



HAL
open science

Nisi, l'écriture des Nipa

Aurélie Névoit

► **To cite this version:**

Aurélie Névoit. Nisi, l'écriture des Nipa. *Ateliers d'anthropologie*, 2001, 24, pp. 125-173. hal-02438799

HAL Id: hal-02438799

<https://hal.science/hal-02438799>

Submitted on 14 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Nisi ㄋㄧˊ, l'écriture des Nipa

Loin de former un ensemble homogène, la Chine est composée de différentes cultures, de langues, de croyances et d'écrits distincts. Cette diversité est le produit de l'histoire; la civilisation chinoise s'est effectivement forgée dans un véritable creuset de populations à partir de l'époque antique, période où apparaît ce que l'on appellera plus tard le taoïsme et le confucianisme. Le sud-ouest de la Chine se distingue des autres régions par son hétérogénéité culturelle. Il rassemble des ethnies de groupes linguistiques différents, et notamment les Tibéto-Birmans — les Nosu, Lisu, Lahu, Naxi, Bai, et aussi les Sani dont je vais parler ici.

Avant 1950, ils étaient indistinctement désignés dans les anciens ouvrages chinois et dans la langue courante par le terme péjoratif *lolo*¹ (羅羅) qui signifie « barbare, sauvage »², et dont la graphie comporte typiquement la clé du chien (犭), présente par ailleurs dans de nombreux autres exoethnonymes han. Les Han distinguaient parfois les « sauvages » Man (蠻), Lolo insoumis, c'est-à-dire indépendants, des barbares Yi (夷), Lolo soumis, c'est-à-dire sous domination chinoise. À l'avènement de la République populaire de Chine, les autorités chinoises ont recommandé, sur la suggestion de Mao Zedong dit-on, que la dénomination *Yi* écrite ainsi (夷), qui signifie étrangers, « barbares », soit remplacée par son homophone *Yi* (彝) qui ne comporte plus aucune connotation injurieuse. Cet homophone a pour signification première « vase rituel en bronze » : *yi qi* (彝器) également dit *zun yi* (尊彝). Dans la langue courante, *yi* signifie « règles fixées » (*yiding de faze* 一定的法则)³. Si cette nouvelle appellation donnée par les instances dirigeantes han est plus neutre que la précédente de par sa graphie et son sens, elle désigne les mêmes populations qu'autrefois.

1. J'emploie l'alphabet phonétique chinois, le *pinyin*, pour transcrire les termes chinois, et une transcription personnelle, proche de la phonétique chinoise, pour les termes ni.

2. Huit anciennes appellations sont recensées, telles que « Lolo de la plaine », « Lolo secs », « Lolo coupeurs de têtes », « Lolo noirs », « Lolo blancs », « Lolo inflexibles », « Lolo à grosses têtes » et « Lolo semant du riz » (cf. LU 1994 : 22). D'après William Dessaint et Avanoudo Ngwama, la substitution de « n » par « l » n'étant pas rare en chinois, *lolo* serait une déformation de *nono*, le redoublement de *no* (ou *nae*, noir en nosu et en lisu), un élément essentiel de l'endoethnonyme des Nosu. Les auteurs font en outre remarquer qu'en nosu et lisu, la dernière fille est appelée Milo et le dernier fils Zalo, d'où « Lolo », terme d'affection réservé au dernier-né, garçon ou fille (cf. DES-SAINTE 1994 : 37).

3. Dictionnaire Ci Hai 1989 : 1203.



CARTE 1 — Répartition ethnique des Yi dans les provinces du Guizhou, du Sichuan et du Yunnan (d'après Harrell 1995 : 64).

De fait, la nationalité yi, *yizu* 彝族, regroupe les « Lolos soumis » d'avant la Révolution. Sous ce terme générique *yizu*, l'identité des groupes rassemblés demeure toujours indéfinie. Le classement officiel chinois reconnaît pourtant que les Yi sont divisés en plusieurs branches (*zhixi* 支系), dispersées sur les rebords des hauts plateaux du Yunnan, du Guizhou et au sud du bassin du Sichuan, sur les « Grandes Montagnes fraîches », *Daliangshan*. La branche *sani* (*sani zhi* 撒尼支) est située dans le district de Lunan, à une centaine de kilomètres à l'est de

Kunming, capitale provinciale du Yunnan. Ils se nomment eux-mêmes *Nipa*, « peuple ni » : *pa* (𐄂) *ni* (𐄃). Je préfère donc ici ce terme aux exoethnonymes han : *yizu*, « nationalité yi », et *sani ren* (撒尼人), « les gens sani »⁴.

Les Nipa sont au nombre de soixante mille environ. Peuple d'agriculteurs et d'éleveurs, ils se reconnaissent un ancêtre mythique commun; les villages du clan ni se subdivisent en lignages dont l'alliance est régie par la règle d'exogamie. La société ni a une particularité importante. De tradition orale, elle possède néanmoins une écriture propre qui diffère de l'écriture chinoise et qui est exclusivement réservée à la sphère religieuse (ill. 1). Les caractères ni, *nisi* 𐄃𐄂𐄂, sont l'apanage des *bimo*, les chamanes des Nipa⁵. Devins, guérisseurs, exorcistes, ils organisent également l'ensemble des rituels par lesquels ils s'adressent aux esprits⁶ en psalmodiant leurs textes manuscrits.

Nous nous intéresserons ici au caractère rituel de l'écriture ni et à ses modes de transmission. Nous verrons quelles sont ses affinités avec la tradition chamanique taoïste, et à quel point les populations de Chine partagent un fonds culturel commun avant d'en venir, plus largement, à la définition classique du chamanisme dans une perspective anthropologique. Nous verrons ensuite comment depuis 1949, dans le but de contrôler la société ni en pleine reviviscence et de l'assimiler à la nationalité yi, le gouvernement chinois adopte une attitude ambiguë à l'égard de l'écriture des *bimo*, tantôt en niant son existence, tantôt en la réhabilitant, mais toujours en la manipulant, l'instrumentalisant et la dénaturant.

En effet, un *bimo* est attaché à un village, ses écrits lui appartiennent intimement, personne d'autre que lui n'est autorisé à les lire. Or, il existe un projet de vulgarisation, de normalisation, et notamment d'uniformisation des caractères dits « yi » qui se manifeste notamment par la diffusion de livres rituels en « écriture officielle ni » auprès des *bimo*. Les autorités chinoises cherchent ainsi à décomposer la triade « écrit-*bimo*-territoire », et à imposer l'idée d'une culture yi à laquelle les Nipa appartiendraient mais qui ne fait pourtant pas sens pour eux.

Bien que leur savoir soit d'ordinaire réservé aux hommes, les *bimo* m'ont autorisée à leur poser des questions et à copier leurs manuscrits. J'ai entretenu de très bonnes relations avec les *bimo* du village de Lava⁷ et plus particulièrement avec Bimo Li, âgé de quarante-huit ans. Il paraissait heureux de voir une

4. Jusque dans les années 1970, l'appellation *Lolo* demeurait très répandue. À l'école, les petits Han n'hésitaient pas à en affubler les Nipa et ces derniers de me relater de mémorables bagarres d'écoliers. Le terme *Lolo* est d'ailleurs parfois encore usité, quoi qu'en disent les officiels.

5. Le *bimo* n'est pas le seul médiateur entre les Nipa et les esprits. La *shima* a le pouvoir de contacter les esprits et de les voir. Elle ne maîtrise pas l'écriture et son savoir n'est pas héréditaire : il est provoqué par une maladie. Guérisseuse, la *shima* a pour fonction de rappeler l'esprit qui a quitté le corps d'une personne malade.

6. Les Nipa croient en l'existence d'esprits (de la terre, de la montagne, de l'eau, du feu, etc.).

7. Ava en ni écrit, Lava dans la langue locale, est le village ni le plus important bien que relativement isolé : il regroupe environ deux mille Nipa. Il est situé à une quarantaine de kilomètres de Lunan, à trois kilomètres de la route reliant Lunan à Yabashan. Si Lava est connu pour ses *shima*, il compte aussi un nombre de *bimo* relativement important : huit au total, parmi lesquels trois apprentis qui apprennent depuis peu l'écriture ni.

étrangère « venue de si loin » s'intéresser à sa culture et à son savoir et fut étonné de me voir griffonner quelques caractères ni. J'ai également eu des contacts avec des officiels de Lunan et des chercheurs de l'Institut des nationalités de Kunming. J'ai ainsi recueilli deux types d'écrits qui seront examinés dans cet article :

– les livres manuscrits des *bimo* tels que le livre rituel Mizhi⁸ de Lava, étudié au côté de Bimo Li, et le mythe d'Ashima⁹ de Bantian¹⁰. Il sera également fait référence aux neuf versions écrites du mythe d'Ashima collectées par les autorités de Lunan au début des années cinquante et soixante auprès de différents *bimo*, traduites en chinois et publiées par Li Zanzu en 1986 ;

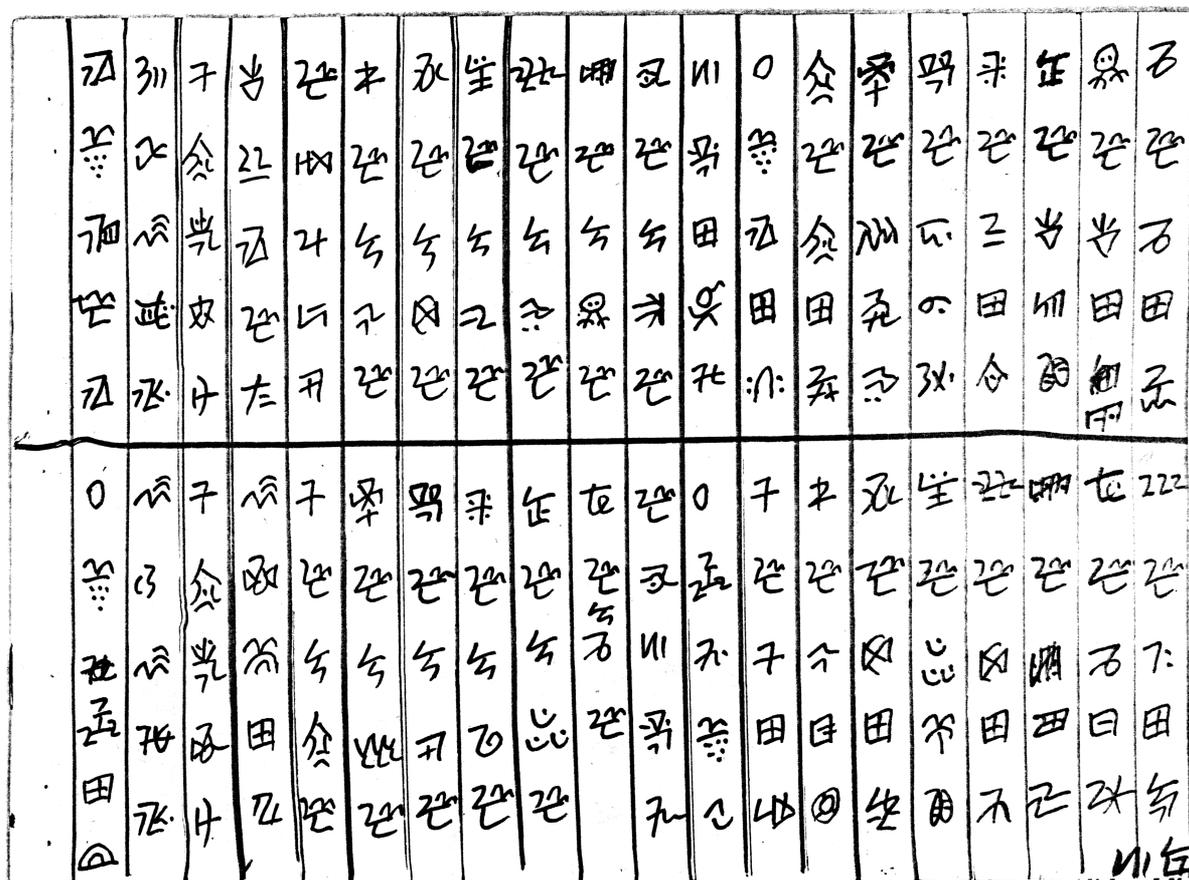
– les livres « officiels » : depuis les années 1980, le service des affaires religieuses du bureau des nationalités de Lunan publie des livres en écriture ni, ce qui va à l'encontre de leur utilisation traditionnelle, le *bimo* ayant seul l'usage des manuscrits écrits de sa main lors d'activités rituelles. Un *bimo*, que je qualifie d'« officiel » pour le différencier des *bimo* « traditionnels », est d'ailleurs le chef de ce service. Ses instructions viennent directement de Pékin. Il a pour mission de mettre par écrit des livres rituels ni brûlés ou confisqués pendant la Révolution culturelle, car ils sont aujourd'hui reconnus par les autorités comme faisant partie du « patrimoine » chinois. Cette mainmise sur les textes rituels par le gouvernement n'est pas propre aux Nipa. Les écrits taoïstes, qui appartiennent également au « patrimoine national » selon les instances dirigeantes, sont eux aussi réécrits puis donnés aux officiants par l'intermédiaire, dans ce cas, de l'Association taoïste, l'organe officiel.

Ces nouvelles directives politiques à l'égard des écrits religieux ont engendré, dans le contexte ni, la publication du dictionnaire yi-han, paru à Lunan en 1984, à la suite d'une collecte organisée auprès des *bimo* et, plus récemment, des ouvrages bilingues, en écritures chinoise et ni officielle, c'est-à-dire en caractères ni inventoriés dans ce dictionnaire, sont publiés. Par exemple, le recueil de « chants et poèmes Mizhi » du linguiste ni An Zeming, publié en 1996 par l'Institut des nationalités de Kunming en collaboration avec le bureau des nationalités de Lunan, est la traduction en chinois et la copie en écriture ni officielle de manuscrits provenant de différents villages ni. Il fut vendu avec le dictionnaire lors du rassemblement des *bimo* à la fête officielle Mizhi organisée par

8. Le rituel Mizhi est accompli chaque année, durant le premier mois de l'hiver. Les Nipa sacrifient à Mizhisema, l'esprit Mizhi, un mouton ou un porc. En échange, l'esprit assure les reproductions humaine, animale et végétale et protège le territoire contre tous les maux. Mizhi permet aux Nipa de « passer l'année », il est en ce sens le nouvel an ni.

9. Outre les mythes de création, l'un des mythes fondateurs de la société ni est le mythe d'Ashima, très populaire chez les Nipa. Il relate l'histoire d'une jeune fille, Ashima, qui refuse de se soumettre aux règles d'alliances régies par l'exogamie et la virilocalité, et se transforme en pierre. Lors des rituels de naissance ou de mariage, le mythe est lu ou raconté par le *bimo* ; au cours des veillées ou des mariages, la légende est également contée ou chantée. Ce récit est à la base de l'échange des femmes, il fixe les règles de mariage et établit la prohibition de l'inceste (cf. NÉVOT 1999). Il est par conséquent au fondement de la société ni.

10. Village situé dans la région du Guishan, dans la direction opposée à Lava en partant de Lunan.



les autorités locales en décembre 1999. Toujours intéressés par les textes rituels de confrères qu'ils ne sont d'ordinaire pas autorisés à lire, les *bimo* en furent évidemment les principaux acquéreurs. Nous verrons les effets de cette double transmission de l'écrit par les voies officielle et traditionnelle et notamment comment, dans ce contexte, un *bimo* de Lava a entrepris de restaurer la tradition écrite de son village.

ILL. 1 — Texte rituel Mizhi de Lava.

L'ÉCRITURE DANS LA TRADITION NI

1. *Le bimo**Le bimo et son village*

Chez les Nipa, l'écrit est aux mains d'un seul spécialiste, le *bimo* 𠄎𠄎. En ni, *bi* 𠄎, signifie « lire » ou « étudier ». Plus largement, *bi* est également employé pour dire « psalmodier des prières ». *Mo* 𠄎 regroupe les sens de « vieux » ou de « maître ». Dans le livre rituel Mizhi, il signifie aussi « offrande sacrificielle ». Le terme *bimo* recouvrirait donc l'idée de « maître des prières », « maître de la lecture », ou encore « maître de l'étude »¹¹.

Le *bimo* intervient à tous les stades de la vie d'un Nipa et il officie aux rituels annuels et domestiques, l'étendue de son pouvoir et de son savoir est grand. Ses activités rappellent, en partie, celles des *fashi* (法士), les maîtres taoïstes¹².

Autrefois, le *bimo* était le spécialiste religieux et le ministre d'un territoire : il devait y assurer l'ordre en gérant l'équilibre de la société et en rendant la justice. Les Nipa accordaient une autorité et une efficacité à sa parole et à ses écrits, il était pour ainsi dire l'homme de raison des villages : en cas de troubles, il prenait conseil auprès des esprits, et ses commandements étaient ceux d'un chef. Son rôle politique lui permettait également de présider au partage communautaire des récoltes. Selon les chercheurs de l'Institut des nationalités de Kunming¹³, les *bimo* furent jadis expulsés de la résidence des *mitsemo* 𠄎𠄎, chefs territoriaux qui avaient des droits sur la terre¹⁴. Dès lors, ils auraient perdu leurs pouvoirs politiques en conservant toutefois leur savoir écrit et leurs activités religieuses.

Bien qu'il n'ait aucune autorité dogmatique, le *bimo* possède néanmoins un statut particulier chez les Nipa. À leurs yeux, il est « celui qui mange mieux » : il reçoit en effet de la nourriture en échange de son activité rituelle ; sa présence est par ailleurs très souvent sollicitée lors des fêtes de naissance et de mariage et il est de la sorte souvent invité à partager un repas. Les Nipa nourrissent peut-être le *bimo* comme on accomplit un rituel, répondant dans ce cas à un devoir tacite.

11. Pour les Yi du Sichuan, *pi-mu* signifie « homme sacré » (𠄎𠄎); bien que *bimo* n'ait pas la même signification pour les Nipa, la fonction du spécialiste est identique dans les deux régions car il est le « chef intellectuel de la tribu » (cf. YOUNG 1935 : 40).

12. À propos des *fashi*, cf. SCHIPPER 1982 : 71.

13. Le linguiste An Zeming, l'ethnologue Liu Yaohan qui a fait de nombreuses recherches sur les Yi du sud Yunnan notamment.

14. Je n'en connais pas la raison.

Le *bimo* est également le « pilier » du village qu'il ne peut d'ordinaire pas quitter. Les Nipa disent en effet que « le médecin peut quitter le village, mais le *bimo* n'en sort pas ». Chaque village a donc son ou ses *bimo* qui, en d'autres termes, sont associés à un territoire ou à un groupe. Ainsi, les huit *bimo* du village de Lava ont officié ensemble au cours du rituel au dieu du sol, accompli au deuxième mois lunaire. Chacun d'entre eux s'est rendu tour à tour dans une des huit directions¹⁵ et s'est adressé à l'un des huit esprits concerné afin de réclamer sa protection. Cela montre tout d'abord le lien qui existe entre les *bimo* et le village, les huit *bimo* encerclant pour ainsi dire les lieux afin d'en assurer la sécurité. Cela révèle ensuite que les *bimo* du même territoire sont autorisés à coopérer alors qu'une certaine rivalité existe entre ceux de localités différentes. Cela suggère enfin que les maîtres de l'écrit devraient être « idéalement » au nombre de huit au sein d'un même village, et qu'à une direction devrait correspondre un *bimo*. La majorité des territoires ni sont loin de répondre à ce critère. Effectivement, les maîtres de l'écrit se font rares aujourd'hui, ils sont quatre-vingt-dix environ pour tout le pays ni, et les villages sans *bimo* sont nombreux. Aussi les nouvelles conditions sociales des Nipa obligent-elles les spécialistes religieux à outrepasser les anciennes règles : leur appartenance à un lieu est moins marquée que par le passé — et ce d'autant plus que leur rôle politique a officiellement disparu —, et ils sont désormais autorisés à se déplacer et à organiser des rituels de toutes sortes dans les villages extérieurs, où il n'y a plus de *bimo*. L'étude des rituels Mizhi¹⁶ et au dieu du sol suggère toutefois qu'il y a encore concordance entre un certain pouvoir politique villageois et la maîtrise rituelle d'un site. L'ancienne association du *bimo* au politique et au territoire, si elle s'est modifiée, n'a donc pas totalement disparu ; dans ce cas, le processus de séparation entre le religieux et le profane n'est pas achevé¹⁷.

Le bimo, gardien des traditions

Lorsqu'il procède à une lecture rituelle de ses manuscrits, le *bimo* communique avec les esprits ; il assure aussi la transmission des traditions écrites ni.

Sorte d'exégèse et de réflexion sur la perpétuation des coutumes, les introductions plus ou moins longues (de douze à trente vers selon les cas) des mythes d'Ashima¹⁸ n'expliquent pas

15. Nord, sud, est, ouest, nord-est, nord-ouest, sud-ouest et sud-est.

16. Concurrément à son rôle essentiel, assurer la fécondité de la communauté, le rituel Mizhi est aussi territorial et fédérateur. « La religion n'est point en Chine une fonction différenciée de l'activité sociale », faisait remarquer Marcel GRANET (1934 : 586).

17. Nous verrons dans la partie consacrée au remaniement de l'écriture *bimo* par la République populaire de Chine que le lien entre écrits, territoire et rituels, autrement dit entre écrits, politique et religieux est nié par le gouvernement. Les orientations politiques actuelles des autorités de Pékin tendent à déstructurer la société des Nipa. Au sujet du lien entre fonctions religieuses et politiques des chamanes chez les Mandchous, cf. STARY 1993 : 229.

18. Sauf ceux des villages de Duanheicun et de Weize (cf. LI 1986 : 206). Les mythes d'Ashima écrits sont rares, nombre d'entre eux furent brûlés lors de la Révolution culturelle (Cf. *infra*).

l'origine des traditions mais soulignent l'importance de leur transmission. Dans un texte du village de Haiyi¹⁹, le discours est fort explicite : « Si l'on n'étudie pas les manuscrits des anciens, les jeunes ne sauront rien. Maintenant, les jeunes écoutent l'histoire que le vieux leur raconte. Quand à leur tour ils seront vieux, ils en parleront aux autres. Il faut donc bien écouter. » « Vieux », *laoren*, est souvent employé dans les textes chinois pour parler des *bimo*, *mo* signifiant « vieux » ou « maître », nous l'avons vu. Dans ce cas, l'emploi du terme « maître » dans la traduction chinoise eût été plus conforme au texte original.

Toujours à Haiyi, dans un manuscrit²⁰ collecté en 1964, on peut lire : « Les descendants de ceux qui n'étudient pas les chants [c'est-à-dire les psalmodies] de leurs ancêtres seront incapables de les chanter à leur tour. » Une autre version dit encore²¹ : « écoutez bien pour le transmettre aux générations futures. » Pour s'assurer une écoute attentive de la part de l'auditoire, il semblerait qu'il faille chanter, et bien chanter, car « ceux qui sont bien habillés, on aime les regarder, ceux qui chantent bien, on aime les écouter »²². Plus qu'un simple exercice oral et artistique, plus qu'un plaisir esthétique autorisé à l'auditoire, la psalmodie est donc aussi la condition *sine qua non* d'une bonne transmission. Il ne faudrait pourtant pas privilégier l'utilité de la psalmodie pour faciliter la transmission des mythes aux dépens d'autres raisons culturelles. Dans tous les cas, le chant est associé à la prise de contact des *bimo* avec les esprits.

Outre le fait de se rapporter explicitement aux traditions pour valider la transmission de l'histoire d'Ashima, le récit se réfère aussi aux ancêtres et souligne que le mythe doit perdurer au travers des âges. « Cette histoire est identique à celle que nos ancêtres nous ont enseignée, de paroles en paroles, d'écoute en écoute. [...] Si nous n'étudions pas le savoir des anciens, nos descendants ne connaîtront pas le passé. Il faut demander aux descendants d'étudier afin que le savoir des anciens se transmette de génération en génération. »²³ Le devoir du *bimo* est donc de transmettre le savoir des ancêtres au moyen de l'écrit. « Pourquoi les Qona [exoethnonyme ni pour désigner les Yi blancs] dansent et pourquoi les Azhe [population voisine des Nipa] manient le couteau avec dextérité, on ne le sait pas »²⁴, pourtant, le devoir de transmission de ces coutumes demeure. Le *bimo* est donc pour ainsi dire le gardien de la tradition et le garant de la transmission écrite; il est non seulement l'intermé-

19. Manuscrit non daté et conservé par Bimo Jin Guoju, dont le contenu est très proche de la version de référence que j'ai étudiée auparavant (NÉVOT 1999; cf. aussi Li 1986 : 257).

20. Li 1986 : 223.

21. Li 1986 : 340.

22. Mythe de référence en écriture ni provenant du village de Bantian traduit en annexe de mon article de DEA.

23. Li 1986 : 340

24. *Ibid.*

diaire entre les hommes et les esprits mais également, si l'on s'en tient aux textes ni, entre les générations de Nipa.

Consulter les maîtres de l'écrit et apprendre leur écriture rituelle me sont donc apparus comme indispensables pour avoir accès à la mythologie, aux livres et par conséquent aux rituels²⁵ des Nipa. Pourtant, cela pouvait poser problème, les maîtres de l'écrit ne transmettant leur savoir et leur pratique qu'à des hommes et selon des règles de lignage précises.

Le choix d'un disciple

La charge est en effet héréditaire et se transmet en ligne patrilinéaire, telle est en tout cas la théorie officielle du linguiste An Zeming et du *bimo* officiel. Le principe de primogéniture, quant à lui, ne fait pas loi. J'ai pour ma part constaté que l'enseignement d'oncle maternel à neveu utérin est courant, voire plus fréquent que de père en fils²⁶. Le neveu utérin étant le gendre préférentiel chez les Nipa, sa position privilégiée oriente probablement le choix du *bimo*²⁷.

Parmi les personnes susceptibles de suivre son enseignement, le *bimo* sélectionne un candidat d'après ses « aptitudes » à l'apprentissage et la motivation du disciple est un facteur déterminant. Mon statut d'étrangère, mon enthousiasme et mon intérêt pour la culture ni m'ont sans doute permis d'avoir accès à un savoir auquel une femme n'a d'ordinaire pas droit.

Non seulement les prédispositions du futur *bimo*, son goût pour le travail, ses qualités personnelles sont prépondérantes, mais parfois également son horoscope. La consultation des astres, l'étude de l'animal héraldique correspondant à l'année, au jour et à l'heure de la naissance du disciple ne constituent plus aujourd'hui une étape indispensable à la sélection d'un apprenti, et l'horoscope n'est pas forcément étudié par le maître. S'il l'est cependant, il guide ou conforte le *bimo* dans son choix. Si les conclusions s'avèrent favorables et si un heureux présage est annoncé, le maître de l'écrit considère qu'un « esprit »²⁸ a choisi cet homme plutôt qu'un autre pour en faire son disciple. Selon sa position dans l'ordre de l'univers, l'apprenti est « traversé » par l'essence de l'ordre céleste comme pour les maîtres taoïstes²⁹, et ce d'autant plus que les mythes révèlent l'origine céleste des *bimo*, on le verra. Un mythe yi provenant du district de Honghe, dans le sud-ouest du Yunnan,

25. « Livre rituel » est presque une redondance dans la culture ni car l'écriture est rituelle.

26. Au Sichuan, le savoir ne se transmet pas exclusivement de père en fils, mais l'instruction d'oncle à neveu n'est pas reconnue. Cf. BAMO 1999.

27. De nombreux éléments de la culture ni montrent que la lignée maternelle est importante dans cette société. Tout d'abord, le mariage préférentiel est celui d'un homme avec la fille de son oncle maternel. Les tombes ni sont particulières en ce sens que les époux y reposent l'un à côté de l'autre, la lignée paternelle n'étant jamais séparée de la lignée maternelle. Est-ce à mettre en relation avec le couple originel des Nipa, frère et sœur consanguins? Ajoutons que le mythe d'Ashima révèle que dans « la pensée ni », l'épouse est la « sœur » de l'époux, les jeunes femmes ni s'identifiant à la « pauvre Ashima » désirant épouser son frère. L'inceste est certes interdit, les relations consanguines ne permettent pas de s'allier, mais les propos des Nipa et l'étude des différents mythes d'Ashima montrent qu'il y a « confusion » entre époux et frère, épouse et sœur dans la culture ni (cf. NÉVOT 1999).

28. J'ignore de quel esprit il s'agit. Est-ce Gezi, l'esprit du ciel qui est à l'origine des caractères ni? Est-ce l'esprit Bimo, Bimosema, composé en réalité de douze esprits (cf. *infra*)? En consultant les astres, le maître *bimo* cherche-t-il tout simplement à voir si l'horoscope de son apprenti a quelques affinités avec le sien, si les deux sont « compatibles », comme on le fait chez les Han?

29. SCHIPPER 1982 : 102.

raconte en outre que l'apparition puis la diffusion de l'écrit ont permis aux *bimo* d'apprendre aux gens à distinguer le bien du mal, le mythe sur l'origine de l'écriture pose les fondements de la morale³⁰. En ce sens, le *bimo* est le représentant des instances divines et de la norme universelle³¹.

L'enseignement de l'écrit

L'accès au monde des esprits se fait au terme d'une longue initiation. Le soir, après son travail aux champs, le *bimo* se consacre à l'instruction de son disciple; il l'exerce à la lecture et à l'écriture par la copie des livres. Étudier, c'est donc copier, et la maîtrise de l'écrit, qui nécessite deux à huit ans, fait le *bimo*. Lors de mon apprentissage auprès de Bimo Li, son disciple³² suivait avec assiduité nos conversations; il s'exerçait à la lecture de la nouvelle version du livre *Mizhi*³³ écrite par Bimo Li pendant que son maître la traduisait en chinois local à mon intention et glosait certains passages. Il m'a dit apprendre tout comme moi le rôle de certaines séquences du rituel au cours de nos après-midi et de nos veillées studieuses auprès du maître.

En plus d'écouter attentivement, l'apprenti doit observer le déroulement des rituels, la pratique étant inséparable du savoir. Fort d'une certaine expérience, il peut remplacer son maître et l'accompagner dans ses lectures. J'ai effectivement constaté que, au cours du rituel *Mizhi* où Bimo Li ne pouvait officier du fait d'un deuil récent³⁴, son disciple prit sa place. Les deux s'associèrent par ailleurs lors du rituel au dieu du sol accompli le deuxième mois lunaire : les officiants n'étant dans ce cas pas soumis à l'interdit du « blanc », c'est-à-dire du deuil, Bimo Li a pu légitimement reprendre le rôle d'officiant. Son disciple a néanmoins lu une partie du livre : sa participation est obligatoire car le *bimo* officiant pendant *Mizhi* doit lire impérativement le livre rituel pendant le culte au dieu du sol³⁵. Un lien particulier s'établit donc entre l'enseignant et l'élève, qui peuvent se substituer l'un à l'autre et « partager » une lecture.

Maître et disciple forment un unique intermédiaire avec les esprits, ils sont étroitement unis dans leurs tâches rituelles et le demeureront toute leur vie. Effectivement, aucun rituel particulier ne marque la fin de l'apprentissage du disciple, il n'y a pas de rite d'intronisation comme pour les maîtres taoïstes. Il demeure élève et poursuit sa formation jusqu'au décès de son

30. Cf. *Nisuduojie* 1995 : 124.

31. Bimo Li ne m'a jamais demandé ma date de naissance ni n'a consulté les astres à mon sujet. Il ne m'a d'ailleurs jamais proposé de devenir *bimo* et je n'ai jamais déclaré le vouloir, cette fonction étant réservée aux hommes.

32. Âgé de quarante-six ans. Il suit la formation de *bimo* depuis un an.

33. Bimo Li a réécrit le livre *Mizhi* en son entier (certains passages avaient été transmis oralement depuis la Révolution culturelle et n'avaient jamais été recopiés). J'en parlerai plus précisément par la suite.

34. Les personnes « touchées par la couleur blanche », c'est-à-dire endeuillées, ne peuvent participer à certaines parties du rituel *Mizhi*. De même les villageois qui ont subi un deuil ou perdu un animal domestique au cours de l'année écoulée ne peuvent y assister. Le *bimo* officiant doit être *ro* 𠄎, ce qui signifie « propre » et que nous pourrions traduire par « pur ».

35. Selon mon hypothèse, le rituel *Mizhi* (durant lequel le *bimo* sacrifie un animal sur une pierre représentant un tigre) et le rituel au tigre (dieu du sol) sont liés.

maître ; il continue à lui demander conseil bien qu'il exerce son savoir et sa pratique. Bimo Li souligne en outre qu'un disciple se fait appeler *bimo* lorsqu'il a atteint un âge avancé. En effet, bien qu'il ne soit pas rituellement investi de son pouvoir ni de sa nouvelle autorité au décès de son maître, c'est à ce moment précis qu'il s'inscrit dans la « lignée céleste ». Aîné de la lignée *bimo*, l'apprenti acquiert de fait un nouveau statut, il devient à son tour véritablement « *bimo* » et en a le titre.

Malgré la commutation possible entre maître et disciple, la voix du maître fait autorité. La hiérarchie est très respectée. Le disciple de Bimo Li s'est permis de répondre à mes questions lors du rituel Mizhi où il officiait car son maître était absent. En temps normal, il préférerait me conseiller de m'adresser à son, ou plutôt à « notre », maître. L'apprenti s'efface donc devant le « *bimo* enseignant » bien qu'ils soient intimement liés dans la pratique. Les *bimo* ne portent d'ailleurs pas tous le même titre : les Nipa distinguent les « vieux » ou « grands » *bimo*, que je qualifierai d'« experts », de leurs successeurs, et préfèrent généralement avoir recours aux services des premiers. Ils sont les plus capables, disent les villageois, et leur savoir leur paraît plus vaste. Les Nipa considèrent donc que l'expérience du maître légitime sa fonction, et si une cérémonie importante a lieu (rituel annuel, décès), il est préférable qu'elle soit dirigée par un « grand *bimo* » du village.

Actuellement, des Nipa de tous âges (de vingt à quarante-cinq ans) sont des disciples *bimo*. La politique de répression et d'assimilation menée par le gouvernement au cours du vingtième siècle, les autodafés de livres pendant la Révolution culturelle, ont marqué des coupures dans la diffusion de la pensée ni. Ainsi, la transmission du savoir des *bimo* a connu des ruptures et des questions restent aujourd'hui sans réponse. Généralement, les plus vieux *bimo* savent lire et écrire. À ceux qui maîtrisent néanmoins mal les textes rituels, les Nipa ne donneront pas le titre de « grands *bimo* ». Malgré leur âge avancé, leur pouvoir religieux, lié à l'écrit nous le verrons, est effectivement moindre que celui de leurs confrères plus experts. Les plus jeunes ont souvent une moins bonne maîtrise du savoir : dans certains villages comme à Shangpucao, le savoir est partiel, un vieux *bimo*, non reconnu comme « grand *bimo* », enseigne la lecture à son fils qui ne sait toutefois pas écrire. À Lava, les disciples savent lire et écrire. Certains *bimo*, capables de mieux gloser que

d'autres, sont considérés comme les détenteurs du savoir. Ils se démarquent de leurs confrères : par exemple, Bimo Li écrit beaucoup, il cherche à parfaire son savoir auprès des grands *bimo* du village et transmet à son tour ses connaissances.

Curieusement, il garde un manuscrit Mizhi datant du début du siècle qui a appartenu à l'un de ses maîtres³⁶ décédé, chose d'ordinaire impossible car la tradition exige que les livres d'un *bimo* soient brûlés à sa mort afin de l'accompagner dans l'autre monde. Le lien entre maître et disciple se perpétue donc à travers ce livre que la famille du défunt désire, quant à elle, brûler, comme le veut l'usage. Bien que Bimo Li ait copié ce manuscrit lors de sa formation auprès de son maître et de fait n'en ait plus une réelle utilité, il s'y oppose et, ce faisant, ne respecte pas la tradition.

Il ne m'a cependant pas autorisée à recopier le texte de son maître. Dans ce cas précis, il ne transgresse pas les règles de transmission, bien au contraire. Comme j'étudie moi-même auprès de Bimo Li, je ne peux avoir accès qu'aux manuscrits écrits de sa main. Copier ceux de son maître ne respecterait pas l'ordre généalogique des *bimo* et me placerait dans une position intermédiaire entre deux générations, chose impossible. En n'utilisant pas l'ancien manuscrit lors du rituel Mizhi mais le sien propre, Bimo Li respecte de surcroît le lien très personnel entre un *bimo* et ses manuscrits. Il n'est donc pas en cela « iconoclaste ». Il cherche seulement, dit-il, à préserver l'ancien manuscrit et en aucun cas à nuire à son maître dans l'autre monde, et cela malgré les inquiétudes de la famille. Il attache beaucoup d'importance à sa culture et regrette de ne pouvoir avoir accès aux livres confisqués depuis les années cinquante par les autorités locales. Cet attachement particulier à un vieux manuscrit se référant au rituel le plus important des Nipa révèle avant tout son souci de préserver la tradition ni. Comment vit-il réellement ce refus, c'est-à-dire comment parvient-il paradoxalement à concilier transgression des règles et respect des usages, je l'ignore. En fait, face à l'emprise de plus en plus importante du gouvernement chinois sur les manuscrits ni, maître Li accorde peut-être un nouveau rôle aux *bimo*, celui de gardiens des manuscrits de cet « autre temps » où la transmission se faisait uniquement par le copiage rituel et non pas également par la publication de textes par les voies officielles. Bimo Li désire peut-être préserver des versions écrites qu'il juge encore

36. Bimo Li a eu deux maîtres *bimo*, ce qui est peu commun : son oncle maternel décédé centenaire en 1986 et son beau-père. Son épouse a un statut particulier, elle est très respectée et sa parole est très influente : fille du *bimo* professeur de son époux, elle n'hésite pas à critiquer le travail de ce dernier, ses caractères. Ainsi, elle a suggéré à Bimo Li de « s'appliquer » pour dessiner le tableau des douze *bimosema* (cf. *infra*).

relativement protégées de l'influence étatique. Ce faisant, il sauvegarde un lien d'écriture entre lui et son maître-ancêtre.

La reprise du rituel Mizhi par les autorités locales avec l'émission d'un livre « officiel » a motivé le travail de réécriture du livre rituel de Lava par Bimo Li et sa volonté d'y inclure les parties aujourd'hui diffusées oralement. Ma présence, mes nombreuses questions et nos longues conversations au sujet de la manipulation de l'écrit par le gouvernement, l'ont aussi incité à faire des recherches sur un savoir qui ne s'est pas transmis pendant de nombreuses années en allant poser des questions aux vieux du village, aux « grands *bimo* »³⁷ de Lava.

Les trois dernières strophes du livre *Mizhi* de Bimo Li m'intéressent d'ailleurs dans le processus de transmission : la date et mon nom (en ni) sont indiqués; il est également spécifié que le manuscrit a été écrit à mon intention et dans sa forme complète. Bimo Li ne se nomme pas et ne signe pas; l'idée de propriété n'est pas pertinente ici puisqu'elle est implicite dans cette tradition. Le maître et ses livres ne font effectivement qu'un : chaque *bimo* a ses manuscrits qu'il ne prête pas et qui l'accompagnent tout au long de sa vie et même dans la mort. Je notais précédemment que Bimo Li sauvegarde un « lien d'écriture » avec son maître décédé par le biais d'un ancien manuscrit; ici, il crée avec moi un « lien d'écriture » en me nommant dans son propre manuscrit. On peut d'ailleurs s'en étonner car, d'ordinaire, seuls les noms des ancêtres *bimo* trouvent leur place dans les écrits.

Bimo Li m'a demandé de faire des photocopies de sa nouvelle version du livre *Mizhi*; il en a donné une à son apprenti, qui avait par ailleurs copié la version précédente du texte Mizhi de son maître, et m'en a également remis une. Il m'a donc bien transmis son écrit mais pas par la « copie rituelle », comme l'exige la tradition. En ce sens, je n'ai pas à proprement parler le statut de disciple *bimo* et ce d'autant plus que l'on ne m'a pas enseigné la pratique rituelle. Néanmoins, Bimo Li me considère comme son élève, particulier sans doute, et je l'appelle « maître ». Bien avant moi, le missionnaire catholique Vial³⁸ suivit un apprentissage auprès des *bimo* dont il copia, il y a cent ans, les livres et écrivit des catéchismes en écriture ni sous l'égide de ses maîtres; sa fonction religieuse parmi les Nipa et sa pratique courante de l'écrit lui conférèrent probablement le statut de *bimo*. Il reste très célèbre chez les Nipa pour lesquels il

37. J'ai notamment eu d'excellents contacts avec le grand *bimo* Bi Fenglin. Nos entretiens furent toutefois peu nombreux, Bi Fenglin étant très sollicité par le *bimo* officiel de Lunan en vue de la publication d'un livre à l'Institut des minorités de Kunming sous l'égide du linguiste An Zeming. Cette coopération a été très critiquée par les villageois et le directeur de l'école de Lava (frère aîné de Bimo Li) qui tenta de raisonner le vieux Bimo Bi (âgé de soixante-dix-huit ans) et s'offusqua : « "Ils" volent ton savoir et n'écrivent même pas ton nom sur la page de couverture, d'autres préfèrent s'attribuer ton rôle. » Parce que publiés, les livres de Bi ne sont plus alors une propriété exclusive et secrète; ses confrères y ont accès. Qu'advient-il à la mort du grand *bimo*? Brûler ses manuscrits originaux suffira-t-il à transmettre son pouvoir et son savoir dans l'autre monde? Que dire des publications? S'il en est l'auteur réel, ne devraient-elles pas toutes le suivre également à sa mort?

38. Cf. NÉVOT 1997.

n'y a pas, en soi, d'exclusion des étrangers de cette activité et il n'est pas incohérent de penser trouver des *bimo* en Occident.

Remarquons enfin que Bimo Li garde deux autres exemplaires photocopiés de son livre *Mizhi* en plus de la version manuscrite. Le livre original est utilisé pendant le rituel, l'une des deux photocopies servira au cas où, me dit-il, la version manuscrite disparaîtrait. Bimo Li a toujours à l'esprit les persécutions des instances dirigeantes han. Le dernier exemplaire est quant à lui montré aux autres *bimo* du village. Ce faisant, on pourrait croire qu'il se démarque une nouvelle fois de la tradition car seul un « *bimo* enseignant » est autorisé à transmettre ses écrits. En réalité, son but n'est pas ici de s'assigner ce rôle mais plutôt de partager le fruit de son travail de réécriture avec ceux qui y ont collaboré et qui lui ont notamment permis de retranscrire certains passages du livre *Mizhi* qu'il ne connaissait pas. En somme, on a ici l'occasion d'observer la tradition d'écriture ni en pleine évolution. La diffusion de photocopies d'un livre rituel *Mizhi* unique à tous les *bimo* par les autorités locales, lors d'un rassemblement officiel, ne fut certainement pas sans influencer Bimo Li dans sa façon de procéder³⁹.

2. Une écriture rituelle

Les *bimo* écrivent sur des feuilles de papier — autrefois de soie — qu'ils lient et enroulent; les manuscrits sont ensuite recouverts d'un tissu de coton noir ou d'une toile de chanvre offert par les villageois en contrepartie de leurs activités rituelles. Ils sont recopiés à la main, de gauche à droite et de haut en bas.

Chez les Nipa, l'écriture des *bimo* rassemble environ mille deux cents caractères. Il n'y a pas d'alphabet. À un caractère est associé une seule prononciation, mais un phonème peut correspondre à plusieurs caractères qui sont, pour certains, figuratifs. Je retiendrai en guise d'exemple, la lune , le soleil , l'homme , le cheval , la gauche , la droite . À la différence de l'écriture chinoise, il n'y a pas de caractères sans partie phonétique, ni de caractères non figuratifs.

Le mythe d'origine de l'écriture ni

Comme me l'ont expliqué le *bimo* de Zhaihei et An Zeming, les mythes d'origine du monde et du peuple ni⁴⁰ racontent

39. Cf. *infra*.

40. Différents mythes sur l'origine des *bimo* du Sichuan coexistent (cf. YOUNG 1935 : 14).

qu'une inondation précéda la naissance du monde actuel. Gezi, le « maître » du ciel⁴¹, l'esprit le plus puissant du panthéon ni, aurait dépêché trois *bimo*⁴² sur terre pour arrêter la crue. Ils quittèrent le ciel, chacun d'entre eux chevauchant un buffle roux au cou duquel était attaché un livre. Au contact du monde terrestre inondé, les manuscrits s'imbibèrent d'eau. À la décrue, les *bimo* posèrent les livres sur des feuilles de chêne afin de les faire sécher; ce faisant, la moitié de chaque livre resta collée sur les feuilles. C'est pourquoi aujourd'hui, lorsqu'un *bimo* lit un livre, il doit tout d'abord planter sur le lieu du rituel une branche de chêne qui représente, dit-on, l'autre moitié du livre⁴³. Un autre mythe⁴⁴ des Yi de Honghe, dans le sud-ouest du Yunnan, rapporte que six esprits ont créé les caractères d'écriture des *bimo* et que le premier maître de la lecture, d'origine terrestre, les a appris à leur côté, au ciel, avant de retourner éduquer ses disciples, créer et maintenir l'ordre social. Ici, seuls les caractères ont une origine céleste. Le *bimo* est devenu maître de la lecture au ciel mais il est d'origine terrestre. Quoi qu'il en soit, dans les deux mythes, les écrits ont une origine céleste et le *bimo* est délégué sur terre par l'esprit du ciel dans le premier mythe, par les six esprits célestes créateurs des caractères d'écriture dans le second.

Chez les Nipa, l'écriture émane des esprits, elle est le lien entre les dieux et les hommes, et à ce titre elle est uniquement rituelle. De même, l'écriture chinoise qui a une fonction rituelle a d'abord été un moyen de communication entre les hommes et les dieux avant d'être utilisé par les hommes entre eux.

Dans les écrits taoïstes, l'idéogramme est un symbole représentant le nom d'une chose, d'un phénomène; il est une création spontanée de l'univers, une essence, une énergie cosmique⁴⁵. Les caractères sont avant tout la matière première, la force vive du cosmos qui précède la création du monde. Les souffles primordiaux, *qi*, se manifestent sous la forme d'« écrits réels », *zhenwen*, dont les premiers signes visibles sont les montagnes et les fleuves. Sandrine Chenivresse fait donc remarquer que dans la pensée chinoise, l'image devance le site⁴⁶. Pour les Nipa, « l'image » devance l'ordre social. Les *bimo* accordent manifestement un pouvoir à l'écrit, et, comme chez les taoïstes, la copie des manuscrits de maître à disciple n'a pas pour unique fonction de faciliter la mémorisation d'un discours rituel⁴⁷, elle permet aussi de transmettre un pouvoir particulier⁴⁸. D'ailleurs,

41. Les livres *bimo* y font référence lors du rituel Mizhi.

42. Le chiffre 3 est récurrent dans les mythes ni, comme dans celui d'Ashima.

43. Ces moitiés de livres préservées font penser à la structure des talismans chinois (*fú* 符). J'aborderai plus loin le sujet.

44. *Nisuduojie* 1995 : 124.

45. SCHIPPER 1982 : 85.

46. CHENIVRESSE 1996 : 64.

47. Chez les Amérindiens cuna, les chamanes utilisent des dessins comme technique de mémorisation. En dépit de la transmission de leur savoir de « maître » à « élève », les dessins diffèrent d'un chamane à l'autre. Il n'y a pas de différences individuelles mais des différences de style. Les informations des chamanes cuna sont distribuées entre le texte oral et le texte pictographique dans le double but de les préserver par mnémotechnie et de les cacher aux regards indiscrets des non-initiés (cf. SEVERI 1980 : 65). Bien que l'écriture *bimo* assure la transmission du savoir en servant de support à la mémoire, le *bimo* est autorisé à réélaborer le texte de son maître (cf. *infra*, La flexibilité de l'écriture).

48. Au sujet des *fashi*, cf. BAPTANDIER BERTHIER 1994 : 60. La copie des textes taoïstes permet la transmission du savoir des maîtres taoïstes aux apprentis *fashi* et leur confère des pouvoirs.

bien que Bimo Li connaisse des livres rituels par cœur, il ne s'en sépare pas même s'il ne les ouvre pas. Leur présence accompagne tous les actes rituels du *bimo* et en assure l'efficacité.

Les mots secrets des bimo

Les caractères d'écriture ni ne sont accessibles et ne sont compris que par les spécialistes *bimo*, la psalmodie des manuscrits est, quant à elle, peu intelligible par les Nipa; il y a effectivement des différences entre le parler vernaculaire et l'écrit. L'évolution plus rapide de la langue orale par rapport à la langue écrite est une raison invoquée par le *bimo* officiel pour expliquer ce décalage; les manuscrits ont préservé certains termes ou expressions n'appartenant plus à la langue orale actuelle, glisse-t-il. Dans le dictionnaire yi-han, qui constitue un écrit officiel, distinction est également faite entre les caractères « anciens » et « actuels ». En réalité, sous l'adjectif « ancien » il faudrait lire « secret », ésotérisme de l'écriture ni que le gouvernement ne saurait mettre en exergue. Effectivement, les *bimo* emploient des termes qu'ils sont seuls à comprendre. Par exemple, lors du rituel Mizhi — et seulement dans ce contexte —, *ne* 𐄂𐄃, terme secret réservé aux *bimo* et compris uniquement par eux et les esprits, est employé à la place de *vé* 𐄂𐄃, « porc » en langue ni. Ce faisant, les maîtres de l'écrit cultivent une relation « exclusive » avec les dieux par l'intermédiaire de ces mots efficaces. L'observation du rituel montre d'ailleurs que les participants prêtent fort peu attention à la parole du *bimo*, sachant qu'elle ne s'adresse pas à eux et que leur écoute n'influe en rien sur son efficacité. Dans certains passages cependant, le mot « porc » est écrit en « langue vernaculaire » afin, me dit Bimo Li, de le rendre compréhensible aux participants. Il semblerait donc que certains paragraphes soient audibles uniquement par les esprits et d'autres par les villageois également. Cette bipartition du discours *bimo* et de l'écriture ni vers les esprits et les hommes reflète les particularités du maître de l'écrit, intermédiaire entre deux mondes. L'écriture ni semble donc être un métalangage, comme l'écriture chinoise.

La territorialité de l'écriture

D'un village à l'autre, l'écriture n'est pas totalement identique, bien qu'elle soit très proche. Le rassemblement d'une

soixantaine de *bimo*, organisé par les autorités locales en décembre 1999, et la lecture commune d'un texte officiel ont effectivement montré que si les *bimo* partagent à peu près le même corpus, ils ne maîtrisent pas tous les mêmes caractères. Bimo Li a dû « traduire » de la sorte certains des caractères du livre *Mizhi* officiel en caractères de Lava; les *bimo* de Beidacun, village situé à une dizaine de kilomètres de Lava, ont fait de même en remplaçant les graphies qui leur étaient inconnues par celles propres à leur territoire. L'origine villageoise des *bimo* est donc perceptible par l'utilisation de caractères spécifiques et par des différences de graphies d'un lieu à l'autre. Aujourd'hui, les variétés territoriales de l'écriture demeurent préservées par les maîtres de la lecture malgré l'uniformisation de l'écriture yi promue officiellement par le gouvernement⁴⁹.

L'étude du phonème *p'o*, qui signifie « être humain » et des six graphies qui lui correspondent révèle que l'écriture rituelle sert de marqueur du territoire. En effet, les *bimo* d'un même village ayant une écriture spécifique qui leur permet de se différencier des autres, les six graphies pour « être humain » (𠄎, 𠄏, 𠄐, 𠄑, 𠄒, 𠄓), correspondent à des territoires différents. Par définition, elles sont donc les endonymes de villages ni distincts. Leur prononciation étant par ailleurs identique, seul l'écrit distingue les endonymes des Nipa. En somme, l'écriture sert à distinguer une communauté ni des « autres » communautés qui regroupent aussi des *p'o*, des « humains », mais pas tout à fait identiques. La « différence » ou l'altérité entre Nipa s'exprimerait donc uniquement par l'écrit et par l'intermédiaire des *bimo*.

3. *Les manuscrits bimo et leur classification*

Les *bimo* ont en leur possession de nombreux livres qui renvoient chacun à un type de rituel précis. Certains sont réservés à Mizhi, d'autres aux funérailles ou à des rituels domestiques. Si le mythe d'Ashima est lié aux cultes accomplis avant la naissance d'un premier enfant dans un couple, les manuscrits ne sont pas tous réservés à des activités rituelles. Les généalogies ou encore les mythes de création, devenus aujourd'hui très rares⁵⁰, en sont des exemples. Ils « contiennent » plutôt la mémoire de la société ni. Ching-chi Young⁵¹ classe ainsi les manuscrits « lolo » en vingt-trois groupes (sacrifice aux dieux,

49. Voir la seconde partie de l'article.

50. J'ai trouvé à Lava un court texte mythologique sur *xivu*, l'arbre utilisé pour purifier animal et participant au rituel Mizhi. An Zeming m'a montré un ancien manuscrit du mythe d'Ashima provenant de son village natal, Bantian, au Guishan.

51. YOUNG 1935 : 49.

remerciement aux dieux, prière, offrande, mariage, naissance, généalogie...).

Le livre *Mizhi* ne contient pas de commentaire, il n'est pas une exégèse, il s'attache à rendre efficace la pratique rituelle. Il est divisé en parties correspondant aux diverses séquences rituelles. En plus du chapitre consacré au sacrifice, des paragraphes sont réservés à des activités spécifiques, l'un expliquant pourquoi il faut pénétrer dans le bois sacré, pourquoi il faut « laver », c'est-à-dire purifier, l'animal sacrificiel et les officiants, un autre permet au *bimo* de s'adresser aux esprits. Tout le parcours géographique accompli lors du rituel est contenu dans le livre, du début à la fin, de la construction des « portes » purificatrices avant de pénétrer dans le bois jusqu'à l'offrande sacrificielle.

Au regard de ces « partitions rituelles », je propose de diviser les manuscrits des *bimo* en trois catégories. La classification des écrits taoïstes faite par Kristofer Schipper⁵² me semble transposable dans le contexte ni : aussi, je distinguerai les registres culturels qui consignent et expliquent les éléments du rite (pourquoi sacrifier un mouton blanc ? un porc ? pourquoi entrer dans le bois sacré lors de Mizhi ?...), les textes descriptifs qui fixent l'action culturelle (« nous sacrifions le mouton en offrande à Mizhi ») et les textes récitatifs (textes qui évoquent la cosmogonie ni, les généalogies).

Un *bimo* utilise parfois le même livre dans des contextes rituels différents en n'en lisant que certains passages adaptés à la situation. Lors du culte au dieu du sol, par exemple, le *bimo* officiant a utilisé le livre *Mizhi*; si cette double utilisation met en question le lien entre le culte fédérateur Mizhi et le rituel au dieu du sol, elle montre aussi que le *bimo* doit savoir découper les séquences du rituel spécifique au fur et à mesure de la lecture. Pour le guider dans ce découpage rituel, une graphie spéciale est employée. Ainsi, le caractère *tche* 𠄎, qui est vide de sens, est utilisé pour désigner soit l'animal sacrificiel, soit l'animal héraldique correspondant à l'année où le rituel est accompli. Il permet au *bimo* de repérer dans le texte l'endroit où il doit dire « porc », « mouton » ou « coq » selon le sacrifice concerné dans le premier cas, où il doit dire « dragon », « tigre », etc., dans le second. L'écriture des *bimo* s'adapte au lieu et au temps de l'action, elle actualise la parole de l'officiant.

52. SCHIPPER 1982 : 45.

Oralité et écriture

Dans certains lieux comme Zhaihei et Shangpucao, les livres rituels sont très rares. Le manuscrit Mizhi de Shangpucao a été « emprunté » par les autorités locales, m'a-t-on dit, celui de Zhaihei aurait « disparu ». Les *bimo* de ces villages ont conservé un seul livre, utilisé lors des funérailles. En dehors de ce rituel, ils officient de mémoire. En effet, ils n'ont pas recopié les livres rituels qui furent brûlés pendant la Révolution culturelle bien que les autorités locales tolèrent le retour des pratiques cultuelles depuis les années quatre-vingt. De plus, en raison des interdictions qui ont pesé sur leur tradition, les *bimo* de ces villages ne maîtrisent plus très bien l'écrit. Peut-être ne sont-ils plus capables de réécrire les livres rituels, ou peut-être ne l'osent-ils pas. Bimo Li m'a par exemple demandé de ne pas montrer la nouvelle version complète du livre *Mizhi* qu'il m'a donnée : comme les livres de son maître furent autrefois interdits, il craignait que son manuscrit ne fût à son tour confisqué par les autorités aujourd'hui préoccupées par la réécriture des textes rituels ni en version officielle. Les persécutions et auto-dafés sont encore très présents dans les esprits.

Par ailleurs, il existe une certaine forme de coexistence de l'oral et de l'écrit. Ainsi, certaines formules rituelles ne sont jamais consignées. Elles restent « dans le cœur », disent les *bimo*. Elles sont très courtes, dit Bimo Li, il est facile de les retenir sans passer par l'écrit. En ce sens, elles rappellent les formules secrètes des *fashi*⁵³. J'ai montré que l'écriture non seulement favorise la mémorisation, mais qu'elle est performative. Les formules orales ont également une efficacité, elles sont performatives. En effet, pendant le rituel Mizhi, le *bimo* a récité une formule particulière en versant de l'eau sur le dos de l'animal pour le purifier (ill. 2). Il en a dit une autre en versant de l'alcool au pied des branches d'arbre croisées qui symbolisent une porte, passage entre les mondes impur et pur. Les formules ne sont ni murmurées ni psalmodiées. Elles me semblent rendre efficaces des épisodes du rituel où le *bimo* associe la parole à l'acte. Elles sont des sortes d'ordres qui se situent dans le temps de l'action, contrairement à la lecture, plus discursive, qui prend place dans le temps différé. En effet, le *bimo* agit (par exemple, il construit une porte purificatrice, il sacrifie un animal), puis il lit le chapitre du manuscrit qui actualise l'action.

53. BAPTANDIER BERTHIER 1994 : 60.



ILL. 2 — *Le bimo purifie l'animal sacrificiel en récitant une formule secrète.*

Page de droite :

ILL. 3 — *Le tableau talismanique de Lava.*

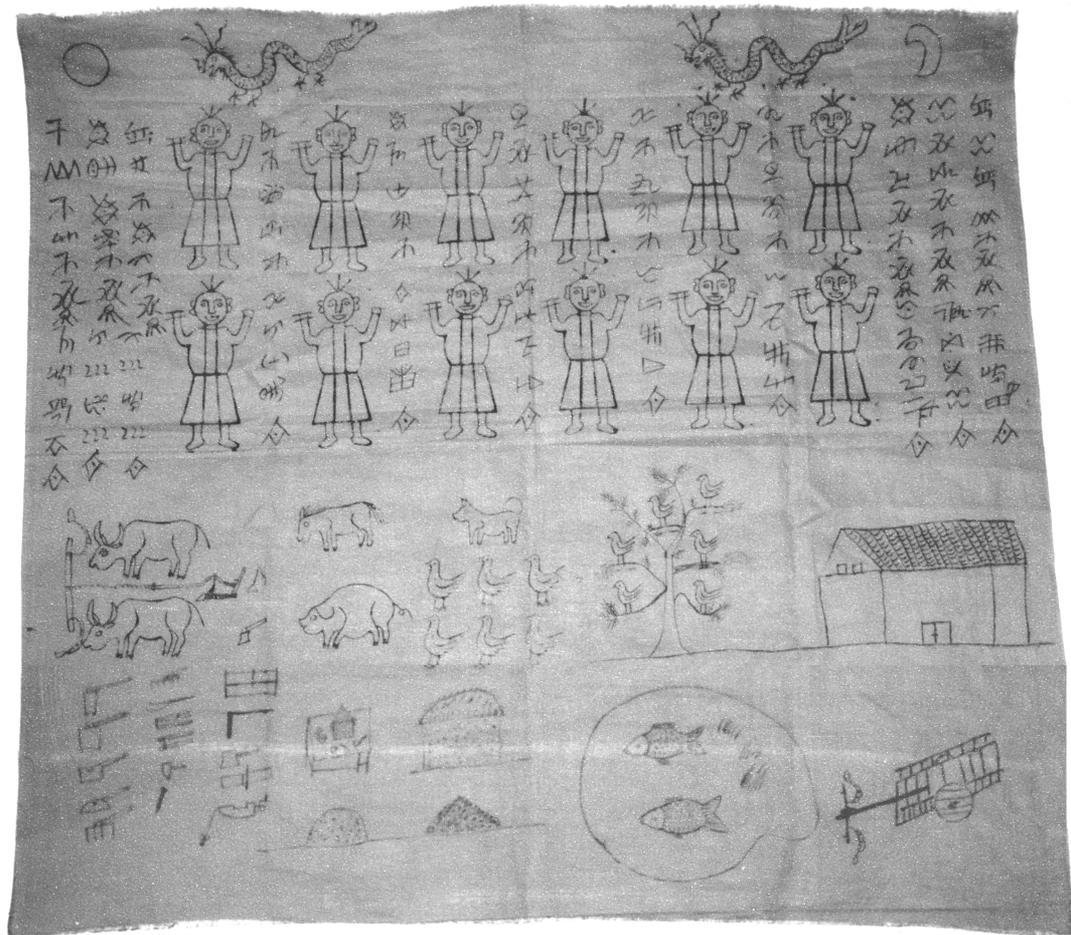
En somme, les paroles du *bimo*, qu'elles soient lues ou récitées, sont performatives et le savoir des *bimo*, qu'il se transmette par écrit ou par oral, est réservé à des initiés et demeure secret.

Le tableau talismanique de Lava

À ma connaissance, seuls les *bimo* de Lava accomplissent le rituel suivant : ils dessinent un tableau d'écriture destiné à protéger une maison⁵⁴ et ses habitants, lesquels viennent en demander l'exécution à l'occasion du nouvel an ou en cas d'événements malheureux (décès, maladie, mauvaise récolte, morts d'animaux). Le *bimo* choisit alors un jour faste pour accomplir le rituel. Notons tout d'abord que les dessins sont tous quasiment identiques bien qu'exécutés par des *bimo* différents. Aussi leur transmission se fait-elle « à l'identique », à l'inverse de la transmission de l'écrit, nous le verrons.

Le tableau (ill. 3) est dessiné sur une grande feuille de papier blanc ou sur un morceau de tissu rouge. L'utilisation de papier s'expliquerait uniquement par son coût moindre comparé au tissu m'a expliqué Bimo Li, et sa couleur blanche n'évoque pas la mort ici. Le rouge est, quant à lui, une couleur faste, de bon augure, comme partout en Chine.

54. Cela rappelle le rôle du tableau talismanique dit de l'attelage de l'Empereur de Jade étudié par Brigitte BAPTANDIER BERTHIER (1994).



Le tableau est composé de deux parties : sur la partie supérieure sont représentés les douze *bimosema*, les esprits *bimo*, qui ne personnifient pas les patriarches *bimo* mais les esprits qui accompagnent le maître de la lecture et l'aident dans sa pratique rituelle. Le *bimo* donne corps à « ses » esprits en les dessinant. Ils sont en propre les esprits du *bimo* a spécifié Bimo Li, et il leur assigne un rôle. Le tableau est destiné à rendre efficaces leurs actes prophylactiques ou exorcistes. Le *bimo* délègue donc des pouvoirs aux douze esprits investis d'une mission. Aussi peut-on parler de tableau talismanique⁵⁵.

Ces *bimosema* symbolisent par ailleurs les douze mois de l'année. Ils sont scindés en deux groupes. Les six premiers *bimosema*

55. Les *bimo* ne possèdent pas de talismans comme les maîtres taoïstes pour lesquels les talismans sont considérés comme les esprits incorporés par le chamane. Bien que le rituel d'écriture accompli par les *bimo* soit moins complexe que celui des *fashi*, ses caractéristiques en sont proches : les *fashi* donnent également corps aux divinités, « l'écriture crée littéralement des personnages » (cf. BAPTANDIER BERTHIER 1994 : 60, 67).

portent des noms masculins et sont placés au-dessus des six autres qui portent, eux, des noms féminins. Cette division de l'année en masculin et féminin rappelle la vision chinoise de l'année scindée en deux moitiés et, notamment, la répartition en deux groupes des signes cycliques qui lui sont associés et qui sont divinisés dans le taoïsme.

Bimo Li m'a appris que les esprits *bimo* vont par couples sexués et que chaque esprit dessiné est double : il a son pendant masculin, non figuré, s'il est féminin, et inversement. Sur le tableau qu'il a dessiné à mon intention, il lui a donc semblé nécessaire, d'un point de vue pédagogique, d'ajouter aux douze esprits figurés les noms de leur double. Ainsi, le dessin qu'il m'a transmis est particulier et plus complet. La transmission de l'écrit confère à l'apprenti des pouvoirs, nous le notions auparavant ; ici, en exécutant le tableau, le maître fait directement appel à ses esprits qu'il « donne » à son disciple par l'intermédiaire du dessin. Ce faisant, il m'a peut-être transmis aussi un pouvoir.

Dans la partie inférieure du tableau est dessiné tout ce qui symbolise la vie d'un Nipa (maison, récoltes, bœufs, charrue, basse-cour, arbres) et d'un villageois de Lava en particulier, avec des poissons dans un lac. Lava est en effet entouré de petits lacs qui permettent à certains habitants de vivre de la pisciculture. Tout ce que les *bimosema* ont pour tâche de protéger est donc représenté. Notons que le rôle prophylactique des esprits *bimo* rappelle celui des esprits Mizhi, protecteurs du village, des hommes, des récoltes et des animaux. Bimo Li a d'ailleurs souligné que Mizhisema, l'esprit Mizhi, est accompagné des douze esprits *bimo* lors du rituel Mizhi.

Autrefois, le maître de l'écrit devait réciter quelques formules rituelles en accrochant le tableau au mur de la maison. Aujourd'hui, cet épisode du rituel a disparu. Que l'intronisation soit faite par la famille ou par le *bimo* importe peu ; dans les deux cas, le tableau d'écriture est efficace. Les Nipa ne le lisent pas puisqu'ils ne maîtrisent pas l'écrit et ils n'y prêtent d'ailleurs pas attention. De la sorte, l'usage fait du tableau par les Nipa est identique à celui qu'en font les patients du *fashi*, sa seule fonction est d'être là pour protéger la maison et ses habitants. Il est bénéfique et efficace, voilà tout. En échange du tableau, la famille offre à l'officiant une mesure de riz, de la viande, une bouteille d'alcool et de l'argent. Donner au *bimo* équivaut à donner aux esprits *bimo*. Remercier l'un, c'est remercier les autres.

Une écriture chamanique

Anthony Jackson émet une hypothèse intéressante sur l'origine de l'écriture des Lolo⁵⁶. Les *dongba* (chamanes naxi) seraient nés de la rencontre de chamanes autochtones avec des moines bön, expulsés vers les Marches tibétaines après la diffusion du bouddhisme. Dès lors — l'auteur ne précise pas quand —, une forme particulière de chamanisme se serait développée : un chamanisme sans transe qui utilise des textes écrits par les spécialistes des rituels. En rapprochant les manuscrits naxi des écrits lolo d'une part et les *bimo* des *dongba* d'autre part, Jackson donne la même origine au chamanisme lolo sans transe. Je ne suis pas en mesure de confirmer ou d'infirmer que les écrits des *bimo* sont proches des écrits bön. La gageure serait de rechercher si l'écriture des *bimo* a une origine géographique ou extra-ethnique. Ce sont avant tout les discours des Nipa, des *bimo*, du *bimo* officiel et des autorités locales han sur l'origine de l'écriture *bimo* qui m'intéressent.

Pour Nguen Van Huy⁵⁷, l'importance de la lecture, l'immobilité de l'officiant et l'absence de transe sont caractéristiques d'une forme rudimentaire de chamanisme. Je ne pense pas qu'il y ait des formes « rudimentaires » ou « classiques » de chamanisme. Les *bimo* participent du chamanisme en organisant des rituels au cours desquels ils communiquent avec les esprits, guérissent et exorcisent. En ce sens, on peut dire que les *bimo* sont les chamanes des Nipa. Leur écriture rituelle est donc une « écriture chamanique ». Son étude et celle des pratiques qui l'accompagnent font d'ailleurs apparaître que les caractéristiques de l'écriture ni et la fonction du *bimo* sont proches de celles d'autres chamanes chinois qui n'entrent pas non plus en transe et utilisent un écrit : les *fashi*. Ainsi, la tradition ni est voisine de la tradition chamanique taoïste.

La définition du chamanisme, selon laquelle seuls les officiants qui communiquent avec les esprits (oralement) en entrant en transe seraient des chamanes, est à mon sens trop restrictive. Les autres modes de contact avec les divinités qui incluent l'écrit mais pas la transe sont, selon cette définition, soit jugés « rudimentaires » soit exclus du chamanisme. Une telle définition n'est donc pas satisfaisante, il existe simplement des formes de chamanismes avec ou sans transe, avec ou sans écriture. En outre, d'après Roberte Hamayon⁵⁸, c'est bien parce que le

56. JACKSON 1979 : 74.

57. NGUEN 1995 : 314.

58. HAMAYON 1993 : 204-205.

chamanisme affiche un « refus délibéré du dogmatisme » qu'il rejeterait l'utilisation de l'écrit. Or, le chamanisme *bimo* induit l'emploi d'une écriture ésotérique, les *bimo* accomplissent des rituels avec des manuscrits pour support à leur action culturelle, certes, mais cela n'implique nullement qu'ils diffusent un dogme ni qu'aucune création personnelle ne leur soit autorisée dans la pratique ou dans la copie. Au contraire, l'écriture ni n'est pas « inerte », le maître innove et réélabore les manuscrits, elle est de surcroît efficace. La flexibilité de cette écriture est caractéristique de la culture des Nipa et favorise les différences d'écriture entre villages, et aussi entre *bimo* d'un même village.

4. *La flexibilité de l'écriture ni*

La réélaboration des écrits

L'étude du mythe d'Ashima révèle que différentes versions de l'histoire coexistent à l'écrit et à l'oral, et que chaque territoire marque sa particularité dans le récit, si petite qu'elle puisse apparaître lors de la narration. Bien que la comparaison des versions manuscrites dévoile que la trame est régulière et que le sens du récit demeure intact, les écrits varient. À un village, voire à un *bimo*, correspond une version, et ces différences territoriales me paraissent liées aux différentes lignées *bimo* du pays des Nipa, qui cultivaient chacune leur propre version d'Ashima, de génération en génération⁵⁹.

Là où la version écrite du mythe n'existe plus, la liberté des conteurs est plus grande et la variabilité du mythe est plus forte. Ainsi, il existe des variantes spécifiquement féminines où la chanteuse s'identifie à l'héroïne. Dans les villages où les écrits sont encore nombreux, la forme orale du mythe est plus proche des versions écrites (longueur, vers, enchaînement des thèmes) que les versions orales des villages où les formes écrites n'existent pas, ou plus. Comme le font remarquer Jack Goody⁶⁰ et Roberte Hamayon, lorsqu'il y a écriture ou lorsque la récitation se fait d'après un original écrit, on dispose d'un modèle auquel chaque individu, récitant ou auditeur, peut se référer. Chez les Nipa, il n'y a pourtant ni apprentissage ni transmission à l'identique bien que les motifs soient plus fixes à l'écrit qu'à l'oral : « une » version standard n'existe pas; l'écrit sert de référent pour les versions orales et écrites sans toutefois en figer la forme

59. Je n'ai pas retrouvé de textes écrits d'Ashima à Lava. Actuellement, chaque territoire préserve sa version de l'histoire mais nombreux sont les villages sans *bimo* où le savoir écrit a disparu et où seules les versions orales du mythe subsistent, racontées par les anciens du village. Sans doute faut-il expliquer la disparition des textes mythologiques par les nombreuses collectes effectuées par les ethnologues chinois depuis 1949. J'évoquerai plus loin cette mainmise sur le mythe écrit.

60. GOODY et GANDAH 1980 : 48.

et le contenu. Les Nipa n'adoptent pas une logique qui consisterait à consulter les manuscrits pour vérifier la conformité de leurs chants et de leurs contes, même s'ils sont issus du même village.

Effectivement, les *bimo* d'un même territoire ne possèdent pas des manuscrits totalement identiques. Par exemple, les composantes de la cellule parentale de l'héroïne Ashima ne sont pas identiques dans les différents textes provenant de Haiyi. Dans un ancien manuscrit et dans celui de Bimo Jin Guoku recueilli en 1963 lors de la collecte officielle, Ashima et Ahei sont frère et sœur uniques du foyer; dans un autre livre du même village, Ashima a deux frères aînés. Outre les erreurs probables, une certaine « liberté » est donc concédée à celui qui copie. À rebours, cela ne signifie nullement que les écrits soient une recreation totalement libre qu'aucun ordre ne viendrait régler. Les séquences et la trame du récit étant reproduites d'une version écrite à l'autre, les différences sont codifiées. C'est que la mise par écrit et le copiage ont ici une valeur très particulière qui n'est pas celle de tout écrit, ils transmettent un pouvoir. À mon sens, il faut expliquer la variabilité plus faible des récits écrits qu'oraux non seulement par leurs modes de transmission distincts mais également par le rôle religieux et la fonction rituelle accordés aux premiers et pas aux seconds. En effet, les manuscrits permettent aux *bimo* de communiquer avec les esprits par le biais de l'écriture qui est en soi efficace. Modifier le contenu du texte ou bouleverser la trame du récit entraîne un changement dans la relation entre le *bimo* et l'esprit, et une diminution de l'efficacité rituelle.

En somme, les thèses de Jack Goody et de Roberte Hamayon ne se vérifient pas dans le contexte ni car l'écriture n'est pas une écriture ordinaire et les écrits appartiennent aux seuls spécialistes qui sont, par ailleurs, maîtres de les modifier en conservant leur efficacité. La réélaboration du livre *Mizhi* par Bimo Li conforte mon propos car elle montre comment, après s'être approprié le savoir de ses maîtres, un *bimo* est autorisé à le personnaliser.

La réélaboration du livre Mizhi de Lava

De janvier à mars 2000, Bimo Li a donc réécrit le « Livre *Mizhi* d'Ava », *Ava mizhi m'si* 峇 尔 谷 丹 身 魂 (ill. 4). Il avait à sa



ILL. 4 — *Le bimo lit le livre rituel Mizhi avant le sacrifice.*

disposition les livres copiés sur ceux de son oncle maternel et sur ceux du père de sa femme, lui-même *bimo*; ainsi que le dictionnaire *yi-han* et le livre *Mizhi* officiel distribué par les autorités locales. Il a principalement utilisé ses propres copies de manuscrits pour en réélaborer certains passages, des titres ou encore des phrases. Pour transposer par écrit certaines formules secrètes que les *bimo* ne lisent d'ordinaire jamais, et les séquences rituelles qui étaient uniquement transmises oralement depuis la Révolution culturelle et la disparition des livres, Bimo Li a parfois eu recours au dictionnaire. La double organisation de la transmission, par écrit et par oral, favorise indubitablement la variabilité. Soulignons qu'en mettant par écrit des

formules secrètes, Bimo Li leur enlève justement leur caractère strictement oral et donc « secret » et modifie la tradition.

Enfin, le maître de l'écrit s'est inspiré de la forme du livre officiel et non du fond (ce ne sont pas les caractères de Lava ni les mêmes séquences rituelles qui figurent dans celui-ci, m'a-t-il dit) : ainsi, cette nouvelle version du livre *Mizhi* de Lava comprend une table des matières où les titres des différentes parties sont consignés et paginés. Le maître de l'écriture a donc donné un nouvel aspect au manuscrit tout en en préservant le contenu et l'écriture spécifique. Ce travail de réécriture l'a également amené à consulter les manuscrits *Mizhi* d'autres villages contenus dans l'ouvrage d'An Zeming. Il ne les a pas pris pour modèles mais comme points de comparaison, il a noté les schémas rituels proches et parallèlement les différences d'écritures. Cela l'a incité à préserver l'écriture de Lava et l'ordre des séquences rituelles de son village tout en personnalisant son manuscrit. Ces deux termes paraissent paradoxaux, comment la personnalisation d'un écrit assure-t-elle la préservation du récit ? Comme pour le mythe d'Ashima, le sens du rituel demeure nonobstant les différentes versions manuscrites correspondantes, les différences de style de chaque *bimo* n'impliquent pas la transformation de la pratique rituelle et ne la dénaturent pas.

En observant la transmission dans la diachronie, on constate que Bimo Li transmet à son disciple un manuscrit différent de celui dont il a lui-même hérité. Le livre *Mizhi* utilisé par l'apprenti a été copié sur le manuscrit du maître, mais pas sur la copie du maître de ce dernier. En d'autres termes, l'apprenti *bimo* a pris pour modèle un manuscrit du Bimo Li, personnalisé, proche des textes de référence sans leur être identique. Il est à son tour autorisé à improviser à partir du texte de son maître et, par conséquent, à participer de la multiplication des variantes. Pour ce faire, il devra néanmoins avoir acquis un certain statut. De son savoir et de sa maîtrise de l'écrit dépendra en effet sa production personnelle de manuscrits.

L'évolution des écrits et des graphies

Les transformations des écrits dépendent de la capacité d'improvisation du *bimo* mais pas seulement. En effet, les changements sociaux et écologiques obligent aussi les maîtres de l'écrit à modifier les séquences rituelles de leurs manuscrits. Ainsi, les

bois situés aux alentours de Lava ayant été dévastés dans les années cinquante, les villageois n'accomplissent plus la chasse rituelle pendant Mizhi. Bien que le passage s'y référant ait été préservé par Bimo Li sur un cahier, il a été logiquement exclu du rituel. Mais dans le livre *Mizhi* réécrit en son entier, Bimo Li l'a réinséré.

La faculté d'adaptation de l'écriture à l'environnement social est en outre manifeste dans la réalisation de catéchismes par le missionnaire Vial et les *bimo* au début du siècle dernier. Les *bimo* ont interprété le dogme catholique pour en donner une autre version, ni, en intégrant certains termes inventés par le prêtre⁶¹. Cela dénote aussi la capacité de la tradition ni d'intégrer dans sa « pensée » quelque chose de nouveau et de l'insérer dans ce qui est le support de sa tradition : l'écrit. Cela montre enfin, s'il en était besoin, qu'un peuple peut assimiler des éléments étrangers à sa culture tout en restant différent. Les religions sont perméables, elles peuvent être influencées par d'autres courants qu'elles peuvent influencer à leur tour⁶².

Les graphies varient également. Et si elles le font, c'est que la tradition ni autorise une certaine liberté dans la réécriture⁶³. L'évolution de la transcription des caractères est, de fait, une caractéristique notable de l'écriture ni. Aujourd'hui, les *bimo* distinguent les anciens caractères d'écriture des plus récents. Par exemple, les caractères *pe* Δ , et *pi* \mathcal{A} sont devenus rares ; on ne les trouve plus que dans les anciens manuscrits ou dans les villages, comme Lava, qui conservent précieusement les caractères du passé. L'écriture ni est donc évolutive. En dehors des erreurs de copiage et de l'existence de caractères secrets, comment comprendre la disparition, la transformation voire l'apparition de certains caractères ? Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'invention, la stylisation de certains caractères favorise l'évolution de l'écrit. Par exemple, Bimo Li écrit le caractère \times , copié sur le livre de son maître, ainsi $\tilde{\times}$. Et c'est ce dernier qui servira de modèle à son disciple. Les écrits diffèrent donc, bien que provenant de la même lignée *bimo*. L'étude des mythes d'Ashima et des manuscrits Mizhi montre qu'ils sont en éternel mouvement et n'ont pas de forme fixe.

L'écrit est le vecteur de transmission des traditions et, corrélativement, l'un des supports de la mémoire de la société ni par le biais exclusif de son maître, le *bimo*. En ce sens, les *bimo*, qui étaient autrefois des chefs, exercent peut-être encore aujourd'hui

61. Pour plus de détails, cf. NÉVOT 1997.

62. À ce sujet, cf. RAISON-JOURDE 1991.

63. C'est ce que suggère Ching-Chi Young.

d'hui un certain contrôle sur la communauté des Nipa. Leur écrit n'est pourtant pas utilisé comme « moyen de contrôle » au sens où l'entend Jack Goody⁶⁴, c'est-à-dire par les instances gouvernantes. Si tel est pourtant le cas, ce sont les instances dirigeantes chinoises qui jouent ce rôle et non les *bimo*. Elles manipulent effectivement les écrits ni depuis 1949 dans un but idéologique. L'écriture ni étant celle d'un seul spécialiste, qui plus est religieux, elles ont d'ailleurs adopté une attitude ambiguë par rapport aux caractères ni, tantôt en niant leur existence, tantôt en les réhabilitant.

DE LA NÉGATION À LA RÉHABILITATION DE L'ÉCRIT
DE 1949 À NOS JOURS

Avec l'avènement du régime communiste de Pékin en 1949, la définition stalinienne de nation — *une langue, un territoire, un stade de l'économie, un caractère psychologique* — fut reprise par le gouvernement chinois. Mao désira toutefois adapter le marxisme aux réalités chinoises et un projet spécifique fut développé concernant les nationalités minoritaires.

L'article 50 du programme de 1949 prévoit en effet d'intégrer les ethnies à la cause révolutionnaire, de les adapter et de les introduire au monde socialiste afin de mener une politique commune sur l'ensemble du territoire et d'aboutir à la création de la nation chinoise, dont le groupe dominant est, selon cette idéologie, celui des Han⁶⁵. Il se veut également un programme « civilisateur » marqué par le rejet des traditions « féodales », au sens marxiste du terme, et des « superstitions », vestiges d'un état social et économique proclamé dépassé. Dans l'esprit de Mao, il était cependant nécessaire de concilier passé et présent pour accéder à l'État socialiste : la transformation ne pouvait se faire qu'en utilisant et en « préservant » les traditions du peuple chinois. C'est l'idée de « mettre l'ancien au service du présent », *Guweijinyong*⁶⁶ 古为今用, qui a influencé les orientations idéologiques du gouvernement de Pékin, pour lequel les nationalités minoritaires doivent être insérées dans le mouvement prédéterminé de la révolution marxiste. Leurs cultures étant en voie d'extinction, l'une des priorités du gouvernement chinois est de « folkloriser » les cultures des « nationalités » pour permettre l'édification nationale.

64. GOODY 1986.

65. L'emploi du terme *Han* par la RPC fait explicitement référence au peuple de la dynastie des Han (de -206 à -221) par opposition aux « peuples barbares » des frontières de l'empire.

66. HEGEL 1984 : 198.

Chez les Nipa, cela se traduit par de constantes manipulations et dénaturations de l'écriture rituelle des *bimo* de 1949 à nos jours. Les moyens employés par les instances dirigeantes pour y parvenir diffèrent toutefois selon la période considérée. Il convient de distinguer la période des années cinquante à soixante-dix, où l'existence d'une écriture chez les Nipa est niée, de celle des années quatre-vingt et surtout quatre-vingt-dix, où l'écriture est au contraire réhabilitée et même promue.

67. Ce faisant, la RPC renoue avec la méthode chinoise antique employée sous les Qin pour unifier la Chine au deuxième siècle avant notre ère. Les lettrés avaient pour habitude d'exprimer des idées nouvelles au moyen de formules anciennes. Cf. MASPERO et BALAZS 1967 : 54.

68. WANG 1955 : 185.

69. *Ibid.* : 181.

70. L'habitude chinoise des collectes est millénaire. L'organisation chinoise à l'époque de Qin Shi Huangdi (-221/-206) reposait sur des collectes organisées par les autorités impériales qui portaient sur tous les domaines (musique, chanson, religion, fêtes, mariages...) et supposaient une mise en ordre du territoire et du cosmos. Connaître les coutumes chinoises permettait à l'empereur de consolider son autorité en symbolisant par sa seule personne les diversités culturelles de son vaste empire; cela facilitait en outre la mise en place de nouvelles institutions. Une communication était par conséquent constamment établie entre le peuple et l'empereur, lequel restituait au peuple des règlements et des lois issus indirectement des éléments recueillis. Les collectes étaient donc intimement liées à la fondation du pouvoir politique fort et unificateur de l'empereur (cf. KALTENMARK 1979 : 19-52). Mais si l'hétérogénéité culturelle était alors concevable, il n'en est pas de même dans les conceptions idéologiques communistes.

1. *Négation de l'écrit : l'exemple du mythe d'Ashima*

La version chinoise de 1953

Comme si l'on était dans une urgence historique et sociale, de grandes collectes furent organisées au début des années cinquante avec pour ambition première de construire une littérature au service du parti⁶⁷. C'est dans ce contexte qu'apparut en 1949 la revue « La Littérature du peuple », *Minwenxue* 民文学, où fut publiée, en 1953, la version standard du mythe d'Ashima, recueillie de la sorte dans la région du Guishan, pays des Nipa. Si la fonction première de cette publication était de « montrer que la Chine possède une riche littérature multinationale »⁶⁸, elle s'avéra être aussi un acte politique et l'exécution directe des instructions de 1949.

D'après la version chinoise officielle publiée en 1953 et les commentaires qui suivirent en 1955, l'histoire d'Ashima appartiendrait exclusivement à la littérature orale, c'est-à-dire à la littérature « populaire ». Elle y est effectivement qualifiée de « poème narratif » ou encore de « ballade chantée »⁶⁹. Ces deux désignations trouvent leur justification dans le fait que l'histoire est dans certains cas déclamée, et dans d'autres cas chantée. La « légende d'Ashima » fut donc classée par les autorités parmi les « spectacles populaires », *quyi*, qui regroupent divers arts oraux (conte, ballade, dialogue comique). Le but de leur collecte était non seulement de mieux connaître les masses populaires et le prolétariat chinois, mais également de maîtriser les productions culturelles et d'éduquer les masses, comme du temps du tribut⁷⁰. Le gouvernement impérial attachait notamment beaucoup d'importance aux chants populaires, susceptibles d'exprimer les ressentiments du peuple, pour les réécrire

selon les normes orthodoxes. Bien que Mao ait voulu marquer une rupture entre la Chine communiste et les stades sociaux antérieurs, c'est-à-dire, selon cette idéologie, la Chine « féodale », il reprit des coutumes chinoises et des procédés politiques connus depuis l'antiquité pour édifier l'État communiste. On ne renie pas si facilement une imprégnation culturelle millénaire.

Dans les commentaires sur la légende d'Ashima, on peut lire également que « la chanson peut être entendue en tous lieux et que les vieillards la chantent aux plus jeunes »⁷¹. Il n'est pas dit si ces chants sont exécutés en des occasions précises ni dans quel but ils sont déclamés. On ne fait donc évidemment pas référence aux rituels de naissance et de mariage au cours desquels l'histoire d'Ashima est contée ou chantée. Le terme « mythe » n'est d'ailleurs jamais employé; il est délaissé au profit de termes plus neutres tels que « chants », « ballades », « légendes ». En outre, il ne pouvait être écrit que ces « vieillards » sont des *bimo* et qu'ils lisent des textes rituels puisque, avant cette publication et cette traduction et « malgré sa popularité, la ballade d'Ashima ne faisait l'objet d'aucun texte écrit »⁷². L'auteur décontextualise donc totalement le récit en niant sa forme écrite qui est pourtant connue des officiels locaux. En effet, les publications récentes des versions d'Ashima originales collectées en 1953 et 1963 montrent que non seulement des versions orales furent retranscrites en chinois mais que des versions issues de manuscrits *bimo* furent également traduites; nul n'ignorait donc l'existence de l'écrit chez les Nipa. La longueur du mythe, les détails, les séquences, les thèmes narratifs suggèrent de surcroît que la version officielle proposée en 1953 est sans doute issue de versions écrites.

En somme, d'après les textes chinois, écriture, rituels et spécialistes religieux sont inexistantes. Seul le caractère poétique et lyrique de l'histoire est souligné. Or, c'est avant tout de l'échange des femmes tel qu'il est pratiqué dans la société ni qu'il est question dans le récit et ce n'est évidemment pas son caractère prosodique qui lui confère un sens mais le contenu des dialogues entre Hairi et Geluriming, les « preneurs de femme », ainsi que les échanges amoureux entre Ashima et son frère. Leur étude permet de comprendre que le mythe d'Ashima établit la prohibition de l'inceste.

La qualité de mythe et la forme écrite de l'histoire d'Ashima furent reniées par les officiels pour deux raisons principales. La

71. WANG 1955 : 181.

72. *Ibid.* : 185.

première tient au caractère rituel de l'écrit dans la société ni : pour un État qui prône l'athéisme, nier l'écrit des Nipa permet d'évacuer la sphère religieuse et les *bimo*; c'est aussi nier les traditions ni. La seconde raison s'inscrit dans un contexte non plus religieux mais politique : ne pas reconnaître l'existence de manuscrits ni et dater la première mise par écrit du mythe en 1953, lors de la publication chinoise, c'est aussi démontrer la supériorité des Han, comme guides idéologiques des minorités, qui inculquent l'écriture nationale à ces populations illettrées. Réduire la culture populaire des Nipa au domaine de l'oralité, c'est montrer son infériorité par rapport aux Han, civilisation de l'écrit par excellence. Dans ce contexte, la dichotomie entre oral et écrit est empreinte d'un jugement de valeur.

Ces dénis s'accompagnent de transformations et de nouvelles dénaturations non plus dans la forme mais dans le fond de l'histoire.

Quand un fait social traditionnel des Nipa est évoqué dans le texte, il est modifié par les instances gouvernementales. Tel est le cas pour la « maison commune ». Le récit chinois dit⁷³ que, dès l'âge de douze ans et jusqu'à leur mariage, les Nipa vivent « dans des maisons séparées », l'une étant réservée aux filles, l'autre aux garçons. En réalité, il n'y a qu'une maison « commune » aux deux sexes, lieu de rencontre où les jeunes gens viennent se séduire mutuellement, où les alliances se créent. Dans la version chinoise, le plus étonnant est d'avoir spécifié l'existence d'une « maison » dans laquelle Ashima se rendait, chaque soir. En effet, dans les écrits ni, il n'est guère fait référence aux sorties nocturnes de la belle Ashima qui, très courtisée, n'en demeurait pas moins auprès de ses parents, lesquels refusaient de la marier. Les comportements des personnages font sens dans les versions ni car ils symbolisent le refus d'échanger les femmes chez les Nipa et participent, plus largement, de la relation incestueuse entre Ashima et son frère.

En travestissant ainsi le récit, les autorités effacent donc son sens implicite et nient la structure sociale des Nipa. Elles prêtent de surcroît un autre sens à l'histoire qui relate, toujours d'après la version officielle, le refus d'Ashima d'épouser un riche propriétaire terrien. Ce faisant, l'idéologie communiste dénonce le mariage arrangé, « tradition féodale » par excellence. Ainsi, Ashima campe le personnage d'une jeune révolutionnaire dans la version chinoise⁷⁴.

73. *Chinese Literature* 1955 : 12.

74. J'ai montré ailleurs (NÉVOT 1999) que, contrairement aux textes originaux, dans la version chinoise, l'héroïne est libre d'épouser l'homme de son choix et ses parents ne refusent pas de la marier à un homme d'un autre lignage. Cette lecture chinoise du mythe s'inscrit dans la loi sur le mariage promulguée en 1950 : loi fort réformatrice et révolutionnaire, qui valide la liberté du mariage, supprime les mariages arrangés, interdit les mariages entre enfants et les pratiques « féodales » d'échanges de cadeau. Le récit chinois est donc focalisé sur l'opposition entre riche et pauvre et sur le mariage forcé plus que sur le fait de donner une fille ou de la garder au foyer. Dans la version chinoise, les Nipa manifesteraient leur intégration à la mouvance révolutionnaire à travers Ashima bien que « l'histoire fût probablement une légende à l'origine ». Une nouvelle fois, cette remarque révèle que l'ignorance de la portée culturelle du texte est feinte au profit d'une réactualisation de la « légende ». Cette transformation du contenu du mythe s'inscrit très délibérément dans le processus de construction de l'État socialiste.

La version cinématographique de 1979

En 1979, une nouvelle version fut proposée, en un lieu et sous une forme spécifiques : le film d'Ashima de la Forêt de pierre, *Shilin*. Pour les Nipa et ceux de Lava en particulier, cette version ne correspond pas à l'histoire d'Ashima de la tradition ni. La folklorisation du mythe y est effectivement pratiquée à une autre échelle qu'en 1953.

Une première modification concerne l'endroit où prend place l'histoire, lequel est transposé d'Azhodi (dans les versions originales et dans la version chinoise de 1953) à la Forêt de pierre, haut lieu du tourisme du Yunnan⁷⁵.

La seconde transformation concerne la relation d'Ashima et de son frère Ahei. La trame du film est davantage focalisée sur une « love story » inspirée de la relation amoureuse du frère et de la sœur, dont la séparation finale, dans les manuscrits ni, énonce implicitement l'interdit de l'inceste. Cependant, la version officielle de 1979 ne peut évidemment pas relater une histoire incestueuse; en conséquence, les héros deviennent des amants non consanguins. La fin de l'histoire reste toutefois identique à celles des versions écrites, Ashima et Ahei ne peuvent pas se marier. Le film se mue, de fait, en tragédie romantique.

C'est ainsi que cette nouvelle version chinoise sert non seulement la cause politique en dénonçant, comme pour celle de 1953, la lutte contre les mariages arrangés, mais également l'économie du site touristique de la Forêt de pierre où cette « émouvante » histoire est désormais située, et où le film est d'ailleurs projeté.

En somme, les versions chinoises effacent le contenu implicite des textes ni, à savoir l'interdit de l'inceste. La façon dont l'histoire d'Ashima est traitée reflète l'attitude équivoque des autorités par rapport aux manifestations propres à la culture des populations. Elles admettent la popularité de la légende tout en niant sa valeur rituelle et de mythe et en promouvant des versions dénaturées⁷⁶. La tendance officielle oscille donc entre la répression, le désir de supprimer certains aspects du mythe en le réduisant à une poésie lyrique⁷⁷ ou à un film tragico-romantique, et le souci de préserver une littérature et une cinématographie « morales et populaires » à condition de les contrôler⁷⁸. Le

75. Les touristes viennent pour la plupart y admirer la « pierre d'Ashima », caractéristique par sa forme qui rappelle celle du « chapeau d'Ashima », coiffé traditionnelle des jeunes femmes ni. D'après la version chinoise du mythe qui contrevient à la version ni, la forêt de pierre est le tombeau de la belle Ashima. En réalité, le site du mythe se trouve à Azhodi, dans la région du Guishan, au nord de Lunan, tandis que Shilin se trouve à l'est. L'économie du site repose entièrement sur la légende : les objets vendus, le circuit dans *Shilin* s'y réfèrent.

76. Notons que la légende de la troisième sœur Liu, Liu Sanjie, connue des « nationalités » du Guangdong et du Guangxi (l'auteur de l'article ne spécifie pas quelles sont ces populations : LOH 1984 : 165-176), a subi des transformations analogues à celle du mythe d'Ashima. La légende relate la transformation en pierre d'une jeune femme et d'un jeune homme qui acquièrent ainsi l'immortalité au sommet d'une montagne. La ressemblance avec le mythe d'Ashima est frappante. Dès 1961, la version chinoise raconte que Liu Sanjie s'oppose au mariage arrangé en choisissant elle-même son compagnon. La version chinoise valorise l'éducation de Liu, son ardeur au travail et la lutte des classes. Dans le film réalisé en 1970, l'héroïne est poursuivie par son propriétaire terrien. L'histoire d'amour de Liu Sanjie s'est transformée en une comédie d'éducation et de lutte des classes. Il faudrait probablement étudier dans le détail la légende de Liu Sanjie avant de la réduire à une simple *love story*. Dans le cas du mythe officiel d'Ashima, amour, éducation et lutte des classes sont également imbriqués.

77. Malgré les changements survenus dans la version chinoise, le texte de 1953 retient néanmoins des éléments importants du mythe

mythe d'Ashima est un instrument idéologique aux mains des instances dirigeantes. Il le demeure aujourd'hui malgré la réhabilitation de l'écrit.

2. *La réhabilitation de l'écrit*

Au cours des décennies quatre-vingt et quatre-vingt-dix, les réformes autorisant le retour aux pratiques culturelles se sont multipliées, favorisant chez les Nipa la reviviscence de l'écriture et des croyances officiellement classifiées comme « animistes » ; pour certains d'entre eux, elles ont également permis le retour des cultes dits « liturgiques » (bouddhistes et chrétiens notamment). On constate un assouplissement du dogme politique. On voit conjointement se multiplier les collectes de données chez les Nipa et notamment les travaux sur l'écriture des *bimo*. Le développement des monographies chinoises, des « études sur les nationalités », *minzu xue* 民族学, et des « études linguistiques sur les nationalités », *minzu yuwen xue* 民族语文学, va dans ce sens. Plutôt que de rechercher une meilleure connaissance de la culture ni, ces recherches visent en réalité, dans le cadre de l'édification de la « civilisation nationale »⁷⁹, à manipuler tout d'abord les textes ni afin de légitimer l'appartenance des Nipa à la nationalité yi, puis à transformer les caractères d'écriture des *bimo* pour homogénéiser la culture yi et créer l'identité yi qui n'existe pas.

Traduction et réécriture des textes ni : les Nipa sont des Yi

version ni : la transformation finale d'Ashima en pierre puis en écho causée par le « dieu de l'eau ». La notion de double, récurrente dans la pensée ni, demeure donc dans la version chinoise où le côté « superstitieux » du récit n'est en conséquence pas totalement éludé.

78. Cf. PIMPANEAU 1978 : 102.

79. TREBINJAG 2000 : 40.

80. Son contenu est très proche de la version de référence que j'ai utilisée dans un article précédent (NÉVOT 1999).

Examinons tout d'abord les travaux d'ethnologues et de linguistes chinois. La traduction d'un ancien manuscrit du mythe d'Ashima en versions chinoise et ni⁸⁰ est parue en 1985. Cette relative « tolérance » politique et la prise en compte de l'écrit ni par les instances dirigeantes chinoises n'impliquent pas une reconnaissance des spécificités culturelles des Nipa, du rôle des *bimo* ou de la « pensée rituelle ni ». Elle n'exclut évidemment pas la politique d'assimilation promue par le gouvernement. Bien au contraire, car dans cette traduction la dénomination *Nipa* n'apparaît jamais, elle est inmanquablement traduite par *Yizu*, comme dans tous les autres ouvrages sur les Nipa. Le terme *bimo* est lui aussi inexistant. L'explication donnée à la

publication en 1985 de la légende en version ni est la mise en valeur des « écrits des nationalités minoritaires », en l'occurrence ceux des Yi. La réhabilitation des versions écrites du mythe d'Ashima est donc politiquement connotée.

Les recherches chinoises intitulées « Histoire des Yi » se multiplient également et il convient encore une fois d'avoir une opinion critique dans ce domaine. En effet, les généalogies et les mythes de création rassemblés comme appartenant aux Yi et utilisés comme tels par les historiens, racontent en réalité l'histoire de différents groupes⁸¹. Cet exoethnonyme actuel est le prolongement des anciennes désignations *lolo* ou *yi* qu'on appliquait sans les distinguer, à divers groupes tibéto-birmans. Les Yi ne sauraient donc parler d'eux-mêmes⁸² et par conséquent, une « Histoire des Yi » ne fait pas sens. C'est uniquement du point de vue politique des observateurs chinois qui manipulent les textes que les Yi sont considérés comme descendant d'un ancêtre commun, note Stevan Harrell⁸³.

La question de l'identité des Nipa est donc en jeu ici. Effectivement, en chinois, les Nipa se disent *sanizu*, « nationalité sani », et n'emploient pas le terme *yizu*, « nationalité yi ». Ils disent *Nipa* pour parler d'eux-mêmes et ne considèrent pas appartenir aux groupes azhe, axi, autres branches yi, ni être proches des Yi du Daliangshan. Une étude attentive des écrits révèle d'ailleurs que les manuscrits ni parlent bien des Nipa : le livre *Mizhi*, les mythes de création, les mythes d'Ashima contiennent le terme *Nipa*, « Gens ni », tandis que le terme *yi* ne s'y trouve évidemment pas. En outre, la comparaison des textes ni avec les manuscrits d'autres branches yi montre que les caractères d'écritures, les mythes et les cultes, s'ils sont parfois proches, ne sont néanmoins pas identiques d'une région à l'autre.

Les Nipa désirent que leur identité propre soit reconnue alors que les instances dirigeantes ont pour ambition première de faire disparaître l'hétérogénéité de la nationalité minoritaire yi et de gommer les identités particulières à chaque branche. Ainsi, la branche sani est généralement perçue comme une sorte d'ersatz des Yi du Daliangshan par les autorités locales. Cette confusion est notamment manifeste dans les spectacles organisés dans la Forêt de pierre ou lors du rituel Mizhi officiel : dans le premier cas, les danseurs sont habillés comme les Yi du Daliangshan ; dans le second, les *bimo* portent le costume des *pimo* du Daliangshan (avec un turban enroulé sur la tête). En

81. Au début du vingtième siècle, le missionnaire Vial manipula également l'histoire des Nipa pour la rendre conforme à son idéologie. Il utilisa les généalogies et les mythes de création contenus dans les livres des *bimo* ni afin de prouver l'universalité du dogme catholique. Il considérait notamment pouvoir retrouver la parole du dieu chrétien dans les manuscrits ni.

82. Cf. HARRELL 1995 : 66 et HAN 1993 : 30. Selon Candy Han, la nationalité yi est numériquement importante (six millions d'individus) car elle est constituée de plusieurs groupes ethniques qui vivaient dans les mêmes régions.

83. HARRELL 1995 : 66.

outre, si les musiques jouées lors de ces grandes manifestations sont parfois ni, elles proviennent majoritairement de la province du Sichuan et appartiennent plus précisément aux Yi du Daliangshan.

Pour aboutir à l'homogénéisation des Yi, les autorités locales projettent également de créer une langue unique et, comble de la manipulation, de normaliser une écriture yi puis de l'enseigner dans les écoles.

Homogénéiser la nationalité minoritaire yi par le biais de l'écriture bimo

Depuis 1995, des articles parus dans la revue *Yunnan minzu yuwen xue*, « Études linguistiques sur les nationalités du Yunnan », concernent les langues et les écrits yi, et leur enseignement dans les écoles. L'auteur, Zhang Qiren, déplore que les Yi ne puissent pas communiquer entre eux. Il ajoute que la multiplicité des parlers et des écrits des branches yi freine le développement des échanges et par conséquent la participation des populations à l'essor économique. Le but avoué de l'uniformisation et de la vulgarisation du yi par son enseignement à tous les Yi, quels que soient leur sexe et leur âge, est donc d'assurer leur « développement »⁸⁴. Or l'écriture yi qui servirait à cette uniformisation est propre aux chamanes *bimo* et s'adresse uniquement aux esprits ; elle n'est en aucun cas un outil de communication employé pour faciliter les échanges commerciaux mais un lien entre les hommes et les dieux. Zhang Qiren donne donc à l'écriture des *bimo* un rôle qu'elle n'a d'ordinaire pas en vue d'instituer un écrit qui transformerait des groupes ethniques différents en un peuple homogène. On se rend bien compte de l'aberration de cette politique par rapport à la culture ni.

Cette manipulation de l'écriture entraîne surtout une séparation du religieux et du profane et la disparition des *bimo* et de leur tradition. L'écriture appartient aux *bimo*, eux-mêmes liés à un territoire. L'uniformiser et l'enseigner lui font perdre ses caractéristiques territoriales, la dénaturent en niant ses caractères rituels, ses modes de transmission spécifiques et sa flexibilité.

84. Dans la plupart des écrits chinois, la culture yi est qualifiée d'arriérée.

85. ZHANG 1998 : 48-49.

Méthodes d'uniformisation de l'écriture

Zhang Qiren⁸⁵ dénombre six grands dialectes yi et plus de quarante parlers locaux. Il distingue de surcroît six écritures :

celles des Yi du Daliangshan, du Guizhou, du Dianbei (Yunnan du Nord) et du Diannan (Yunnan du Sud), de Lunan et de Luoping⁸⁶.

Dès 1987, le gouvernement a décidé de sélectionner des caractères pour instaurer une écriture yi standard, commune aux six « régions d'écriture ». En 1992, un « Groupe de travail sur les écritures yi des quatre provinces » s'est réuni et une équipe de « Recherche sur l'unification de l'écriture yi » s'est constituée à Kunming. De leurs travaux sont nés un *Dictionnaire des caractères yi* et un ouvrage intitulé *Collecte de caractères yi*.

Les points de vue des chercheurs chinois sont divergents sur la méthode à employer pour aboutir à un écrit unique : un premier projet prône l'uniformisation du sens d'un caractère quelle que soit sa prononciation ; un deuxième accorde plus d'importance à l'homogénéisation de la prononciation et cela quel que soit le caractère correspondant. Pour Zhang Qiren, cette méthode induirait un nombre trop important de graphies et compliquerait la démarche. Il suggère la standardisation des caractères, en d'autres termes, la diminution de leur nombre. Afin de faciliter la popularisation de l'écriture yi, il préconise notamment de faire correspondre une prononciation et un sens uniques à une graphie. Cette méthode est conforme à celle de la bureaucratie communiste qui a imposé à partir de 1949 une écriture chinoise simplifiée et a établi une prononciation unique pour un caractère d'écriture par l'intermédiaire de l'alphabet phonétique chinois, le *pinyin*, commun à toutes les provinces, indépendamment des écritures ou des parlers locaux. Ici, le contexte est toutefois différent car contrairement à l'écriture chinoise, l'écriture des *bimo* est uniquement religieuse.

Pour parvenir à la simplification des écritures des branches yi, Zhang Qiren conseille de poursuivre le travail débuté dans les années cinquante en multipliant les collectes de chansons, ballades, contes et surtout de livres anciens afin d'y découvrir les composantes identiques de la langue et l'écriture yi⁸⁷. Il considère effectivement que les manuscrits yi anciens sont généralement semblables. En revanche, il fait remarquer qu'actuellement, dans les différentes régions yi, on ne trouve pas de caractères aux graphies identiques (il cite l'exemple du caractère pour « eau », écrit différemment selon les régions). Il pense donc trouver des caractères communs aux quatre territoires dans ces livres anciens, y retrouver en somme leurs racines.

86. Distinctions identiques à celles exposées par ZHANG 1998 : 29.

87. La méthode conseillée par ZHANG est conforme à celle de la bureaucratie communiste, elle-même proche de celles autrefois utilisées pour unifier l'Empire par la création, notamment, de bureaux qui dépendent du Conseil d'État et du ministère des Armées et qui sont chargés de recueillir des informations sur les peuples de Chine (portant sur la musique, les chansons, la religion...).

Pour lui, les écrits actuels ne seraient plus que des vestiges d'un stade social dépassé, des survivances, des éléments du folklore, point de vue promu par le gouvernement. On retrouve ici la thèse des historiens chinois selon laquelle les Yi seraient tous issus d'un même clan et auraient tous une même origine, celle-là même dont parlent les fameux mythes et généalogies yi. Il existerait donc un âge originel où les manuscrits yi auraient utilisé la même écriture, laquelle se serait diversifiée par la suite. En conséquence, pour les instances dirigeantes, uniformiser l'écriture yi, c'est lui faire recouvrer sa forme originelle. C'est aussi lui faire perdre ses caractéristiques territoriales et c'est donc bien de dénaturation qu'il s'agit.

L'enseignement de l'écriture des bimo à l'école

Dès les années cinquante, les instances dirigeantes chinoises ont promu la popularisation d'une langue yi unique dans les écoles primaires du Sichuan et du Yunnan⁸⁸. À cette période, l'existence de l'écriture rituelle des *bimo* était niée (l'étude du mythe d'Ashima le montre) et c'est sans doute pourquoi les autorités locales ont préféré enseigner cette langue yi officielle en utilisant l'alphabet latin. Je ne sais pas si cette directive fut réellement appliquée sur le terrain.

Après la Révolution culturelle, les orientations politiques du gouvernement concernant l'écriture des *bimo* et l'éducation ont changé⁸⁹. Depuis 1995, des comptes rendus expliquant le bien-fondé de l'enseignement aux enfants — et même aux adultes — de la langue et de l'écriture yi, cette fois-ci en caractères d'écriture *bimo* unifiée, sont publiés en même temps que les articles évoquant les projets d'unification de la langue et de l'écriture yi. On doit notamment à Zhang Qiren un rapport d'enquête⁹⁰, ce qui est très révélateur de la relation faite entre l'unification de la langue et de l'écrit et sa propagation par l'intermédiaire des programmes scolaires.

Le « retard » de l'éducation des Yi, leur mauvais niveau en chinois sont mis en exergue parallèlement à leur culture et leur économie « arriérées », termes péjoratifs présents dans les articles sur l'unification de l'écrit. Deux raisons sont données pour expliquer l'illettrisme des Yi : les élèves ne comprennent pas le chinois et l'éducation leur est inadaptée ; les familles ont trop peu d'argent pour scolariser leurs enfants et ont besoin d'eux comme main-d'œuvre. Pour Zhang, le problème le plus

88. BEAUCLAIR 1970 : 35.

89. Depuis les années soixante-dix, les efforts des linguistes chinois se sont concentrés sur la réforme de l'écriture chinoise. Les mots d'ordre sont « simplicité » (*jiǎnmíngxíng*) et « pratique liée à la réalité » (*shíyòng liánxì shíjì*). Cf. PEYRAUBE 1977 : 185-211.

90. ZHANG 1997 : 13-15.

sérieux est celui de l'enseignement en chinois. En 1991, au vu des résultats positifs recueillis dans les villages yi de Honghe où l'enseignement se fait par oral et par écrit en yi et en chinois — nombre croissant d'enfants scolarisés, bon niveau de chinois atteint plus rapidement que dans les classes où le chinois est seul utilisé —, les autorités ont décidé d'ouvrir une école dans ce district où l'enseignement serait dispensé dans les deux langues et les deux écritures.

Les enseignants suivent un apprentissage particulier et apprennent « l'écriture et la langue yi », c'est-à-dire celles nées de l'uniformisation officielle. Zhang Qiren rapporte les propos des villageois : « Nous n'avons encore jamais entendu parler d'enseigner notre yi (écrit et langue) à l'école, le gouvernement est vraiment bien, nos enfants peuvent non seulement étudier le chinois à l'école mais aussi le *yiwēn* (l'écriture yi), c'est la meilleure des choses. » Bien entendu, ces paroles sont à resituer dans le contexte politique. Les recherches en linguistique, en ethnologie ou en histoire sont au service du régime, nous l'avons vu, et les écrits qui s'y rapportent font le plus souvent œuvre de propagande. Il est donc peu probable que les Yi tiennent de tels propos et louent les pratiques gouvernementales. N'ayant pas rencontré les Yi de Honghe, je ne sais pas si leurs chefs ou leurs *bimo* eux-mêmes perçoivent le danger qui menace leur culture par la manipulation et la dénaturaison des textes chamaniques et s'ils acceptent que l'écriture des *bimo* soit enseignée à l'ensemble des Yi.

Le programme scolaire débute par l'étude de la langue et de l'écriture yi officielles et se poursuit par celle de la langue et de l'écriture chinoises. C'est à condition de suivre cet ordre que les Yi sauront parler chinois, disent les linguistes. Ils remarquent en outre que par la mise en correspondance d'un terme yi à son synonyme chinois, les élèves éprouvent plus d'intérêt pour l'école car l'enseignement a enfin un sens pour eux. Zhang Qiren souligne en outre que « les élèves aident les villageois à comprendre les caractères yi » et à écrire des « lettres en yi ». Il ajoute que les officiels yi du village de Limishan utilisent le yi en plus du chinois. On ne peut que s'étonner d'une popularisation aussi rapide et de telles utilisations de l'écrit. En fait, l'auteur met en valeur, dans son article, la communication entre personnes au moyen de l'écrit sans indiquer toutefois à quelles fins ces lettres sont écrites ni par qui elles sont lues. Évidemment, le

terme *bimo* n'apparaît jamais, et la qualité rituelle de l'écriture n'est par ailleurs jamais soulignée.

L'enseignement en langue maternelle, c'est-à-dire dans la langue de la branche yi locale, faciliterait sans doute la compréhension des enfants à l'école. En revanche, l'apprentissage de la langue officielle yi et de l'écriture yi correspondante n'est pas plus compréhensible par les enfants yi que les caractères chinois, ils ne facilitent donc pas forcément leur scolarisation. En milieu han, les conditions d'enseignement sont assez semblables. En effet, les élèves parlent généralement une langue maternelle locale qui diffère du *guoyu*, la langue nationale, dans laquelle on enseigne à l'école. Ce déséquilibre existe donc à peu près partout pour les enfants han comme pour les enfants yi, à la différence près que ces derniers doivent apprendre une langue yi officielle qui n'existe pas et qui est, par définition, artificielle, ainsi qu'une écriture rituelle à laquelle ils n'ont traditionnellement pas droit.

Chez les Nipa, l'enseignement de l'écrit débuta au début du vingtième siècle sous l'impulsion du missionnaire Vial. Celui-ci, qui entretenait de très mauvaises relations avec les Han et les autorités de l'époque, haïssait la « civilisation chinoise », c'est-à-dire han, qu'il qualifiait d'« anticléricale ». Il accusait notamment les caractères chinois, et donc les livres chinois, d'être à l'origine du désintéret des Han pour le christianisme. Pour donner à la culture ni le statut de « civilisation » par opposition à la « civilisation chinoise »⁹¹, Vial mit donc sur l'enseignement de l'écriture des *bimo* à tous les Nipa, indépendamment de leur sexe et de leur âge. Il avait évidemment pour but, comme les instances dirigeantes chinoises actuelles, de faire disparaître ce qu'il appelait les « superstitions » des Nipa et plus précisément des *bimo*, de promouvoir le dogme catholique et d'aboutir à une culture ni chrétienne.

À la mort du prêtre en 1917, l'enseignement s'est poursuivi mais avec moins d'ardeur qu'autrefois, pour s'arrêter à l'avènement de la République populaire de Chine. Trente ans plus tard, les autorités de Lunan ont tenté d'enseigner l'écriture des *bimo* ni aux enfants. Je ne sais pas quelle en est la raison ni pourquoi cette expérience se solda d'ailleurs par un échec. Depuis, chez les Nipa, seule la langue nationale est enseignée. L'utilisation de la langue ni complémentirement au chinois est encore officiellement interdite. Certains instituteurs m'ont toutefois

91. À cette époque, les Occidentaux considéraient que seules les cultures de l'écrit étaient « civilisées », par opposition à celles de l'oral, qualifiées de « sauvages ». Le missionnaire Vial fut suspecté par les autorités ecclésiastiques de vouloir faire « une Église dans l'Église » et de réactualiser la querelle des rites. Cf. NÉVOT 1997.

avoué y avoir recours pour permettre aux enfants d'accéder au savoir. L'enseignement de l'écriture ni n'est, quant à lui, pas du tout envisagé puisqu'il est réservé aux disciples *bimo*. Néanmoins, si les résultats du double enseignement yi-han chez les Yi de Honghe sont satisfaisants, les instances dirigeantes n'hésiteront sans doute pas à l'étendre au nord du Yunnan; sans doute attribueront-elles également à l'écriture des *bimo* ni une fonction de communication entre les hommes au détriment de sa fonction rituelle et chamanique.

Pour le moment, les autorités n'adoptent pas les mêmes stratégies selon les « branches » considérées. Si dans le sud du Yunnan, l'école paraît être, à leurs yeux, le moyen le plus efficace pour diffuser une écriture officielle et commune chez les Yi de Honghe, chez les Nipa, l'uniformisation de l'écriture ni semble être une étape précédant l'unification de l'écriture yi. La diffusion d'une écriture ni, officielle, se fait par l'intermédiaire du rituel Mizhi, en pleine reviviscence et au contenu identitaire fort; le lien entre écriture, *bimo* et rituel est donc reconnu. Si la dénaturation de l'écriture semble moins frappante dans ce cas que chez les Yi du sud-ouest du Yunnan, elle existe néanmoins et entraîne là aussi la destruction de la triade *bimo*-écriture-territoire.

L'homogénéisation de l'écriture ni

La résurgence locale et spontanée du rituel Mizhi dans les villages ni depuis les années quatre-vingt et l'importance qu'il recouvre aujourd'hui après trente années d'interdiction ont incité les autorités de Lunan à organiser pour la première fois « le rituel Mizhi » au Laoguishan⁹², en décembre 1999.

Tous les *bimo* ni ont été conviés. Tous n'ont pas participé. Sur les quatre-vingt-dix *bimo* officiellement recensés, une soixantaine d'entre eux se sont déplacés. J'ai remarqué que les *bimo* de Lava et de Shangpucao qui ont, eux, officié cette même année pendant le rituel Mizhi de leur village respectif n'y sont pas allés. À cela plusieurs raisons. Tout d'abord, le *bimo* officiant ne peut d'ordinaire pas quitter son village ni exercer aucune autre activité à l'extérieur au cours des quelques jours suivant les sacrifices Mizhi; le rituel officiel étant organisé en même temps que les rituels Mizhi des villages du Guishan, le *bimo* de Shangpucao a donc envoyé son fils qui maîtrise uniquement la lecture des

92. Montagne la plus haute du pays ni; selon les ethnologues chinois, elle serait la « montagne sacrée » des Nipa. Tous les *bimo* ne partagent pas ce point de vue. Le rituel Mizhi est accompli dans chaque village ni par un *bimo* du territoire. Le Laoguishan n'est pas un village mais un lieu désert; aucun rituel Mizhi, fédérateur et lié au dieu du sol, n'y avait jamais eu lieu puisqu'il ne regroupe aucune communauté ni. Chez les Nipa, il n'y a par ailleurs pas un rituel Mizhi mais des rituels Mizhi qui ne sont pas tous organisés à la même date du calendrier lunaire, et dont les séquences rituelles et la longueur diffèrent d'un village à l'autre. Comme je ne m'intéresse pas ici au rituel Mizhi en particulier mais à l'écriture, je ne développerai pas plus avant la manipulation du rituel par les autorités locales.

caractères et n'est pas considéré comme *bimo*. Bimo Li, quant à lui, officia pendant le culte Mizhi officiel en dépit de l'interdit rituel pour cause de deuil récent qui le frappait et qui l'empêcha, rappelons-le, de participer au rituel villageois de Lava.

Ces deux exemples sont révélateurs de la légèreté avec laquelle les *bimo* ont traité le rituel du Laoguishan : « une falsification », m'a déclaré Bimo Li, qui était conscient de son caractère artificiel. En effet, le rituel officiel fut organisé hors des frontières villageoises, en un lieu non habité, avec pour ambition d'être commun à tous les Nipa, indépendamment de leur village d'origine. Or, le rituel Mizhi, qui n'est d'ailleurs pas accompli à la même date du calendrier lunaire pour tous les Nipa, est associé à un territoire particulier et permet d'assurer la protection de ses seuls habitants. Malgré la séparation en cours du religieux et du profane dans la société ni et en dépit de la disparition du rôle politique du chamane *bimo*, le rituel Mizhi demeure probablement lié à la direction politique⁹³ d'un village. Le rituel officiel est, quant à lui, dépossédé de ses caractères territorial, fédérateur et politique.

En fait, le regroupement des *bimo* de villages différents, chose d'ordinaire impensable car une certaine concurrence existe entre eux, a été l'occasion de festoyer et de parader devant les télévisions et le public, plus que d'accomplir un acte religieux. Cette participation leur a assuré une reconnaissance officielle et leur a en outre permis de promouvoir leurs activités religieuses.

Diffusion d'un livre unique Mizhi et d'un livre unique des funérailles

À chacun des *bimo* présents a été remis un document photocopié d'une cinquantaine de pages. La première partie est consacrée au « livre *Mizhi* » ainsi intitulé par les officiels de Lunan⁹⁴. La première page, écrite en chinois, cite les personnes ayant participé à sa réalisation. Suit une longue partie consacrée exclusivement au sacrifice Mizhi, subdivisée en dix séquences. Les textes Mizhi recueillis par le linguiste An Zeming⁹⁵ et copiés en « écriture officielle » des Nipa, c'est-à-dire en cette écriture ni uniformisée qui ne tient pas compte des particularités de chaque village, ont servi de modèle à sa réalisation. Lors du rituel du Laoguishan, les *bimo* ont donc lu « en chœur » des séquences rituelles provenant de villages différents, et hors des frontières de ces villages. On peut donc s'interroger sur la croyance en l'efficacité d'une lecture à voix multiples d'un livre

93. L'ingestion de la viande sacrificielle, les rituels de chasse et de lutte évoquent l'acquisition et la répartition de pouvoirs au sein d'une communauté.

94. Chargés d'organiser les festivités officielles des Sani : la fête des Torches (fête annuelle commune aux Tibéto-Birmans Yi, Bai...) et, depuis 1999, Mizhi, qui est propre aux Nipa.

95. Informations données par le *bimo* officiel que j'ai d'ailleurs observé pendant la réalisation du livre *Mizhi* officiel.

impersonnel et délocalisé, par des *bimo* qui ont vu leur fonction de maître de l'écriture réduite à celle de simple lecteur. Enfin, les dernières pages du livre *Mizhi* officiel rassemblent les chants interprétés pour l'occasion par les *bimo* à leur arrivée sur le site, avant le déjeuner et à leur départ. Or, généralement, les maîtres de la lecture ne chantent pas au cours du rituel Mizhi, ils psalmodient uniquement le texte.

La seconde partie du document photocopié est un livre des funérailles provenant du village de Zhaihei, et réécrit par le *bimo* officiel qui en est originaire. D'après les *bimo* de Lava, cette version provient en réalité de leur village et a été copiée sur le livre de leur grand *bimo* qui vit à Lunan. Ils ont ouvertement accusé le *bimo* officiel de plagiat⁹⁶. S'ils ne lui ont toutefois pas fait part de leur mécontentement, c'est que ce dernier est au service du gouvernement et qu'ils s'en méfient. En fait, c'est l'appropriation d'un texte de Lava par un *bimo* de Zhaihei et donc le non-respect de l'appartenance territoriale d'un écrit qu'ils dénonçaient, le lien entre *bimo*, écrit et territoire devant être maintenu. Cette copie du livre des funérailles révèle également que le *bimo* officiel cherche la reconnaissance de ses « confrères » en s'assignant le rôle de « maître-enseignant » : il transmet un livre écrit de sa main et qui mentionne son nom en ni sur la page de couverture. Or, je l'ai dit plus haut, un livre *bimo* ne peut être signé ou porter le nom de son possesseur puisque la consubstantialité du *bimo* et de ses manuscrits suffit à son identification et à son efficacité rituelle. Les *bimo* de Lava ont ouvertement ri de cela.

Enfin, l'association faite entre le livre des funérailles et le livre *Mizhi* lors du rituel est étrange dans la mesure où les autorités ont associé rituels de fécondité et de mort. Même si Mizhi assure la vitalité au village et repousse la mort, ce lien, dans le contexte ni, ne fait pas sens, le « blanc » du deuil est interdit lors du rituel. Les autorités locales ont donc dénaturé les textes en les décontextualisant et en leur donnant un caractère unique.

Les écrits officiels et leur devenir chez les bimo

Les chamanes continueront-ils à organiser le rituel Mizhi villageois ? Se résoudront-ils à cette sorte de profanation de leur écriture rituelle ? L'instauration d'un rituel Mizhi officiel commun à tous les Nipa en dehors des frontières villageoises et la diffusion d'un seul livre Mizhi et d'un seul livre des funérailles aux *bimo* donneront probablement naissance à des phénomènes

96. Le *bimo* officiel s'est inventé un père *bimo*. Les *bimo* de Lava n'ont pas hésité à fortement le critiquer et à rire de sa pratique, à imiter sa diction et son chant rituel pour s'en moquer.

nouveaux. Les *bimo* m'ont toutefois fait savoir qu'ils sont obligés d'accomplir leur rituel Mizhi au sein de leur communauté pour assurer la protection des êtres vivants. À leurs yeux, le rituel officiel ne signifie rien, il n'est pas efficace.

J'ai montré que la tradition facilite la flexibilité de l'écriture ni et que, par conséquent, une écriture commune à tous les *bimo* serait en désaccord avec ses modes de transmission. La transmission par voie officielle se faisant par la duplication à l'identique et non par la copie ritualisée, ainsi que par la diffusion d'un livre unique pour chaque rituel, il n'y aurait dès lors plus de transmission de *bimo* en *bimo*. On en constate déjà les effets sur la tradition ni : Bimo Li a en effet transmis un texte rituel photocopié et donc « figé » à son disciple, qui s'en est d'ailleurs servi lors du rituel au dieu du sol.

Il n'est pourtant pas certain que les *bimo* abandonnent la copie rituelle et laissent volontiers tomber leurs livres en désuétude pour ne garder que ceux qui sont diffusés par les autorités. La diffusion d'un « modèle » de livre *Mizhi* et d'un « modèle » de livre des funérailles officiels n'implique pas pour autant leur utilisation au village, ni leur préservation par les *bimo*, puisque la tradition en autorise la réélaboration. Il est donc possible que les *bimo* les réécrivent (avec quels caractères?) ou, tel Bimo Li, qu'ils les réservent au seul rituel officiel. La réécriture personnelle que ce dernier a faite du manuscrit Mizhi de Lava est d'ailleurs, selon moi, une réaction à la politique d'assimilation du gouvernement. Rappelons qu'elle induit, paradoxalement, des bouleversements dans la tradition ni par la mise par écrit de formules d'ordinaire orales et secrètes. Cependant, les *bimo* n'ont pas tous la capacité de réélaborer l'écrit. En effet, la majorité d'entre eux, s'ils réussissent à préserver leur livre des funérailles, n'ont plus que leur seule mémoire pour support du rituel. Dans ce contexte, l'introduction de l'écriture ni et de la version Mizhi officielle sera sans doute favorisée.

La prise en main du rituel par le gouvernement instaure un type particulier de culte, en conformité par sa forme et son contenu avec l'« orthodoxie » d'État. Sous prétexte de reconnaissance des écritures ni et par conséquent, des cultes ni, le gouvernement tend en réalité à appauvrir et à contrôler la tradition ni, en somme à déstructurer la société ni. Dans le même temps, certains *bimo* réagissent aux assauts des autorités. Les prohibitions de la Révolution culturelle et les manipulations

actuelles de l'écrit entraînent un sursaut « traditionaliste » chez les Nipa qui désirent aujourd'hui affirmer leur identité en jouant sur une double scène : celle proposée par les autorités et celle de leurs villages, à l'abri du regard des officiels.

*

L'étude de l'écriture ni permet de mieux connaître une tradition chamanique particulière proche par ailleurs de la tradition chamanique taoïste, et d'entrevoir comment le savoir des *bimo* se pense et se transmet. Elle révèle notamment le lien au territoire et le caractère ésotérique de l'écriture ni par l'utilisation de graphies spécifiques et de mots secrets. Elle montre aussi quelles sont les techniques employées par le gouvernement pour folkloriser les traditions et déstructurer la société ni en dissociant le religieux dit « superstitieux », du social, « laïque », en décomposant la triade écrit-*bimo*-territoire. En somme, la réécriture des manuscrits par les *bimo* puis par le gouvernement pose une question identitaire : les Nipa répondent à l'idéologie communiste en restaurant leur tradition écrite et donc religieuse ; parallèlement, leur identité est « gommée » — le terme *ni* étant effacé et remplacé par *yi* —, et manipulée par les autorités qui désirent faire des Nipa des Yi. Fortement sollicités puisque maîtres de l'écriture et garants de la tradition, ballottés entre leur tradition et la « nouvelle tradition » habilement mise en place par le gouvernement, les *bimo* collaborent et résistent.

RÉFÉRENCES

AN Zeming

- 1995 *Lunan yizu mizhijie geyi* [Chants et poèmes de la fête Mizhi des Yi de Lunan] (Kunming, Yunnan Daxue Chubanshe).

Ashima

- [1955] 1960 *Yunnansheng renmin wengong tuan Guishan gongzuo zu souji zhengli* [Collecte de l'équipe du Guishan de l'ensemble artistique du Yunnan] (Kunming, Zhongguo Zuo jia banhui) : 3-85.

« Ashma »

- 1955 *Chinese Literature* (Pékin), 3, Pékin : 3-51 [1^{re} éd. : *Renmin wenxue ribao* (La presse littéraire du peuple), Pékin, 1953].

- BAMO Ayi
 1999 The Bi-mox in Liangshan Yi society, *Ricci Bulletin 1999-2000* (Taipei, Taipei Ricci Institute) : 91-119.
- BAPTANDIER BERTHIER, Brigitte
 1994 Le tableau talismanique de l'Empereur de Jade. Construction d'un objet d'écriture, *L'Homme*, 129 : 59-92.
- BEAUCLAIR, Inez (DE)
 1970 *Tribal Cultures of South-West China* (Taipei, Lou Tsu-k'ouang) [Asia Folklore and Social Life Monographs].
- BERGÈRE, Marie-Claude
 1987 *La République populaire de Chine, de 1949 à nos jours* (Paris, Armand Colin).
- Bi Yundian
 1996 *Cong yuwen shixing jiaoguokan minzu yuwen gongzuo de zhongjiaoxing* [Voir l'importance des travaux sur les langues et les écrits des minorités nationales à partir des résultats sur le Yiwen], in *Yunnan minzu yuwenxue* (Kunming) : 68-71.
- CHENIVESSE, Sandrine
 1996 Écrit démonifique et territorialité de la mort en Chine. Étude anthropologique du lien, *Chine, Facettes d'identité*, numéro spécial de *L'Homme*, 137 : 61-86.
- DESSAINT, William
 1994 *Au sud des nuages. Mythes et contes oraux recueillis chez les montagnards lissou (tibéto-birmans)* (Paris, Gallimard) [NRF].
- GOODY, Jack
 1977 Mémoire et apprentissage dans une société avec et sans écriture : la transmission du bagré, *L'Homme*, XVII (1) : 29-52.
 1979 *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage* (Paris, Éditions de Minuit).
 1986 *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines* (Paris, Armand Colin).
- GOODY, Jack et GANDAH, Swok (éd.)
 1980 *Une récitation du bagré* (Paris, Armand Colin) [Classiques africains].
- GRANET, Marcel
 1934 *La pensée chinoise* (Paris, PUF).
- HAMAYON, Roberte
 1993 Shamanism and pragmatism in Siberia, in Mihaly Hoppál et Keith D. Howard (éd.), *Shamans and Cultures* (Budapest, Akadémiai Kiadó / Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research) : 204-214.
- HAN, Candy
 1993 *Why Snails Have Shells. Minority and Han Folktales of China* (Hawaii, University of Hawaii, Press Books).

HARRELL, Stevan

- 1995 The history of the history of the Yi, in Stevan Harrell (éd.), *Cultural Encounters of China's Ethnic Frontiers* (Davis, University of California Press) : 63-91.

HEGEL, Robert E.

- 1984 Making the past serve the present in fiction and drama : from the Yan'an Forum to the Cultural Revolution, in Bonnie S. McDougall (éd.), *Popular Chinese Literature and Performing Arts in the People's Republic of China, 1949-1979* (London, University of California Press) : 197-223.

JACKSON, Anthony

- 1979 *NaKhi, an Analytical Appraisal of the Na-Khi Ritual Texts* (The Hague, Mouton Publishers).

KALTENMARK, Max

- 1979 The ideology of the T'ai-p'ing Ching, in Holmes Welch and Anna Seidel (éd.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion* (New Haven/London, Yale University Press) : 19-52.

Li Zanzu

- 1986 *Ashima yuanshi ziliaoji* [Versions originales d'Ashima] (Kunming, Yunnan Kunming chubanshe).

LOH Wai-Fong

- 1984 From romantic love to class struggle : reflections on the film Liu Sanjie, in Bonnie S. Mc Dougall (éd.), *Popular Chinese Literature and Performing Arts in the People's Republic of China, 1949-1979* (London, University of California Press) : 165-176.

LU Hui

- 1994 *Des montagnes fraîches au gouvernement du Yunnan. Genèse et destin historique d'un clan yi en Chine*, thèse de l'EHESS, Paris.

Lunan yizu zizhixian zhi

- 1995 [Annales du district autonome yi de Lunan] (Kunming, Yunnan minzu xueyuan chubanshe).

- [1958] 1966 *De la juste solution des contradictions au sein du peuple* (Pékin, Éditions en langues étrangères).

MA Changshou

- 1985 *Yizu gudai shi* [Histoire de la nationalité minoritaire Yi] (Shanghai, Lishaoming minzu chubanshe).

MASPERO, Henri et BALAZS, Étienne

- 1967 *Histoire et institutions de la Chine ancienne des origines au XII^e siècle* (Paris, PUF).

NÉVOT, Aurélie

- 1997 « La christianisation d'une ethnie chinoise. Ethnographie missionnaire et processus d'implantation de la religion catholique chez les Yi », mémoire de maîtrise en ethnologie, Université Paris X-Nanterre, 257 p.

- 1999 « Le mythe d'Ashima », article de DEA d'ethnologie, Université Paris X-Nanterre, 49 p.
- Nisuduojie*
1995 (Kunming, Yunnan minzu chubanshe).
- NGUEN, Van Huy
1995 The particularity of popular beliefs among ethnic communities of the Han-Lolo linguistic group, in *Social Compass* (Louvain), 42 (3) : 301-315.
- PEYRAUBE, Alain
1977 La linguistique en Chine après la Révolution culturelle, *Journal asiatique*, CCLXV : 185-211.
- PIMPANEAU, Jacques
1978 *Chanteurs, conteurs, bateleurs* (Paris, Université Paris VII, Centre de publication Asie orientale).
- RAISON-JOURDE, Françoise
1991 *Bible et pouvoir à Madagascar au dix-neuvième siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État* (Paris, Karthala).
- SCHIPPER, Kristofer
1982 *Le corps taoïste* (Paris, Fayard).
- SEVERI, Carlo
1980 *Nia-Igar Kalu. le voyage de nele ukkuwar aux villages de la folie. Le traitement chamannique de la folie chez les Indiens cuna de San Blas (Panama)*, thèse de l'EHESS, Paris.
- STARY, Giovanni
1993 The secret handbook of a sibe-Manchu shaman, in Mihaly Hoppál et Keith D. Howard (éd.), *Shamans and Cultures* (Budapest, Akadémiai Kiadó / Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research) : 229-250.
- TREBINJAC, Sabine
1993 *Le pouvoir en chantant. I. L'art de fabriquer une musique chinoise* (Nanterre, Société d'ethnologie), 412 p.
- VIAL, Paul
1898 *Les Lolos. Histoire, religion, mœurs, langue, écriture* (Shanghai, Imprimeries de la Mission catholique) [Études sino-orientales].
- WANG, Isabel
1955 Ashma, the oldest Shani ballad, in *Chinese Literature* (Pékin, The Foreign Languages Press), I : 181-185.
- Yizu dianji wenhua*
1984 [Synopsis sur la culture de la minorité nationale yi] (Zhongying, shi chong guangzhe, Zhongying minzu daxue chubanshe).
- YOUNG Ching-chi,
1935 *L'écriture et les manuscrits lolos* (Genève) [Publications de la bibliothèque sino-internationale, 4].

ZHANG Qiren

- 1997 Longchi wanxiao shishi yihan shuangyuwen jiaoxue de zhouxiang bangao [Rapport d'enquête sur l'enseignement en deux langues yi et han à l'école primaire de Longchi], in *Yunnan minzuyuwen* (Kunming) : 13-15.
- 1998 Dui sisheng yiwen tongyi de jidian kanfa [Quelques points de vue sur l'unification de l'écriture yi de quatre provinces], in *Yunnan minzuyuwen* (Kunming) : 48-50.