

Identité ethnique et folklorisation : le cas des Mongols de Chine

Gervais Lavoie

Volume 10, Number 2, 1986

Les dynamiques à la marge

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006349ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006349ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lavoie, G. (1986). Identité ethnique et folklorisation : le cas des Mongols de Chine. *Anthropologie et Sociétés*, 10(2), 57–74. <https://doi.org/10.7202/006349ar>

Article abstract

Ethnic Identity and "Folklorisation" / thé Mongols of China

Since 1949, the Government of the People's Republic of China has set up a series of institutions, such as the Inner Mongolia Singing and Dancers Troup, whose function is to support a political and economic structure defined as socialistic. Comparing the more classical definitions of ethnic identity with the definition of "national minorities" used by the Chinese scholars, this article tries to establish the imposition of "folklore" status on "minority groups" as a devaluation of their traditional "art" values. Focusing on the Mongolian experience in China, it also suggests a new definition of "assimilation" and "integration", where social and "cultural" assimilation is conceived as prerequisite to integration.

IDENTITÉ ETHNIQUE ET FOLKLORISATION: le cas des Mongols de Chine¹



Gervais Lavoie

À la fin des années 50, le gouvernement chinois inaugure les nouveaux locaux de l'« Ensemble de Danse et de Chant de la Mongolie Intérieure », EDCMI (Nei menggu gewu tuan)². Cette première régionale vise à « promouvoir la culture mongole » à l'intérieur et au-delà de ses propres frontières. Elle cherche aussi à développer et à améliorer les différentes formes d'expression artistique mongole et enfin, à institutionnaliser et à professionnaliser des expressions populaires qui jusque-là ne tenaient que de l'amateurisme.

Depuis sa création, l'EDCMI a connu un essor qui ressemble aux autres institutions chinoises du même genre, que ce soit dans le domaine des arts ou de l'éducation. Son répertoire et ses effectifs ont fluctué au fil des différents mouvements politiques du pays, mais ceci ne l'a pas empêché de se développer. Il se produit régulièrement sur l'ensemble du territoire de Mongolie intérieure, se déplaçant jusque dans les steppes mongoles afin de permettre aux éleveurs d'apprécier ses talents. Il s'est aussi produit à Beijing et dans plusieurs provinces du sud de la Chine, lors de représentations nationales réunissant les troupes de toutes les minorités chinoises. Enfin, il a fait une tournée en Afrique en 1979, privilège qui confirme bien qu'il s'agit d'une troupe fort appréciée dans l'ensemble du pays.

Vue de l'extérieur, l'expérience de l'EDCMI confirme aussi les grands principes politiques du gouvernement chinois à l'égard des minorités. Principes qui se résument par les termes « unité et égalité » et qui reposent sur une pratique de l'entraide entre la majorité han et les minorités, dont l'objectif est le développement économique et culturel de tout le pays. Comme le disent les textes officiels, « la Chine est un État multi-national uni » et il revient à chacune de ses nationalités de s'exprimer et de s'affirmer par ses particularités culturelles. Dans cette perspective, l'EDCMI n'est qu'un des moyens d'expression de la culture mongole, comme le sont la langue, la religion, les us et les coutumes. Il est donc normal que le gouvernement central en fasse la promotion et qu'ainsi il participe

¹ L'auteur voudrait remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada qui, en lui octroyant une bourse post-doctorale, a rendu possible cette recherche sur la « folklorisation » de la culture des Mongols de Chine. Ces remerciements vont aussi à Madame Roberte Hamayon et au Dr Ellen Corin, qui ont bien voulu relire ce texte et suggérer des modifications qui ont permis d'en améliorer la qualité.

² Le cas de l'EDCMI n'est pas unique et nous aurions pu tout aussi bien choisir une autre organisation du même genre, tel : « L'ensemble artistique de la télévision de Mongolie intérieure » (Neimenggu dianshi yishu tuan), par exemple.

à la diffusion de la « culture mongole », comme il participe à la diffusion de la culture de la majorité han.

L'existence de l'EDCMI en Chine repose sur une logique de la reconnaissance de l'autre comme entité culturelle et sur une conception multi-culturaliste, qui n'est pas sans nous rappeler certaines des positions à la mode en Amérique du Nord. Par cette pratique, les groupes minoritaires ne sont plus représentés comme antagoniques au groupe majoritaire, la différence n'est plus une question de lutte, mais un acquis et un droit permettant que sous un même toit se retrouvent toutes les variétés de couleurs, de races, de religions et de pratiques. Comme aux États-Unis où il devient de plus en plus « normal » d'être noir, jaune, juif, femme et Américain. En Chine, il y a déjà plus de trente ans qu'il est normal d'être Mongol et Chinois.

Certaines observations s'imposent cependant d'elles-mêmes à l'examen de la composition de l'EDCMI : premièrement, le fait qu'une partie importante de son personnel cadre, du corps professoral soit Han et non Mongol; deuxièmement, le fait que les techniques d'enseignement reposent sur l'apprentissage du ballet ou du chant classique, deux disciplines qui n'ont que peu à voir avec la danse et le chant mongol; et enfin, que certaines des figures importantes de la troupe, tels les compositeurs, soient aussi d'origine han. L'encadrement et les techniques, c'est-à-dire ce qui constitue la forme, sont hans (on pourrait aussi dire « occidentalisés », à propos des techniques) ou comme nous le verrons plus tard, chinois, mais le contenu est et/ou se prétend mongol, de sorte que si l'on peut parler d'homogénéisation en ce qui concerne la multitude des ensembles de danse et de chant en Chine, celui-ci ne peut se concevoir sans l'hétérogénéité des contenus, aussi déterminés soient-ils.

L'EDCMI est à la fois le produit du communisme chinois et de la communauté mongole de Chine. Sa composition autant que son contenu nous permettent de penser qu'il est l'objectivation ou encore la concrétisation d'un enjeu commun de la ressemblance et de la différence entre Hans et Mongols. Sur le plan anthropologique, la jonction qu'il réalise entre deux communautés ethniques que l'on peut encore décrire comme antagoniques « culturellement », et dont l'une est majoritaire et l'autre disproportionnellement minoritaire, soulève une série de questions. Des questions d'ordre pratique sur le résultat d'un tel arrangement, à savoir : le type de relations qu'entretiennent les artistes, cadres et professionnels mongols et hans à l'intérieur de l'ensemble, la répartition des pouvoirs en termes ethniques et le processus de résolution des conflits. Des questions en termes de contenu, portant plus spécifiquement sur l'évaluation des nouvelles formes artistiques; s'agit-il d'un produit s'inscrivant dans la longue et riche tradition de l'art mongol, ou inversement d'une nouvelle forme d'art qui n'a aucun lien intrinsèque avec le passé des Mongols. Enfin, des questions d'ordre plus théorique sur le rôle et la fonction socio-politique d'un tel ensemble, pouvant être perçu comme un simple instrument d'assimilation, ou au contraire comme un outil essentiel à la diffusion de l'art mongol.

Des questions qui de près ou de loin sont liées au thème des relations inter-ethniques et qui demandent que nous définissions d'abord « l'identité mongole » dans les termes mêmes de l'anthropologie, afin de comprendre dans quelle mesure et par quels processus celle-ci arrive à se réaliser à travers des institutions comme l'EDCMI. Nous nous proposons donc d'examiner d'abord le concept « d'identité ethnique » par l'application des modèles théoriques connus à la communauté mongole de Chine. Nous nous proposons de montrer par là qu'en dernière analyse, l'identification des Mongols de Chine ne peut se faire qu'en recourant à l'arbitraire du code éthique et moral de l'identificateur lui-

même, dans ce cas-ci le Parti communiste chinois (PCC). Dans un deuxième temps, que c'est de ce même arbitraire que se dégage la nécessité de la différenciation, à l'intérieur de laquelle s'inscrit le folklore, comme lieu de distinction ethnique et sociale. Enfin que c'est sur cette distinction que va se construire la néo-culture mongole, où les expressions artistiques seront sélectionnées et reléguées au statut de folklore, de par leur incapacité inhérente à rendre l'esthétique socialiste, nouvel art savant du socialisme chinois.

▣ Ethnicité et identité

En Chine, l'ethnicité mongole est un fait reconnu depuis plusieurs centaines d'années et il n'est pas exagéré de dire que tous les Mongols de Chine partagent le sentiment d'appartenance à une même communauté mongole (incluant les Mongols de la République Populaire de Mongolie) de par leur langue, leurs habitudes ou tout simplement leurs liens consanguins. Mais, si la « mongolité » des Mongols de Chine est un fait qui va de soi, pour ceux qui se considèrent Mongols, « l'identification » de la communauté mongole de Chine, dans le sens ethnologique du terme, s'avère au contraire beaucoup moins évidente.

Pour l'observateur extérieur que peut représenter l'anthropologue, cette identification sera le fruit d'un exercice long et difficile de construction d'un ethnotype mongol, sans qu'au bout du compte on puisse vraiment être certain que cet ethnotype symbolise tous les Mongols sans exception. À l'inverse, pour le gouvernement chinois et ses sociologues, il s'agit plus simplement d'une relecture des faits historiques, à travers la grille du marxisme-léniniste, tandis que pour les Mongols eux-mêmes, il s'agit avant tout d'une question de consanguinité.

◇ « L'identité mongole » pour l'observateur extérieur

Si l'on se rapporte à la définition que G. Michaud donne de l'ethnicité, dans *Identités collectives et relations inter-culturelles*, il ne fait aucun doute que les Mongols composent une ethnie à part entière; ils sont « une réalité collective très anciennement constituée et généralement stable », en « transformation permanente » et « entretiennent des rapports dialectiques avec leurs voisins » (Collectif 1978: 115). Mais comme l'avoue Michaud lui-même, bien que ces trois critères de base doivent nécessairement être présents chez toutes « communautés (ou groupes) ethniques », ils sont trop généraux pour distinguer un groupe ethnique d'un autre, il faut donc rechercher d'autres facteurs de différenciation. Facteurs qu'il énumère dans l'ordre suivant : la langue, le territoire (sans frontières rigides), la culture dans le sens ethnologique du terme, la conscience d'appartenance et une volonté de vivre ensemble.

Dans le cas des Mongols de Chine, l'identification de ces multiples facteurs et leur organisation en termes de fréquence nous permettraient effectivement de reconstruire une cartographie de l'identité mongole où, en accord avec la théorie de Michaud, nous finirions sans doute par conclure qu'une minorité des Mongols présente tous ces traits alors que la majorité partage certains, quelques-uns ou l'un de ces traits. Dans le cas de la langue par exemple, il faudrait différencier entre les Mongols qui parlent mongol, ceux qui parlent mongol et chinois et ceux qui parlent chinois, ceci en supposant que l'on ne tienne pas compte des multiples dialectes. Pour ce qui est du territoire, l'organisation des données exigerait plus de travail, puisque la Région autonome de Mongolie intérieure, légalement considérée comme territoire mongol est composée à 90% de Hans

(Chinois), alors qu'une proportion importante de Mongols vivent dans les provinces limitrophes. Enfin, c'est au niveau de la culture « dans le sens ethnologique du terme » qu'il y aurait sans doute le plus de difficultés. Comment faire la différence entre ce qui est mongol et ce qui ne l'est pas, après plusieurs centaines d'années d'inter-pénétration culturelle ? On pourrait sans doute parler d'emprunts, d'assimilation de techniques, d'influences étrangères et d'importation, sur la base de critères historiques établissant une certaine « pureté mongole ».

Cette dernière démarche conduirait d'ailleurs à la construction d'un « ethnotype » mongol. Ethnotype conciliant l'ancien et le moderne et à partir duquel il serait possible de mesurer scientifiquement le degré d'ethnicité des Mongols. Ainsi, comme le propose J. Berque on pourrait établir l'identité des Mongols de Chine à partir de la présence ou de l'absence d'un ou de plusieurs des facteurs énumérés par Michaud, de sorte qu'il soit possible de vérifier que : « si l'identité prend une forme nationalitaire, donc une identité territoriale qui en plus a une conscience collective historique, alors tout y est » (Berque, Collectif 1978: 18). Il deviendrait possible de distinguer entre différentes catégories mongoles. On pourrait établir une hiérarchie en partant des « vrais Mongols » (les pasteurs nomades vivant dans les zones pastorales léguées par les descendants de Genghis Khan), en passant par des « presque Mongols » (des agriculteurs-éleveurs mais qui parlent toujours le mongol), et en allant vers des « Mongols-hanisés » et enfin des « pseudo-Mongols ». On pourrait tout aussi bien dire que les Mongols de Chine sont en fait une sous-catégorie, puisque les véritables Mongols, au sens de Berque, sont ceux qui habitent la République Populaire de Mongolie (R.P.M.), de l'autre côté de la frontière. Ainsi, pour suivre la logique de Berque, la communauté mongole serait : « une totalité, mais plus elle assume cette totalité plus elle exprime une globalité analysable en un jeu minutieux de multitudes de différenciations » (Berque in *op. cit.*: 18).

Les différences que nous venons de soulever et celles que nous avons omises ne seraient que le reflet plus probant d'une véritable identité mongole, d'une identité transformable et transformée, d'une réalité objective et subjective, qu'est le fait de se sentir et de se proclamer Mongol. Nous pourrions par exemple affirmer que la différence entre les Mongols habitant la Mongolie intérieure et ceux habitant la RPM ne fait que mieux confirmer leurs existences propres et renforce leurs identités respectives, ce qui n'est pas faux. Nous pourrions en dire autant des conflits qui opposent les intellectuels mongols à propos de l'évolution de la langue et du choix des termes techniques³. Enfin, il serait aussi possible d'établir les différentes composantes agissant comme unificatrices de ces différences; par classes ou catégories sociales, par domaines d'activités ou plus simplement par institutions. Cette entreprise serait d'autant plus facile qu'il existe déjà une montagne de documents ethnographiques en langue chinoise, de sorte qu'il s'agirait beaucoup plus d'une entreprise de traduction au sens littéral du terme.

◇ Identification chinoise

Parallèlement aux anthropologues « occidentaux », les sociologues chinois ont eux aussi été confrontés à l'obligation professionnelle et ethnique de délimiter, c'est-à-dire

³ Par exemple : il y a eu un long débat à la fin des années 50, à savoir si l'on devait utiliser les termes chinois « renmin gongshi » pour nommer une commune populaire ou encore le terme mongol « somon », tel qu'il est utilisé en RPM. À l'époque, on choisit d'utiliser les termes chinois, mais depuis l'instauration du nouveau système de responsabilité, à la fin des années 70, on est revenu à l'ancienne terminologie mongole.

« d'identifier » ce que devait être une communauté ethnique. En 1953, suite à l'adoption d'une série de critères par le gouvernement chinois, dont la langue, la religion, les us et coutumes et une communauté territoriale, pas moins de 400 communautés vont se proclamer minoritaires. En 1957, suite aux enquêtes des anthropologues chinois, certaines vont se voir reconnaître le droit de se réclamer d'un statut minoritaire, aujourd'hui elles sont 56. L'objet de cette étude n'est cependant pas d'entrer dans le détail de la taxinomie chinoise, puisque d'autres avant nous en ont déjà démontré toute la subjectivité (Dreyer 1976). Contentons-nous de souligner que sous des dehors tout aussi scientifiques que ceux de l'anthropologie moderne, cette classification permet une pratique de la division dans la division, de la complexité dans la simplicité, en empruntant à l'histoire ce que d'autres empruntent à la mythologie de l'origine :

Language is an important measure in ethnic identification, but not the only one. And even apparent similarities or differences between two languages cannot determinate whether they belong to the same family. *Classification* of languages should be based mainly on historical analysis.

Fei Hsiao-t. 1980: 107

À la question : « qu'est-ce qu'une nationalité » ? (nationalité devant être entendu dans le sens de communauté ethnique), les anthropologues chinois répondent : « Une nationalité est une communauté humaine qui à travers son histoire a développé et consolidé une langue commune, un territoire commun, un mode de vie économique commun, une culture commune représentée par une conscience commune et stable » (Ma Yin 1983: 7).

Il devient donc facile de comprendre que dans le cas des Mongols de Chine leur identification telle qu'elle nous est proposée par les théories de Michaud et de Berque est en grande partie réalisée par les sociologues chinois. En retenant comme critères la langue, le territoire, l'histoire, les us et coutumes et la religion, les anthropologues chinois ont effectivement rendu l'image des « minutieuses différences » de la communauté mongole. Le travail est d'ailleurs fait de manière tellement exhaustive qu'il faudrait plusieurs mois, sinon des années, avant de compléter le répertoire des travaux chinois sur les Mongols, depuis 1949⁴.

S'inscrivant à l'intérieur de la politique du gouvernement, l'objectif premier de la démarche des sociologues chinois est de démontrer l'existence d'une identité mongole, par le biais de l'identification de la série de facteurs déjà énumérés. Plus ethnographes qu'ethnologues, ces sociologues se présentent comme les tenants d'une science de l'enregistrement et de la photographie des faits sociaux et culturels, en supposant que leur pratique d'identification est le reflet évident de « l'identité mongole »⁵.

Contrairement aux apparences cette pratique descriptive tout en expliquant comment on est Mongol, ne dit rien du pourquoi de la chose. Malgré toute la pertinence d'une analyse qui démontre une véritable érudition sur les composantes historiques et culturelles de la communauté mongole, l'identification, telle qu'elle est proposée par les sociologues chinois, réussit à dire qui sont les Mongols, sans dire qu'ils sont Mongols,

⁴ Pour avoir un aperçu de l'importance de la documentation, consulter les « Neimenggu wenshi ziliao » (Documents sur l'histoire et la littérature de Mongolie intérieure), publiés sporadiquement par les Éditions populaires de Mongolie Intérieure, depuis 1965.

⁵ Voir l'introduction de *Neimenggu fazhan gaishu* (Exposé sommaire sur le développement de Mongolie intérieure), Hohhot, Éditions populaires de Mongolie Intérieure, 1957.

ou plus précisément Mongols de Chine. En analysant les conditions objectives de l'existence d'un groupe ethnique, cette démarche objective son existence, pour mieux masquer la subjectivité de sa démarche, avec comme résultat un jeu de miroir qui s'auto-réfléchit, l'identité d'une telle chose renvoyant à l'identité de l'autre, renvoyant à l'identité de l'ensemble. La différence n'aurait comme origine que l'identité et comme finalité que l'identité, conférant aux Mongols toute l'apparence d'un groupe ethnique d'une forte identité, pour finalement arriver à une description de la communauté mongole refermée sur elle-même et se générant de ses propres conflits.

◇ Similitudes et ambiguïté des deux démarches

En réalité, que l'on s'en tienne aux principes de Michaud et Berque ou que l'on choisisse de recourir aux travaux des sociologues chinois, dans un cas comme dans l'autre, « l'identité mongole » finit par disparaître derrière le « jeu minutieux de multitudes de différenciations », pour réapparaître comme une évidence qui va de soi. En pointant du doigt qui est Mongol et qui ne l'est pas, l'anthropologue ou le sociologue chinois se pose comme porteur de connaissances scientifiques qui sanctionnent un geste objectif, mais derrière lequel se cache tout un système de valeurs. Le résultat en est une bigarrure de sous-groupes opposés les uns aux autres dans une hiérarchie du plus et du moins, du rare et du commun, et dont le meilleur exemple est la carte représentant les minorités chinoises⁶. Théoriquement parlant, la difficulté de telles démarches c'est qu'elles procèdent d'une taxinomie qui dans un souci de « scientificité » pose l'identité comme un phénomène objectif, alors que sa dynamique repose sur l'arbitraire et la subjectivité des intervenants, qu'ils soient identificateurs ou identifiés.

◇ De l'identité à l'éthnicité

Ce qu'il faut, à notre avis, c'est sortir de la fonction d'identification de l'ethnie pour mieux identifier l'identificateur en livrant les raisons et les causes qui, à un certain moment, l'ont amené à poser « l'autre » comme autre, comme différent dans ses similitudes et comme similaire dans ses différences. Une démarche qui ne demande donc pas que l'on remonte à « l'origine ethnique », mais plutôt à l'origine de l'éthnicité, dans son rapport avec l'actualisation de la question de l'identité. Ainsi, poser la question de l'identité des Mongols de Chine n'a rien de commun avec une reconstruction de l'origine mongole et par conséquent de la compréhension des différentes composantes de la « culture mongole », telles que la langue, la religion, les us et coutumes, etc., mais revient plus simplement à questionner le moment de leur re-connaissance, comme identificatrice d'un « type mongol ». Un « type mongol » conçu et construit sur la base des critères subjectifs et arbitraires de l'identificateur et dont l'institutionnalisation nous donne une représentation objective.

Dans le cas qui nous intéresse, la tâche est simplifiée par le fait qu'il s'agit d'un moment officiellement enregistré dans les annales historiques de la Chine et qui a pour date le 1er mai 1947 : date de la création de la Région autonome de Mongolie intérieure, comme première Région autonome chinoise. Cette date cristallise la fin d'une lutte acharnée entre autonomistes mongols et communistes chinois, et marque le début d'un

⁶ Voir, *Zhongguo minzu dili ziliao xuanji* (Répartition géographique des minorités de Chine), par l'École Normale de Kaifeng, Beijing : Commercial Press, 1959.

« nouveau type mongol », soumis aux lois et aux règles du communisme chinois. Sans refaire le procès de cette lutte, nous nous contenterons de tirer ici les grandes conclusions de son analyse, tout en proposant au lecteur une étude précédente sur le sujet (Lavoie 1984: 76-112).

Contrairement à ce que l'histoire contemporaine de la Chine nous apprend, l'étude détaillée du contexte socio-politique de la création de la Région autonome de Mongolie intérieure montre que l'autonomie, dont il est question, est l'aboutissement imposé par la force des armes communistes, de tendances incompatibles : le séparatisme mongol et l'intégrationnisme communiste. Cette première conclusion est importante en soi, puisqu'elle permet de constater que « l'identité » des Mongols, telle qu'elle se présente en Chine aujourd'hui, n'est pas le symbole de la lutte unie de deux nationalités sœurs contre l'impérialisme, comme voudrait le faire croire la littérature chinoise, mais au contraire le moment de rupture de l'égalité de ces deux nationalités et du lien dans l'inégalité, par l'imposition de la suprématie de l'une au détriment de l'autre.

À partir de 1947, l'identité mongole ne s'acquiert donc pas seulement du « fait mongol », mais aussi et surtout du « fait chinois », dans un rapport de domination de l'un à l'autre. En d'autres termes, le fait de la différence mongole, sur laquelle nous reviendrons plus tard, en sera un de « Mongols dominés » par le communisme chinois, de sorte qu'il ne s'agit pas tellement d'une « minorité nationale », comme le suggère la littérature chinoise, mais beaucoup plus d'une « nation opprimée »⁷.

☐ Du rapport dominant / dominé

Qu'il y ait rupture entre deux nations en devenir et que l'une exerce dorénavant un pouvoir politique et économique au détriment de l'autre ne signifie pas nécessairement l'élimination pure et simple de la « nation opprimée ». Dans le cas de la Chine, il est évident que le moment de rupture entre les nationalistes Mongols – pour ne citer que ces derniers – et les communistes Han ne pouvait se transformer en une élimination ou une assimilation radicale des Mongols de Chine. La création d'une Région autonome mongole intégrant d'anciennes provinces chinoises telles que Suiyuan et Jehol et freinant dans une certaine mesure les politiques d'expansion et d'assimilation des régimes précédents n'est pas le résultat du hasard mais beaucoup plus le résultat d'un rapport de force où les Mongols ont su exercer ce qui leur restait de pouvoir⁸.

En bref, même si on note déjà une immigration han vers la Région autonome de Mongolie intérieure au début des années 50, c'est surtout vers la fin des années 50 et le début des années 60 que le nouveau gouvernement chinois sera en mesure d'appliquer de façon drastique sa politique d'immigration et d'industrialisation de la région. Encore le fera-t-il à coup de sévères répressions contre la communauté mongole, répressions qui seront lourdes de conséquences sur les relations inter-ethniques de la région, celles-ci se transformant en conflit ouvert lors de la Révolution culturelle.

⁷ Nous utilisons l'expression « nation opprimée » en référence à la situation historique des années 30 et 40 où il est évident que sans l'intervention armée du PCC, la Mongolie intérieure aurait formé une fédération autonome.

⁸ Voir, Lattimore Owen, *Inner Asian Frontiers of China*, Boston: Beacon Press, 1962.

L'histoire récente de la Mongolie intérieure montre qu'à court ou à moyen terme, la rupture entre les nations han et mongole signifie beaucoup plus la réorganisation ou l'objectivation du rapport dominant/dominé. C'est un rapport de coexistence qui s'affirme par l'institutionnalisation des valeurs propres au régime chinois, rapport qui se confirme lorsqu'on entreprend l'étude du folklore des minorités chinoises.

Comme le souligne Mackerras dans une de ses dernières études sur le folklore des minorités chinoises :

In no sense is « assimilation » applicable at present... These all points against assimilation and toward professionalization diversity in which the song and dance of the minority nationalities are likely to retain the essentials of their special characteristics.

Mackerras 1984: 222-223

L'étude de Mackerras confirme, en quelque sorte, ce que les autorités chinoises ont toujours affirmé au sujet des « minorités nationales » et du traitement favorable qu'elles leur réservaient :

National harmony sometimes referred to as assimilation consisting of national harmony among the different nationalities in the course of their political and cultural development is welcome by us. (Kwong 1980: 213 – Cette citation est tirée du Kuamgning daily, 1970).

Mais, Mackerras ne manque pas de préciser par la même occasion que dans le cas de la Chine, la préservation du folklore traditionnel des minorités chinoises est secondaire et que ce qui compte avant tout pour le gouvernement chinois, c'est de conduire les dites minorités au rang de société socialiste moderne : « ...that drawing the minority nationalities into the socialist, stable, and eventually prosperous and modernized society ranks ahead of the preservation of the authentic folk song and dance of the minorities » (Mackerras 1984: 220-221).

A priori, toujours selon Mackerras, cette double position du gouvernement chinois, qui d'une part encourage la diffusion du folklore des minorités et, d'autre part, accorde la priorité à la « construction » du socialisme, crée une véritable dichotomie, avec comme résultat un appauvrissement – ou une dévalorisation – du folklore original des minorités, celui-ci n'étant pas diffusé par les troupes professionnelles : « CPC policy has thus established a direct dichotomy : On the one hand it retains the distinctive features of the song and dance of the minority nationalities; but on the other, CPC induced professionalization inevitably weakens their original song and dance, simply because the truly unmanaged folk arts are not performed by professionals » (Mackerras 1984: 220).

Il nous reste maintenant à tenter de comprendre le processus par lequel s'exerce et se réalise cette dichotomie, si dichotomie il y a. À voir jusque dans quelle mesure, les minorités chinoises partagent les aspirations de leur gouvernement et sont prêtes à abandonner leur identité ethnique au profit des aspirations du socialisme chinois. Enfin et surtout, à chercher les causes et l'origine de cette nouvelle « ethnicité » des Mongols de Chine, non seulement en termes « d'intentions » de la part du gouvernement central, mais aussi comme le résultat des rapports de force à l'intérieur de la structure sociale.

◇ Ethnicité et compétition

Pour Després, dans *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, l'ethnicité résulte de la lutte des différents groupes pour l'appropriation des ressources. Elle consiste dans la création d'une multitude de barrières passant par la langue et l'affirmation d'une culture particulière, dont le résultat est l'organisation de relations inter-ethniques et la stratification des groupes entre eux :

Perhaps all the one can safely conclude from the case materials presented in these papers is that significant relationships are more than apparent between factors affecting the competition for resources and the resistance corporate organization and differential incorporation of ethnic populations.

Després, Collectif 1975: 204

S'appuyant sur cette dernière affirmation, il est effectivement tentant d'établir une relation logique entre le discours officiel chinois sur l'inégalité, l'unité et la différence entre chaque nationalité, et l'existence de relations inter-ethniques dont la compétition pour les ressources est le moteur. Ainsi, la survie ou la reconnaissance des dites minorités en Chine serait avant tout le résultat des efforts de ces dernières pour le contrôle des ressources locales, efforts plus ou moins vigoureux dans le temps et différents selon chaque cas. Cette théorie aurait l'avantage de concilier les observations des sinologues et des anthropologues, de sorte que la Chine ne serait qu'un cas de plus confirmant la théorie de la compétition autour de ressources communes. Domination et assimilation pourraient y être perçues comme deux aspects d'un même phénomène, la présence d'ethnies minoritaires se concevant comme de la résistance organisée à l'assimilation. Enfin, ceci aurait aussi l'énorme avantage d'expliquer non seulement les différences de traitement, mais aussi les revirements, les volte-face et les inconsistances de la politique chinoise, tel que le soulignent plusieurs auteurs, puisque qui dit compétition, dit nécessairement instabilité :

In short there is flexibility in time, speed and method in her (China) promotion of socialist economy among nationalities which to a certain extent explains the inconsistency in her policies.

Kwong 1980: 215

The nature of these various issues and problems and the revival of many of the leaders, institutions and policies which must address them indicates that in some very significant respects Xinjiang has come full circle, if not a partial spiral, since the eve of the Cultural Revolution.

McMillen 1984: 593

◇ L'illusion de la compétition

Sans enlever tous les mérites que l'on doit à la théorie sur l'ethnicité comme résultat de la compétition pour les ressources, ce que le « cas chinois » fait ressortir, à travers l'institutionnalisation des pratiques sociologiques comme objet de renforcement de l'ethnicité, c'est que la compétition entre deux ou plusieurs groupes n'est pas conçue dans un cadre abstrait et qu'elle signifie que pour des ethnies différentes, il y a d'une part un enjeu commun et d'autre part des règles et des moyens communs. De fait, l'ethnicité comme résultat de la compétition ne peut exister qu'en autant que les partenaires ou les adversaires entrent dans le jeu de la compétition, qu'ils acceptent de jouer le jeu. Ainsi, l'analyse de l'ethnicité de chacun des groupes en cause passe nécessairement par

l'analyse des règles et de l'enjeu commun, l'analyse du jeu commun où se créent et se re-crésent les différentes ethnies.

Vue dans cette perspective, la compétition perd aussi toute sa valeur intrinsèque qui laisserait croire qu'il s'agit d'un phénomène qui existe en soi et pour soi, plus encore, qui existe là ou coexistent différents groupes humains, à l'exemple des regroupements animaux, dont certaines théories biologistes tentent de nous expliquer la survie par une dynamique de défense du territoire. Elle n'a donc rien d'un affrontement, mais elle repose d'abord sur une entente tacite au niveau des règles, dont l'objectif premier n'est pas de détruire ou d'éliminer le concurrent, mais de gagner la partie. Or, il n'y a pas de victoires sans défaites et la règle première de la compétition, c'est d'être bon perdant. La compétition n'a donc rien d'une véritable lutte, mais elle est la simulation de la lutte, du combat, de la guerre, dont l'objectif premier est l'élimination de l'autre. Elle simule l'élimination et l'opposition parce que, comme nous le verrons plus loin, son objectif est justement de ne pas éliminer l'autre, mais au contraire, de le conserver et de le reproduire dans un combat imaginaire et fictif. Enfin, un jeu où au fil des compétitions se construit la dialectique du meilleur et du moins bon, de l'excellence et de la médiocrité, établissant ainsi les relations inter-ethniques, en termes de rapports hiérarchiques entre les « ethnies fortes » et celles « en voie de disparition », ces dernières étant celles qui maîtrisent moins bien les règles du jeu ou tout simplement, qui ne savent pas jouer.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas d'ethnicité hors fiction, qu'il n'y a pas d'ethnies en dehors de la compétition, qu'il n'y a pas de différences sans enjeu commun ? Pas nécessairement, et ce n'est pas là qu'existe la confusion. Le danger majeur consiste à lier la compétition ou encore la « compétitivité » des acteurs à un contrôle éventuel et véritable des ressources, comme si à court ou à moyen terme l'objectif de cette lutte fictive qu'est la compétition était le passage d'un statut de dominé à un statut d'autonome ou de dominant, comme si l'ethnie minoritaire acquérait par là les moyens et le pouvoir de se transformer en véritable nation. Or, cela n'est sûrement pas le cas des minorités chinoises, qui lorsqu'elles enfreignent les règles du jeu se voient vite rappeler à l'ordre – voir le cas du Tibet.

En réalité, chercher à expliquer l'identité mongole par son aptitude à entrer en compétition pour les ressources de Mongolie intérieure serait une entreprise dénuée de sens, non seulement parce qu'elle se réduirait à admettre le constat d'échec des Mongols devant une population à 90% han (chinoise), mais surtout parce qu'elle poserait comme a priori qu'il y a effectivement compétition, au sens de lutte pour le contrôle des ressources.

Cela n'exclut pas nécessairement que le PCC impose une identification ethnique sous la forme d'une compétition. L'existence de l'EDCMI tendrait d'ailleurs à confirmer cette thèse, car en réalité qu'est-ce que l'EDCMI sinon une organisation encadrée et structurée selon les règles et les critères du gouvernement chinois, afin de permettre aux artistes mongols d'être de meilleurs « compétiteurs » sur la scène nationale ? Qu'est-il, sinon l'illusion d'un art « national », masquant de façon encore plus efficace la place et la fonction véritable de cet art, dans la relation qu'il entretient entre dominants et dominés ?

La compétition ne peut donc se comprendre ici que dans le sens d'une lutte imaginaire dont l'enjeu n'est pas le contrôle des ressources, mais sa répartition, c'est-à-dire sa redistribution selon les critères et les principes d'un unique propriétaire, le PCC.

Elle ne peut pas non plus avoir comme enjeu la différence, mais la distinction, comme partenaire gagnant et perdant de la compétition. Derrière cette lutte fictive et « organisée » se cache donc le véritable pouvoir, le pouvoir politique, et il n'y a qu'une analyse de ce dernier qui peut révéler les causes et l'origine de la dynamique, de la forme autant que du contenu, qu'acquiert une institution comme l'EDCMI.

☐ Intégration versus assimilation

Si nous voulons construire un pays comme celui-là (socialiste moderne), nous ne pouvons compter uniquement sur les Hans. La population han est nombreuse, son économie et sa culture sont relativement développés, mais elle manque déjà de nouvelles terres, et son sous-sol est moins riche que celui des nationalités sœurs. L'exploitation des ressources naturelles des nationalités sœurs est une des conditions essentielles pour l'industrialisation du pays. Mais, les nationalités sœurs n'ont ni la technologie, ni le personnel nécessaire pour les exploiter, de sorte que cela ne peut se faire sans l'aide de chaque nationalité, et plus particulièrement de la nationalité han. (Zhou 1980: 7 – Il s'agit de la publication d'un discours prononcé en 1957).

Comme le suggère Zhou En-lai dans cette citation, un des obstacles majeurs qui se dresse devant les projets de modernisation et de reconstruction de la Chine en 1949, c'est la disproportion entre la richesse et l'étendue des groupes minoritaires et la pauvreté du groupe majoritaire han. Ce qu'il laisse clairement entendre dans un même temps, c'est que l'occupation de l'espace réel et imaginaire de ce que le communisme chinois définit comme les limites objectives de la Chine reste à faire, qu'il s'agit là d'une nécessité matérielle dont dépend l'avenir de la Chine. Avenir entendu dans le sens de l'avenir de la Chine socialiste, avec tous ses sous-entendus et ses valeurs morales. Ce qui devient important pour le PCC, à partir de 1949, c'est d'occuper ces espaces, ou plus précisément de dominer l'occupation matérielle et spirituelle de ces espaces en y imposant ses propres valeurs économiques et sociales, en y imposant sa propre éthique culturelle.

Contrairement à ses prédécesseurs, l'image intra-chinoise proposée par le PCC n'est plus celle d'un grand peuple au passé riche et glorieux, se contentant de ses propres ressources et entouré de tribus barbares toujours avides de butin. Au contraire, avec le PCC le portrait de la Chine sera dorénavant celui d'une majorité han supérieure, mais étouffée sur un territoire trop exigü et surtout, entourée d'une multitude de petits groupes arriérés et occupant de vastes territoires dont ils ne savent pas tirer profit. Dans cette représentation de la nouvelle Chine, la majorité et les minorités y seront représentées comme des groupes singulièrement différents, la différence ne justifiant ici qu'une plus grande complémentarité. Les Hans, la majorité, auront comme principales caractéristiques d'être nombreux, d'occuper un territoire restreint ne contenant pas de ressources naturelles, d'être avancés et de détenir la vérité du marxisme. Les minorités au contraire sont peu nombreuses, occupent de vastes territoires contenant plus de richesses naturelles qu'il ne leur en faudra jamais, elles sont arriérées et n'ont – pour leur grand malheur – pas encore reçu la vérité marxiste (voir Lavoie 1984).

Autant de différences qui dans un premier temps semblent reposer sur la réalité objective de faits vérifiables et vérifiés, mais qui une fois questionnées s'avèrent beaucoup plus l'imposition de valeurs subjectives à une réalité objective. Ainsi, il est relativement facile de démontrer que la densité de la population sur les territoires occupés par les Hans ne dépasse pas de façon significative la densité de la population japonaise et indienne et par là, de relativiser le terme de « population nombreuse ». Il est aussi facile

de démontrer que l'argument de la pauvreté des richesses naturelles est tout aussi relatif et qu'elle ne s'explique que dans le cadre des projets ou du devenir que le PCC imagine pour la Chine. Enfin, l'argumentation de populations arriérées versus avancées, marxistes versus non-marxistes, n'exige pas qu'on en démontre l'arbitraire. Ce qu'il faut retenir de l'image de la nouvelle Chine, c'est qu'elle est un construit imaginaire qui n'a d'autres fins que d'imposer les nouvelles valeurs morales véhiculées par le PCC et destinées à cet ensemble humain qu'il cherche à s'approprier.

Face à une communauté mongole jusque-là considérée par le Parti Nationaliste Chinois comme marginale et d'un intérêt tout à fait secondaire pour l'avenir de la Chine, face à une communauté mongole qui se définit elle-même sur la base d'un passé « glorieux » et d'un présent autonomiste et farouchement opposé au communisme chinois, le PCC impose grâce à la supériorité de son pouvoir militaire et économique les règles et les valeurs d'une nouvelle identité. Les Mongols n'ont plus de passé « glorieux », mais un avenir « glorieux », cet avenir il repose sur leur volonté de participer à la construction du socialisme chinois et non plus à sa destruction; c'est parce qu'ils « consentent » à y participer qu'ils sont arriérés, sous-peuplés et qu'ils ont nécessairement besoin d'aide.

Ainsi posée, « l'ethnicité » des Mongols de Chine ne peut se concevoir que dans le contexte de soumission au PCC. Cette soumission passe par l'assimilation des nouvelles valeurs subjectives du socialisme chinois spécifiant que les Mongols sont arriérés et sous-peuplés par rapport aux Hans, qu'ils occupent un territoire riche en ressources naturelles, et que sans les Hans, ils ne peuvent les mettre en valeur. Vue dans cette perspective, l'assimilation ne résulte plus de l'intégration, mais au contraire, elle est une des conditions préalables à l'intégration, car ce n'est qu'en intériorisant ces nouvelles valeurs que les Mongols pourront fonctionner à l'intérieur des normes et des règles du PCC, signe extérieur de leur intégration. En revanche, cette assimilation ne peut se réaliser qu'à travers certains mécanismes dont la transformation des rapports économiques, et l'institutionnalisation d'un apprentissage conscient et inconscient des nouvelles valeurs morales, des mécanismes d'objectivisation de la soumission qui, ce faisant, ont comme fonction de transformer des valeurs subjectives en réalités objectives.

◇ Différenciation et distinction

La différence, dit Bourdieu, ce sont les « effets automatiques et inconscients de la dialectique du rare et du commun, du nouveau et du dépassé, qui est inscrite dans la différenciation objective des conditions et des dispositions » (Bourdieu 1979: 274). La différence entre Hans et Mongols, pourrait-on dire, c'est la différence entre la langue mongole et le putong hua (chinois), la différence entre le pastoralisme et l'agriculture, entre les steppes d'Asie centrale et les plaines irriguées d'Asie du sud, enfin des différences qui se reflètent dans chacune des « cultures », entre par exemple, le chant et la danse hans et le chant et la danse mongols. Dans le cas qui nous intéresse, toute la question tourne autour du rapprochement de ces différences.

Le paradoxe, c'est que plus on assiste à un rapprochement dans la destinée des deux communautés, plus les écarts semblent grandir. Plus les Mongols et les Hans se rapprochent en termes de structures et d'organisation sociale, plus ils semblent s'éloigner en termes de communauté linguistique et culturelle, plus l'appel semble fort pour la reconstitution d'une identité mongole: « Old literary works of the nationalities are continually being newly « dug out and rearranged » and the media frequently note such

findings » (Mackerras 1984: 194). La même affirmation vaut pour la langue mongole, qui connaît un véritable essor au niveau des publications depuis la fin des années 70.

Cette contradiction apparente n'est que le reflet de la dialectique d'un seul phénomène, l'intégration, c'est-à-dire l'affirmation d'une nouvelle « ethnicité mongole » dévalorisée par l'assimilation des valeurs communistes chinoises et dorénavant « intégrée » à ses structures et à son ordre social. Cette « ethnicité mongole », par son intégration, n'a pas seulement comme fonction « d'obéir » à l'ordre, mais aussi de maintenir l'ordre avec lequel elle entretient une relation d'inter-dépendance, car la domination et la supériorité han ne peuvent se concevoir sans elle.

Il n'y a pas de dichotomie entre la domination han et l'affirmation de « l'ethnicité mongole ». Concrètement parlant, le PCC ne peut occuper l'espace de la Mongolie intérieure à des fins économiques et autres, sans affirmer la Mongolie comme lieu habité par des Mongols arriérés économiquement, comme lieu à habiter par un peuple supérieur. Il n'est donc pas surprenant de constater que l'appel à la mongolicité chinoise est un phénomène dont l'initiative vient du PCC lui-même, et qui se concrétise par la fonction d'institutions comme l'EDCMI, dont la fonction n'est pas l'assimilation à une « culture générale », mais la dévalorisation de la « culture mongole » face à la culture han. En d'autres termes, l'appel à la « mongolicité » procède du processus dialectique et contradictoire de la valorisation de la « culture mongole » comme lieu d'une « culture » (ethnie) dévalorisée. La différence mongole n'est affirmée qu'en fonction des valeurs arbitrairement « négatives » qu'elle comporte, de sorte que l'intégration de cette dernière provoque la « folklorisation » de l'art mongol, en l'introduisant à l'intérieur d'un système de valeurs où elle perd ses fonctions traditionnelles pour devenir un « art populaire » au sens d'un sous-produit de « l'art socialiste ».

◇ Distinction et esthétisme socialiste

Ainsi, si la constitution d'une « nouvelle ethnicité » s'actualise par une action sur les formes de l'art, elle implique aussi une action sur le contenu :

We should use socialist new thought, new morals, and new habits to educate and influence the peoples of every nationality, and inspire them to unite and struggle to conquer current difficulties... The literature and arts creations of the minority nationalities must be varied and cannot follow dead stereotypes. It cannot develop unless it is healthy, beneficial to the minority nationality people's, and can satisfy the needs of their cultural life.

Huang 1982: 709

En reprenant presque au pied de la lettre le thème cher à Mao de l'éducation des masses par l'art et la littérature développé exactement 40 ans plus tôt dans les célèbres causeries de Yan'an, Huang ne fait que confirmer ici la stabilité et la permanence de la politique du PCC, à propos de l'art et la littérature chez les minorités. L'origine de cette démarche repose sur le fait qu'à partir de 1949, le pouvoir du PCC doit nécessairement se transformer en une affirmation de sa domination culturelle. Affirmation qui s'objectivise dans son rôle « d'éducateur des masses », sous-entendu pour leur propre bien et dont la fonction est la transmission des valeurs du PCC.

En feignant de renverser l'ordre esthétique du capitalisme bourgeois, le communisme chinois ne fait que modifier les valeurs de cette même esthétique. De prime abord, la condamnation par le PCC de tout ce qui est l'art pour l'art, l'art avec un grand A, ou de

ce que l'on connaît sous la dénomination de l'art bourgeois, donne l'impression qu'il s'agit d'une condamnation de la forme et du contenu. Une condamnation de tout ce qui ne représente pas le vrai (l'art abstrait par exemple) et une condamnation de ce que Bourdieu appelle la « pureté esthétique » : valorisant la forme au détriment du contenu et qui marque le détachement face aux nécessités économiques et aux contraintes de la vie. Or, parce qu'il se donne comme fonction d'éduquer, l'art socialiste ne peut faire autrement que de procéder d'un « esthétisme savant », dont le construit imaginaire repose sur une hiérarchie des valeurs.

En bref, la « pureté esthétique » de l'art socialiste chinois, c'est l'acte révolutionnaire à son plus haut degré, celui du sacrifice de sa vie pour la révolution; la pureté esthétique c'est aussi l'acte prolétaire à son plus haut degré, celui du désintéret total des valeurs individuelles et matérielles au profit de celui de l'ensemble de la société; enfin, c'est l'acte socialiste, celui de la récolte abondante, de la joie de vivre, de l'optimisme enivrant. Somme toute une série d'actes et de comportements qui sortent du commun et de l'ordinaire parce qu'ils ont comme fonction d'idéaliser le réel, pour mieux rendre l'idéal socialiste. Des actes dont la valeur commune est tout comme pour « l'esthétisme bourgeois » le détachement et le désintéressement face au quotidien et dont la fonction est de justifier la place de la nouvelle élite politique, qui par définition ne peut faire la révolution et construire le socialisme, sans faire abstraction du quotidien :

Il n'est pas de lutte à propos de l'art qui n'ait aussi pour enjeu l'imposition d'un art de vivre, c'est-à-dire la transmutation d'une manière arbitraire d'exister qui jette dans l'arbitraire toute autre manière de vivre.

Bourdieu 1979: 40

Malheureusement il n'existe pas, à notre connaissance, d'études sociologiques suffisamment détaillées sur l'art chinois qui nous permettraient de résumer ici le processus par lequel s'opèrent les différentes distinctions ainsi que les critères de l'esthétisme socialiste chinois. Chose certaine, les valeurs « socialistes ou révolutionnaires » sur lesquelles la distinction et l'esthétisme s'appuient exercent certaines distinctions claires en termes de manifestations artistiques et d'appartenance ethnique. On note d'abord une forte tendance à la professionnalisation, c'est-à-dire à la création d'une élite artistique se distinguant de « l'artiste populaire ». En termes ethniques, l'enquête que nous menons présentement en Mongolie intérieure tend à montrer que cette élite est composée de Hans et de Mongols et que dans certains cas, tel celui des compositeurs de musique, certains Hans ont plus de prestige comme compositeur de musique mongole que leurs confrères mongols. Ceci s'explique par le fait qu'à priori, les Hans venus dans la région avaient une meilleure formation en musique ou en chant classique. Ceci montre aussi qu'en terme de distinction sociale et ethnique, la formation et les antécédents professionnels des artistes ont plus de poids que leur origine ethnique. Dans le même ordre d'idées, il est possible de délimiter trois types d'artistes dans la Mongolie intérieure d'aujourd'hui : les artistes avec une forte formation professionnelle et d'origine han et mongole, considérés comme les diffuseurs nationaux de « l'art » mongol; les artistes mongols locaux qui donnent des spectacles autant en chinois qu'en mongol, mais dont la réputation est avant tout régionale; et enfin, les chanteurs et conteurs populaires mongols ne s'exprimant qu'en mongol, considérés beaucoup plus comme « amuseurs publics » que comme artistes.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'expérience de la Mongolie intérieure tend à montrer que « l'art socialiste » attache autant d'importance à la forme qu'au contenu, sinon plus. En réalité, nous avons plutôt tendance à penser qu'en Chine comme ailleurs,

l'importance accordée à la forme témoigne de l'importance que le pouvoir attache à la fonction distinctive de « l'art », autant en termes de catégories sociales qu'en termes de divisions ethniques.

En définitive, « l'art socialiste ou révolutionnaire » élimine « l'art mongol », c'est-à-dire tout ce qui n'a pas comme fonction de représenter « l'art de vivre socialiste » et qui prône un détachement matériel pour des valeurs autres que celles de la révolution et de la construction du socialisme, soit : l'art bouddhiste, l'art lamaïste, l'art décoratif des pasteurs nomades, etc. : « In one sense the Chinese Communist use of folklore was anti-folklore – in rejecting and rationalizing away the supernatural elements so prominent in folk expression. In place of the authority of the local gods and demons, the sorcerers and shamans, the party has endeavored to substitute its own voice » (Eberhard 1965: xvii). Enfin, elle dévalorise « l'art populaire » comme l'image d'une population politiquement et économiquement arriérée, d'une population qui ne peut posséder « l'art socialiste », puisqu'elle est encore à un stade antérieur du socialisme.

◇ Folklorisation et distinction

Ce n'est donc pas par hasard si le PCC a choisi de « promouvoir » le chant et la danse mongols, au détriment d'autres formes d'expression artistique. En réalité, la danse avait pratiquement disparu de la « culture » mongole depuis le XVI^e siècle, avec l'arrivée du bouddhisme interdisant ce genre de manifestation pour des raisons morales évidentes. Paradoxalement, non seulement la danse mongole a-t-elle connu un essor manifeste depuis la fin des années 50 en Chine, mais encore, c'est elle qui occupe la place dominante à l'intérieur de la troupe, au détriment du chant, qui lui a toujours été et est encore la forme dominante de la tradition orale mongole⁹.

Cette dernière observation permet de mieux comprendre l'origine du choix, autant dans la forme que le contenu. Si le PCC n'a pas choisi de promouvoir la peinture ou le cinéma mongol, c'est que la forme même de « l'expression artistique » contient et rend compte de sa propre valeur. Il n'y a pas de « peinture folklorique » ni de « cinéma folklorique », mais de la peinture et du cinéma tout court, parce qu'ils sont des formes dont la valeur esthétique et économique repose sur un construit qui, par définition est hors de la portée du « peuple »¹⁰. Ainsi, parce qu'ils devaient être « populaires » (par opposition à socialistes), les arts mongols ne pouvaient qu'être « folkloriques » et par voie de conséquence se satisfaire de ce qui l'est par définition, le chant, la danse et les contes.

La « folklorisation » ne se résume donc pas à l'élimination de « l'art » de la communauté dominée, mais elle procède de la sélection, voire de la création d'un « art populaire » dévalorisant, dans la mesure où il ne représente pas un « art de vivre », mais le « banal » vécu quotidien. En agissant de la sorte, la « folklorisation » limite les champs d'investissement de la communauté dominée en la circonscrivant à des « sous-formes » d'art, mais ce faisant, elle élargit son pouvoir de différenciation. Depuis la fin des années

⁹ Avec la nouvelle politique de relaxation et d'ouverture sur l'occident, il est intéressant de noter qu'il semble se produire un déplacement vers d'autres formes artistiques au profit de la musique, par exemple, qui semble vouloir prendre le pas sur la danse. Mais, encore là, il ne s'agit que pour une faible part de musique mongole, la majorité des nouvelles compositions étant d'inspiration occidentale.

¹⁰ À ce sujet, notons que le « Nei menggu dianying yi-zhipian chang » (Unité de production-traduction cinématographique de Mongolie intérieure) n'a produit que quelques films, sa tâche se résument surtout à traduire les films produits à Beijing (Pékin) ou à Shanghai.

50, les troupes de danse et de chant se sont presque multipliées à l'infini dans la Région autonome de Mongolie intérieure. Aujourd'hui, chaque comté, chaque district et chaque école secondaire a sa propre troupe. Il va sans dire que la relation entre ces troupes n'est que le décalque des rapports hiérarchiques entre les structures sociales auxquelles elles sont associées. Mais, si une telle démultiplication fut possible, c'est d'abord à cause de la valeur populaire attribuée à la danse et au chant mongol, contrairement au ballet classique, par exemple, dont la diffusion se limite presque exclusivement à l'élite politico-économique des villes.

En résumé, comme nous l'avons déjà dit, la « folklorisation » accentue les « différences ethniques » et dans ce sens elle n'est pas sans effet sur l'ensemble de la communauté et des individus qui la composent. Dans le cas présent, il est facile de comprendre que la « mongolité » chinoise provoquera toute une nouvelle dynamique d'appartenance et de non-appartenance. En revalorisant la différence mongole, la « folklorisation » redonnera encore plus de poids aux facteurs de différenciation ethnique tels la langue, les us et les coutumes, le mode de vie traditionnel et le territoire. La nouvelle valeur dominante du groupe dominé est l'affirmation de son caractère distinctif, le « fait mongol » occupant dorénavant la place autrefois occupée par le séparatisme ou le sécessionnisme, de sorte que l'ancien leadership politique se transforme sans rupture visible, en une nouvelle classe dirigeante locale dont la fonction et le rôle premier est l'affirmation de la « mongolité ». Enfin, la « folklorisation » se veut l'inverse de l'assimilation culturelle, elle génère une dynamique de la perpétuation des « différences », sauf que celles-ci ne s'expliquent que dans le cadre d'un rapport de domination et que rien ne permet de penser qu'il en serait de même dans des conditions différentes.

☐ Conclusion

En conclusion, bien que nous ne puissions donner qu'une définition partielle et partielle de la « folklorisation », il est sans doute possible d'en résumer la signification de la façon suivante : instrument de domination dont la fonction est d'intégrer la différence ethnique en l'assimilant à des valeurs arbitrairement définies comme négatives. Ce qu'il est plus important de retenir, à notre avis, c'est que la « folklorisation » masque tout le processus d'identification auquel participe « l'identificateur » et que dans ce sens, il est impossible de la percevoir à travers la conception classique de « l'ethnicité », qui voit dans l'objectivation des valeurs subjectives, une fin en soi.

Ces dernières précisions nous conduisent à proposer une définition élargie de l'assimilation, comme le mécanisme d'absorption des valeurs arbitraires du groupe dominant, ces valeurs pouvant tout aussi bien comporter une « valorisation », qu'une dévalorisation de la différence ethnique. À l'inverse, ce que l'on entend généralement par intégration ne peut être perçu que comme le résultat d'une forme spécifique de l'assimilation; c'est-à-dire de celle qui participe à l'ordre et aux règles d'un groupe dominant valorisant la différence ethnique comme instrument de distinction sociale, et par conséquent, l'inverse de « l'assimilation culturelle ». Enfin, nous retenons de l'ethnicité qu'elle est un concept qui ne fait sens qu'en fonction des valeurs arbitraires qu'on lui attribue.

BIBLIOGRAPHIE

BOURDIEU P.

- 1979 *La Distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
 1975 « L'invention de la vie d'artiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2: 67-93.
 1963 « Sociologies des mythologies et mythologies des sociologies », *Les Temps Modernes*, IX, 211: 998-1021.

COLLECTIF

- 1975 *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. (Édité by Leo A. Despres). Paris: Mouton.
 1977 *L'identité*. (Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss). Paris: Bernard Grasset.
 1978 *Identités collectives et relations inter-culturelles*. (Sous la direction de Guy Michaud). Paris: PUF.
 1983 *Identité culturelle et Révolution technologique*. (Sous la direction de Dominique Gallet). Paris: Anthropos.

DREYER J.T.

- 1976 *China's Forty Millions : Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*. Cambridge: Harvard University Press.

EBERHARD W.

- 1965 *Folktales of China*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

FEI H.T.

- 1980 « Ethnic identification in China », *Social Science in China*, 1, 1: 94-107.

HUANG Z.

- 1982 « Fanrong shaoshu minzu wenyi chuang tigao gezu renmin wenhuashuiping » (Élevons le niveau culturel du peuple de chaque nationalité, par l'encouragement à la création littéraire et artistique), *Su & al.*: 708-709. (Cité dans Mackerras 1984: 191).

KAKUK S.

- 1972 « Chants Ouigours de Chine », *Acta Orient, Hung.*, XXV: 415-429.

KWONG J.

- 1980 « Theoretical basis of China's policies toward her minority nationalities », *Ethnicity*, VII, 2: 203-217.

LAVOIE G.

- 1984 *La Mongolie intérieure, du nationalisme à l'intégration : 1934-1982*. Université de Montréal, thèse de doctorat en anthropologie.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1983 « Race et Culture », in *Le Regard éloigné*. Paris: Plon.

MACKERRAS C.

- 1984 « Folksongs and Dances of China's Minority Nationalities », *Modern China*, X, 2: 187-226.

MAO Z.D.

- 1978 *The Minority Nationalities Today*. Beijing: Éditions en langues étrangères.

MA Y.

- 1983 « Guanyu minzu dingyi de gi ge wenti » (Quelques questions à propos des nationalités), *Zhongyang minzy xueyuan xuebao*, 2: 3-10.

McMILLEN D.H.

1984 « Xinjiang and Wang Enmao : New Directions in Power, Policy and Integration ? », *The China Quarterly*, 99: 569-593.

STEINBERG S.

1981 *The Ethnic Myth : Race, Ethnicity, and Class in America*. New York: Atheneum.

ZHOU E.L.

1980 *Guanyu wo guo minzu zhengce de gi ge wenti*. (Quelques questions à propos de la politique nationale de mon pays). Beijing: Minzu chubanche.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Identité ethnique et folklorisation : le cas des Mongols de Chine

Depuis 1949, le gouvernement chinois s'est donné une série d'institutions, tel l'Ensemble de danse et de chant de Mongolie intérieure, dont la fonction est de supporter une structure politico-économique définie comme socialiste. En comparant les définitions classiques d'ethnicité et d'identité ethnique à celle de minorités nationales utilisée par les sociologues chinois, cet article tente d'établir des corollaires permettant de poser l'origine du « folklore » chez les groupes minoritaires en tant que dévaluation de leurs propres valeurs traditionnelles. Se basant sur l'expérience mongole en République populaire de Chine, il propose aussi une nouvelle définition de l'assimilation et de l'intégration et suggère que l'assimilation des valeurs socio-politiques est un préalable indispensable à l'intégration d'une minorité ethnique.

Ethnic Identity and « Folklorisation » : the Mongols of China

Since 1949, the Government of the People's Republic of China has set up a series of institutions, such as the Inner Mongolia Singing and Dancins Troup, whose function is to support a political and economic structure defined as socialistic. Comparing the more classical definitions of ethnic identity with the definition of « national minorities » used by the Chinese scholars, this article tries to establish the imposition of « folklore » status on « minority groups » as a devaluation of their traditional « art » values. Focusing on the Mongolian experience in China, it also suggests a new definition of « assimilation » and « integration », where social and « cultural » assimilation is conceived as pre-requisite to integration.

Gervais Lavoie
4140, boul. Marie-Victorin
Varenes (Québec)
Canada J0L 2P0