

L'écriture pictographique des Naxi

un exemple de diversité culturelle en
République populaire de Chine

Cristiana Turini



International Institute for Global Analyses

Vision & Global Trends. International Institute for Global Analyses
Piazza dei Navigatori 22, 00147 – Rome (Italy)
Analytical Dossier – N. 07/2021 – February 2021

The views and opinions expressed in this publication are those of the authors and do not represent the views of the Vision & Global Trends. International Institute for Global Analyses unless explicitly stated otherwise.

© 2021 Vision & Global Trends - International Institute for Global Analyses
© 2021 Cristiana Turini

First Edition: February 2021

Analytical Dossier 07/2021 - ISSN 2704-6419

www.vision-gt.eu
info@vision-gt.eu

L'écriture pictographique des Naxi

un exemple de diversité culturelle en République populaire de Chine

Cristiana Turini

Enseignant-chercheur à l'université de Macerata, spécialiste des langues
chinoises, enseignante en médiation et en communication et coopération
internationale des langues



Vision & Global Trends - International Institute for Global Analyses

1. Avant-propos

Cette contribution, loin d'être considérée comme exhaustive sous aucun de ses aspects, entend plutôt proposer un cadre de référence, à caractère linguistique et, plus généralement, culturel, au sein duquel lire et interpréter la diversité que représente le peuple naxi dans le contexte chinois. L'intention est d'offrir au lecteur des outils lui permettant d'apprécier l'importance de l'exposition sur cette ethnie, accueillie par le Musée Champollion de Figeac. Une importance encore plus évidente si l'on considère que cette exposition se déroule dans une institution qui accorde une attention spéciale aux écritures du monde, dont la pictographie des Naxi constitue un exemple particulièrement original et intéressant.

La République populaire de Chine est dotée d'une grande variété culturelle et linguistique sur son territoire national, et ce même si depuis longtemps la culture chinoise a été identifiée, dans des contextes académiques et non académiques, exclusivement à celle des Han. Des preuves pertinentes de cette multiplicité sont fournies par les 55 groupes ethniques minoritaires officiellement reconnus par le gouvernement chinois qui, bien qu'ils ne représentent qu'environ 8,4 % de la population totale du pays, comprennent près de 112 millions de personnes.¹ La plupart de ces minorités ethniques vivent dans des régions frontalières, le long de limites qui, en raison des caractéristiques géographiques du territoire, sont souvent moins bien définies que ce que laissent voir les cartes politiques et qui sont certainement encore plus fluctuantes pour ces groupes qui résident jusqu'à présent d'un côté comme de l'autre de celles-ci.

Les Naxis, dont l'ethnonyme² a été enregistré depuis le premier recensement national en 1953 (Wang, Zhang, Hu 1998, vol. II : 108), ne constituent pas une exception en ce sens. Leurs villages, simples, souvent rudimentaires, sont situés le long des derniers contreforts du plateau himalayen qui s'étend au sud de la zone tibétaine, dans la zone frontalière entre les provinces chinoises actuelles du Yunnan septentrional et du sud-ouest du Sichuan. Ils sont solidement encaissés entre les majestueuses chaînes du Hengduan (横断), celles-là même où l'on retrouve les profondes gorges dans lesquelles s'écoulent, sur près de 400 km, le Mékong (澜沧江), la rivière des Sables d'or (金沙江) - nom par lequel les Chinois identifient le premier tronçon de la rivière Bleue - et le Salwen (怒江). Des siècles durant, cette région fut un bassin d'échanges entre les cultures et les civilisations anciennes, le lieu de rencontre et migrations de différents groupes ethniques, ainsi qu'un important couloir commercial à travers lequel les caravanes se déplaçaient du Sichuan et du Yunnan jusqu'au Tibet, emportant du thé, du sel et du sucre en échange de chevaux - si précieux pour la cour chinoise - donnant son nom au fameux « Chemin du thé et des chevaux » (茶马道).³ La Voie était certainement aussi un espace d'hybridation qui produisait des fusions de grand intérêt, comme celle représentée par la religion dongba (东巴) des Naxis, dans laquelle des éléments du bouddhisme tibétain, des aspects culturels de l'ancien Bön, des notions typiques des migrations successives vers le sud qui ont eu lieu à partir d'une région frontalière entre les provinces actuelles du Gansu méridional, de l'est du Qinghai et de l'ouest du Sichuan. Les spécialistes, aussi bien chinois qu'occidentaux, s'accordent pour identifier ces bergers dans une grande fédération de tribus d'origine tibéto-birmane connue dans la plus ancienne littérature Han sous le nom de Qiang (羌人) et à laquelle l'origine des Naxis devrait donc être rattachée (Rock 1947 ; McKhann 1998 ; Guo et He 1994).

¹Données relatives au sixième recensement national de la population chinoise (2010) et publiées par le Bureau national de Statistique de la Chine : http://web.archive.org/web/20131108022004/http://www.stats.gov.cn/english/newsandcommingevents/t20110428_402722244.htm (consulté le 27.11.2020) ; <http://www.stats.gov.cn/tjsi/pcsi/rkpc/6rp/indexch.htm> (Consulté le 27.11.2020). Le septième recensement national du pays le plus peuplé du monde a officiellement débuté le 1er novembre 2020. Les enquêtes, selon les estimations du gouvernement, devraient être achevées d'ici deux mois.

² Sur la question complexe des ethnonymes qui concerne les Naxis et les Mosuos et, sur leur répartition géographique, voir, entre autres, les contributions de McKhann (1996, 1998). Lors du sixième recensement national, la population Naxi comptait 326 295 personnes. Cependant, ces données comprenaient à la fois les Naxis et les Mosuos. Si le gouvernement les classe aujourd'hui encore comme une seule minorité, les chercheurs sont néanmoins tous d'accord désormais pour affirmer que, malgré les affinités linguistiques, les deux groupes ethniques ont des traditions religieuses et culturelles très différentes.

³ À cet égard, voir l'article de Yang Fuquan (2004).

2. Tradition religieuse et manuscrits rituels

De nos jours, des fragments de l'ancienne religion naxi subsistent dévoilant un monde spirituel complexe dont les pratiques culturelles ont subi une forte discontinuité, en particulier pendant les années de la Révolution culturelle. Si, plus récemment, on a assisté à un regain d'intérêt pour ce qu'on appelle la « religion dongba »⁴, dans quelle mesure cela indique-t-il une véritable renaissance de la tradition religieuse et dans quelle mesure ne serait-ce pas plutôt une modalité par laquelle satisfaire les attentes des touristes à la recherche d'une authenticité douteuse, reste une question ouverte.⁵ Cependant, une chose reste certaine : lorsque le He Jigui dongba est décédé en septembre 2003⁶, la communauté naxi du district de Yulong et les chercheurs de l'Institut de recherche culturelle Dongba de Lijiang étaient convaincus que la dernière génération de sommités dongba avait disparu avec lui.⁷

La vie des Naxi est imbriquée dans une multiplicité de relations qui se rapportent au monde métaphysique et social, avec tous leurs acteurs. Elle s'inscrit dans une intrigue complexe à laquelle participent des événements personnels, familiaux et cosmologiques et sur lesquels des moments de discontinuité peuvent dangereusement intervenir pour permettre l'éclatement du désordre des choses. Cet état de chaos, qui subvertit l'ordre du monde, doit être guéri, la continuité de la toile doit être promptement rétablie pour que le cosmos, dans son ensemble et avec toutes ses relations, puisse revenir à l'équilibre, à l'harmonie. C'est là, la tâche exténuante des spécialistes des rites naxi.

Des trois types de spécialistes des rites⁸ actifs dans les communautés naxi - et qui se distinguaient essentiellement sur la base de critères fonctionnels - c'était le dongba qui se chargeait de la célébration de toutes les cérémonies qui marquaient la vie individuelle et communautaire des Naxi. Il était l'officiant, le spécialiste de la pratique rituelle, même si certains d'entre eux étaient également capables de divination, bien que par l'utilisation de techniques autres que celles du devin.⁹ Sa fonction était héréditaire et n'a jamais été ouverte aux femmes (Rock 1963 : 38). Bien que dongba soit couramment transcrit par le terme « prêtre » dans les traductions en langue occidentale, il est important de souligner qu'ils ne constituaient

⁴ Sur la transformation de la "religion *dongba* " en "culture *dongba* " voir Chao (1996) et Turini (2020). Pour une étude intéressante sur la religion des Naxis à l'époque contemporaine, voir McKhann (2010).

⁵ En 1994, le gouvernement provincial du Yunnan a désigné Lijiang comme la ville clé du développement touristique en Chine, inaugurant l'année suivante un aéroport aux portes de ce qui n'était alors qu'une petite ville et, seulement en partie ouverte aux étrangers depuis 1985. À partir de ce moment, le tourisme intérieur et, par la suite, le tourisme international ont connu une augmentation rapide, grâce également à l'inclusion, en 1997, de l'ancienne Lijiang parmi les sites du patrimoine mondial (UNESCO). En 2000, près de trois millions de touristes ont visité Lijiang et la capacité d'hébergement a augmenté au cours de ces années au rythme de 400 places par mois (McKhann 2001 : 150-151). Selon le China Daily, pendant la seule semaine de la fête du printemps 2018, Lijiang a accueilli 810 700 touristes (<https://www.kunming.cn/en/c/2018-02-26/4984314.shtml>) et selon Bureau municipal de la culture et du tourisme de Lijiang, on a dénombré environ 54 023 500 visiteurs en 2019 (<http://www.ljta.gov.cn>). Ces quelques données nous éclairent déjà en ce qui concerne la vitesse de croissance, bien entendu les implications qui en découlent pour la vie des communautés locales n'ont pas été rares. Pour une étude sur l'impact du tourisme de masse sur Lijiang, voir également Ji *et al.* (2017), Xing *et al.* (2012), Su *et al.* (2016), Yang (2016).

⁶ He et Guo (1985 : 43-44) ont distingué les *dongba* en groupes, grand et suprême. L'appartenance à l'un ou à l'autre dépendait du degré de connaissance des manuscrits rituels que l'officiant individuel prouvait avoir, de son habileté à les compiler, de la capacité à forger des outils rituels et à dominer des forces hostiles à l'homme.

⁷ Le *dongba* He Shicheng, décédé en juin de la même année, et le *dongba* He Kaixiang, décédé en 2001, appartenaient également à cette même génération. Cette situation a déterminé une sorte de suspension entre passé et présent qui se reflète dans la contribution proposée ici, dans cette incapacité à laquelle le grand orientaliste lui-même, Giuseppe Tucci (1995 : 13) a évoqué en écrivant à propos de ses études sur les religions du Tibet, à savoir l'incapacité de faire un choix sans équivoque dans l'utilisation des temps, de sorte que souvent on glisse du passé vers le présent et vice versa.

⁸ Pour une étude sur la maladie et la guérison chez les Naxis, avec des références aux trois types de spécialistes des rites, voir Turini (2015).

⁹ Les *dongba* se sont également consacrés à l'enregistrement de différentes formes de divination, créant un héritage précieux de manuscrits associés qui a valu aux Naxis le surnom de « peuple de la divination » (Li Guowen 1993 : 54 ; Li Lincan 1991 : 82).

pas une classe religieuse à plein temps¹⁰, que leur pratique n'était liée à aucun temple et qu'ils ne se sont jamais organisés en communauté religieuse structurée. Cette dernière caractéristique en particulier, associée à l'austérité du territoire et aux difficultés de communication qui en découlent, a favorisé l'émergence du caractère régional des pratiques religieuses. Par le passé, chaque vallée avait un officiant spécialiste de référence, qui avait son propre répertoire de manuscrits et qui, en plus de connaître les divinités et démons les plus importants pour l'ethnie, avait aussi une idée très précise des forces surnaturelles à caractère local - essentiellement liées à la Nature et à la configuration particulière de la vallée en question - qu'il fallait pouvoir maîtriser pour maintenir l'harmonie du cosmos. Cela a tellement compliqué la cosmologie naxi, déjà elle-même articulée, qu'il n'est pas possible d'établir avec exactitude et de manière définitive ni le nombre de cérémonies existantes, ni celui des manuscrits rituels se rapportant à chacune d'elles.¹¹ D'un autre côté, Rock (1952 : 30) écrivait déjà en 1952 :

« Beaucoup de cérémonies ne sont plus célébrées et, par conséquent, les manuscrits associés ne sont plus compris ; seuls les anciens dongba sont encore capables de lire la plupart des manuscrits, à l'exception de ceux qui sont devenus très rares et appartiennent à des cérémonies célébrées dans un passé lointain » (ndt : d'après la traduction en italien assurée par l'auteure elle-même).

D'une manière générale, il est possible de répartir les cérémonies dans les principales catégories suivantes : celles liées au cycle de la vie, celles d'exorcisme, celles de lutte contre la malchance et les sacrifices visant à obtenir la prospérité. Ces derniers sont en partie liés au cycle de production agricole et garantissent la réunion des conditions qui permettent d'établir et de maintenir l'ordre naturel et social. Quant aux cérémonies liées au cycle de la vie, le seul « rite de passage » pour lequel une cérémonie a été prévue, même ces dernières années, est la mort. Pendant le rite funéraire, le dongba remplit sa fonction de psychopompe en libérant l'âme du défunt des souffrances que lui infligent les êtres démoniaques et en l'accompagnant au Royaume des Ancêtres.¹² Dans les exorcismes, généralement célébrés au coucher du soleil, le dongba s'engage plutôt dans une bataille symbolique contre les démons à l'aide de l'épée de cérémonie et à travers une danse rituelle, qui l'amènera à les renvoyer ou à les anéantir à la fin de la cérémonie. Puisque les démons sont aussi souvent assimilables à des agents étiologiques, de nombreuses cérémonies de guérison impliquent un exorcisme ou la recherche de l'une des âmes du malade, volée par un démon, un esprit malin ou une divinité offensée. Nous ne nous attarderons pas ici sur la diversité des différentes classes d'êtres surnaturels, ni sur leurs caractéristiques spécifiques, déjà évoquées ailleurs (Turini 2015 : 189-214).

En outre, la célébration de tout type de cérémonie est nécessairement précédée d'un rite de purification, ayant pour fonction de libérer l'espace sacré des impuretés présentes. Celles-ci sont produites par des actes humains et peuvent rapidement contaminer non seulement l'environnement alentour, mais

¹⁰ Il s'agissait plutôt de spécialistes des rites qui, dans la vie quotidienne, participaient aux activités quotidiennes du village et pouvaient donc être agriculteurs, éleveurs ou se consacrer à l'artisanat et qui, lorsque les familles le demandaient, célébraient les cérémonies nécessaires, recevant une petite compensation, le plus souvent en nature (Li Guowen 1993 : 45-46).

¹¹ Sani (1995 : 202), par exemple, fait référence à l'existence de cent trente cérémonies différentes, pour un total d'environ mille rites et donc du même nombre de manuscrits puisque chaque rite correspond à un manuscrit, tandis que Rock (1963 : 44) considère l'existence d'environ deux mille manuscrits, répartis en de multiples combinaisons lors d'au moins 122 cérémonies, si l'on ne tient compte que des plus importants (Rock 1952 : 30). D'autres données intéressantes proviennent de l'étude de Jackson (1965 : 150, 165, 169-171), selon laquelle les collections dont on a connaissance, conservées dans les bibliothèques les plus importantes du monde, contiennent au moins 10 574 manuscrits Naxi - dont 913 seraient en fait des copies de manuscrits plus anciens.

L'auteur ne considère cependant pas avec une égale précision le total des cérémonies relatives possibles - il se réfère à l'existence d'une centaine environ - mais plutôt celui des catégories dans lesquelles elles peuvent être regroupées et qui est égal à cinq. Il explique en outre que beaucoup d'exemplaires se réfèrent exclusivement aux moments essentiels des cérémonies car les *Dongba* possédaient généralement les manuscrits indispensables à la liturgie, alors qu'ils empruntaient ceux nécessaires pour les célébrations plus longues. Les versions les plus simples des cérémonies étaient destinées aux Naxis les moins aisés, les plus élaborés nécessitaient la participation de plusieurs *dongba*, dont certains étaient les détenteurs mêmes des manuscrits les moins couramment utilisés.

¹² Lors de cette cérémonie, le spécialiste des rites utilise un tableau d'une dizaine de mètres de long, que chaque *dongba* crée personnellement et qui se transmet ensuite de génération en génération, illustrant le chemin vers le nord que l'âme du défunt devra faire pour atteindre le Royaume des Ancêtres. Une belle reproduction de la "Voie des Ancêtres" de l'époque Qing conservée au Musée de la Culture Dongba à Lijiang se retrouve dans Li Xi (2001) ; pour une étude de son importance, voir Yang Fuquan (1999). L'analyse détaillée d'une cérémonie funéraire est présentée dans Rock (1955).

aussi la famille et jusqu'aux divinités mêmes. L'absence de cette action sacrée pourrait compromettre la descente des entités divines sur l'autel qui leur est destiné et le succès de toute la cérémonie. Quant aux manuscrits dongba, dans une première analyse, leur classement peut se faire essentiellement sur la base de deux critères, qui n'impliquent que marginalement la question de la traduction car ils sont indépendants de la substance même du texte. Celui descriptif, qui prend en compte les éléments qui contribuent au format du manuscrit, comme le nombre de pages ou les motifs décoratifs adoptés, et celui fonctionnel, qui fait référence au type de cérémonie au cours de laquelle il est récité - généralement présent dans le titre - et au dessein pour lequel il est utilisé (Jackson 1965 : 152-153). C'est précisément sur la base du critère descriptif que les livres de cérémonie ont été distingués dans les deux catégories générales de textes à caractères phonético-syllabiques (de formules magiques) et de textes pictographiques. Ces derniers se divisent, à leur tour, en évocations, contes mythologiques¹³, index et manuscrits mantiques. Au sein de ces trois catégories, les manuscrits en accordéon sont aussi ceux qui ont généralement un format différent des autres : ce sont des feuilles de papier épais au format vertical - qui rappellent les cartes à jouer, bien que légèrement plus grandes - rarement cousues ensemble. Ils ne sont pas chantés lors des cérémonies et contiennent les interprétations des auspices (étoiles, planètes, coquillages, couleur des serpents, pour n'en citer que quelques-uns), ainsi que d'éventuelles indications de cérémonies correctives. Ils peuvent également inclure des schémas de formes variées, utiles pour les consultations liées au passage du temps et aux points cardinaux. Au cas où ce serait nécessaire, il y a des versets pour les compléter, ayant la fonction de formules magiques.

Les autres catégories de manuscrits rituels naxi, qui semblent extrêmement similaires au modèle tibétain, sont compilées sur papier artisanal¹⁴ et composées de plusieurs feuilles (environ 9 cm X 28 cm) cousues ensemble à l'extrémité gauche, de manière à former un livre, dont la couverture - au centre de laquelle se trouve le titre - est plus épaisse que les pages intérieures. Le texte est réparti sur un nombre de lignes par page qui peut varier de trois à cinq et, généralement, il est chanté ou récité selon un mètre qui comprend trois, cinq, sept ou neuf syllabes par vers¹⁵. De nombreuses « strophes » de la composition ont aussi une rime, qui peut être interne au couplet ou embrassée (Pan Anshi 1998 : 277), dont le but est d'aider l'officiant à la retenir¹⁶. Pour les cérémonies nécessitant une célébration nocturne, comme les exorcismes, l'utilisation de manuscrits écrits à l'encre blanche sur papier noir était prévue, pour en faciliter la lecture dans l'obscurité.

Selon Jackson (1965 : 153), une classification descriptive précise permet parfois d'attribuer la compilation de certains manuscrits à des auteurs historiquement reconnaissables, puisque chacun d'eux adopte non seulement ses propres caractéristiques stylistiques, mais aussi des formes particulières de présentation du texte, par exemple des combinaisons particulières de couleurs ou de motifs décoratifs sur la couverture. Bien qu'il n'y ait toujours pas de recherche systématique sur les dongba en tant qu'auteurs de manuscrits individuels, Jackson et Pan Anshi (1998 : 240-245) ont identifié cinq styles différents de présentation de la couverture en analysant 4000 textes détenus dans des collections occidentales. L'un d'eux a été attribué aux trois frères Dtô Lá di Baisha (白沙), un second format stylistique est présent dans tous les manuscrits achetés par Rock au dongba Yang Fuguang du village de Changshui (长水), situé dans la région de Lashi (拉市), le troisième était considéré comme commun à tous les manuscrits des villages du plateau de Lijiang, le quatrième caractérise tous les manuscrits acquis par Rock dans le village maintenant connu sous le nom de Xiashuhe (下束河) ; les auteurs ont simplement mis en avant les particularités du cinquième modèle stylistique. Les développements ultérieurs de ce type d'études nous permettront de

¹³ Les contes mythologiques jouent un rôle très important dans la célébration des cérémonies car, selon les Naxis, ce n'est que si l'origine des choses est connue qu'il est possible d'intervenir sur celles-ci, donc c'est leur récitation qui rend possible l'action même du *dongba* et, en partie, son efficacité même. En raison de leur caractère narratif, ils sont également considérés comme sources d'un patrimoine très riche d'informations sur les traditions, l'histoire et la vie des communautés Naxi.

¹⁴ Pour une description détaillée du processus de fabrication du papier effectué par les *Dongba*, voir Rock (1963 : 43-44).

¹⁵ Pour quelques exemples, voir Pan Anshi (1998 : 277-280).

¹⁶ Bien sûr, l'utilisation de dialectes a contribué à compliquer les possibilités de compréhension d'un texte rituel, non seulement parce que les *dongba* ont fini par utiliser des pictogrammes différents pour le même objet, mais aussi parce que cette utilisation a produit des changements dans la forme des rimes finales.

relier les auteurs dongba aux traditions religieuses locales avec plus de précision et, de cette manière, de contribuer à la fois à la localisation géographique de l'activité des dongba du passé et d'attribuer la paternité à des manuscrits non encore analysés.

Comme prévu, la classification fonctionnelle des manuscrits est facilitée par le fait que le titre introduise à la fois la cérémonie au cours de laquelle sa récitation est demandée et le contenu même du texte. Dans le cas des livres d'index, le contenu correspond simplement à la liste des textes qui doivent être récités lors d'une cérémonie spécifique et à la liste des objets rituels nécessaires, avec les représentations graphiques relatives et les instructions destinées au dongba pour fabriquer personnellement tout l'équipement. Pour les cérémonies plus simples, il n'y a pas de livre d'index dédié, car les annotations relatives à ces informations sont généralement ajoutées à la fin du manuscrit lui-même.

Cependant, lorsque l'on considère les manuscrits rituels, la classification fonctionnelle peut souvent mettre en évidence de nombreuses incohérences qui déroutent le spécialiste. En effet, puisque le contenu a été transmis de dongba en disciple et que cette tradition religieuse n'a jamais subi de processus de systématisation, il y a souvent des écarts significatifs entre plusieurs manuscrits de même titre : à moins qu'un texte ne soit une copie directe d'un autre, deux versions coïncident rarement parfaitement (Rock 1955 : XI). Ainsi, si la structure narrative de base des cérémonies et les nombreux mythes et légendes qu'elles contiennent apparaissent assez homogènes sur tout le territoire habité par les Naxi - du moins en ce qui concerne les principaux - les détails peuvent varier considérablement. Les déités et toponymes mentionnés dans une version peuvent être absents d'une autre et des séquences spécifiques d'actes rituels peuvent être différentes ou complètement absentes. Bien que les pratiquants du sacré originaires d'une même région puissent lire les textes des uns et des autres, leur récitation ne sera jamais identique. Des difficultés encore plus grandes surgissent dans le cas des dongba appartenant aux zones de frontières, dans l'interprétation desquelles des inflexions régionales seront intervenues très probablement.¹⁷

3. Le langage des rites et les pictogrammes *dongba*

L'absence d'une classe sacerdotale à plein temps a empêché la création d'une langue cérémonielle chez les Naxi qui est radicalement différente de celle parlée par les communautés locales, contrairement à ce qui s'est passé, par exemple, en Occident, avec le latin, dans le contexte de l'Église catholique. Néanmoins, certains mots archaïques parfois conservés dans les manuscrits dongba ne sont perçus comme usuels que par les opérateurs rituels car ils ont été, dans l'usage commun, remplacés par d'autres considérés comme plus familiers au fil du temps. Ces différences ne sont pas reflétées dans la forme graphique : seule peut changer la lecture que le dongba fait de ce pictogramme particulier et cela dépend de la manière dont cette lecture a été transmise de génération en génération de dongba.

Bien qu'il y ait des opinions divergentes sur la position génétique de la langue naxi, les spécialistes de la région s'accordent pour identifier son appartenance au groupe tibéto-birman de la famille des langues sino-tibétaines.¹⁸ Les chercheurs chinois (He Zhiwu et Guo Dalie 1994 : 510 ; Guo Dalie 1999 : 54 ; He Jiren et Jiang Zhuyi 1985 : 3-4) reconnaissent également une grande variété régionale, qu'ils regroupent en deux

¹⁷ C'est l'une des raisons pour lesquelles les traductions des manuscrits de *dongba* en chinois publiés par l'Institut de Recherche sur La Culture Dongba de Lijiang notent toujours le nom et, parfois, aussi le village d'origine de l'opérateur rituel dont la lecture a permis la traduction.

¹⁸ Parmi les premières études menées sur la langue des Naxis, nous rappelons celles menées par Laufer (1916 : 107), qui la plaça dans le groupe Xi-mo-lo (西 - 麼 - 罗) dans lequel il n'incluait que trois langues indo-chinoises et dont les initiales composaient le nom : Xixia, Moso (ancien nom avec lequel les Naxis apparaissent dans les documents chinois les plus anciens) et Lolo (Yi). L'absence de données systématiques pertinentes obligea plus tard Shafer (1966 : 4) à l'inclure parmi les sept langues de la branche Lolo de la famille tibéto-birmane auxquelles le chercheur ne put attribuer une classification exacte. Quelques années plus tard, Benedict (1972 : 8) a également constaté qu'après avoir divisé les langues tibéto-birmane en sept groupes principaux, certains idiomes du noyau birmano-Lolo résistaient à toute tentative de classification, l'un d'entre eux étant la langue Naxi elle-même. À une époque relativement plus récente, Sun Hongkai (2001), comparant le lexique Naxi et celui des langues Qiang, Yi, Birman, Tibétain et Jingpo, en vint à considérer Naxi comme une langue de jonction entre la branche Yi et la branche Qiang du groupe birman. Enfin, dans l'analyse de Jacques et Michaud (2011), l'hypothèse est soutenue que les langues Naxi, Na et Laze ont un ancêtre commun dans ce que les érudits ont défini comme « proto-naish » et appartiennent à la branche Na-*Qiangic*, plutôt qu'à celle de Lolo-Birmanie.

dialectes principaux : le dialecte occidental, parlé dans la région s'étendant au nord et à l'ouest de Lijiang, et le dialecte oriental, réparti au nord-est de Lijiang, au-delà du fleuve Yangtze.¹⁹ S'il existe une certaine homogénéité entre les variétés dialectales occidentales et qu'elles sont, en général, plus largement comprises sur le territoire - à tel point qu'aujourd'hui la langue standard naxi s'identifie au dialecte Lijiang, considéré par les spécialistes comme le plus représentatif des variétés régionales occidentales et même le « meilleur naxi » (Feuer et Yang 1999 : 12) - les locuteurs de dialectes orientaux ont du mal à communiquer entre eux, principalement en raison des différences lexicales et des nombreux homophones existant dans les variétés linguistiques locales (He Jiren et Jiang Zhuyi 1985 : 4). Dans une étude récente, Michaud et al. (2017) ont préféré enfermer cette hétérogénéité de la langue naxi, avec toutes celles qui pour les chercheurs chinois constituent ses variétés dialectales, sous le nom de langues naish.²⁰ C'était précisément la présence dans la région d'un fort pouvoir centralisé et largement reconnu, représenté pendant cinq siècles - jusqu'en 1723 - par le chef local naxi, qui administrait la région de Lijiang avec la fonction de tǔsī (土司) au nom de la cour de l'Empire Céleste, qui a favorisé l'établissement même d'une certaine homogénéité parmi les variétés linguistiques occidentales, dont la diffusion géographique coïncide grossièrement avec les territoires alors contrôlés par les tǔsī de la famille Mu (木).

Les Naxi ont développé deux principales formes d'« écriture », toutes deux essentiellement employées dans le contexte cérémoniel et religieux pour la compilation de manuscrits rituels. Il existe deux manières très différentes de noter les sons : une syllabique, appelée gəl baɭ theɭ wɿ,²¹ l'autre, à laquelle les Naxi se réfèrent comme sərɿ tɕəɭ lɿɿ tɕəɭ,²² qui prévoit l'utilisation extensive de pictogrammes, parfois également composés d'une partie phonétique. Les caractères de l'écriture syllabique présentent des similitudes évidentes avec l'écriture du Yi (Pan 1998 : 275 ; Rock 1937 : 1) et la présence de lettres de l'alphabet tibétain, soit suscrites, soit souscrites. Ils sont numériquement peu consistants, à tel point que dans le dictionnaire compilé par Fang Guoyu et He Zhiwu (1981), seuls 686 sont indiqués. Même les manuscrits dans lesquels ils sont utilisés, auxquels font référence Guo Dalie et He Zhiwu (1994 : 522), ne dépasseraient pas deux ou trois cents. À cette rareté numérique correspond une faible diffusion sur le territoire qui concernait essentiellement certaines zones des districts de Weixi et Yulong (Guo Dalie 1999 : 110 ; He Zhiwu 1989 : 78). Ce système d'écriture était surtout utilisé pour la compilation de manuscrits divinatoires, ainsi que pour la transcription de formules magiques d'origine sanskrite et de mantras tibétains, dont la signification originelle a été complètement perdue dans le contexte dongba. Ces spécialistes des rites, en effet, tout en étant capables de les lire, ne conservaient qu'une connaissance formelle de ces formules, de sorte qu'elles leur sont restées pratiquement inintelligibles. Cela n'affectait en rien leur efficacité car elle résidait dans la production du son lui-même, investi d'une signification purement symbolique (Jackson 1979 : 60).

Les difficultés objectives rencontrées dans la datation des manuscrits ont conduit les chercheurs à développer des idées divergentes également sur la datation des systèmes d'écriture. Rock (1952 : 17 ; 1963 : 42) a émis l'hypothèse que l'écriture syllabique était déjà connue des Naxi au moment de leurs migrations vers le sud du Tibet nord-oriental, même si la première attestation de son utilisation remonte à une période beaucoup plus tardive. La stèle de 1619, découverte à Jinzhuang, et, portant des inscriptions en tibétain, chinois et écriture Geba constitue la première preuve certaine qui documente son existence

¹⁹Le dialecte occidental est largement parlé dans les régions de Lijiang, Weixi, Zhongdian et Yongsheng, tandis que le dialecte oriental l'est dans les régions de Ninglang, Yanyuan, Yanbian et Muli, en particulier.

²⁰Pour plus de détails sur l'analyse phonémique de la langue, voir Michailovsky et Michaud (2006), Michaud (2011, 2006), Jacques et Michaud (2011, 2010).

²¹Pour la transcription phonétique des mots Naxi, on a utilisé le système mis au point par l'Institut de Recherche Culturelle Dongba de Lijiang.

²²De nombreux chercheurs (dont Bockman 1989) ont traduit cette expression Naxi par « Gravures sur bois et pierre », suggérant que dans les temps anciens, il s'agissait des supports sur lesquels les caractères étaient gravés (Michaud et al. 2017, Bockman 1989). Le spécialiste He Zhiwu (1985 : 140) a plutôt traduit l'expression Naxi par « signes de l'arbre et de la pierre » ou « voir l'arbre, dessiner l'arbre ; voir la pierre dessiner, la pierre » (« 即见木画木, 见石画石 »), signifiant « utiliser les représentations des objets pour en faire une écriture » (d'après la traduction de l'auteure). Wu (2017 : 1), s'exprime de la même manière : « [...], c'est-à-dire une écriture réalisée à travers la représentation d'objets » (d'après la traduction vers l'italien de l'auteure, « 即通过对事物形象的描绘来创造的文字 »).

(Michaud et al. 2017 : 19), même si son utilisation pourrait également être beaucoup plus ancienne. Le système pictographique, en revanche, serait né de la sédentarisation des Naxi puisque les éléments de la faune et de la flore représentés dans les pictogrammes seraient typiques des écosystèmes du Yunnan (Rock 1963 : 42, 1952 : 17 ; Jackson 1979 : 59). Selon Rock (1963 : 44), le plus ancien manuscrit en pictogrammes aurait été compilé au début de la dynastie Ming.²³

Indépendamment des controverses de datation, c'est dans l'écriture pictographique que l'on retrouve la plus grande complexité et richesse. Les pictogrammes sont, dans les manuscrits, regroupés dans des cadres rectangulaires, dont chacun peut parfois même contenir plus d'une phrase. S'il est vrai que ces cadres sont lus en séquence, en procédant de gauche à droite, l'ordre de lecture des pictogrammes à l'intérieur du cadre ne respecte pas toujours cette séquence. En effet, il peut arriver que la lecture se fasse en sautant verticalement d'un pictogramme à un autre ou qu'il soit fait référence plus d'une fois à un symbole écrit une seule fois, ou encore, il peut arriver qu'un pictogramme soit présent uniquement pour éclairer le sens d'un deuxième pictogramme et qui, par conséquent, n'est pas lu du tout. Ce qui complique cette situation, c'est le fait que les unités graphiques contenues dans le cadre, en réalité, ne reproduisent pas fidèlement chaque constituant de la phrase, mais ont la simple fonction d'agir comme un outil mnémotechnique pour aider le dongba à se rappeler les détails d'une histoire qu'il connaît déjà par cœur et qu'il insère dans le récit. Par conséquent, lors de la lecture d'un manuscrit pictographique, l'officiant sera inmanquablement appelé à ajouter des mots dont il se rappellera sur le moment, non présents dans les cadres. Cette caractéristique attestée fait de ces livres rituels une sorte de « toile » dont la traduction ne peut être séparée de la lecture réalisée par l'opérateur rituel.

Le patrimoine des manuscrits possédés a été transmis de dongba en disciple par la fabrication de copies et le fait qu'ils ne soient jamais passés par un processus de standardisation a permis à chaque dongba d'exercer effectivement une certaine liberté dans l'annotation du texte, contribuant ainsi à une grande variété et diversification, qui se reflètent dans les difficultés de traduction. En outre, les pictogrammes eux-mêmes ont subi une évolution propre, par l'ajout de composants phonétiques destinés à aider à dépasser les limites d'un système strictement pictographique et à produire une plus grande capacité de représentation de la réalité. En règle générale, cela s'est produit en combinant deux pictogrammes simples ou plus, dont l'un était utilisé dans une fonction phonétique. Voici quelques exemples de types de pictogrammes tirés de la version du manuscrit « Grande Cérémonie de Purification - Présentez-vous devant PhərJdz1-lsa-l me-l pour demander des manuscrits contenant des informations sur les pratiques mantiques » qui est conservé au Musée Préhistorique et Ethnographique L. Pigorini (Rome).²⁴ Les pictogrammes, conçus par mes soins, seront présentés suivant les catégories illustrées dans le dictionnaire édité par Fang Guoyu et HeZhiwu²⁵ (1995 : 57-70).

1. Pictogrammes imitatifs. Ils sont composés en dessinant le contour de l'objet qu'ils représentent :

²³ Les chances de pouvoir dater un manuscrit *dongba* non contemporain sont, en l'état actuel des recherches, extrêmement limitées, mais des développements intéressants pourraient résulter d'études sur les composants phonétiques des pictogrammes (Michaud : 2011b). De plus, la datation des manuscrits les plus anciens est limitée à un nombre limité de textes dont la date de compilation est annotée. En règle générale, ce sont des manuscrits signés par les trois frères Dtô Lá, célèbres pour avoir écrit des livres très soignés, dont les premières pages sont décorées d'illustrations colorées d'une valeur artistique considérable. La présence de la date de compilation n'est cependant pas une garantie de datation certaine, car elle n'est pas exprimée selon le calendrier grégorien. Ainsi, selon Rock et Janert (1965 : 265), les frères Dtô Lá auraient été actifs vers 1573, alors que selon Jackson et Pan (1998 : 246-247) ils auraient opéré au plus tôt en 1873. Cette très grande différence est due au fait que les manuscrits signés par ces auteurs contiennent une référence à la date de compilation exprimée en termes d'« année du coq-eau », sur la correspondance de laquelle par rapport au calendrier grégorien, les chercheurs ont évidemment tiré des conclusions divergentes. Ainsi, le manuscrit Naxi le plus ancien selon Rock (1963 : 44) remonterait à 1573, selon Jackson et Pan (1998 : 246) à 1873.

²⁴ Il fait partie des manuscrits rassemblés par Rock à Yunnan entre les années 1922-1949 et il l'a remis personnellement au musée en 1950. Dans les années 2000-2003, une copie a été rapportée à Lijiang par la soussignée pour effectuer la traduction en italien, qui a été réalisée avec la précieuse collaboration des chercheurs de l'Institut de Recherche Culturelle de Dongba et de la dernière génération des sommités *dongba*, en particulier He Jigui. La contribution du jeune, à l'époque, *dongba* He Xiudong a été également importante. Une autre version du manuscrit a été traduite par Fu Maoji (1981) et certaines différences entre les deux ont été trouvées qui peuvent être attribuées soit aux variétés régionales, soit au fait qu'après une vingtaine d'années, les *dongba* avait déjà perdu des informations sur la lecture des pictogrammes.

²⁵ À l'exception de la catégorie des graphèmes synonymes, pour laquelle il n'a pas été possible de trouver des exemples dans le manuscrit.

Ciel

Soleil

Dents

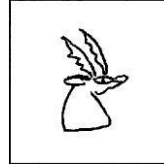
peigne

Nuage

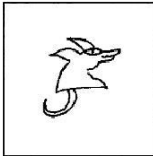
2. Pictogrammes qui représentent l'objet en mettant en évidence une caractéristique représentative. Ils sont largement utilisés pour désigner les animaux et les plantes.



Aigle (bec crochu)



Cerf (Bois)

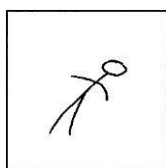


Renard (queue)

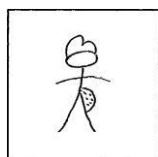


Tigre (pelage rayé)

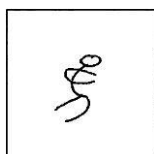
3. Pictogrammes créés en modifiant de manière appropriée un original pour offrir une signification alternative. Cette catégorie comprend les pictogrammes qui représentent, par exemple, des actions ou des conditions humaines, qui sont indiqués en modifiant le pictogramme « homme » ou « femme » :



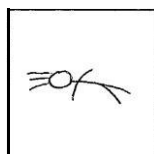
Dormir



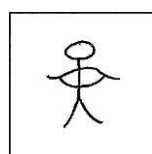
Être rassasié (le féminin est indiqué par la coiffe, ornement typique des femmes naxi)



Se lever

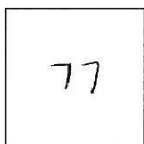


Mourir

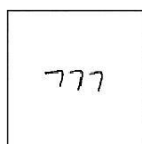


Étreindre

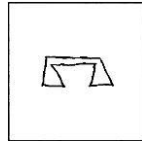
4. Les symboles indicatifs sont des graphèmes associés à des mots qui expriment des concepts ou des idées simples à l'aide de signes symboliques. À cette catégorie appartiennent, entre autres, les graphèmes qui désignent les nombres et la collocation spatiale :



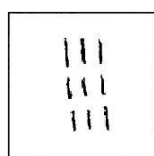
Deux



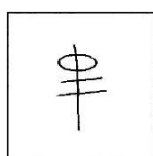
Trois



Dessus (représente un rebord vers le haut)

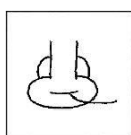


Neuf



Centre, milieu, au milieu (une ligne passant par le centre)

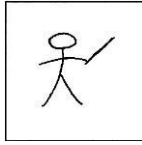
5. Les graphèmes composés représentent une action ou un objet par l'inclusion d'un élément supplémentaire qui facilite l'expression du sens. L'élément supplémentaire peut avoir sa propre signification ou non :



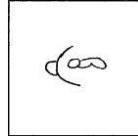
Cœur (cœur et deux poumons latéraux)



Voir (yeux avec deux lignes représentant la vue)

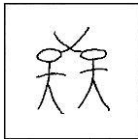


Frapper
viande)

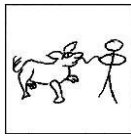


Manger (une bouche ouverte et de la

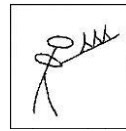
6. Dans les pictogrammes composés, la juxtaposition des significations des graphèmes est appliquée indiquant des concepts, des actions et des objets qui, ensemble, constituent un nouveau pictogramme. C'est la relation entre les graphèmes combinés qui donne le nouveau sens et non les graphèmes eux-mêmes :



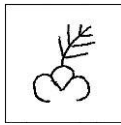
Discuter (deux personnes qui parlent)



Amener un chien en laisse

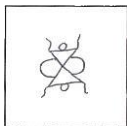


Allumer une torche



Indique l'action rituelle consistant à « insérer les objets de cérémonie en bois dans l'espace sacré circonscrit par les pierres » (la partie supérieure signifie « arbre », la partie inférieure « pierre »)

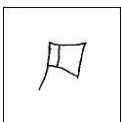
7. Dans les graphèmes polysémiques, la signification originale du pictogramme est étendue pour en acquérir une nouvelle qui lui est liée, en modifiant sa prononciation :



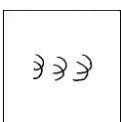
Bouton (z1ɬ), nouvelle signification : or (hæɬ)



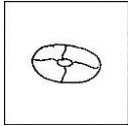
Feu (miɬ), nouveau sens : rouge (hyɬ)



Hache (tseɭ beɬ), nouvelle signification : fer (ʂuɬ)

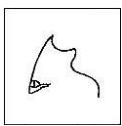


Neige (beɬ), nouveau sens : hiver (tshɬɬ)

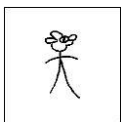


Soleil (biɫ), nouveau sens : jour (ŋɪɫ)

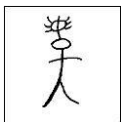
8. Les graphèmes sémantico-phonétiques sont constitués d'une partie pictographique qui dessine le contour de l'objet, à laquelle s'ajoute une composante phonétique homophone ou similaire, qui peut être représentée en totalité ou seulement partiellement. Comme les composants phonétiques des pictogrammes naxi n'ont pas de forme fixe et codée, le lecteur du manuscrit est souvent capable de lire les composants individuels du pictogramme, mais ne saisit pas toujours leur signification complète.



Ce pictogramme est composé d'une partie sémantique qui indique la « paroi rocheuse » et d'une partie phonétique homophonique de « poule » (æɭ) et qui donne au pictogramme sa prononciation.



Indique le mot « oncle maternel » (əɫ gɪɫ) ; la partie supérieure, dont le sens original est « ours », est utilisée phonétiquement pour indiquer la deuxième syllabe (gɪɫ).



Indique le mot « neveu » [de l'oncle maternel] (dzeɭ wɪɫ) ; la partie supérieure du pictogramme, dont la signification originale est « orge » (dzeɭ), est utilisée phonétiquement pour indiquer la deuxième syllabe.

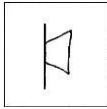
9. Graphiques qui constituent des prêts phonétiques. Bien qu'ils n'aient aucun lien sémantique avec le pictogramme qu'ils remplacent, ils sont utilisés à la place des graphèmes homophoniques ou semi-homophoniques qui indiquent des concepts difficiles à représenter.



Le pictogramme, signifiant fer (ʃuɭ), est utilisé pour indiquer l'homophone « chercher ».

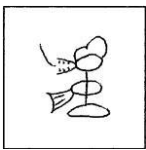


Le pictogramme signifie « accrocher » (t̥sh1ɬ), il est utilisé pour indiquer l'homophone démonstratif « ce ».



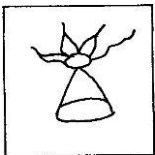
Le pictogramme signifie « porte » (khuɬ), il est utilisé pour indiquer le verbe « souhaiter » (hoɬ).

Il existe également des composés indivisibles, dans lesquels des graphèmes sont juxtaposés si nécessaire, sans aucune forme fixe. Ainsi, par exemple :



Dans ce pictogramme, la divinité Phərɬ dz1ɬ saɬ meɬ est représentée en train de cacher son sourire avec la manche de sa robe, qui est indiquée par une bouche d'où sortent des ondes sonores.

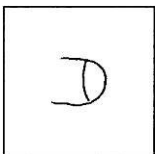
Afin de permettre d'apprécier les particularités de la rédaction des manuscrits mentionnés précédemment, l'étude d'une phrase tirée du même document est rapportée ci-dessous.



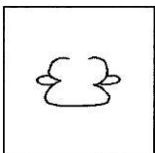
pyɬ. Le pictogramme représente un officiant assis, en train de réciter les manuscrits rituels. Le sens est « réciter les manuscrits rituels », mais ici il est utilisé comme synonyme de *dongba*.



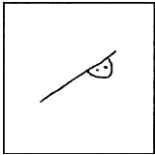
pyɬ. Le pictogramme représente un instrument rituel tripartite, en bois, utilisé dans la célébration de la Cérémonie au Ciel et dans celle des ancêtres. Ici, cela signifie « lire les manuscrits », « célébrer une cérémonie ».



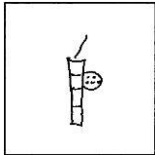
məɬ. Le pictogramme représente la lune sans sa luminosité. Ici, il est utilisé pour indiquer la négation « ne (...) pas ».



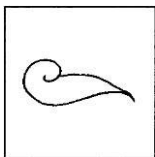
bɣɬ. La signification originale du pictogramme est « pot de cuivre », ici il est utilisé pour confirmer la prononciation du pictogramme suivant, donc comme un prêt phonétique avec le sens de « exprimer / voter ».



Personne n'a réellement su lire ce pictogramme. Selon le *dongba* He Jigui, il pourrait s'agir d'une version simplifiée de ce qui est proposé ci-dessous.



byl. « Exprimer un vœu », « présenter ses prières aux divinités ».



dərɿ. Le sens original du pictogramme est « flaque d'eau / lac », mais ici il est utilisé pour indiquer le verbe « devoir », homophone.

Lecture du cadre réalisé par le *dongba* :

pyɿ	tʂhɿɿ kɿɿ	nwɿ	pyɿ	laɿ	khuaɿ	məɿ
dongba	chaque	venir	fêter cérémonie	néanmoins	voir le résultat	non

ŋɿɿ	byɿ	tʂhɿɿ kɿɿ	nwɿ	byɿ	dərɿ	məɿ
réussir	faire un vœu	chaque	venir	faire un vœu	devoir	[particule]

byɿ	leɿ	khuaɿ	məɿ	ŋɿɿ
faire un vœu	[particule]	voir le résultat	ne (...) pas	réussir

Traduction :

Tous les dongba furent invités à participer à la célébration des cérémonies, mais sans résultat ; tous les hommes durent prendre part aux prières et faire des vœux²⁶ aux divinités, mais cela ne servit à rien.

La nature mnémonique des textes rituels a incité certains érudits occidentaux à refuser à l'écriture pictographique dongba le caractère d'un système d'écriture. Si par système d'écriture on entend « tout support graphique réalisant la représentation systématique de la langue parlée » (Boltz 1994 : 17), alors tout graphème auquel une prononciation n'est pas associée est exclu d'appartenir à un système d'écriture et, par conséquent, voilà que le système pictographique naxi, malgré toutes les caractéristiques illustrées jusqu'à présent, ne constituerait pas un système d'écriture. Cependant, de nombreux pictogrammes individuels sont de l'écriture parce que chacun d'eux représente un mot de la langue parlée. Ce qui se passe, c'est que, lorsqu'ils sont combinés dans les cadres de manuscrits rituels, les pictogrammes ne couvrent pas toute la séquence de la langue parlée. Il pourrait donc être défini comme un presque système d'écriture (Ramsey 1987 : 267), qui conserve certaines particularités des formes primordiales de la pré-écriture.²⁷

L'augmentation exponentielle du tourisme à Lijiang a récemment encouragé des utilisations beaucoup plus populaires des pictogrammes, à tel point qu'à travers la consultation d'un livre destiné aux lecteurs chinois et contenant le registre des correspondances univoques entre pictogrammes et syllabes, a été observée (He Limin 2007, cit. dans Michaud et al. 2017 : 16) la capacité potentielle des pictogrammes naxi à transcrire complètement la langue parlée. Nous sommes certainement confrontés à une utilisation radicalement différente de celle traditionnelle, qui par le passé empêchait les personnes ordinaires d'apprendre à déchiffrer les manuscrits rituels, garantissant aux dongba le monopole de l'activité cérémonielle, et qui aujourd'hui se retourne comme un boomerang contre cette même culture naxi. La dernière génération de sommités dongba a maintenant disparu et, bien que ces dernières années il y a eu un regain d'intérêt - plus ou moins authentique - de la part des jeunes pour les pratiques religieuses, les chiffres sont tels qu'ils suggèrent que la religion dongba ne pourra guère revenir à la position dont elle jouissait dans les années précédant la fondation de la République populaire de Chine. Il est vrai qu'aujourd'hui, les chercheurs ont également à leur disposition une impressionnante collection, qui est le résultat de décennies de travail et de collaboration entre dongba et chercheurs de l'Institut de Recherche sur la Culture Dongba à Lijiang. Il s'agit d'un ouvrage qui rassemble en 100 volumes la traduction en chinois et la transcription standardisée de la lecture de plus de mille manuscrits (*Nàxīzú dōngbā gǔjí yìzhù quánjí*, 纳西族 东巴古籍译注全集, Collection de traductions annotées de manuscrits dongba Naxi, 1999). Il s'agit sans aucun doute d'un trésor inestimable pour toute traduction ultérieure de manuscrits inédits, mais il ne pourra jamais remplacer la collaboration directe avec les grands dongba du passé. En 1952, Rock (1952 : 19) écrivait : « Encore quelques années et les livres naxi deviendront indéchiffrables et, quel que soit le nombre de dictionnaires disponibles, ils resteront des livres fermés, aucune Pierre de Rosette ne pourra y remédier ».

²⁶ Dans certaines cérémonies de guérison, des vœux sont exprimés aux divinités, promettant que si la personne malade se rétablit, certains rites seront exécutés en signe de gratitude. Les bâtons d'encens allumés à cette occasion sont enfoncés dans le mur à l'entrée du domicile du malade.

²⁷ Ces caractéristiques ont incité plusieurs chercheurs chinois (Li Jingsheng 1985 ; He Zhiwu 1981 ; Yu Suisheng 1990, 1990b) à émettre des hypothèses sur l'utilité d'étudier les pictogrammes *dongba* pour comprendre comment l'écriture chinoise pourrait être à un stade de développement plus précoce que celui dont on a le témoignage sur les os oraculaires de la période Shang.

Bibliographie

BENEDICT, P. K.

1972 *Sino-Tibetan: A Conspectus*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOCKMAN, H.

1989 The Typology of the Naxi Tomba Script. In *Ethnicity and Ethnic Group in China*, (a cura di) C. Chiao e N. Tapp. Pp.149-156. Hong Kong: New Asia College.

BOLTZ, WILLIAM G.

1994 *The Origin and the Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven: American Oriental Society. American Oriental Society Series, 78.

CHAO, E.

1996 Hegemony, Agency, and Re-presenting the Past: The Invention of Dongba Culture among the Naxi of Southwest China. In *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, (a cura di) Melissa J. Brown. Pp. 208-239. Berkeley: UC Press.

FEUER, H. e YANG Fuquan

1999 Greetings Among Naxi and Kham Tibetans on Yunnan's High Plateau. *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* **22** (1):11-58.

Fu, Maoji

1981 *A Study on a Naxi Pictograph Manuscript, "White Bat's Search for Sacred Books"*, 1 vol. (vol. 2, 1984) Computational Analyses of Asian and African Languages Monographs Series, n. 6. Tokyo: International Inter-University Research Institute of Asian and African Languages and Cultures

JACKSON, A.

1965 Mo-so Magical Texts. *The John Rylands Library Bulletin* **48**: 141-174.

1979 *Na-khi Religion. An Analytical Appraisal of Na-khi Ritual Texts*. L'Aia: Mouton Publishers.

JACKSON, A. e PAN, Anshi

1998 The Authors of Naxi Ritual Books, Index Books and Books of Divination. In *Naxi and Moso Ethnography*, (a cura di) M. Oppitz ed E. Hsu. Pp. 237-273. Zurigo: Völkerkundemuseum.

JACQUES, G. e MICHAUD, A.

2010 Insights into Naxi and Pumi at the End of the 19th Century: Evidence on Sound Changes from the Word Lists by Charles-Eudes Bonin. *Cahiers de Linguistique – Asie Orientale* **39** (1): 21-40.

2011 [Approaching the Historical Phonology of Three Highly Eroded Sino-Tibetan Languages: Naxi, Na and Laze](#). *Diachronica* **28** (4): 468-498.

JANERT, K. L. e Rock J. F.

1965 *Na-khi Manuscripts*. Part I and II. Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland (7). Wiesbaden.

Ji, Zhang, XU Hong-gang, WEI Xing

2017 The Host-guest Interactions in Ethnic Tourism, Lijiang, China, *Current Issues in Tourism*, 20 (7): 724-739.

LAUFER, B.

1916 The Si-Hia Language: A Study in Indo-Chinese Philology. *T'oung Pao* **17**: 1-126.

MCKHANN, C. F.

1996 The Naxi and the Nationality Question. In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, (a cura di) S. Harrell. Pp. 39-62. Hong Kong: Hong Kong University Press.

1998 Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontiers. In *Naxi and Moso Ethnography*, (a cura di) M. Oppitz e E. Hsu. Pp. 23-46. Zurigo: Völkerkundemuseum.

2001 The Good, the Bad and the Ugly: Observations and Reflections on Tourism Development in Lijiang, China. In *Tourism, Anthropology and China*, (a cura di) Tan Chee-Beng, Sidney C. H. Cheung e Yang Hui. Pp.147-166. Bangkok: White Lotus.

2010 Naxi Religion in the Age of Tourism: Persistence and (Re)creation. In *Faiths on Display: Religion and Tourism in China*, (a cura di) D. Sutton e T. Oakes. Pp. 183-210. Lanham: Rowman e Littlefield Publishers.

MICHAILOVSKY, B. e MICHAUD, A.

2006 *Syllabic Inventory of a Western Naxi Dialect, and Correspondence with Joseph F. Rock's Transcriptions. Cahiers de Linguistique – Asie Orientale* **35 (1)**: 3–21.

MICHAUD, A.

2006 Three Extreme Cases of Neutralisation: Nasality, Retroflexion and Lip-rounding in Naxi. *Cahiers de Linguistique – Asie Orientale* **35 (1)**: 23-55.

2011 The Tones of Numerals and Numeral-Plus-Classifier Phrases: on Structural Similarities Between Naxi, Na and Laze. *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* **34 (1)**: 1-26.

2011b Pictographs and the Language of Naxi Rituals. In *Quentin Roosevelt's China. Ancestral Realms of the Naxi*, (a cura di) C. Mathieu e C. Ho. Pp. 90-99. Stuttgart: Arnoldsche Art Publishers.

MICHAUD, A., He Limin, Zhong Yaoping

2017 Nàxī 納西 language / Naish languages. In *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, 3, (a cura di) R. Sybesma, W. Behr, Z. Handel e J.C.T. Huang. Pp. 144-157. Leida: Brill. 10.1163/2210-7363_ecll_COM_00000247 . halshs-00793649v2 (Consultato il 28.11.2020).

PAN, Anshi

1998 The Translation of Naxi Religious Texts. In *Naxi and Moso Ethnography*, (a cura di) M. Oppitz ed E. Hsu. Pp. 275-309. Zurigo: Völkerkundemuseum.

RAMSEY, R.

1987 *The Languages of China*. Princeton: Princeton University Press.

ROCK, J. F.

1937 The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism, According to Moso Manuscripts. *Artibus Asiae* **7**: 5-85.

1947 *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1952 *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*. Roma: Is. M.E.O.

1955 The ²Zhi ³mă Funeral Ceremony of the ¹Na-²khi of Southwest China. *Studia Instituti Anthropos*, vol. **9**. Vienna: St. Gabriel's Mission Press.

1963 *The Life and Culture of the Na-khi Tribe of the China-Tibet Borderland*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

SANI, C.

1995 I Na-khi e la tradizione sciamanica himalayana. In R. Mastromattei, M. Nicoletti, D. Riboli, C. Sani, *Tremore e potere*. Pp. 197-239. Milano: FrancoAngeli.

SHAFFER, R.

1966 *Introduction to Sino-Tibetan*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

SU, Yufang, J. HAMMOND, G. B. VILLAMOR, R. E. GRUMBINE, J. XU, K. HYDE, T. PAGELLA, N. M. SUJAKHU, X. MA

2016 Tourism Leads to Wealth But Increased Vulnerability: a Double-Edged Sword in Lijiang, South-West China, *Water International* **41(5)**: 682-697.

TUCCI, G.

1995 *Le religioni del Tibet*. Roma: Edizioni Mediterranee.

TURINI, C.

2015 *Tessendo nel cosmo la trama del corpo. Le esperienze di malattia e guarigione tra i Naxi dello Yunnan*. Roma: Aracne.

2020 Lo sguardo sull'Altro: esotizzazione, autenticità e turismo etnico tra i Naxi e i Dai dello Yunnan, *Sinosfere* **11** (28.05.2020): 28-42.

<https://sinosfere.com/2020/05/28/cristiana-turini-lo-sguardo-sullaltro-esotizzazione-autenticita-e-turismo-etnico-tra-i-naxi-e-i-dai-dello-yunnan/>

XING, Huibing, A. MARZUKI, A. ABDUL RAZAK

2012 Protective Development of Cultural Heritage Tourism: the Case of Lijiang, China, *Theoretical and Empirical Researches in Urban Management* **7(1)**: 39-54. <http://www.jstor.org/stable/24873309> (consultato il 24.11.2020).

YANG, Fuquan

2004 The "Ancient Tea and Caravan Road", the "Silk Road" of Southwest China. <http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/2004vol2num1/tea.htm> (consultato il 27.11.2020).

- 2016 Ethnic Heritage in Yunnan: Contradictions and Challenges. In *Reconsidering Cultural Heritage in East Asia*, (a cura di) A. Matsuda e L. E. Mengoni. Pp. 87-102. London: Ubiquity Press.

Bibliographie en chinois

FANG, Guoyu (方国瑜) e HE Zhiwu (和志武)

- 1981 *Nàxī xiàngxíng wénzì pǔ* (纳西象形文字谱, Glossario dei pittogrammi Naxi). *Yúnnán rénmin chūbǎnshè* (云南人民出版社, Casa editrice del popolo dello Yunnan). Kunming.

GUO, Dalie (郭大烈), (a cura di)

- 1999 *Nàxīzú wénhuà dàguān* (纳西族文化大观, Panorama sulla cultura dell'etnia Naxi), *Yúnnán mínzú chūbǎnshè* (云南民族出版社, Casa editrice delle Minoranze dello Yunnan), Kunming.

GUO, Dalie (郭大烈) e HE Zhiwu (和志武).

- 1985 *Dōngbājiào de pàixì hé xiànzhuàng* (东巴教的派系和现状, Scuole e stato attuale della religione *dongba*). In *Dōngbā wénhuà lùn jí* (东巴文化论集, Collezione di saggi sulla cultura *dongba*), (a cura di) Guo Dalie (郭大烈) e Yang Shiguang (杨世光). Pp. 38-54. *Yúnnán rénmin chūbǎnshè* (云南人民出版社, Casa editrice del popolo dello Yunnan), Kunming.
- 1994 *Nàxīzú shǐ* (纳西族史, Storia dei Naxi), *Sichuān mínzú chūbǎnshè* (四川民族出版社, Casa editrice delle Minoranze del Sichuan), Chengdu.

HE, Jiren (和即仁) e JIANG Zhuyi(姜竹仪)

- 1985 *Nàxīyǔ jiǎn zhì* (纳西语简志, Introduzione alla lingua Naxi), *Mínzú chūbǎnshè* (民族出版社, Casa editrice delle minoranze), Pechino.

HE Zhiwu (和志武)

- 1981 *Lùn Nàxī xiàngxíng wénzì de tèdiǎn* (论纳西象形文字的特点, Sulle particolarità della scrittura pittografica dei Naxi). *Yúnnán mínzú xuébào* (云南民族学报, Rivista delle Minoranze dello Yunnan) **3**: 67-78.
- 1989 *Nàxī dōngbā wénhuà* (纳西东巴文化, La cultura *dongba* dei Naxi). *Jílín jiàoyù chūbǎnshè*, (吉林教育出版社, Casa editrice dell'educazione del Jilin). Changchun.

LI, Guowen (李国文)

- 1993 *Rén shén zhī méi. Dōngbā jìsī miànmian guān* (人神之媒。东巴祭司面面观, L'intermediario tra l'uomo e le divinità. Studio completo del *dongba* come operatore rituale), *Yúnnán rénmin chūbǎnshè*: (云南人民出版社, Casa editrice del popolo dello Yunnan), Kunming.

LI, Jingsheng (李静生)

- 1985 *Nàxī dōngbāwén yǔ jiǎgǔwén de bǐjiào yánjiū* (纳西东巴文化与甲骨文的比较研究, Ricerca comparata sulla scrittura *dongba* dei Naxi e la scrittura delle ossa oracolari). In *Dōngbā wénhuà lùn jí* (东巴文化论集, Collezione di saggi sulla cultura *dongba*), (a cura di) Guo Dalie (郭大烈) e Yang Shiguang (杨世光). Pp.118-135. *Yúnnán rénmin chūbǎnshè*, (云南人民出版社, Casa editrice del popolo dello Yunnan). Kunming.

LI, Lincan (李霖灿)

1991 *Dōngbājiào de zhānbǔ* (东巴教的占卜, La divinazione nella religione *dongba*). In *Dōngbā wénhuà lùn* (东巴文化论, Sulla cultura *dongba*), (a cura di) Guo Dalie (郭大烈) e Yang Shiguang (杨世光). Pp.82-91. *Yúnnán rénmin chūbǎnshè* (云南人民出版社, Casa editrice del popolo dello Yunnan), Kunming.

Li, Xi (李锡)

2001 *Jìn shén zhī lù - Nàxízú dōngbā shén lù tú* (近神之路 - 纳西族东巴神路图, La Via che avvicina agli dèi – Il dipinto *dongba* “La Via delle Divinità” dei Naxi), *Yúnnán měishù chūbǎnshè* (云南美术出版社, Casa editrice delle Belle Arti dello Yunnan), Kunming.

Lijiang Dōngbā Wénhuà Yánjiūsuǒ (丽江东巴文化研究所, Istituto di Ricerca sulla Cultura Dongba di Lijiang).

1999-2000 *Nàxī dōngbā gǔjí yìzhù quánjí* (纳西东巴古籍译注全集, Collezione di Traduzioni Annotate degli Antichi Manoscritti *Dongba* dei Naxi), voll. 1-100. Responsabili del progetto editoriale: He Wanbao (和万宝), He Jiaxiu (和家修), Zhao Shihong (赵世红). *Yúnnán rénmin chūbǎnshè* (云南人民出版社, Casa editrice del popolo dello Yunnan), Kunming.

SUN, Hongkai (孙宏开)

2001 *Nàxīyǔ zài Zàngmiǎn yǔzú yǔyán zhōng de lìshǐ dìwèi* (纳西语在藏缅语族语言中的历史地位, La posizione storica della lingua Naxi tra le lingue della famiglia tibeto-birmana), *Yǔyán Yánjiū* (语言研究, Ricerche Linguistiche) **42**: 90-99.

WANG, Jianmin (王建民), ZHANG Haiyang (张海洋), HU Hongbao (胡鸿保)

1998 *Zhōngguó mínzúxué shǐ* (中国民族学史, Storia dell’etnologia in Cina), Il volume, *Yúnnán jiàoyù chūbǎnshè* (云南教育出版社, Casa editrice dell’educazione dello Yunnan), Kunming.

WU, Xiaoli (武晓丽)

2017 *Nàxī dōngbāwén “túhuàxìng” wèntí chūtàn* (纳西东巴文“图画性”问题初探, Indagine iniziale sulla questione della “natura pittografica” della scrittura *dongba* dei Naxi), *Mínsú diǎnjí wénzì yánjiū* (民俗典籍文字研究, Ricerche sulla scrittura dei testi classici della cultura popolare) **20**:175-199.

YANG, Fuquan (杨福泉)

1999 *Hún lù* (魂路, Il cammino dell’anima), *Hǎitiān chūbǎnshè*, *Jiāngxī jiàoyù chūbǎnshè* (海天出版社, 江西教育出版社, Casa editrice Haitian e Casa editrice dell’Educazione del Jiangxi), Shenzhen.

Yu Suisheng (喻遂生)

1990 *Nàxī dōngbāzì de yìdú hé Nà Hàn wénzì de bǐjiào yánjiū* (纳西东巴字的异读和纳汉文字的比较研究, Polifonia dei caratteri *dongba* dei Naxi e ricerca comparativa tra caratteri cinesi e scrittura Naxi). *Yúnnán mínzú xuéyuàn xuébào* (云南民族学院学报, Rivista dell’Istituto delle Minoranze dello Yunnan) **1**: 39-43.

1990b *Jiǎgǔwén、Nàxī dōngbāwén de héwén hé xíng-shēngzì de qǐlái* (甲骨文、纳西东巴文的合文和形声字的起来, Le origini dei composti semantico-fonetici e degli accostamenti semantici nel *Jiaguwen* e nel *Dongbawen*), *Zhōngyāng mínzú xuéyuàn xuébào* (中央民族学院学报, Rivista dell’Istituto Centrale delle Minoranze) **1**: 85-89.

Sitographie

National Bureau of Statistics of China (NBS), *Communiqué of the National Bureau of Statistics of People’s Republic of China on Major Figures of the 2010 Population Census* (No. 1), April 28, 2013;

<http://web.archive.org/web/20131108022004/http://www.stats.gov.cn/english/newsandcomingevents/t20110428402722244.htm> (consultato il 27.11.2020).

National Bureau of Statistics of China (NBS), 2010 *nián Zhōngguó rénkǒu pǔchá zīliào* (2010年中国人口普查资料, Censimento Nazionale della Popolazione Cinese del 2010), *Gè dìqū fēn xìngbié mínzú de rénkǒu* (各地区分性别、民族的人口, Suddivisione della popolazione di ogni regione per sesso ed etnia), (tab. 1-6), November 1, 2010; <http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/6rp/indexch.htm> (consultato il 27.11.2020).

In Kunming, China Daily del 26.02.2018, "Lijiang receives 810 700 visitors in Spring Festival", <https://www.kunming.cn/en/c/2018-02-26/4984314.shtml> (consultato il 25.11.2020).

Ufficio Municipale per la Cultura e il Turismo di Lijiang (*Lǐjiāngshì wénhuà hé lǚyóu jú*, 丽江市文化和旅游局), sito ufficiale: <http://www.ljta.gov.cn> (consultato il 03.05.2020).



Cristiana Turini, laureata con lode in Lingua e Letteratura Cinese all'Università Sapienza di Roma, consolida i propri studi all'Università di Lingue e Culture Straniere di Pechino e all'Università di Wuhan (RPC). Vincitrice di una borsa di studio della SOAS di Londra e di una "Ph.D. Dissertation Fellowship" della CCK Foundation di Taiwan, consegue il titolo di Master of Arts in Antropologia Medica a SOAS e il titolo di Dottore di Ricerca in Storia e Civiltà dell'Asia Orientale all'Università "La Sapienza" di Roma. I suoi interessi di ricerca si rivolgono all'antropologia della Cina sud-occidentale, in particolare allo studio delle etnomedicine nella regione di confine tra Yunnan, Tibet e Sichuan. Alcune delle sue pubblicazioni recenti riguardano le esperienze di malattia e guarigione tra i Naxi dello Yunnan, la traduzione dei manoscritti *dongba* e la scrittura pittografica Naxi. Già docente presso l'Università di Siena, la Libera Università S. Pio V e l'Is.I.A.O di Roma, attualmente insegna cinese all'Università di Macerata.



Vision & Global Trends - International Institute for Global Analyses

www.vision-gt.eu

info@vision-gt.eu