

Les usages du politique et leurs enjeux dans les pratiques artistiques et expressions esthétiques / Théma

« Festivité, performance et agencéité chez les Na de Chine : du lien social à l'arène politique »

Pascale-Marie MILAN

Résumé

Cet article propose de comparer deux villages de la région du lac Lugu, l'un touristique, l'autre non, où les festivités se déclinent de manière différente. À travers une mise en perspective sociohistorique et des matériaux de première main, il est possible de comprendre comment les différents registres des performances relèvent d'enjeux politiques différenciés qui permettent de penser le changement social à l'œuvre, mais également les tensions particulières existantes entre les performances et leurs implications théoriques... Dans le village non soumis au tourisme, l'efficacité et l'efficace du politique perceptible lors des festivités soulignent des dimensions nécessaires à la construction des sociabilités Mosuo/Na. Du côté touristique, les différentes dimensions et conséquences politiques en terme d'adaptation à la mise en tourisme permettent la mise en perspective des dimensions infrapolitiques des performances confrontées aux aspects folklorisés permis. L'analyse montre que les Mosuo, tout en présentant et en instrumentalisant leurs singularités pendant les performances, se disent être les contemporains des touristes, ce qui donne à penser le politique comme conditionnel à toute mise en scène.

Abstract

This article compares two villages in the Lugu Lake area, one touristic one not, where the festivities come in different ways. Through a socio-historical perspective and first-hand material, it is possible to understand how the different registers of performance are a matter for differentiated political issues that suggest social change, but also particular tensions between those performances and their theoretical implications. In the non touristic village, the tangibility of efficiency and effectiveness of politics during the festivities highlight required dimensions for Mosuo/Na sociabilities construction. On the tourist side, the different dimensions and political implications in terms of tourism development's adaptation, can put into perspective the infrapolitical dimensions of the performance confronted to folklorisation. The analysis shows that the Mosuo, while presenting and instrumentalising their singularities during their performances, can claim to be tourists' contemporaries, which suggests politics as a condition of *mise en scène*.

D'une fête à une autre

Tu devrais revenir au jour de l'an, car ici nous dansons de vraies danses. Ce n'est pas comme dans ton village au lac. Là-bas ils dansent pour les touristes.
(Lijiazui, un informateur, janvier 2013).

Si tu vas à Lijiazui, tu verras nos traditions. Là-bas il n'y a pas de touristes.
(Autour du lac, un informateur, juillet 2012).

Dans le cadre de ma formation en anthropologie sociale et culturelle, je fréquente depuis 2007 un village

Na sur les bords de la très médiatique région du lac Lugu (Yunnan-Sichuan, Chine). En 2012, selon les suggestions des locaux, je suis allée mener des recherches dans le cadre de mon travail de thèse avec le soutien de la Fondation culturelle Barbier-Muller à Lijiazui, un village situé à une cinquantaine de kilomètres du lac dans le comté autonome tibétain de Muli au Sichuan. Mes informateurs de ces deux villages Na, le premier soumis depuis les années 1990 à une mise en tourisme spectaculaire, c'est-à-dire à un accroissement exponentiel de touristes et l'apparition de coutumes folklorisées pour satisfaire la demande touristique et le second marqué par des coutumes dites plus traditionnelles par les locaux, n'étaient pas avares de comparaisons comme celles évoquées ci-dessus. Leurs connaissances mutuelles des festivités, qu'elles soient performées au lac chaque soir à destination des touristes ou performées dans les villages pour et par les villageois, proposaient à l'analyse un matériau riche qui émanait directement du terrain pour comprendre comment ce groupe construit socialement du sens à travers les festivités. À première vue elles offrent la possibilité de comprendre le changement qui s'opère dans la société Na, bien que les contextes se différencient. Cependant, la comparaison révèle une profondeur anthropologique qui soulève le potentiel politique de festivités aux apparences anodines, à travers les formes et les fonctions que celles-ci prennent à Lijiazui ou au lac Lugu.

Depuis 2007, de multiples terrains ethnographiques m'ont amenée à observer la complexité des fêtes destinées aux touristes (Milan, 2013). Réinterprétées, mais aussi réinventées voir inventées (Hobsbawn et Rangers, 1983), elles sont l'occasion pour les Na, plus communément appelés Mosuo ⁽¹⁾ du côté du lac Lugu, d'une présentation de soi qui satisfait les projections touristiques auxquels ils sont soumis suivant une logique de *mimesis* (Adams, 1996). Sous-groupe du *Minzu* ⁽²⁾ Naxi, les Mosuo ont demandé un statut particulier de gens (Cai, 1997) afin de se défaire d'une vision qui les pose comme appartenant à un premier stade de l'évolution humaine. Cela leur a donné la possibilité d'être visible sur l'échiquier politique chinois qui partage les minorités en différents *Minzu* et leur octroyant derechef une reconnaissance à l'échelle provinciale. Les personnes ayant connu le grand partage minoritaire dans les années 1950, racontent volontiers que l'essentiel était d'affirmer une différence culturelle avec leurs voisins Naxi et énumèrent tout ce qui les sépare d'eux (société, coutumes, accent de la langue, système familial). Le tourisme a particulièrement souligné aujourd'hui cette visibilité sur la scène nationale en articulant des traits culturels singuliers, comme la coutume de la visite nocturne des hommes chez les femmes, la nuit, qui participe à entretenir l'attrait des touristes pour les minorités exotiques. Cette forme de reconnaissance qui reste contrôlée s'accompagne néanmoins d'une autre forme infra-politique qui se déploie sur la scène locale touristique et qui leur permet de négocier leur identité dans un espace national où il n'existe pas de possibilité de contester l'ordre établi en dehors du cadre idéologique. Dans un même mouvement, les Mosuo cherchent à renverser le stigmate d'« arriérés » auxquels ils sont soumis pour revaloriser le groupe à l'image d'une norme Han, civilisée, moderne et riche économiquement. À Lijiazui, les fêtes participent autrement au champ du politique. Elles sont le continuum de rituels sacrés divers (rites de passages, mariages, cérémonies religieuses en tous genres?) d'une surprenante vitalité et s'inscrivent dans des dynamiques sociales et politiques qui permettent d'étudier la société en acte. La littérature anthropologique l'a d'ailleurs souvent décrite comme un espace-temps liminaire, voire subversif, mais à Lijiazui elles semblent pouvoir permettre de soutenir particulièrement les relations et l'organisation sociale et politique. Dans les deux cas, les festivités servent à résoudre des questions sociales et politiques auxquelles les Na font face dans un contexte de mondialisation. Les fêtes sont clairement une « arène » politique (Ortner, 1996) où il leur est possible de communiquer des valeurs, de dire quelque chose sur eux-mêmes pour inscrire leur devenir dans le champ politique et économique local ou glocal, pour reprendre l'expression de Roland Robertson. La question est de savoir vers quoi tend ce devenir.

Afin de rendre lisible la comparaison entre ces deux festivités, il est nécessaire de revenir dans un premier temps sur le contexte touristique et idéologique chinois qui régit les rapports entre minoritaires et majoritaires. La manière dont est conceptualisée l'altérité en Chine permettra de comprendre les divers processus auxquels sont soumis les Na/Mosuo (folklorisation, développement économique, norme civilisée à rejoindre). À partir de là, il sera possible de décrire et de proposer des éléments d'analyse de deux festivités, l'une se déroulant dans un village reculé et l'autre dans la médiatique région du lac Lugu. Puis, j'analyserai la manière dont les pratiques musicales, dansées et chantées contribuent, dans un même élan, à renverser le stigmate auquel font face les Mosuo et à accroître leur assujettissement économique en opérant un va-et-vient entre les finalités diverses que les fêtes prennent dans les deux contextes.

Mise en tourisme, représentation culturelle et exotisation

La Chine est soumise comme bien d'autres régions dans le monde au développement du tourisme depuis

son entrée dans une période de réforme et d'ouverture (*gaige kaifang*) en 1978, à ceci près que c'est un tourisme contrôlé par des instances centralisées qui possèdent leurs propres caractéristiques. La mosaïque ethnique chinoise où cinquante-cinq minorités nationales officielles se dénombrent et la beauté des paysages où vivent ces minorités en constituent ainsi des paramètres primordiaux. Le lac Lugu, où vivent les Mosuo, est situé à la frontière du Yunnan et du Sichuan dans les contreforts de l'Himalaya. Le lac et les montagnes de la région ont fait de ce lieu un site célèbre. En mandarin, un beau paysage (*shanshui*) se traduit littéralement par les vocables d'eau et de montagne. L'engouement pour les minorités nationales (*Minzu*) a également fait du lac Lugu un lieu clos de consommation touristique : « Le pays des jeunes filles » (*Nu?erguo*). Cela en fait un site d'observation particulièrement riche du phénomène touristique chinois. Beaucoup d'anthropologues se sont ainsi intéressés à ce phénomène et ont analysé les premiers balbutiements de celui-ci dans la région (Gang, 2011 ; He, 2003 ; Mattison, 2010 ; Walsh, 2001b, 2004, 2005 ; Xiong, 2008).



Scène touristique paysagère particulièrement appréciée par les touristes (Shanshui)

(© Pascale-Marie Milan, 2012).

Cet attrait pour les minorités chinoises apparues dans les années 1980 (Walsh, 2005) est caractérisé en Chine par un rapport géographique qui véhicule nombre de représentations décisives, comme nous le verrons par la suite. Il permet la rencontre entre sujets dissemblables, aux univers culturels, économiques, sociaux et politiques différents, fruit de l'essor des mobilités contemporaines de loisirs ayant émergé à la suite d'une ouverture au monde et une série de réformes économiques et sociales à la fin des années 1970, sans précédent, et permettant l'apparition de temps libre (Nyiri, 2006 ; David, 2007, p. 143). De là s'est opérée une distanciation entre une urbanité qui engloberait les Chinois, indistinctement d'une possible provenance minoritaire, considérés comme modernes, et une ruralité, territoire privilégié de ces minorités fantasmées comme exotiques (Sanjuan, 2001). Cette dichotomie contemporaine est le fruit de représentations idéologiques historiques qu'il nous faut aborder pour comprendre plus tard les stigmates auxquels font face aujourd'hui les Mosuo/ Na.

La structure bipolaire discursive du centre et de la périphérie, se rapporte à une dyade fantasmée où l'altérité se lit selon l'ordonnement évolutionniste des théories stalinienne reprenant les cadres conceptuels de Lewis Henry Morgan et les stades de l'évolution d'Engels (Gladney, 1994, p. 100). Une hiérarchisation perpétuant et institutionnalisant « inégalité et tutelle » qui permet de complexifier le paysage minoritaire chinois et donc de classer les groupes ethniques et *Minzu* du moins civilisé au plus civilisé (Harrell, 1995 ; McKhann, 1998 ; Thoraval, 2003). Les Autres, ceux ayant été civilisés étaient nommés par le terme de *shufan* (??) correspondant aux « Autres cuits », et les barbares par le terme *shengfan* (??), soit les « Autres crus » (Dikötter, 1992, p. 8-10 ; Thoraval, 2003, p. 69). Cette forme de contrôle des populations barbares remonte aux profondeurs historiques dynastiques (Baptandier, 2001, p. 14-15). L'objectif final étant d'amener les dominés à approcher les qualités culturelles, religieuses et morales supérieures du centre Han (Harrell, 1995, p. 4), pour mener « les peuples des minorités ? autrefois, dis ?crus? ? vers l'état ultime de l'accès au socialisme et à la modernité » (Baptandier, 2001, p. 22). Aujourd'hui, des projections spatiales et temporelles imaginent les minorités nationales comme un reliquat du temps passé : « Voyager jusqu'au domaine des minoritaires, c'est retrouver un Soi simple et

ancien » (McKhann, 2001, p. 36).

En s'appuyant sur les doctrines de l'UNESCO qui promeut la rencontre culturelle (Milan, 2013), la Chine a développé le tourisme pour atteindre en 2011 pas moins de 2640 millions de visites touristiques à l'intérieur du pays, dont 95 % de Chinois (Bureau national des statistiques de Chine, 2011) ⁽³⁾. Un fait parfois présenté comme une forme idéale d'échange culturel et marchand, mais qui laisse transparaître les logiques de domination et de mise en marché. Le tourisme est aujourd'hui en Chine un outil stratégique de développement (Sofield, Li, 1994, Lew et al., 2002, Kolas, 2008). Envisagées et décrites en termes exclusivement commerciaux, les politiques touristiques locales ont en effet pour caractéristique d'articuler la rhétorique du « développement local » avec des politiques patrimoniales (Luk, 2005, Gao, Huang, Huang, 2009). Cela implique une injonction au folklore, symptôme du pouvoir que détient l'État moderne à soumettre les marges de la Chine pour transformer les minoritaires en contributeurs du PIB. Que ce soit sous la figure du « développement », du « progrès économique » ou de l'« intégration sociale », l'objectif final est pourtant bien de les mettre au service de l'État (Scott, 2009). Ce degré d'abstraction théorique nécessite cependant d'être confronté à la réalité singulière des danses qui réunissent chaque soir dans les villages du lac Lugu touristes et locaux et. Ces danses serviront plus tard de fil conducteur dans la comparaison des finalités politiques des festivités artistiques en terrain touristique.

Des marges exotiques

Les contacts qu'entretiennent les Mosuo et les touristes confèrent à ces derniers un sentiment de proximité du fait qu'ils se croisent sur le lieu de vie des Mosuo. Pourtant ceux-ci demeurent exotiques aux yeux des touristes chinois. Le cadre stalinien évoqué précédemment et ayant servi de base à la conceptualisation du

Minzu, relève

Parmi les qualificatifs relevés à propos de l'identité Mosuo, les touristes interrogés déclaraient souvent que les Mosuo étaient « *luohou* », un vocable dont le sens (arriéré) vaut aussi bien pour le champ économique que social. Réduits à une image hyperpositiviste les reléguant au domaine du passé par une projection qui les définirait comme un soi « simple et ancien » (McKhann, 2001, p. 41), les Mosuo seraient ancrés dans la tradition par opposition à la modernité dans laquelle vivaient ceux qui produisent ces images. L'ethnicité perçue à travers cet « orientalisme interne » a pour conséquence de concevoir les rapports ethniques à travers le prisme de la modernité et du degré de civilisation des groupes : « as female, juvenile, and historical, the Han or European center, which is implicit or explicit contrast male, adult, and modern, legitimately assumes the task of civilizing, and with it the superior political and moral position from which the civilizing project can be carried out » (Harell, 1995, p. 16).

Un orientalisme interne à la Chine relève également quelques marqueurs éthérés de la culture locale. Objectivés à travers un procédé qui les infantilise et les féminise (Gladney, 1994, p. 93, Herberer, 2001, p. 118, Schein, 2000), les groupes minoritaires chinois et les Mosuo en particulier sont perçus à travers un imaginaire les représentant comme libres sexuellement, cela pouvant aller du porno-soft (Gladney, 1994, p. 101-106, Schein, 1997, p. 77-78, 2000, Unger, 1997, p. 73) à la sensualité ethnique (Frangeville, 2008, p. 40). Ces images sont autant d'espaces discursifs contrôlés, d'occupations symboliques du corps (Heberer, 2001, p. 125-126). C'est ainsi que les touristes aiment à plaisanter sur la coutume sexuelle du *séssé* (Milan, 2013), la visite nocturne des hommes chez les femmes, et lancent aux Mosuo des injonctions qui laissent transparaître le désir sexuel qu'évoque pour eux les femmes et les hommes locaux. « Ce soir je viens te visiter » ou encore « je peux être ton petit copain pour la nuit... » sont autant de phrases qui viennent s'ajouter aux images évocatrices des fantasmes projetés sur les Mosuo dont le touriste se nourrit. Ce sont des représentations qui ne sont autres que « le produit d'hommes au pouvoir » (Mathieu, 2000, p. 10) et qui diffusent l'idée d'un univers spatio-temporel distinct des autres Chinois.

Comme en témoigne la cérémonie d'ouverture des Jeux olympiques de Beijing qui mettaient en scène les danses des minorités chinoises, les autorités ont tôt fait de valoriser cette diversité culturelle que les annales chinoises avaient déjà largement consignée sous la Chine dynastique. D'importants écrits officiels consignent ainsi les contes, les chants populaires, les rituels de tout ordre des minorités nationales (Baptandier, 2001, p. 9). Parmi les monographies chinoises qui concernent les Mosuo (Yan et Song, 1983, Zhan et al., 1980), on peut constater un retour vers ce type de procédé après une absence due au contexte idéologique communiste. L'histoire des peuples est racontée à partir de matériaux folkloriques (chants notamment) et mettant en avant l'harmonie et « l'accord global des peuples avec l'idéologie gouvernementale » (Baptandier, 2001, p. 23). Souvent retravaillée en vertu d'une esthétique

chinoise de manière à être conciliable avec la modernité ou le progrès socialiste (Trebinjac, 2008), la culture a été intégrée à un programme national de développement qui s'accompagne d'une mise en vitrine des spécificités minoritaires laissant libre cours à des entreprises de folklorisation. C'est alors construit tout un répertoire d'actions et de représentations qui puise son contenu dans la base de données culturelle et « traditionnelle » des *Minzu*.

L'oppression des moyens matériels et informationnels globaux de l'activité culturelle est telle qu'elle contraint les individus, s'ils veulent entrer dans la modernité?, à remplir les cases d'une rhétorique précontrainte essentiellement dualiste et simplificatrice, à placer leur création culturelle dans ce cadre au titre, par exemple, de la couleur locale ou du surplus minoritaire (Agier, 2001, p. 28)

Contexte nouveau de l'ethnicité, le folklore a alors permis aux chants et aux danses d'acquérir une étendue et une efficacité qui incitent les minoritaires à user de ces simplifications. Parmi les chants quelques-uns sont particulièrement représentatifs du procédé. *Hualou linage* (l'étage fleuri, qui fait référence aux fleurs dessinées sur les poutres à l'étage de la maisonnet où se situent les chambres), exprime par exemple la rencontre d'un couple Mosuo à l'étage d'une maison. Lorsque les touristes visitent des maisons Mosuo ils s'exclament souvent devant cet édifice : « *Hualou linage !* », *Zouhun ye ge* (la chanson : aller se marier de nuit), expose les principes de la visite nocturne, l'élément culturel central pour lequel les Mosuo sont connus, etc. Mais ces chants ne sont pas à l'origine partagés durant les festivités. Ils sont le résultat d'une mise en scène culturelle.

De l'expression modale au folklore

Du village de Lijiazui...

Chez les Na de Lijiazui, la vie culturelle et religieuse est rythmée par de nombreux rites et festivités. Sur un plan sociologique, ces festivités permettent aux individus de faire lien et témoignent des structures symboliques et sociales qui entourent les manifestations. Les naissances, le passage à l'âge adulte, la construction de nouvelles maisons sont autant d'occasions de se réunir entre parents et gens du village, de faire la fête et de donner à voir différents modes d'énonciation de la complexité du social. Ces festivités sont un phénomène, à la fois, musical, dansé et chanté et peuvent être également abordées en termes de stratégies sociales, politiques, économiques, esthétiques et symboliques.

De manière récurrente, elles sont marquées par un temps religieux suivi d'un temps profane qui rassemble de manière festive, formelle et fédératrice l'ensemble des membres du village. Loin de vouloir en faire une fête primitive (Obadia, 2007, p. 18-19) en faisant de celle-ci un événement au soubassement historique sans dynamique interne et opposé aux fêtes modernes visibles au lac, les fêtes à Lijiazui sont liées à une vie locale signifiante pour les villageois, sans doute par le fait qu'elle ne soit pas destinée à un public extérieur. L'unité d'action, de lieu, et le croisement d'un temps sacré psalmodié par les prêtres Daba en référence à un passé mythique et d'un temps profane de l'ici et maintenant, en font un véritable théâtre social où les relations amoureuses entre hommes et femmes et les relations interfamiliales du village peuvent se structurer. En somme un espace de construction de la réalité.

Environ un mois avant le jour de l'an, l'une des nouvelles maisons de Lijiazui venait de finir d'être construite. Pendant toute la journée, les prêtres Daba du village avaient officié une cérémonie afin de chasser les mauvais esprits de la maison (*mukebu*) comme le veut la coutume.



Cérémonie du *Mukebu* officiée par un prêtre Daba assisté par d'autres prêtres

(© Pascale-Marie Milan, 2013).

Chaque maison du village a envoyé pour l'occasion un représentant chargé d'amener quelques offrandes qui furent déposées sur l'autel du feu *Zabala*. Le soir venu le rituel se transforma petit à petit en un événement public. Un autel fut dressé dans la cour devant le feu autour duquel dansa la quasi-totalité des membres du village. Cet autel est la copie de celui que l'on retrouve devant le feu, du côté où les femmes s'assoient. Deux vases de fleurs furent dressés de part et d'autre d'une table en bois. Un long linge blanc en forme d'écharpe relie les deux vases. Au milieu, deux récipients de bois furent posés. Ils contiennent du *Zamba*, cette poudre d'orge que l'on mange et qui sert d'offrande pendant le rituel du *Mukebu*. Avant que la danse ne commençât, le prêtre Daba ⁽⁴⁾ le plus âgé s'avança vers le joueur de flûte et par quelques psalmodies et une effigie symbolique faite de pâte comestible à base d'orge, bénit d'un geste de la main la flûte, le joueur et les danseurs en apposant sur eux l'effigie. Il noua ensuite à la flûte une même écharpe blanche que celle posée sur l'autel du feu avant de réciter quelques mots pour sonner le début de la danse. Les danseurs et danseuses, placés en demi-cercle, les hommes en premier suivis des femmes et par âge décroissant, s'empoignèrent les mains pour faire se chevaucher les bras. Le dos un peu courbé en avant et les pieds engoncés les uns dans les autres donnaient l'impression que le demi-cercle formait une unité. La ronde formée, chacun pouvait suivre le joueur de flûte, bras dessus, bras dessous.



Cercle de danseurs, bras enserrés, lors d'une danse qui suivit la cérémonie du *Mukebu* et la célébration de la nouvelle maison (Photo prise par une enfant du village Zhimalacuo, 2013).

Les formes de sociabilités qui s'installent à ce moment précis de la fête rassemblent la plupart des

célibataires ou les personnes non engagées officiellement dans une relation. D'ailleurs, les plus jeunes montrent leur appartenance à ce temps de la vie par le port de l'habit Na qui symbolise leur entrée dans le monde des adultes. Chez les Na, une cérémonie effectuée au premier jour de l'année des treize ans marque en effet l'entrée dans la vie adulte et donc la possibilité d'entamer une relation avec une personne du sexe opposé ⁽⁵⁾. Généralement, les festivités sont un lieu de rencontre pour les jeunes gens qui se côtoient d'habitude dans le cadre strict des travaux agricoles et manuels. Certains de mes informateurs avouaient même éviter les filles la journée et chercher leur regard ou leur compagnie pendant les fêtes. Une véritable dialectique des regards et une certaine proximité se mettent en place, permettant alors aux garçons et aux filles de s'observer et de se rapprocher sans susciter la désapprobation familiale. Cet espace-temps singulier que constituent les festivités offre un espace liminaire pour inverser les codes d'interactions entre hommes et femmes, en donnant la possibilité de rentrer en communication. D'un autre point de vue, l'esthétique des corps en mouvement sert alors de prémisses pour juger des habiletés de chaque personne à rythmer des situations, régler les gestes sur ceux des autres. Ces capacités sont particulièrement perceptibles lorsque le joueur de flûte faiblit un peu et ne peut plus assurer la cadence. Tout le monde reprend alors en c'ur quelques mots pour continuer le rythme qu'ils avaient lancés. Je découvris cette appréciation lorsqu'un garçon me lança : « tu sais danser ! Tu as appris les mots, je comprends pourquoi tu sais travailler. » J'avais quelque temps auparavant participé à la construction d'une maison, ce qui demande exactement les mêmes qualités et avait remarqué avec quelles précisions les Na frappent en cadence la terre (*zhibouti*) pour édifier les murs en rythmant leurs gestes d'une chanson. Une personne capable de bien travailler saura être à l'unisson des autres travailleurs et effectuer les tâches en cadence pour plus de rapidité et de précision. Pendant les festivités, le corps dansant et rythmé traduit ces capacités et la faculté à effectuer les tâches laborieuses. C'est encore une fois un théâtre social au sens où, cette fois-ci, il reflète une réalité. Si toutefois un homme remarque une fille pendant les festivités pour ces qualités, il rejoindra sa chambre le soir venu afin d'essayer d'établir une relation ⁽⁶⁾. Outre le fait que ces festivités ont comme fonction symbolique de réguler métaphoriquement les relations sociales pour les jeunes sur le plan de la libido puisque c'est pour eux l'occasion de se rencontrer les uns les autres à un moment oisif, elle permet de réguler les tensions liées aux impératifs séculiers de la société et ceux du religieux qui lient les Daba au reste de la société. Telle que conçue dans le village, la fête permet le lien entre le sacré et le profane sans pour autant les définir comme de l'ordre et de la subversion au sens durkheimien. Plutôt que de se réduire à cette dichotomie, l'entre-deux par cet espace-temps, offre la perspective d'un ensemble imaginaire mis en forme pour « faire tenir ensemble [?] son [de la société] monde de signification » (Castoriadis, 1975, p. 519). Par sa critique du marxisme, Castoriadis a en effet apporté l'idée que les institutions de toutes les sociétés sont reprises dans et par un monde de significations particulier. La coutume de la visite nocturne qui est posée comme une institution première est soutenue par des institutions secondes comme la fête, mais pas moindre pour autant, dans lesquelles l'institution première s'articule.

Le temps de la cérémonie où sont mobilisés les ancêtres et des esprits protecteurs fait appel à un système sociétal ou l'ascendance détermine la possibilité d'établir une relation avec un homme ou une femme. Trois générations d'écart sont nécessaires pour entamer une relation avec une personne. En rappelant les éléments qui déterminent l'organisation sociale de la maisonnée, ce sont toutes les possibilités d'établir ou non une relation qui s'élaborent. La fête organisée autour des chants et des danses, offre à l'analyse la perspective de voir en elle une institution sociale qui fixe les contours de l'imaginaire que se donne le village à lui-même, pris au sens d'une micro société. Les danses et les chants révèlent les structures symboliques et sociales du village et leurs significations politiques, avant tout parce qu'ils sont performés dans une temporalité distincte et mettent en jeu l'intersubjectivité qui se joue à ce moment. Mais parce qu'ils relèvent de la capacité du social à se créer et à s'instituer, on ne peut les réduire à l'aspect structural et fonctionnel. La cristallisation des enjeux sociaux qui traversent les subjectivités lors des fêtes et qui sont autant d'éléments ontologiques produits dans l'imaginaire, est inversement créatrice de la société. Autrement dit, l'imaginaire n'est rien moins que la « condition logique et ontologique du ?réel? » (Castoriadis, 1975, p. 423). Par là même et bien que contingente, la fête est une institution politique qui règle le lien social et offre la possibilité de continuer les conditions sociohistoriques de la société ⁽⁷⁾, ce qui en fait un moyen central de l'organisation sociale et politique.

...Aux villages du lac

À une cinquantaine de kilomètres de Lijiazui, la très médiatique région du lac Lugu offre à l'analyse un contexte très différent pour ces festivités. Depuis l'ouverture de la région au tourisme, les danses observables habituellement dans le cadre privé des cérémonies villageoises ont fait l'objet d'une mise en scène graduelle jusqu'à monopoliser la scène publique proposée aux touristes qui viennent visiter deux jours au plus le « pays des jeunes filles ». Ces festivités prennent la tournure d'une folklorisation pour les besoins du tourisme et engagent un florilège d'acteurs. L'entreprise touristique est elle-même hautement liée aux administrations chinoises en charge de son développement (CNTA). Celles-ci impulsent

L'injonction au folklore pour présenter les minoritaires sous l'angle « pseudo-culturaliste » et homogénéisant de marqueurs culturels immuables à des fins de commercialisation de la culture locale (Grillot, 2001). Les guides friands de cette idéologie participent de la commercialisation de la culture. La population locale n'est pas en reste puisqu'ils usent du tourisme pour se présenter et engranger un bien économique. Loin d'être sur la voie d'un dépérissement à cause d'un « choc culturel » (Duterme 2006), les festivités sont l'occasion de permettre aux Mosuo de devenir ce qu'ils ont toujours été : les contemporains des touristes.

Chaque soir, la plupart des villages du lac proposent aux touristes une fête particulièrement ritualisée. Elles s'organisent toutes sous un même schéma. La fête se déroule en trois moments distincts. Dans un premier temps, les Mosuo vont danser et chanter comme le veut la présentation de la différence culturelle visible de partout en Chine, en témoignent les danses ethniques présentées lors de la cérémonie d'ouverture des Jeux olympiques de Beijing. Ensuite, le présentateur qui dirige l'interaction entre touristes et Mosuo, invite les spectateurs à danser, pour enfin proposer une joute chantée afin d'entrer en interaction directe avec les touristes. À cette occasion, les Mosuo mobilisent tout un répertoire de chants dans l'anonymat et le déguisement des éléments folklorisés, qui se situent à l'intersection d'un « texte public » et d'un « texte caché » (Scott, 2008).



Deux jeunes garçons Mosuo chantant une chanson d'amour lors d'une fête destinée aux touristes (© Pascale-Marie Milan, 2013).

Les chants performés ne sont pas issus d'un répertoire local. Ce sont des chants qui résultent de l'invention, voire de la réinvention de thématiques locales et qui mettent fréquemment en orbite l'amour qui unit les individus ou l'harmonie entre les peuples. Les jeunes garçons Mosuo chantent fréquemment en solo une chanson d'amour, lors de ces fêtes. « San duo hua » (trois fleurs), est une de ces chansons récentes qui célèbre l'amour que porte un jeune homme à sa compagne. On entend aujourd'hui cette chanson dans toutes les fêtes destinées aux touristes. Puisque l'amour, les sentiments, les relations hommes-femmes ont tissé un lien significatif dans les éléments ethnographiques abordés, il est nécessaire d'ajouter la forme qu'ils prennent en contexte touristique. À l'évidence, les fêtes sont toujours un lieu de rencontre pour les jeunes Mosuo qui constituent la majeure partie des danseurs, mais puisque les touristes participent à la fête, cette polarisation des fonctions de la fête s'étend jusqu'à eux. Les femmes Han sont particulièrement sujettes à chercher l'amour dans ce lieu atypique, mais teinté de romantisme. La moitié des jeunes de 18 à 25 ans s'est déjà, au moins une fois, engagée dans une histoire avec des femmes touristes. Parfois dans le but de partir la rejoindre, d'autres fois pour passer le temps, mais toujours dans une volonté de s'enrichir puisque les femmes Han qu'ils rencontrent sont économiquement dotées d'un fort pouvoir.

L'observation ethnographique de ces fêtes montre également comment les performances unissent le temps de l'action, acteurs et spectateurs. Cela relève d'un espace-temps particulier où les Mosuo mettent en place des situations d'interactions standardisées avec les touristes afin de contrôler la rencontre touristique. Spectaculaires et exotiques, ces performances satisfont l'imaginaire selon un procédé mimétique (Adams, 1996) autour des projections introjectées à leur égard et vendues par les tours opérateurs de Lijiang. Les capacités mimétiques des Mosuo sont telles que les marqueurs culturels mis en avant répondent aux standards esthétiques des touristes majoritairement Han. Les vêtements traditionnels plus ternes sont devenus des costumes colorés, les pas de danse des mouvements sont décortiqués pour que les touristes puissent les danser, les chants ont été traduits en chinois pour leur être intelligible. Lorsque je demandais à mes informateurs de m'expliquer pourquoi les fêtes étaient ritualisées de cette manière, tous me renvoyaient aux canons esthétiques des performances qu'ils avaient vues à Lijiang ou dans les parcs des minorités ⁽⁸⁾ où certains ont travaillé comme guide ou danseur. Quoi qu'il arrive sur la scène privée

(cérémonie de passage à l'âge adulte, mariage ou célébration du Nouvel An), les festivités nocturnes sont performées pour les touristes. Devenues spectacle, elles convoquent des acteurs et des significations nombreuses qui complexifient le « théâtre social », car elles offrent à l'analyse une forme « polysémique [...] traversée par fondamentaux comme ceux de l'identité, de la mondialisation, des relations entre centre et périphérie ou de la patrimonialisation » (Guedj et Santiago, 2012). La recherche d'« authenticité » des touristes (Oakes, 1998, p. 1-19) est donc supplantée par une multitude de traditions inventées ou réinventées qui ont pour vocation de rendre visible le groupe, mais également de dire quelque chose sur eux-mêmes aux touristes. La rencontre offre un espace direct d'expression. Leur principal but est l'accès à la reconnaissance sociale, c'est-à-dire à une reconnaissance par la majorité chinoise (les Han), de leur égalité vis-à-vis du cadre évolutionniste social qui mène encore à penser que les minorités n'ont pas atteint le même degré de civilisation que les majoritaires, mais aussi à la modernité et au changement des rapports politiques et sociaux qui peuvent leurs conférer une place (Ernaux, 1986).

Les voix du tourisme : agencéité et idéologie du développement

Dire quelque chose de soi pour renverser le stigmat

L'injonction au folklore faite aux minoritaires confine les Mosuo dans un cadre gouvernemental qui répond au standard esthétique de la majorité :

First, the government is highly selective in what aspects of nationality culture it chooses to promote. Clothes, dance, song, and ? festivals? (i.e., annuals rituals with the religious content largely extracted) are the principal subjects of government presentations of minority cultures. Second, even these relatively superficial markers of cultural difference are transformed (read civilized) to appeal to Han aesthetic standards, including standard of barbariannes. (McKahnn 1995, p. 44)

Ils sont alors clairement obligés, pendant les performances, de se représenter lors de la rencontre touristique selon les logiques pseudo-culturalistes qui régissent l'identité culturelle en Chine. Rien ne serait pourtant plus mal aisé que de réduire les « performances interactionnelles » (Goffman, 1973) auxquelles assistent les touristes à des situations de domination totale, car, souvent, lorsque les minoritaires participent au folklore au nom « de l'unité de la culture nationale » et de leur « marginalité culturelle » (Goudineau, 2000, p. 23), ils se comportent selon une logique de « performance publique ». Tout en donnant à voir par *mimesis* ce que les touristes attendent d'eux et sans être toujours conscients qu'ils performent leur culture sous un mode de représentation folklorisé, ils savent pourtant donner aux touristes d'autres éléments permettant de changer directement dans l'action les éléments sociaux créés par le tissage de l'identité ethnique selon les cadres idéologiques, voire juridiques, imposés par un pouvoir omniprésent.

Les minoritaires qui vivent au quotidien ces situations de folklorisation sont obligés de tisser leur ethnicité sous le déguisement folklorique (costume, chant, danse, sociabilités à l'endroit des touristes) pour ne pas dévoiler la part de logique transformatrice qu'ils donnent à leur fête. Il faut sans doute souligner que la « contradiction entre le désir du touriste pour l'authenticité et le désir du village pour la modernité » (Oakes, 1998, p. 11), les fait agir selon une tactique de « séduction », en somme l'imitation de ce qui est attendu comme naturel par les touristes (Adams, 1996, p. 17). Au contraire des « frictions de terrain » (Scott, 2009), les Mosuo, en voulant se moderniser (Morais et al., 2009, p. 64) et profiter des bienfaits du tourisme croyant que cela augmentera obligatoirement leur niveau de vie (MacKerras, 2003, p. 27, Mattison, 2010), participent à l'entreprise touristique, selon la marge de manœuvre de la culture performative (Butler, 1990), artefact de la folklorisation. Dépendant essentiellement de l'opposition visiteurs/touristes ⁽⁹⁾, ce type de tactique laisse transparaître la tension existante entre les catégories étic d'une identité qu'on leur assigne (mais aussi cru par les touristes) et émic (la manière dont les Mosuo se voient et se décrivent eux-mêmes). C'est principalement l'existence d'une dimension sociale qui se joue sur la scène privée qui permet de voir cette infrapolitique (Scott, 2008) tissée à partir de la capacité d'agir locale. Au derrière de la scène, tout un lot de comportement infléchit leur discours public. Ils sont agacés par le comportement des touristes, fustigent leur bêtise, tentent d'éviter leur rencontre.

Les fêtes à destination des touristes, organisées comme des « jeux sérieux », sont une « arène » politique (Ortner, 1996) à l'entre-deux d'un texte public et d'un texte caché (Scott, 2008), un lieu de soupape où la

critique de l'ordre établi n'est pas réprimée (Scott, 2008) qui leur offre la possibilité de négocier leur identité (Harrell, 1996, p. 1) de manière à renverser le stigmaté auxquels ils sont soumis (arriérés, non civilisés). De la simple chanson d'amour à la fraternité entre les peuples, en passant par les chants révolutionnaires, leur but est de dire dans l'action qu'ils ne se réduisent pas aux stéréotypes émis à leur égard. Une « tactique » de l'ordre de « l'opportunité, de l'occasion, de la dynamique » (De Certeau, 1990) qui a pour but de renverser le stigmaté de l'amour libre de manière à moraliser la relation amoureuse comme monogamique, d'égaliser l'espace-temps impulsé par le voyage touristique afin de se différencier de la projection Han du passé qu'ils représentent, etc. La dialectique entre relations de dominations et résistance infra-politique leur permet de réhabiliter en quelque sorte ce qu'ils sont déjà : les contemporains (au sens d'Augé) des touristes. Les fêtes sont ainsi devenues une pratique culturelle et sociétale de redistribution des relations de pouvoir sur l'échiquier plus vaste des branchements (Amselle, 2001) locaux à un monde mondialisé et mondialisant.

« Shenme dou mei you »

Cette forme de résistance à l'ordre établi implique pour autant une dépendance accrue aux lois du marché. Pour renverser ce stigmaté d'arriéré (*luohou*), qui fustige l'arriération économique comme sociale, il faut aux Mosuo acquérir les biens qui leur feront passer définitivement cette étape de l'échelle évolutionniste à laquelle ils sont soumis. Les Na/Mosuo avouent à qui veut l'entendre, à Lijiazui comme au lac, qu'ils n'ont rien (*shenme dou mei you*). Mais cette affirmation ne comprend pas les mêmes trajectoires, c'est-à-dire qu'elle n'implique pas les mêmes comportements pour acquérir des biens ou de l'argent, selon ces contextes.

Ne rien avoir, à Lijiazui, implique de partager. L'observation des festivités qui se déroulent généralement dans une maison du village montre l'obligation de donner et de rendre déjà décrite par Mauss, sur un plan social comme économique. Le chant principal qui rythme la danse, dévoile le système politique qui régit les relations sociales et politiques du village, au titre qu'il nourrit l'interaction entre les invités et leurs hôtes. Ce dernier se doit d'accueillir les invités de la meilleure manière qu'il soit et de montrer ostensiblement son hospitalité. Les prêtres Daba qui ont officié et les hommes les plus âgés du village sont reçus à l'intérieur de la maison et boivent de l'alcool d'orge ou de l'alcool de riz. Les femmes, elles sont principalement dans la cour et regardent les festivités. Elles se voient distribuer des sucreries (*zē*). Les plus choyés sont les danseurs. Lorsque la flûte qui rythme les danses s'arrête, les membres de la famille dont la maison vient d'être construite offrent aux danseurs des sucreries, de l'alcool et des gâteaux. Cette hospitalité n'est possible que par les dons qui ont été faits auparavant et qui sont redistribués à l'ensemble des villageois.

Tant que les danseurs ne sont pas satisfaits, ils le font savoir par le biais d'un chant :

JiaTsuo biébié he tsi inié

motsuo lie bie ta moyé

lié tsuo adzou ze ruyé

arabalamadaami

oh tsuo biécé tsuo biécé

laguo biésé, jiatsuo yo, léguo yo

On est venu ici danser

Si on ne danse pas on ne rentre pas

On dansera jusqu'au petit matin (jusqu'à ce que le coq se lève)

Arabalamadami (10)

Oh, on est venus danser, on est venus danser

Allons chanter, dansons, chantons (11).

(Chant enregistré, Lijiazui, 2012)

Sous couvert de ce chant, c'est bien de l'organisation sociale et politique du village qu'il s'agit. La chanson qui semble en apparence ne relever que le caractère festif de la réunion des gens du village décrit la manière dont les relations entre les familles procèdent. Les gens venus danser ne partiront pas avant d'avoir bien dansé et bien chanté. On constate que la fête est vectrice d'un fort lien social et fédère jeunes et moins jeunes autour de valeurs qui permettent de faire société. La nouvelle maison fut d'ailleurs construite sur ce même registre d'échange. Chaque maisonnée du village a fourni à tour de rôle un membre afin d'aider à sa construction. Un de mes informateurs, âgé d'une quarantaine d'années me fit remarquer cette différence, en tenant pour discours qu'il préférerait ne rien avoir que de vivre dans un endroit où l'argent changeait les gens, évoquant cette notion de partage et d'entraide qui règne à Lijiazui. Il employa une métaphore burlesque en me disant qu'à la ville il fallait payer pour aller aux toilettes alors qu'ici il lui suffisait d'aller dehors. Le constat serait trop beau si un fort exode rural ne menait pas les jeunes Na à quitter le village pour aller travailler au lac ou à la ville. Une informatrice vivant aujourd'hui au lac, mais originaire de Lijiazui, me raconta ainsi son parcours, semé d'embûches économiques, depuis l'âge de 12 ans jusqu'à son récent mariage à l'âge de 19 ans avec un homme du lac. Partir travailler était pour elle la condition d'un changement d'une vie pauvre à la vie plus confortable du lac dont elle avait entendu parler au village. Son histoire, que je croyais singulière, est en réalité vécue par beaucoup d'autres jeunes filles du village. Les garçons, eux, font le constat de ce départ et disent volontiers que les filles ne s'intéressent qu'aux hommes riches. Une situation qui dénote fortement avec les structures sociopolitiques historiques.

Cette image n'est pas sans correspondre avec les observations de Stevan Harrell qui a largement ethnographié les Yi des monts Liangshan, voisins des Mosuo :

The goal is not ostensibly to make a peripheral people more like those of the center, but rather to bring them to a universal standard of progress or modernity that exists independent of where the center might be on the historical scale at any given moment. (Harrell, 1995, p. 23)

L'instrumentalisation politique et économique de la fête au lac Lugu montre le nouvel engouement des

Mosuo par l'enrichissement personnel. En 2007, les Mosuo pouvaient gagner directement de l'argent issu du tourisme par l'entremise de la fête en faisant payer une somme aux visiteurs pour y assister. Cela leur a permis d'engranger des sommes qu'ils réinjectent aujourd'hui dans les infrastructures touristiques afin d'accueillir des touristes dans les normes modernes qu'ils attendent. Pareille entreprise ne saurait avoir lieu sans les réformes menées des quatre modernisations et l'ouverture de la Chine, qui ont pour finalité la réduction de l'écart de civilisation entre les Han et *Minzu* par la réduction de la pauvreté et l'assimilation sélective au travers de l'éducation, du travail et des salaires. Les Mosuo se sont cependant vus imposer petit à petit une nouvelle forme de contrôle du fait de relations de dépendances économiques générées par le tourisme. Beaucoup aujourd'hui ne comprennent pas que le gouvernement puisse leur demander de payer des taxes pour leurs maisons, qui en devanture sont devenues des hôtels. L'une de mes informatrices me disait ainsi : « Depuis quatre générations, nous habitons ici et aujourd'hui on (l'office gouvernemental en charge du tourisme) nous demande de payer pour continuer à vivre ici. Je ne comprends pas ». Depuis les années 1980, la Chine pense, en effet, le tourisme en tant que synonyme de bénéfices économiques rapides et de développement régional (Arlt, 2006, p. 84). Si la décentralisation accorde une marge de manœuvre à l'initiative locale, l'envers du décor montre que ce sont les entrepreneurs extérieurs qui bénéficient principalement des retombées économiques, ce qui ne fait qu'accroître leur dépendance aux lois du marché (Xu, 1999, p. 5). Parfois, le gouvernement local détruit les espèces de paillotes construites par certains Mosuo sur leurs terres ⁽¹²⁾ au bord du lac parce qu'elles ne répondent pas aux nouvelles normes mises en place par l'administration en charge du tourisme. Conjugué aux politiques gouvernementales de l'ethnicité définissant la nation chinoise moderne (Oakes, 1998, Gladney, 2004, Nyiri, 2006, David 2007) par la marchandisation des différences culturelles (Walsh, 2005), le tourisme est devenu un outil stratégique de développement (Sofield et Li, 1994) mais aussi un moyen de contrôle sous le déguisement du champ économique. Les Mosuo ne semblent clairement pas avoir gagné plus de marge de manœuvre en termes de citoyenneté.

Pour conclure

Les festivités comme j'ai essayé de le montrer sont soumises à des contextes différents. Elles génèrent cependant toutes deux des éléments socio-politiques à travers des dynamiques qui traduisent les réalités structurantes et dominantes qui pèsent sur elles. Elles sont un lieu où se joue nombre des dimensions significatives du lien social qui régit l'organisation politique chez les Na. En situation touristique, les festivités débordent les cadres théoriques d'une simple lecture de l'espace public. En prenant en compte l'arène créée par la rencontre touristique, il est possible de mettre à jour que les représentations offrent en effet un espace de partage entre touristes et locaux, où des éléments syncrétiques comme les chansons chantées en chinois parlant d'amour viennent infléchir ou contredire les projections émises à l'égard des Mosuo. Cette tactique de visibilité utilise paradoxalement les ressorts réifiés, c'est-à-dire les projections érotiques, utilisées par le tourisme pour faire germer chez les touristes l'idée inverse. Ces chansons expriment en effet clairement que l'amour se partage entre deux êtres et non, comme le pensent souvent les touristes que les Mosuo sont sexuellement très libres. C'est une façon d'exprimer qu'ils sont les contemporains des touristes. Bien entendu le développement touristique s'accompagne de toute l'économie de marché qui assujettit petit à petit et de nouveau les Na/Mosuo. Ce nouveau contexte semble affecter également les régions nonsoumises au tourisme. L'image des sociétés qualifiées de traditionnelles en miroir des sociétés qui s'hyper-modernisent, censées s'autoréguler n'est plus aussi lisse. La comparaison avec le village de Lijiazui montre que si la dimension politique est importante lors des festivités, qu'elles soient destinées aux touristes ou performées pour et par le village, montre qu'il est nécessaire de lire aujourd'hui le changement qui se passe au lac Lugu au travers de la focale économique. La reconnaissance se joue en effet sur ces deux tableaux. Politiquement, il s'agit de devenir les égaux des touristes, c'est-à-dire d'être perçu socialement et à travers l'empreinte politique du cadre idéologique qui partage les minoritaires et les majoritaires en deux degrés de civilisation distincts. Mais cela ne peut se faire aujourd'hui, selon les locaux, qu'en montrant qu'ils sont aussi modernes, ce qui dans son acceptation pragmatique est directement lié à la dimension économique. Être moderne, c'est avoir l'argent nécessaire pour paraître comme tel. Les fêtes offrent justement l'occasion de montrer la toile de fond qui se tisse entre le politique, le social et l'économique chez les Na/Mosuo. Quelque part, les données présentées montrent que le tourisme est susceptible de faire basculer la société vers un autre devenir particulièrement lié aux ressorts économiques sous-jacents à celui-ci. Parmi les éléments les plus probants, il y a la reconfiguration croissante des relations amoureuses, celles-là mêmes qui régissent les relations sociales et l'organisation politique singulière qui ont fait la renommée de ce groupe.

Bibliographie :

ADAMS, Vincanne, *Tiger of the snow and other virtual sherpas*, Princeton, 1996.

AGIER, Michel, « Le temps des cultures identitaires. Enquêtes sur le retour du diable à Tumaco (Pacifique colombien) », *L'homme*, 157, 1, 2001, 87-113.

ARLT, Wolfgang Georg, *China's outbound tourism*, Abingdon, Oxon, New York, NY : 2006.

BAPTANDIER, Brigitte, « En guise d'introduction : Chine et anthropologie », *Ateliers*, 24, 2001, 9-21.

CAI, Hua, *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*, Paris : 1997.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : 1975.

DAVID, Béatrice, « Tourisme et politique : la sacralisation touristique de la nation en Chine », *Hérodote*, 125, 2, 2007, 143-156.

DE CERTEAU, Michel, *L'invention du quotidien*, Paris : 1990.

DIKÖTTER, Frank, *The discourse of race in modern China*, London : 1992.

DUTERME, Bernard, « Éditorial. Expansion du tourisme international : gagnants et perdants », *Alternatives Sud*, 13, 2006, 7-22.

ERNAUX, Annie, *La place*, Gallimard, Paris : 1986.

GANG, Chen, « Sustainable development of Eco-cultural tourism in remote regions : lessons learned from Southwest China », *International journal of business anthropology*, 2, 1, 2011, 123-135.

GAO, Shunlin, HUANG, Songshan and HUANG, Yucheng, « rural tourism development in China », *International journal of tourism research*, 11, 2009, 439-450.

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

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, La Présentation de soi*, Paris : 1973.

GOUDINEAU, Yves, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule Indochinoise : considération à partir du Laos », *Autrepart*, 14, 2000, 17-31.

GRILLOT, Caroline, « L'impact de la folklorisation dans l'expression identitaire, La fête de Guzang chez les Miao de Xijiang », *Ateliers*, 24, 2001, 69-86.

GUEDJ, Pauline et SANTIAGO, Jorge, « préambule », *Parcours anthropologiques*, 8, 2012, 4-10.

HARRELL, Stevan, *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*, Seattle : 1995.

HE, zhonghua, dans HE, zhonghua (Dir.), *Forest management in Mosuo matrilineal society*, Yunnan, China, New dehli : sage publications, 2003.

HEBERER, Thomas, dans HEBERER, Thomas (Dir.), *Old Tibet, a hell on earth?*, Boston: Wisdom publication, 2001, 111-150.

HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983 (traduction française : *L'invention de la tradition*, trad. par Christine Vivier, Éditions Amsterdam, 2006).

KOLAS, Ashild, *Tourism and Tibetan culture in transition : a place called Shangrila*, New York : 2008.

LUK, Tak-Chuen, « The poverty of tourism undermobilizationdevelopmentalism in China », *Visual anthropology*, 18, 2/3, 2005, 257-289.

MATHIEU, Christine, dans MATHIEU, Christine (Dir.), *Myths of matriarchy : the Mosuo and the kingdom of women*, Manila, Philippines : New day, 2000, 177-197.

MATTISON, Siobhan M., « Economic Impacts of Tourism and Erosion of the Visiting System Among the Mosuo of Lugu Lake », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 11, 2, 2010, 159 ? 176.

MCKHANN, Charles F., « Tourisme de masse et identité sur les marchés sino-tibétaine », *Anthropologie et société*, 25, 2, 2001, 35-54.

MCKHANN, Charles F., dans MCKHANN, Charles F. (Dir.), *The Naxi and the Nationalities Question*, Washington: University of Washington, 1995.

MILAN, Pascale-Marie, « Complexité de la positionnalité de l'ethnologue en terrain touristique. Une ethnographie à l'entre-deux. », *L'Ethnographie*, 6, 2013 (à paraître)

NYÍRI, Pál, *Scenic spots : Chinese tourism, the state, and cultural authority*, Seattle : 2006.

OAKES, Tim, *Tourism and Modernity in China*, London : 1998.

ORTNER, Sherry B., *Making Gender : the politics and erotics of culture*, Boston 1996.

SANJUAN, Thierry, « Le monde chinois en redéfinition. D'un empire autocentré à une identité culturelle multipolarisée », *Géoéconomie* 18, 2001, 21-35.

SCHEIN, Louisa, « Gender and Internal Orientalism in China », *Modern China*, 23, 1, 1997, 69-98.

SCHEIN, Louisa, *Minority rules : the Miao and the feminine in China's cultural politics*, Durham [N.C.] , London : 2000.

SCOTT, James C., *La domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*, Paris : 2008.

SCOTT, James C., *The art of not being governed: an anarchist history of upland Southeast Asia*, New Haven : 2009.

SHIH, Chuan-kang, « Tisese and Its Anthropological Significance : Issues around the Visiting Sexual System among the Moso », *L'Homme*, 154/155, 2000, 697-712.

SOFIELD, Trevor H. B. and LI, F.M.S., dans SOFIELD, Trevor H. B. and LI, F.M.S. (Dir.), *Tourism Development and Socio-cultural Change in Rural China*, Chichester : Wiley, 1994, 854-867.

THORAVAL, Joël, dans THORAVAL, Joël (Dir.), *Ethnies et nation en Chine*, Paris : Odile Jacob, 2003, 47-63.

TREBINJAC, Sabine, *Le pouvoir en chantant, l'art de fabriquer une musique chinoise*, Nanterre : 2000.

UNGER, Jonathan, « Not quite Han: the ethnic minorities of China's southwest », *Bulletin of concerned Asian Scholar*, 29, 3, 1997, 67-78.

WALSH, E.R., *The Mosuo : beyond the myths of matriarchy : gender transformation and economic development*, 2001.

WALSH, Eileen R. and BYRNE SWAIN, Margaret, « Creating modernity by touring paradise: domestic ethnic tourism in Yunnan, China », *Tourism recreation research*, 29, 2, 2004, 59-68.

WALSH, Eileen R., dans WALSH, Eileen R. (Dir.), *Living the myth of matriarchy : The mosuo and tourism*, Bangkok : White lotus press, 2001, 93-124.

WALSH, Eileen Rose, « From NüGuo to Nü'erguo : Negotiating desire in the land of the Mosuo », *Modern China*, 31, 2005.

XIONG, Xiaobo, DING, Ding, DENG, Hongbing and ZHANG, Suping, « Preliminary study on effects of tourism on Mosuo matriarchal culture », *International Journal of Sustainable Development & World Ecology*, 15, 1, 2008, 42 ? 47.

XU, Gang, *Tourism and local economic development in China - Case studies of Guilin, Suzhou and Beidaihe*, Richmond : 1999.

YAN, Ruxian and SONG, Zhaolin, *YongningNaxizu de Muxizhi, ?????????(le système matrilineaire des Naxi de Yongning)*, Kunming : 1983.

ZHAN, Chengxu, LI, Jinchun, WANG, Chengquan and LIU, Longchu, *YongningNaxizu de AzhuHunying he Muxijiating, ?????????????(Le mariageazhuet la famille matrilineaire des Naxi de Yongning)*, Shanghai : 1980.

Notes :

1. Au milieu du XX^e siècle les Na du lac Lugu ont acquis le statut particulier *ren* (? : littéralement personne), leur permettant de se différencier des Naxi de Lijiang, le *minzu* auquel ils étaient rattachés. Ce sont des catégories minoritaires spécifiques à la Chine (voir Milan, 2013).

Minzu est un concept chinois polysémique qui exprime de concert les notions de nation, nationalité et ethnie. Selon le système de classification des *minzu* imposé par le gouvernement communiste dans les années 1950 et 1960, afin d'amener ordre et structure aux milliers de noms ethniques ou tribaux auparavant recensés, il existe aujourd'hui 56 *minzu* officiels. Ce concept soutient l'organisation sociale chinoise au point de distinguer les majoritaires Han (93% de la population) des 55 *shaoshu minzu*, les minoritaires (7% de la population). Les *shaoshu minzu* sont considérés sur une échelle évolutionniste héritée de l'influence soviétique comme appartenant à un état antérieur du chinois civilisé (Thoraval, 2003), naturel, et primaire (Herberer, 2001, p.120). Ce grand partage dévoile une conception étic du caractère ethnique, déterminant les frontières officielles de l'ethnicité. Ce système rigide ne rend cependant pas compte des autonymes ou des revendications identitaires endogènes. Le cas Mosuo est un exemple probant de cet arbitraire.

3. Ces statistiques présentent un biais dans le fait que sont comptabilisées les entrées vendues d'un site touristique. Un touriste peut cependant visiter plusieurs sites.

http://www.stats.gov.cn/english/newsandcomingevents/t20120222_402786587.htm

4. Ce nom désigne le prêtre dans la religion animiste du même nom.
5. Cette affirmation est à relativiser dans la mesure où la plupart de mes interlocuteurs ont nié avoir déjà entamé une relation à cet âge là.
6. La visite nocturne des hommes chez les femmes la nuit est au centre de la vie sociale et culturelle comme l'affirme Chuang-Kang Shih (2000).
7. Cette proposition met en avant la continuité comme reproduction des conditions sociale-historique qui permettent de faire société chez les Na. Il est important de garder en tête la dynamique dans laquelle se perpétue une société qui de manière complexe propose la continuité et le changement souvent dans un même élan.
8. A Shenzhen et à Kunming, on peut trouver des parcs touristiques où sont reproduits des villages minoritaires, ceci afin de donner au touriste à voir dans un même espace un grand nombre d'artefacts et d'éléments dits culturels des minorités chinoises.
9. La Chine étant un pays multiethnique unifié, j'englobe dans le terme « touriste » l'ensemble de la population chinoise se comportant en touriste. Ceci sans oublier que 90% de la population chinoise est « Han ». Le tourisme intérieur chinois est lui-même composé de 95% de Chinois, le reste des touristes se divise entre ceux provenant de l'Asie et ceux provenant de l'Europe ou des Amériques. Le comportement de ces derniers tend à se différencier de ceux des Han. Cependant, la plupart du temps, leur manque de connaissance en chinois les poussent à intégrer les mêmes circuits touristiques que les Han.
10. Exclamations aux connotations diverses (heureux, malheureux, amour?)
11. Traduction approximative depuis les explications en chinois du chant. Le langage Na est particulièrement difficile à traduire pour les Na qui avouent ne pas toujours savoir comment passer du Na au chinois.
12. Il faut tout de même noter que la terre est considéré comme appartenant à l'État en Chine, d'un point de vue juridique. Les gens n'en ont qu'un droit d'usage.

Pour citer ce document:

Pascale-Marie MILAN , « Festivité, performance et agencité chez les Na de Chine : du lien social à l'arène politique », *Cultures-KairÃ³s* [En ligne], Les usages du politique et leurs enjeux dans les pratiques artistiques et expressions esthétiques, Théma, Mis à jour le 15/10/2013

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=684>

Cet article est mis à disposition sous [contrat Creative Commons](#)