennent la fête du Nouveau Riz (*noj mov nplej tshiab*, "manger le nouveau riz"), qui a lieu généralement au mois de septembre, dès la première moisson ; la fête de Nouvel An (*noj tsiab peb caug*, "manger un animal (porc) le trente"), qui a lieu selon le calendrier lunaire et à la fin de la moisson au mois de novembre. Dans le contexte français, le Nouvel An reste le seul moment festif, accompagné de moments rituels comme l'appel des âmes (*hu plig*) ou les offrandes aux ancêtres (*laig dab*) avant le repas de fête.

On note enfin l'existence de moments particuliers, tels les rites de rappel de l'âme pour un frère, une sœur ou un enfant dont on a été longtemps séparé : il s'agit d'une forme de célébration de retrouvailles.

LES PRATIQUES DANS LE CONTEXTE FRANÇAIS

Dans les premières années en France, comme les Hmong ne pouvaient pas se procurer d'animaux, habitant d'étroits appartements dans les zones urbaines, ils envoyaient de l'argent à leurs parents dans les camps de réfugiés en Thaïlande afin que ceux-ci accomplissent certains des rituels. C'était le cas du rite *ua nyuj dab* (sacrifice d'une vache pour un ancêtre) et du rituel de libération de l'âme du défunt (*tso plig*, libérer l'âme pour sa réincarnation) le treizième jour après l'enterrement⁽³⁾. À l'exception de la fête du Nouveau Riz (*noj mov nplej tshiab*), qui n'a plus lieu puisque les Hmong achètent maintenant leur riz au marché et ne le cultivent pas eux-mêmes, contrairement à ce qui se pratique au Laos, l'ensemble des groupes de rites ou de fêtes que nous venons de décrire est encore en usage en France. Le rituel d'appel de l'âme (*hu plig*) est toujours pratiqué en respectant son agencement dans les rites ou les cérémonies. Remarquons que la dation du nom de maturité, ou "nom âgé" (*npe laus*), ou encore les rituels de soin n'ont pas évolué dans leur mise en œuvre ; seuls des aspects matériels mineurs ont été modifiés par

3)- cf. J.-P. Hassoun, "La migration des Hmong en Occident. Rituels funéraires, 'prix de la fiancée', stratégie d'adaptation des premières années", in *Ethnologie française*, "Immigration, identités, intégration", vol. XXIII, n° 2, Paris, 1993, pp. 192-205 ; *Hmong du Laos en France*, op. cité.

nécessité de s'adapter à des espaces urbains et à des constructions n'ayant qu'une porte. En effet, dans la maison hmong, il y a deux portes, *rooj tag* et *roj txuas*. Le rite d'appel de l'âme se fait généralement à la première porte.

Dans le contexte français, les rassemblements collectifs visant à célébrer la naissance d'un enfant, un mariage ou des funérailles ne peuvent avoir lieu qu'à la fin de la semaine, car le rythme de vie en tant que salarié n'est pas compatible avec la vie sociale. Par exemple, dans le mariage, la négociation du prix de la fiancée et des conditions de déroulement (date du repas de noce, nombre de participants, cadeaux...) a lieu le vendredi soir, afin que l'époux, ses médiateurs (*mejkoob*) et ses accompagnateurs aient le temps de se reposer le dimanche – de digérer l'alcool bu à cette occasion – avant de prendre la route du retour pour être à l'heure au travail le lundi matin suivant. Lors des fêtes du Nouvel An ou de la célébration d'un mariage en salle (dit *noj tom salle*, "manger en salle"), la division concernant le sexe et l'âge n'est toujours pas respectée : hommes, femmes et enfants mangent ensemble et en même temps, ce qui est tout à fait contraire aux comportements admis à la maison où, durant ces rassemblements, les hommes mangent généralement avant les femmes. Quant aux enfants, ils peuvent consommer n'importe tout et sans respecter un temps fixe.

La base de produits alimentaires pour un repas festif en France se compose encore de saucisses remplies de riz gluant (*hnyuv ntxwm*) que l'on cuit à la vapeur, de saucisses remplies de viande hachée, avec ou sans ajout de sang (*hnyuv*), de choucroute (*zaub ntse*) faite à partir d'un légume (*zaub ntsuab*), de galettes à base de riz gluant (*ncuav*) que l'on mange en les trempant dans du cara-



Une famille hmong en costume traditionnel lors d'une fête du Nouvel An. Le type de jupe, de pantalon..., les bijoux et les couleurs permettent d'identifier l'appartenance à un sous-groupe ethnique et/ou territorial.

4)- Jacques Lemoine,
*Un village hmong vert
du Haut-Laos*,
CNRS-L'Harmattan, Paris,
1972, 215 p.

mel de canne à sucre, de riz rouge au parfum savoureux et, enfin, d'alcool de riz. Durant cet intervalle un peu hors du temps, l'idée du manger festif, dans la pratique comme dans l'imaginaire, est associée à l'idée de consommer de la viande. Il est vrai que dans le milieu rural laotien, cette denrée se fait rare ; on en consomme seulement à des moments rituels ou festifs⁽⁴⁾. Ainsi, les banquets se composent toujours essentiellement de viande que les femmes cuisent en la grillant, un mode de cuisson réservé aux fêtes. Par ailleurs, notons l'emprunt des plats laotiens, tels le *lam*, sorte de mélange de viande de bœuf et de condiments.

AGENCEMENT ET RECOMPOSITION DES RITUELS

En France, au Nouvel An, les jeunes gens portent les costumes traditionnels, le temps d'une journée. Lors des mariages, la jeune mariée continue également à revêtir la tenue traditionnelle. Le type de jupe, de pantalon, de chemise ou de tablier (*sev*), les bijoux et les couleurs permettent d'identifier son appartenance à un sous-groupe ethnique et/ou territorial. Quant aux hommes, ils préfèrent l'ensemble occidental (chemise blanche, veste et pantalon noir) fraîchement acheté pour cette occasion. Pendant le mariage, la mariée peut être amenée à changer de costume. Elle porte le costume hmong à son arrivée dans la demeure de ses parents et à son retour chez son époux. Pour une célébration en salle, l'épousée met soit la robe blanche occidentale, soit le costume laotien fait de trois pièces : chemise, jupe (*sim*) et foulard (*phaphen*).

Outre la gestuelle inhibée, empreinte de réserve et de retenue que l'on continue d'observer dans les échanges de jeux de balle entre jeunes hommes et jeunes femmes lors de la célébration de la nouvelle année, on observe un mélange de gestuelle laotienne, caractérisée par la gestuelle des mains, et de gestuelle occidentale, plus corporelle et dynamique. Pendant les soirées dansantes ou le bal du mariage, l'ordre des danses enchaîne d'abord la danse laotienne, dite *lamvong*, où les participants forment une ronde et suivent le rythme donné par le maître de danse, puis des musiques plus rythmées et modernes, qui s'achèvent à l'aube.

En comparant les trois cérémonies – dation du nom du nouveau-né, mariage et cérémonie du Nouvel An –, on constate que le cadre matériel et symbolique se complexifie, et qu'il y a émergence d'un modèle de fête comportant deux temps forts ou deux moments : un temps dominé par le rituel, et un temps festif que les Hmong ont emprunté aux Laotiens et aux Français. Lors de la dation du



nom du nouveau-né, la seconde cérémonie, *khi tes* (attachement des fils autour des poignets), se greffe sur le rituel *hu plig* (appel de l'âme), formant un ensemble désormais perçu comme une seule cérémonie. Il arrive cependant que la seconde partie ne s'effectue pas : nous avons observé des cas liés à l'absence du père ou du décès d'un membre de la famille. Précisons que cette seconde partie était déjà pratiquée au Laos, avant 1975, chez quelques familles hmong imprégnées de culture laotienne et ayant accès à une éducation plus occidentalisée. En effet, cette cérémonie est aussi appelée *baci*, terme laotien désignant ce rituel. Dans les cérémonies de dation du nom du nouveau-né observées en France, c'est durant cette seconde partie que la présence de communauté se révèle effective, avec le don d'argent – don faisant parti du système d'échange du groupe.

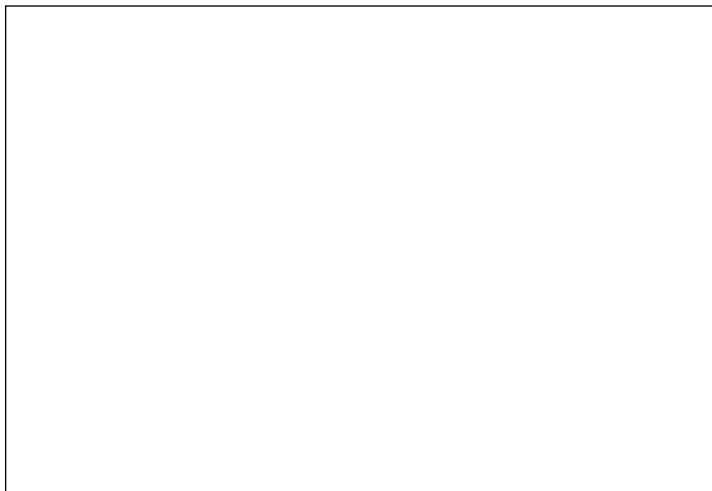
Dans le cas du mariage, on observe l'émergence de deux temps ou parties. La première partie se déroule en trois séquences dans la maison de la mariée : le départ de la mariée pour la maison du mari où, le troisième matin, on effectue un rite d'appel de l'âme pour le couple ; la phase de marginalisation des épousés ; les négociations, suivies du repas et du retour au foyer de l'époux. La deuxième partie a lieu dans une salle louée à cette occasion et peut également se résumer en trois séquences : accueil des participants par les familles des mariés ; repas avec la présentation des mariés et des parents aux invités, formulation des vœux de bonheur ; clôture par des amusements – bal avec des danses laotiennes et modernes, et quelques fois avec des spectacles. Parmi la vingtaine de mariages que nous avons observés dans la région nîmoise, plus de la moitié comporte une seconde partie "en salle" qui se dit "manger en salle", ainsi que nous l'avons vu. Toutefois, pour certains des mariages observés, la réalisation de la seconde partie est décalée de quelques mois, voire d'un an. Mais dorénavant, pouvoir fêter son mariage "en salle" est perçu comme valorisant.

En France, la deuxième partie
des mariages a souvent lieu dans une salle
louée à cette occasion, ce qui est
désormais perçu comme valorisant.

LE PASSAGE À UNE IDENTITÉ CULTURELLEMENT PLURIELLE

Dans le contexte français, le Nouvel An se fête à différents niveaux. Si la fête de la maisonnée, qui se structure autour du rappel des âmes, perdure, la nouveauté tient à la mise en place de temps festifs – et commerciaux –, pour la célébration ou tout simplement

Pendant les soirées,
l'ordre des danses enchaîne
d'abord la danse laotienne,
dite *lamvong*, où les participants
forment une ronde, puis
des musiques plus rythmées
et modernes.



pour le loisir. Au cours des premières années de vie en France, les Hmong ont ainsi innové en instaurant des fêtes du Nouvel An comportant des temps récréatifs : spectacles, bals où l'on fait appel à plusieurs registres musicaux, danses laotiennes sous forme de danses collectives en ronde ou de spectacles, danses modernes occidentalisées. L'apparition de soirées dansantes et payantes introduit ainsi la notion de loisir et de détente. Signalons la célébration d'anniversaires d'enfants, de retrouvailles qui deviennent de plus en plus fréquentes dans les familles, mais qui se déroulent encore en privé et de façon irrégulière.

Parmi les rites et fêtes dont nous avons parlé, seules les célébrations du mariage, du Nouvel An et de la dation du nom d'enfant ont changé. Il y a enrichissement des appareils, modification des mises en scène de la gestuelle du corps, de la participation des acteurs sociaux. Quant à l'agencement, un second temps plus festif est instauré pour la dation du nom du nouveau-né comme pour le mariage. Les autres rites et fêtes, c'est-à-dire la dation du nom de maturité, les rites de soin, les rites se rapportant à la fertilité, n'ont pas incorporé de transformations autres que l'apport d'accessoires (assiettes, cuillères, verres, chaises...). L'emprunt de concepts tels que la soirée dansante, l'anniversaire ou encore l'instauration de la fête payante, en sont des expressions nouvelles dans l'adaptation à la vie française.

Qu'indiquent ces données sur la reproduction de l'identité de la population hmong vivant en France ? On peut dire que le processus de réinterprétation des frontières ethniques tient à une combinaison intégrative et de juxtaposition additionnelle d'éléments empruntés, comme la "fête en salle" avec la robe blanche. De plus, on constate

une intégration de la dimension festive, récréative dans les rituels. L'idée de mettre le corps physique et le corps social en marche dans les temps rituels ou festifs nous conduit à conclure qu'il y a aussi une modification du contenu de l'identité ethnique. Du point de vue hmong, cette identité est toujours perçue, dans les discours, comme étant hmong, bien qu'elle ait intégré d'autres éléments culturels. Du point de vue ethnologique, on peut parler de régionalisation ou de variation de l'identité, et cela au regard des fractions immergées dans d'autres groupes culturels. Pour les Hmong vivant en France originaires du Laos, les deux modèles dominants de référence restent principalement laotien et français. Leur exemple montre que l'emprunt culturel peut "se passer" de contacts culturels directs et immédiats : c'est ici, en France, que l'emprunt de la gestuelle laotienne a lieu, que celle-ci a été adaptée "à la hmong", et cela est dû à l'interaction avec la société d'accueil. Dans les premières années en France, pour satisfaire la curiosité de la société d'accueil et à sa demande, les Hmong ont emprunté les danses laotiennes comme le *lamvong* pour "montrer aux Français la culture hmong" lors des fêtes de rassemblement de la communauté en exil. On observe la conservation et la valorisation du port des habits laotiens ou de la nourriture, au quotidien ou durant le temps d'une fête, bien qu'il n'y ait pas d'immersion dans la société depuis vingt-cinq ans. Le maintien des frontières ethniques se révèle ici comme étant possible et étendu dans le temps, en dehors des frontières géographiques. ★

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

F. Barth, "Introduction", in F. Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown & Company, Boston, 1969, pp. 9-38 (traduit in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Puf, Paris, 1995).

Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Cujas, 1970, Paris, 303 p.

Yves Bertrais, *Dictionnaire hmong-français*, Sangwan-Surasara publisher, Bangkok, 1964.

P. Bonte, M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Puf, Paris, 1991.

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912)*, Livre de poche, Paris, 1991.

Arnold Van Gennep, *Les rites de passages (1909)*, Picard, Paris, 1969.

Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, éd. de Minuit, Paris, 1974.

Jean-Pierre Hassoun, "Les Hmong à l'usine", in *Revue française de sociologie*, vol. XXIX, Paris, 1988, pp. 35-53.

E. Heimbach, *White Hmong-English Dictionary*, Ithaco, "Series V", New York, 1969.

Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie (1902-1938)*, Puf, Paris, 1980.