



Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines

L'Invention des morts

Grégory Delaplace

Introduction

Grégory Delaplace



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/1482>

DOI : [10.4000/emscat.1482](https://doi.org/10.4000/emscat.1482)

ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2008

ISBN : 978-2-9518888-4-6

ISSN : 0766-5075

Référence électronique

Grégory Delaplace, « Introduction », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], L'Invention des morts, mis en ligne le 22 avril 2009, consulté le 02 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/1482> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.1482>

Ce document a été généré automatiquement le 2 juin 2022.

© Tous droits réservés

Introduction

Grégory Delaplace

Inventer les morts

Il est devenu assez courant pour les historiens, pour les médiévistes en particulier, d'étudier la «place» donnée aux morts dans une société autrement que par la sépulture qui leur est attribuée. Ainsi, dans la lignée des travaux de Jacques Le Goff (1991) sur la «naissance du purgatoire» dans l'Occident chrétien de la seconde moitié du XII^e siècle et de ceux de Jean-Claude Schmitt (1994) sur les récits d'apparitions de revenants durant presque toute la période médiévale (du v^e au XV^e siècles), Bruce Gordon et Peter Marshall (2000 : 2) introduisent un ouvrage collectif en lui donnant pour objectif d'étudier «la place des morts» dans les sociétés européennes de la fin du Moyen-Âge et du début de l'époque moderne.

The purpose of this collection of essays is to explore how groups of people in late medieval and early modern Europe sought to determine what the place of the dead should be, and how they managed to 'place' the dead in physical, spiritual, emotional, social and cultural terms.

Les auteurs précisent que leur livre «pose des questions qui ont intéressé l'anthropologie sociale» en citant les travaux de Jack Goody (1962) sur les règles selon lesquelles la propriété du défunt se transmet à ses descendants dans deux villages de la Volta Noire, et ceux de Maurice Bloch (1971) sur la relation aux morts à travers les sépultures chez les Merina de Madagascar. Dans un travail fondateur, Maurice Bloch a en effet étudié la place des morts dans l'organisation sociale et l'activité économique des Merina. Il a notamment montré comment les membres de cette société, en installant leurs défunts dans des tombeaux monumentaux regroupant les restes des ancêtres de leurs lignées paternelles ou maternelles, parviennent à garder un lien avec le «village de leurs ancêtres» (*tanindrazana*) tout en n'y vivant pas, et en exploitant les ressources d'un autre lieu.

Il semble pourtant que les historiens soient allés plus loin que les anthropologues dans l'étude de la «place» donnée aux morts dans une société donnée. Les contributions que rassemble le livre de Gordon et Marshall ne se contentent pas d'analyser les usages

sociaux que les sociétés européennes de l'époque médiévale font de la sépulture de leurs défunts : tirant parti des perspectives ouvertes en anthropologie par Maurice Bloch et en histoire par Jacques Le Goff, leur ouvrage entend examiner la place donnée au mort en Europe à la fois par le lieu physique qui leur est attribué pour sépulture et par le lieu imaginaire qui est envisagé pour le séjour de leur âme. Le projet d'étudier la manière dont les morts sont « 'placés' en termes physiques, spirituels, émotionnels, sociaux et culturels » surenchérit par rapport à celui de Goody et de Bloch. En effet il ne s'agit plus seulement de considérer le lieu où les morts sont installés au moment de leurs funérailles, mais de mettre celui-ci en relation avec l'existence qui est imaginée pour eux, pour paraphraser le bel aphorisme de J.-C. Schmitt (1994 : 13). À l'inverse, les récents travaux d'anthropologie consacrés aux relations que des sociétés entretiennent avec des fantômes¹ – souvent des fantômes liés à des événements traumatisants de la mémoire collective – ont tendu à ignorer, sans doute pour mieux s'en distinguer, les études de la place donnée aux morts à travers le choix d'une sépulture.

Le présent ouvrage est une tentative de réconcilier ces approches, en étudiant les relations que les Mongols entretiennent avec leurs morts à l'époque contemporaine. Il se fonde sur trois types de données – la mémoire des sépultures, les récits de rencontre avec des fantômes, et les usages de la photographie – pour rendre compte de la manière dont les Mongols, et en particulier un groupe de pasteurs nomades Dörvöd du nord-ouest du pays, imaginent et sollicitent leurs morts dans le quotidien de leur vie sociale.

L'héritage de Robert Hertz en anthropologie

Un article désormais célèbre de Renato Rosaldo (1989) a critiqué les travaux d'anthropologie sur la mort, en soulignant que ceux-ci s'étaient concentrés presque exclusivement sur le rituel funéraire. Le script explicite des pratiques par lesquelles la société des vivants dispose du cadavre de l'un des siens, aisément objectivable et propre à l'analyse anthropologique, a souvent laissé dans l'ombre les modalités plus discrètes de la mémoire d'un décès et les relations qu'une société entretient avec ses défunts après les funérailles.

Anthropology favors interpretations that equate analytical 'depth' with cultural 'elaboration'. [...] Most ethnographers prefer to study events that have definite locations in space with marked centers and outer edges. [...] Guided by their emphasis on self-contained entities, ethnographies written in accord with classic norms consider death under the rubric of ritual rather than bereavement. (Rosaldo 1989: 12)

L'anthropologie de la mort a eu tendance à suivre la voie ouverte par Robert Hertz (1928 [1907]) dans sa « contribution à une étude de la représentation collective de la mort », en étudiant les relations des différentes sociétés humaines à leurs morts à partir du processus rituel par lequel un cadavre est transformé en ancêtre. Dans un article fondateur, Robert Hertz a montré à travers l'exemple des Dayaks de Bornéo que certaines sociétés n'installent pas les défunts dans leur sépulture définitive immédiatement après leur mort. Pendant une période variable, mais correspondant au moins au temps qu'il faut aux chairs pour se décomposer, le cadavre est déposé dans une sépulture provisoire en attendant des secondes obsèques, qui verront le transfert de ses restes dans une sépulture définitive commune à tous les « ancêtres » du groupe. Or, ce transfert des restes du défunt d'une sépulture à une autre n'est pas un simple « changement de lieu » (*idem* : 47). Les secondes obsèques, en effet, marquent non

seulement la fin des obligations rituelles de deuil pour les membres de la famille du mort, mais aussi le changement du statut de ce dernier : alors que le défunt était imaginé sous la forme d'une âme errante pendant le temps où son cadavre se décomposait dans la sépulture provisoire, il devient après son transfert dans la sépulture définitive un ancêtre respecté. Robert Hertz en conclut que les secondes obsèques, qui sont contrairement aux premières des célébrations éminemment collectives, constituent l'aboutissement d'un processus par lequel, « en constituant la société des morts, la société des vivants se recrée régulièrement elle-même » (*idem* : 74-75).

À partir de la fin des années 1970 et jusqu'à la fin des années 1980, plusieurs ouvrages se sont donné pour objet d'enrichir, dans la perspective ouverte par Robert Hertz, la connaissance et la compréhension des pratiques rituelles par lesquelles les différentes sociétés humaines traitent le cadavre de leurs morts². En dépit de leurs différences, ces travaux ont en commun de se concentrer sur l'étude des rituels qui encadrent socialement la mort d'une personne. Qu'il s'agisse de s'interroger sur les bénéfices à tirer de l'étude interdisciplinaire de la mort (Humphreys & King 1981), ou sur le « sens de la mort » (Cederroth et al. 1988), c'est toujours de *l'événement* de la mort et de la manière dont il est traité rituellement qu'il est question.

Le présent ouvrage adopte une perspective différente. Il propose d'étudier la place donnée aux morts dans la société mongole contemporaine, et en particulier chez les pasteurs nomades Dörvöd de la région de l'Uvs, sans prendre comme point focal de l'analyse l'événement de la mort et son traitement rituel. Cet ouvrage rend compte des relations que les Mongols construisent et entretiennent avec leurs morts, en mettant au centre du propos ce qui est souvent considéré par les anthropologues comme les franges du rituel : son résultat (les sépultures), ses conséquences fâcheuses (les revenants), et ses à-côtés (la photographie). S'il est question ici de remettre au centre du propos ce qui est laissé à la marge quand on prend les rites funéraires comme cadre de référence, ce n'est pas pour chercher à restituer un ensemble de pratiques cohérent et alternatif aux pratiques funéraires. Au contraire, il s'agira de rendre compte des multiples petits usages par lesquels les Mongols imaginent et sollicitent leurs défunts au quotidien comme d'autant de petites trouvailles tactiques, comme d'un processus d'invention continu mais hétérogène par lequel la mémoire des morts est socialement mise en actes.

De la « mémoire » à « l'invention » des morts

Cet ouvrage aurait donc pu se présenter comme un travail sur la mémoire des morts en Mongolie contemporaine, s'inscrivant dans la continuité de travaux comme ceux qu'Anne-Christine Taylor (1993b et 1997) a consacrés aux Jivaros (Achuar) de l'Équateur. A.-C. Taylor a montré que la mémoire d'une personne défunte fait l'objet chez les Achuar d'une pratique active d'occultation de la part de ses plus proches parents vivants. Non seulement ces derniers ne prononcent plus le nom du défunt, mais ils lui adressent aussi en privé des chants funéraires dans lesquels ils nient tout lien de parenté avec le mort et décrivent avec minutie le pourrissement des chairs de celui-ci. Tout est fait, dès le décès d'une personne, pour effacer son souvenir de la mémoire collective, tout particulièrement son nom et les traits de son visage – ce qui fait de lui une personne singulière. Les Achuar conçoivent en effet l'humanité comme un stock fini de singularités, dont le nom et le visage sont pour eux les manifestations les plus

visibles : toute nouvelle personne hérite à sa naissance de celles que les défunts, en mourant, ont d'une certaine manière rendues disponibles – d'où la nécessité vitale de les effacer de la mémoire collective dès le décès d'un individu.

Curieusement donc, les Achuar prennent soin d'effacer toute trace de leurs défunts, ils ne cessent de les « démemoriser » (1993b : 661), et font pourtant des morts les pourvoyeurs de l'identité individuelle de chaque personne. Non seulement les vivants héritent d'eux leur nom et leurs traits, mais de plus, la rencontre avec l'âme *arutam* d'un guerrier mort constitue l'une des étapes nécessaires de la construction sociale des hommes Achuar. Cette rencontre a lieu au terme d'une retraite solitaire en forêt au cours de laquelle l'homme jeûne et consomme des hallucinogènes en grande quantité : ce qui se présente à lui, si sa quête est réussie, est une vision effrayante (comète en vision rapprochée, combat d'un jaguar et d'un anaconda, etc.) qu'il doit toucher pour la faire disparaître. Il reconnaît néanmoins cette apparition comme la manifestation d'un guerrier dont la biographie prestigieuse lui donnera, non une singularité qu'il a déjà, mais une « destinée potentielle », une « biographie virtuelle » (1993b : 666), autrement dit, les moyens de devenir lui-même un « homme fort » (*kakaram*), un grand guerrier. La mémoire des morts chez les Jivaros fait l'objet d'une économie délicate, presque paradoxale, par laquelle la singularité de chaque défunt est à la fois collectivement occultée et individuellement cultivée.

Il sera question à plusieurs reprises dans cet ouvrage de la mémoire et de l'oubli des morts en Mongolie. Si son titre, toutefois, parle non pas de « mémoire » mais « d'invention » des morts, empruntant un concept proposé par Michel de Certeau (1990 [1980]) dans *L'Invention du quotidien*, c'est pour mettre l'accent sur les modalités particulières des relations que les Mongols entretiennent avec leurs défunts à l'époque contemporaine.

« Invention de la culture » et « invention de la tradition »

La notion d'invention a connu une bonne fortune en anthropologie. Elle a été développée notamment par Roy Wagner dans un livre à succès paru en 1975, *The Invention of culture*. L'argument de l'auteur se fonde avant tout sur une critique de l'anthropologie : en analysant les « cultures » comme des systèmes de « règles », c'est-à-dire en « inventant » des règles au fondement de la production culturelle des sociétés humaines, les anthropologues déniaient justement à celles-ci une « inventivité » dont ils s'arrogent le monopole. Or, Roy Wagner veut prouver que la culture est un processus continu d'invention. En se fondant notamment sur l'exemple des Daribi de Nouvelle-Guinée, il entend montrer la créativité à l'œuvre dans toutes les instances de la communication humaine. Toutes les « symbolisations signifiantes », en particulier, et même les « symbolisations conventionnelles », ont selon lui pour effet « d'innover » par rapport aux symbolisations précédentes ou à d'autres symbolisations possibles, en tant qu'elles mettent en jeu la « force expressive » des tropes et des métaphores (1975 : xiv). Ainsi, toute expression signifiante est invention, la culture est invention et « l'invention est culture » (*idem* : 35) : l'anthropologue doit être attentif à restituer cette inventivité lorsqu'il rend compte et « invente » à son tour la culture qu'il étudie.

Mais c'est sans doute le concept de « l'invention de la tradition », développé par Eric Hobsbawm et Terence Ranger dans un livre qu'ils ont co-édité sous ce titre en 1983, qui a eu l'influence la plus grande sur l'anthropologie sociale de ces dernières années. Dans l'introduction qu'ils donnent à leur ouvrage, les auteurs partent du constat que nombre

d'institutions qui font référence à un passé lointain, et qui se donnent à voir comme des traditions héritées de longue date, sont en fait de création récente. Ils prennent pour exemple le protocole de la monarchie britannique, empreint de références archaïques, mais néanmoins « inventé » à la fin du XIX^e siècle. Hobsbawm et Ranger proposent donc d'appeler « traditions inventées » ces institutions qu'ils définissent comme « un ensemble de pratiques rituelles et symboliques, qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées, et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé »³ (1983 : 1).

Il sera fait ponctuellement référence au concept « d'invention de la tradition » dans cet ouvrage. Toutefois, l'idée que les morts sont « inventés » ne signifie pas que tous les usages liés à la mort en Mongolie contemporaine sont des « traditions inventées ». Il ne s'agit pas non plus de proposer une analyse de ces usages dans la lignée de celle que Wagner a faite de « l'inventivité culturelle ». On verra en effet que les usages par lesquels les morts sont rendus présents n'ont pas la rigidité formelle d'une « tradition », et que le processus de « symbolisation » à l'œuvre dans toute instance de communication ne peut suffire à rendre compte des techniques par lesquelles les Mongols Dörvöd entretiennent une relation avec eux.

« L'invention du quotidien »

S'il est question dans cet ouvrage de « l'invention des morts », c'est au sens où Michel de Certeau (1990 [1980]) parle de « l'invention du quotidien ». *L'Invention du quotidien* est le titre qu'il donne à un livre dans lequel il s'interroge sur les « opérations des usagers », c'est-à-dire les « manières de faire » quotidiennes » (*idem* : xxxv) des individus dans la société française d'aujourd'hui. L'idée de départ est que les « usagers » ne sont pas passifs face aux produits qu'ils consomment. Ce qu'on appelle dans le langage courant « consommation » est moins un processus subi qu'une seconde « production », plus discrète que la première parce que non officielle, et qui découle des « manières d'employer » les produits fabriqués.

À une production rationalisée, expansionniste autant que centralisée, bruyante et spectaculaire, correspond une *autre* production, qualifiée de 'consommation' : celle-ci est rusée, elle est dispersée mais elle s'insinue partout, silencieuse et quasi invisible, puisqu'elle ne se signale pas avec des produits propres mais en *manières d'employer* les produits imposés par un ordre économique dominant. (Certeau 1990 [1980] : xxxvii, italiques de l'auteur)

Michel de Certeau propose donc d'étudier les « manières de faire » des usagers, c'est-à-dire les multiples procédés par lesquels ils adaptent, détournent, « subvertissent » les lieux et les produits qu'ils ont à leur disposition. Avec Pierre Mayol et Luce Giard, il considère ainsi des pratiques aussi diverses que la marche (par laquelle les habitants d'un lieu constituent leur « quartier »), la lecture (par laquelle les lecteurs s'approprient les livres en y inventant des « parcours » inédits), la cuisine (par laquelle les cuisiniers agencent à partir d'une recette des éléments disparates en des combinaisons inédites), etc. (Certeau et al. 1994 [1980]). Chaque fois sont mises en relief les techniques discrètes par lesquelles les « usagers » s'accommodent des structures existantes et *accommodent* les structures en les bricolant, en les subvertissant par l'usage qu'ils en font. Il sera fait mention dans certains chapitres de cet ouvrage des distinctions terminologiques proposées par M. de Certeau entre « stratégie » et « tactique », et entre « lieu » et « espace ». Plus généralement, il sera question tout au

long de ce travail « d'usages », de « manières de faire », de « procédés », comme d'autant de techniques par lesquelles les Mongols inventent leurs morts quotidiennement et entretiennent des relations avec eux.

Parler d'invention et non de mémoire ou de place des morts vise donc à souligner la particularité des relations avec les morts en Mongolie, particularité que cet ouvrage aura pour but de cerner et d'explorer, mais que l'on peut d'ores et déjà définir par deux traits. D'une part les usages par lesquels les Mongols entretiennent des relations avec leurs défunts sont inscrits dans le cours de la vie quotidienne : les morts ne sont pas seulement sollicités dans les circonstances exceptionnelles qu'encadrent les rituels funéraires, mais aussi dans l'exercice usuel de la vie sociale. D'autre part, et c'est le deuxième argument en faveur de l'usage du concept « d'invention » proposé par Michel de Certeau, les relations avec les morts en Mongolie contemporaine font l'objet de pratiques qui contournent les structures du pouvoir politique, et qui les *détournent*. En effet, les relations avec les morts sont entretenues à la marge des institutions imposées par l'État ou le clergé, et elles ne cessent de les subvertir. Autrement dit, en proposant d'étudier « l'invention des morts » en Mongolie contemporaine, cet ouvrage examine les procédés par lesquels les morts sont imaginés quotidiennement comme les partenaires d'une relation qui subvertit l'organisation sociale imposée par les pouvoirs séculiers et religieux.

Sépultures, fantômes et photographie

Cet ouvrage se divise en trois parties, chacune rendant compte des relations aux morts à partir d'un certain type de données.

La première partie est consacrée aux sépultures, et prend comme point de départ la réforme des rituels funéraires décidée par le gouvernement communiste mongol au milieu des années 1950. Quatre arrêtés, adoptés par le Conseil des Ministres de la République populaire de Mongolie entre 1955 et 1972 visent à bannir la pratique, courante jusqu'alors, consistant à déposer les morts à même le sol sans les enterrer et à les laisser dévorer par les animaux. Dorénavant, les morts devront être inhumés dans des cimetières installés à la lisière des espaces urbains, en pleine expansion à cette époque. Le chapitre 1 se penche sur l'idéologie des arrêtés réglementant les rites funéraires à partir des années 1950.

Dans la plus grande partie du pays, les dispositions prévues par ces arrêtés semblent avoir été appliquées sans grande difficulté. Dès les années 1950, les morts sont enterrés individuellement dans des tombes, et les cimetières se développent. Ils continuent aujourd'hui à se développer, la pratique de l'inhumation n'ayant pas cessé avec la fin du régime communiste. Malgré le retour sur le devant de la scène de la pratique du bouddhisme, qui encadrait l'installation des morts avant de devenir la cible de la répression communiste, malgré le revivalisme exaltant les « coutumes mongoles » (*Mongol yos zanšil*) d'avant la révolution de 1921, l'enterrement des morts dans les cimetières n'a pas été remis en question au moment de la libéralisation du pays au début des années 1990. Bref, pour soudaine qu'elle ait été, cette réforme a manifestement réussi en quelques années à modifier la manière dont la population mongole traitait ses morts. Le chapitre 2 se penche sur les cimetières d'Ulaanbaatar, la capitale du pays. En examinant l'évolution de l'aspect et de la disposition des tombes, il

met en évidence quel genre de lieux les citoyens ont fait de leurs cimetières à partir des mesures prévues par les auteurs des arrêtés.

Figure 2 : La région de l'Uvs



Le chapitre 3 transporte le lecteur dans la province de l'Uvs, à l'extrême nord-ouest du pays, dans les montagnes de Harhiraa, où a été menée la plus grande partie des recherches dont ce livre rend compte (voir figure 2). En effet, malgré le succès apparemment rapide de la réforme funéraire dans le reste du pays, les pasteurs nomades de cette région ont résolument refusé de l'appliquer, continuant jusqu'à aujourd'hui à déposer leurs morts à même le sol, en les laissant dévorer par les animaux. Ce chapitre examine les raisons possibles de ce refus. En particulier, l'analyse de la répartition des sépultures met en évidence l'existence de cimetières ruraux non officiels, au beau milieu des montagnes, qui fondent une pratique de répartition des morts alternative à celle qu'organisent les cimetières urbains.

La seconde partie est consacrée aux fantômes, qu'il s'agisse de revenants bien identifiés qui rendent des visites incongrues à leurs parents vivants, ou d'apparitions furtives et anonymes dont certaines personnes affirment avoir été les témoins. Cette seconde partie commence avec le chapitre 4 par un passage en revue de ce que disent les Mongols Dörvöd du sort de « l'âme » après la mort. Quels devenir sont imaginés pour les défunts ? Comment parle-t-on ou ne parle-t-on pas des morts ? Et parmi ceux dont on ne devrait plus parler, quels sont les morts dont on parle tout de même ?

Il est ensuite question des histoires racontant une rencontre avec des revenants ou des spectres. En se penchant sur le détail de ces récits, le chapitre 5 met en relief la manière dont ce genre de rencontre est présentée, et les procédés narratifs par lesquels la manifestation d'un fantôme est rendue. La comparaison de la manière dont sont racontés les récits d'expérience vécue par le narrateur et les récits rapportés permet de reposer la question de la croyance, et d'avancer des hypothèses sur les conditions auxquelles les Mongols croient à la manifestation de fantômes.

Enfin, à partir de l'étude détaillée des différents types d'histoires mettant en scène la rencontre avec des fantômes, le chapitre 6 analyse les rôles attribués aux différents personnages et les facultés perceptives ou possibilités d'action prêtées à ces derniers. Il

s'interroge ainsi sur le régime de communicabilité prêté aux fantômes, et sur la place donnée aux morts au sein de la catégorie des « choses invisibles » (*üzegdehgüi yum*), qu'ils forment avec les esprits pourvoyeurs de gibier et d'autres agents.

La troisième partie est consacrée à la photographie : il y est question des usages qui entourent les portraits de parents défunts dans les habitations Dörvöd de l'Uvs. Le chapitre 7 examine la place donnée aux parents décédés dans les vitrines contenant les photos de famille du foyer et qu'on trouve au fond de toutes les habitations au milieu des icônes et autres objets de valeur. Le chapitre 7 traite aussi et surtout des portraits funéraires, ces images du défunt fabriquées au moment des funérailles à partir d'une photographie d'identité agrandie et retouchée. Il propose d'examiner non seulement la disposition de ces portraits sous la yourte et les offrandes qui leur sont adressées, mais aussi la manière dont ils sont fabriqués, et l'image du défunt qu'ils permettent de présenter.

Avant d'entrer dans le vif du sujet en abordant la question des sépultures, il convient de dire quelques mots des Dörvöd, auprès de qui s'est déroulée la plus grande partie de ces recherches.

Les Dörvöd de l'Uvs

En Mongolie, où « l'ethnie Halh (parfois orthographié Khalkha) » (*Halh ündesten*) constitue 81,5% de la population (recensement de 2000⁴), les Dörvöd sont l'un des groupes minoritaires les plus importants parmi ceux qui peuplent l'ouest du pays. Par leur nombre d'abord : avec 66 700 habitants sur 2 373 500, les Dörvöd ne représentent que 2,8% de la population totale, mais près de 15,5% de la population non Halh – la part la plus grande après les Kazakhs turcophones (23,9% de population non Halh) qui sont leurs voisins à l'ouest, et avant les Bayad (11,8%) leurs voisins à l'est. Mais les Dörvöd sont aussi et surtout connus en Mongolie pour la longue histoire des relations antagonistes qu'ils ont entretenues avec les Halh.

Dörvöd et Halh : une rivalité ancienne

Si la présence à la tête du pays d'un Dörvöd, Yumžaagyn Cedenbal, pendant plus de trente ans (de 1952 à 1984) a beaucoup fait pour alimenter une certaine hostilité des Halh à l'égard des Dörvöd à l'époque contemporaine (Bulag 1998 : 90), les fondements de la rivalité entre ces deux populations remontent à une époque bien plus ancienne. Les Dörvöd (orthographié Dürbed ou Dörbed en écriture mongole) sont l'un des groupes qui formaient autrefois l'ensemble de population connu sous le nom d'Oïrat (Oyirad), et qui a constitué entre le XV^e et le XVIII^e siècle une force politique concurrente des Mongols orientaux et de l'empire sino-mandchou des Qing (1644-1911).

Dès la fin du XIV^e siècle, à la suite de la chute de la dynastie sino-mongole des Yuan fondée par les descendants de Gengis Khan, la puissance oïrate commence à se développer dans les steppes du Tarbagatai, entre les monts Saïan et les monts Tianshan, au sud-ouest du territoire de la Mongolie actuelle (Aubin 1995 : 820). Les Oïrats connaissent une première apogée au milieu du XV^e siècle : menés par Esen Taiž, ils annexent toute la partie occidentale et centrale de la Mongolie actuelle jusqu'à l'ancienne capitale impériale Kharakhorum. Ils sont toutefois repoussés vers l'ouest par les Mongols orientaux qui se recomposent politiquement sous l'égide de Dayan Khan

dès la fin du XVe siècle. C'est sous son règne notamment, qui dure jusqu'au milieu du siècle suivant, que se stabilise la répartition des principaux groupes des Mongols orientaux et que, parmi eux, les Halh s'installent sur le territoire de la Mongolie actuelle (*idem* : 669).

Les Oïrats se convertissent à partir des années 1620 au bouddhisme Gelugpa (aussi connu comme l'école des « bonnets jaunes »), école née au Tibet de la réforme menée par Tsongkhapa à la fin du XIV^e siècle, qui rompt avec les écoles antérieures (notamment Karmapa et Sakyapa) en remettant la discipline au cœur de la vie monastique. Les Oïrats se dotent alors d'une écriture propre, appelée « écriture claire » *tod bičig*, mise au point par Zaya Pandita, lama missionnaire resté célèbre pour les campagnes de conversion forcée qu'il a menées dans la région au milieu du XV^e siècle (Bawden 1968 : 26-37) ainsi que pour ses activités de traduction. Le XV^e siècle voit une nouvelle ère d'expansion des Mongols occidentaux vers l'est, avec l'avènement dans la plaine du Tarbagatai d'une nouvelle formation politique oïrate, connue sous le nom d'empire – ou confédération – Züüingar (parfois écrit Zünghar, Jungar ou Djoungare). Les Züüingar entreprennent, sous l'égide de leur souverain Galdan (1671-1697), de se confronter aux Mongols orientaux (Aubin 1995 : 821). Ils réalisent plusieurs percées sur le territoire de la Mongolie actuelle, jusqu'au fleuve Herlen. Ils auraient probablement submergé les Halh si ces derniers n'avaient sollicité en 1691, en échange de leur soumission, l'appui de la dynastie Qing récemment installée à la tête de l'empire chinois (*ibid.*).

En 1644, en effet, les Manchous, peuple d'origine toungeuse venu des forêts d'Asie orientale, achèvent la conquête de la Chine et fondent la dynastie Qing – la dernière, qui durera jusqu'en 1911. Jouant des rivalités opposant les divers groupes de Mongolie orientale et septentrionale, ils parviennent à annexer la plus grande partie de ces territoires. En 1691, les princes Halh se rallient à eux pour contrer l'invasion Züüingar : une bataille décisive a lieu en 1696 à Züün Mod, au sud de l'actuelle Ulaanbaatar (*ibid.*). Les Züüingar se replient dans leur territoire d'origine, encerclés par les Russes, les Kirghiz - Kazakhs au nord et à l'ouest et par les Qing au sud et à l'est. Un accord est signé en 1735 qui confirme la domination des Qing sur les territoires Halh mais laisse aux Züüingar le contrôle des régions occidentales. Pourtant, profitant de dissensions politiques et finalement d'une révolte contre l'empire chinois, les Qing achèvent d'anéantir le pouvoir Züüingar. La population est massacrée ou déportée et une province chinoise, l'actuel Xinjiang, y est créée au siècle suivant avec une population de colons musulmans (chinois et turcs), mongols et mandchous (*ibid.*).

Aujourd'hui, les groupes qui formaient l'ensemble oïrat sont dispersés entre l'Ouest de la Mongolie (Dörvöd, Bayad, Torguud, Zahčïn, etc.), la Chine (dans les provinces de la Mongolie Intérieure, du Qinghai et du Xinjiang : Torguud, Hošuut, Ööld) et la Russie (notamment les Kalmouks de la Volga). Bien qu'ils n'y ait aujourd'hui presque aucun contact entre ces groupes localisés de part et d'autres de la frontière, les Dörvöd de l'Uvs restent tout à fait conscients de l'unité qu'ils formaient auparavant, et c'est en tant que Mongols Oïrats qu'ils se distinguent des Mongols Halh des régions centrale et orientale.

Aux yeux des Halh, les Dörvöd sont sans doute la plus représentative des minorités de l'ouest de la Mongolie, du fait de leur nombre et du rôle joué par les hommes politiques dans la vie du pays, notamment sous le régime socialiste (Bulag 1998 : 92). Ils pâtissent d'une manière générale d'un certain dénigrement : toujours soupçonnés d'être

calculateurs, peu fiables, voire menteurs, ils sont accusés d'avoir affaibli les Halh au XVII^e siècle et d'avoir ainsi ouvert la voie à la conquête manchoue (*ibid.*). Ils sont en outre communément raillés par les Halh d'Ulaanbaatar comme étant des campagnards arriérés, du fait de leur éloignement et de leur réputation d'avoir gardé les coutumes de « l'ancien temps ».

Les intellectuels Dörvöd ne sont pas en reste, et attribuent en retour aux Halh la responsabilité de l'annexion des peuples mongols par l'empire sino-manchou (Bulag 1998 : 93). Face aux Halh qui, à la suite de la fièvre nationaliste du début des années 1990, se sont définis comme les représentants d'une mongolité « pure » à l'encontre des Oïrats (*idem* : 96), les Dörvöd ont construit de leur côté une identité mongole propre, centrée notamment sur la figure emblématique de Galdan. Les Dörvöd de l'Uvs se considèrent eux aussi comme des « Mongols authentiques » (*žinhene Mongol*), bien que le souci de proclamer cette « authenticité » sur la base de « traditions » supposées héritées d'un passé lointain⁵, soit beaucoup moins présent chez eux que chez les Halh des régions centrales du pays.

Des éleveurs sachant chasser

Pourtant, en dépit de différences ponctuelles, les Dörvöd de l'Uvs mènent une vie très similaire à celle des Halh des régions centrales et orientales. Les habitants des régions rurales, comme dans la majeure partie du pays, consacrent la plus grande part de leurs activités à l'élevage extensif de moutons, de chèvres, de bovins (yaks en particulier mais aussi certaines races de vaches), de chevaux et de chameaux. Les éleveurs de Harhiraa sont nomades : chaque foyer, composé le plus souvent d'un couple, de ses enfants et éventuellement de certains de ses parents veufs, vit dans des maisons démontables, des « yourtes » (le terme mongol est *ger*), et fait paître ses troupeaux à partir de quatre campements principaux, correspondant approximativement aux quatre saisons (figure 3).

C'est sur les hivernages que les Dörvöd de Harhiraa passent le plus de temps (voir figure 4) : ils s'y installent juste après les premières neiges au début du mois de novembre, y passent les plus grands froids et redescendent vers la plaine avant le dégel, fin février. Les hivernages sont situés dans les montagnes, sur les pentes des vallées que drainent la rivière Harhiraa et son affluent le Türgen (figure 5). Les lieux d'hivernage ont la particularité d'être fixes, car ils contiennent un enclos à bestiaux souvent couvert et fait de larges rondins, où les moutons et les chèvres passent la nuit à l'abri du froid et des loups. L'été se passe également dans les montagnes, du début du mois de juin à la fin du mois d'août, mais le lieu d'estivage d'un foyer est rarement exactement le même d'une année sur l'autre. En outre, alors que les hivernages sont constitués de deux ou trois yourtes tout au plus, les estivages regroupent fréquemment six à sept yourtes sur un même campement. Entre ces deux stations, au printemps (de début mars à fin avril) et à l'automne (de début septembre à fin octobre) les éleveurs de Harhiraa font paître leurs troupeaux dans la plaine qui s'étend de l'entrée des montagnes jusqu'au centre de région Ulaangom. Il n'y a pas de règle qui organise de manière générale la co-résidence des foyers sur un même campement. Le choix d'une famille de s'installer avec telle ou telle autre est un choix ponctuel, qui n'engage pas forcément de stratégie à long terme, et qui peut sous-tendre toutes sortes de possibilités de coopération économique, allant de la mise en commun des troupeaux au

simple usage cordial des mêmes ressources environnementales (Szynkiewicz & Potkanski 1993).

Figure 3 : Yourte mongole (*ger*), (2008)



Si c'est à l'élevage qu'ils consacrent la plus grande partie de leur temps de travail, et si c'est aussi de l'élevage qu'ils tirent le principal de leur subsistance, les Dörvöd de l'Uvs pratiquent volontiers la chasse, et accordent une grande valeur à l'exercice de cette activité. Le type de chasse auquel ils accordent le plus grand intérêt est la traque des cerfs (*buga*), des argalis (*argal'*), des cerfs maral (*maral*) et des bouquetins (*yangir*), malgré l'interdiction censée protéger ces espèces menacées⁶. La chasse se pratique donc toujours discrètement, à la faveur d'une certaine tolérance du garde chasse, lui-même éleveur à Harhiraa.

Cette chasse a lieu généralement à l'automne, en amont de Harhiraa et Türgen, après que les familles ont nomadisé vers la plaine : des campements de tentes, points de départ des expéditions quotidiennes, y sont installés par des hommes qui viennent à cheval, sans leur femme, souvent entre affins (beaux-frères ou beau-père et gendre), pour chasser ensemble pendant une dizaine de jours. Ils partagent leur journée entre affûts individuels et traques collectives, pendant lesquelles ils cherchent à repérer les trajets empruntés par le gibier de manière à le suivre et abattre un animal au moment opportun. La bête est vidée et dépecée sur place (elle serait trop lourde à ramener sur un seul cheval), et les cornes ou les bois sont prélevés pour être discrètement vendus sur le marché d'Ulaangom à des intermédiaires qui iront les vendre en Chine.

Parallèlement à cette chasse prestigieuse et collective, réservée aux hommes mûrs, se pratique de manière plus opportuniste et individuelle la chasse à la marmotte. La saison autorisée dure quelques semaines à l'automne, pendant lesquelles les jeunes hommes partent dans les montagnes par groupes de deux ou trois, passant la nuit sur les campements des chasseurs plus âgés ou sur ceux qu'ils montent eux-mêmes. Il y a

trois manières de chasser la marmotte : au piège, en enterrant de larges mâchoires d'acier à l'entrée des terriers ; à l'affût, en se postant en vue de plusieurs terriers repérés au préalable, ou en marchant, vêtu de blanc et agitant une queue de yak blanche devant soi, de manière à susciter la curiosité de l'animal qui, se levant sur ses pattes arrière pour mieux observer, offrira dès lors une cible facile au chasseur.

Figure 4 : Hivernage dans les montagnes de Harhiraa (2001)



Enfin, le dernier type de chasse pratiquée à Harhiraa est la chasse au loup. Elle a lieu surtout en hiver, et se décide généralement à la suite de plusieurs attaques nocturnes du troupeau par une meute. Lorsque plusieurs têtes de bétail ont été dévorés sur une courte période au même endroit, les hommes décident d'organiser une battue dans les bosquets où les loups sont soupçonnés de s'être réfugiés. Un ou deux tireurs, les plus âgés et les plus habiles, se postent à l'affût à la sortie du bosquet en attendant que les rabatteurs, une dizaine de jeunes hommes, en fassent sortir les occupants en avançant progressivement dans le bosquet en poussant des cris et en tapant sur le tronc des arbres. Si les loups ne sont pas chassés pour leur viande, celle-ci n'est pas toujours dédaignée par les chasseurs, qui lui prêtent des vertus médicinales, notamment pour les poumons.

Les agriculteurs Hoton

Il convient de mentionner, par ailleurs, l'importance non négligeable dans l'Uvs de la culture de céréales, orge et blé en particulier. Cette activité est principalement exercée par un groupe d'origine turque, les Hoton, installé à l'entrée des montagnes de Harhiraa dans le village de Tarialan (terme signifiant justement « agriculture »). Contrairement aux autres groupes de la région, les Hoton ne sont pas issus de l'ensemble oïrat : ils seraient les descendants de prisonniers de guerre kirghiz conduits de force à travers les plaines du Tarbagatai à l'époque de la confédération Züüngar (Tatár Fosse 1979). Bien qu'ils soient aujourd'hui complètement et exclusivement mongolophones, ils se revendiquent musulmans (*lalyň šašintai*), et non bouddhistes

comme les Dörvöd, rapprochant l'islam qu'ils pratiquent de celui des Kazakhs, leurs voisins occidentaux (sunnites).

Les Hoton ont en effet leurs propres spécialistes rituels, les *molдав* (du kirghiz *molдо*), notamment chargés de diriger les cérémonies qu'ils ne partagent pas avec les Dörvöd, comme le « thé d'automne » (*namaryn cai*) à l'occasion duquel un mouton est égorgé (et non tué à la manière mongole, en arrachant l'artère aorte à l'intérieur de la bête). Par ailleurs, la principale spécificité rituelle des Hoton est qu'ils enterrent leurs morts dans des tombes assez semblables à celles des Kazakhs, dans un lieu qui leur est propre à proximité du village de Tarialan. Selon Magdalena Tatár Fosse (1979), toutefois, les Hoton n'avaient gardé au début des années 1970 aucune autre des coutumes spécifiques qui leur étaient prêtées auparavant par les sources plus anciennes⁷.

Figure 5 : La vallée de Harhiraa (2001)



Les Dörvöd entretiennent avec les Hoton une relation ambiguë. En effet, ils ne se privent pas de solliciter ponctuellement les *molдав* Hoton pour certains rituels de « réparation » (*zasal*), car ils les jugent plus efficaces que les « lamas » bouddhistes pour parer à certaines situations de « souillure ». Ils cultivent toutefois une certaine méfiance, parfois teintée d'animosité, à l'égard des Hoton : ils leur prêtent notamment la capacité de « jeter des sorts » (*haraa-*) grâce à des malédictions précises et connues d'eux seuls. Enfin, bien que les hommes Hoton épousent parfois des femmes Dörvöd, l'inverse est extrêmement rare⁸. Hoton et Dörvöd maintiennent donc une certaine distance les uns vis-à-vis des autres, bien qu'ils cohabitent et qu'ils aient l'occasion de coopérer économiquement, certains éleveurs Dörvöd possédant eux aussi quelques hectares de champs de céréales et certains Hoton pratiquant l'élevage à Harhiraa.

Bouddhisme et « éléments chamaniques »

Si, comme on l'a vu, l'histoire de la conversion des Oïrats est différente de celle des Halh, l'ensemble de la population mongole partage aujourd'hui, en dépit de particularités locales et ponctuelles, la même pratique du bouddhisme. La religion

bouddhique est connue en Mongolie de haute époque : elle est très tôt implantée chez les Ouïgours, desquels les Mongols reçoivent une forte influence culturelle à partir du XI^e siècle (ils créent notamment leur écriture à partir de l'écriture ouïgoure au début du XIII^e siècle). Guillaume de Rubrouck (1985 : 144-147), moine franciscain envoyé par Saint Louis en 1253 à la cour de l'empereur Möngke, rapporte une description des temples où officient à cette époque, dans la capitale impériale de Kharakhorum, les moines bouddhistes ouïgours⁹. Par la suite, à la cour de Qubilai Qan (1260-1294), petit-fils de Gengis Khan et fondateur de la dynastie des Yuan en Chine, les moines tibétains – le plus célèbre étant Phagpa lama, conseiller de l'empereur – firent triompher le bouddhisme tibétain sur le bouddhisme chinois (Aubin 1995 : 669).

La pratique du bouddhisme survit difficilement chez les peuples mongols orientaux après la décomposition de l'empire à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle. Il se développe à nouveau dans la région à la faveur des relations que noue Altan Khan, souverain des Mongols Tümed méridionaux, avec les tenants du bouddhisme Gelugpa à la fin du XVI^e siècle (*ibid.*). À la suite de sa conversion en 1578, Altan Khan invite à sa cour Sodnam Gyamtso (1543-1588), le successeur de Tsongkhapa, et lui confère le titre de Dalai Lama (celui-ci se présentera toutefois comme le troisième pour inclure rétrospectivement ses deux prédécesseurs), qui désigne encore aujourd'hui le plus haut représentant des Gelugpa. En échange, Altan Khan se fait reconnaître par le Dalai Lama comme la réincarnation de l'empereur Qubilai : cette alliance entre pouvoir temporel et spirituel sera encore confirmée par la reconnaissance d'un des descendants d'Altan Khan comme quatrième Dalai Lama pour succéder à Sodnam Gyamtso (Charleux 2006 : chap. 1).

À la suite à la conversion d'Altan Khan, les princes mongols orientaux se convertissent eux aussi, et le bouddhisme Gelugpa – mais aussi celui des anciennes écoles – se propage au sein de la population encouragée par des mesures plus ou moins coercitives. En beaucoup d'endroits, comme chez les Oïrats à l'ouest, les figurines chamaniques *ongon* sont détruites pour être remplacées par des icônes et les éleveurs réfractaires à la conversion se voient confisquer leurs chevaux (Bawden 1968 : 26-37 ; Heissig 1953). La conversion massive des peuples mongols au bouddhisme Gelugpa, dès la fin du XV^e siècle chez les Mongols orientaux et dans la première moitié du XVII^e siècle chez les Mongols occidentaux, se fait donc au détriment des chamanes et de la pratique du chamanisme, marginalisée dans les régions de steppe et de plus en plus cantonnée aux forêts de la taïga septentrionale. Cette large diffusion du bouddhisme dans les régions steppiques ne laisse subsister dans la pratique religieuse de la population que des « éléments chamaniques », selon l'expression de Roberte Hamayon (1990 : 706), et non plus de « chamanisme » à proprement parler.

La politique de répression religieuse menée par le gouvernement socialiste mongol entre les années 1920 et la fin des années 1980 n'a pas pu déraciner totalement l'Église bouddhique, trop bien implantée, qui a repris sa place prééminente sur la scène religieuse dès le début des années 1990. En revanche, elle a porté un coup fatal aux pratiques chamaniques dans un grand nombre de régions du pays, et notamment dans l'Uvs, où le dernier chamane Dörvöd est mort au milieu des années 1980 sans être remplacé. Si Ulaanbaatar voit aujourd'hui se développer un certain renouveau du chamanisme, avec l'apparition de chamanes proposant de répondre aux problèmes de la vie moderne mongole (Merli 2004), il n'en est rien dans l'Uvs, où le costume du

dernier chamane trône derrière une vitrine, au musée d'Ulaangom, comme pour témoigner d'une pratique aujourd'hui disparue.

Les Dörvöd connaissent le chamanisme, savent quel genre de rituels font les chamanes, ils savent aussi qu'il en existe à Ulaanbaatar ainsi que dans certaines régions orientales et septentrionales du pays, mais eux n'y ont plus recours. Ils se disent bouddhistes, pratiquant la « religion [des bonnets] jaunes » (*šaryn šašin*), et appellent « lamas » (*lam* ou *lam hün*) les spécialistes rituels Dörvöd qu'ils sollicitent, bien que ceux-ci n'aient pas toujours de rapports bien établis avec l'Église bouddhique. Plus de chamanisme donc, car plus de chamanes, mais bien des « éléments chamaniques » émaillant la pratique religieuse populaire, et qui apparaîtront en filigrane des usages par lesquels les Dörvöd entretiennent des relations avec leurs morts.

Le système de parenté mongol Dörvöd

Le système de parenté des Dörvöd n'est pas non plus fondamentalement différent de celui des Halh. Les auteurs s'accordent à reconnaître le mode de descendance¹⁰ généralement patrilinéaire des systèmes de parenté mongols¹¹. Chez les Dörvöd, comme chez les Halh (Szynkiewicz & Potkanski 1993 : 24), la plupart des biens sont transmis de père en fils, notamment le cheptel (pour lequel l'aîné tend à être favorisé) et la yourte (qui revient en général au benjamin). L'appartenance à un même groupe de descendance exogame, en outre, est en principe matérialisée dans presque toutes les sociétés mongoles par le partage d'un « nom de clan » (*ovog*, ou *omog*) transmis en ligne paternelle.

Toutefois, l'extension du groupe de descendance patrilinéaire varie beaucoup d'une société à l'autre et selon les époques. Si en effet les clans ont une importance de premier plan chez les Bouriates du lac Baïkal jusqu'au début du ^{xx}e siècle (Humphrey 1979 ; Hamayon 1990 : 97-102), avec des généalogies remontant très loin dans les générations ascendantes, et s'ils ont gardé une certaine prééminence chez les Barga de Hulun Buir en Chine (Sneath 2000 : 196 et 211), ils ont en revanche presque totalement disparu en Mongolie, chez les Dörvöd comme chez les Halh. Avec une mémoire généalogique rarement plus profonde que trois générations avant *ego* et souvent moindre, il n'y a plus à proprement parler de groupes de descendance, et presque plus trace de lignages. Les Dörvöd de Harhiraa ne se souviennent de leurs ascendants en ligne directe qu'à deux ou trois générations de distance le plus souvent, et ne peuvent donc identifier leurs collatéraux qu'à un ou deux degrés tout au plus. Les noms de clan, sortis d'usage pendant la période socialiste où ils ont été interdits et remplacés par le prénom du père de manière à briser les généalogies aristocratiques, ont été oubliés par la plus grande partie de la population : nombreuses sont les personnes qui, lorsque l'État a décidé de réintroduire ces noms de clan, ont décidé du leur sans savoir quel était vraiment celui de leurs ascendants (Sneath 2007 : 93).

Ainsi, aujourd'hui, malgré la transmission des biens en ligne paternelle et la permanence de noms de clan, les relations sociales chez les Dörvöd comme chez les Halh ne sont pas organisées exclusivement sur la base de la descendance patrilinéaire et des relations agnatiques. La coopération économique, les échanges de services, les obligations mutuelles et d'une manière générale la participation commune aux activités de la vie sociale sont en effet organisées sur la base de groupes décrits par les auteurs comme des « réseaux » de parents (Sneath 2000 : 196) ou encore comme des

« parentèles amorphiques » (Szynkiewicz 1980 : 207), qui incluent en part variable parents paternels et maternels, consanguins, affins, et qui « utilisent la terminologie des germains à des fins mobilisatrices » (*ibid.*). Les termes *ah*, *egč* et *düü*, signifiant au sens strict respectivement « frère aîné, sœur aînée et frère/sœur cadet(te) » (le genre des cadets n'étant pas obligatoirement spécifié), tendent en effet aujourd'hui à être utilisés pour désigner indistinctement tous les parents, quel que soit leur lien de parenté avec *ego*, que ce dernier inclut dans son réseau de relations.

Plusieurs auteurs ont avancé l'hypothèse selon laquelle la situation actuelle résulterait de la désintégration d'une organisation sociale originellement strictement clanique et segmentaire. Herbert H. Vreeland (1954), qui a mené une enquête comparative des terminologies de parenté mongoles Halh, Čahar et Daur à partir d'informations recueillies auprès de trois informateurs expatriés, a formulé des hypothèses sur le système commun dont dériveraient ces trois terminologies. Il rapporte qu'à l'époque de ses informateurs (années 1920), les clans avaient déjà quasiment « disparu » chez les Halh, pour les gens du commun. Alors que les nobles pouvaient « identifier leurs connections patrilinéaires indéfiniment grâce à des généalogies soigneusement entretenues » (*idem* : 56), la mémoire généalogique des autres familles n'atteignait plus les six générations, limite « traditionnellement » fixée à l'extension du patrilignage (*idem* : 57).

H. Vreeland relève la tendance à la bilatéralisation des groupes de descendance (nommés *töröl*), qui tendent progressivement à inclure des consanguins maternels proches. Il classe toutefois le système de parenté Halh comme un système de type « Omaha », du fait de la distinction entre cousins croisés et cousins parallèles, de l'assimilation de la sœur de la mère (MZ) à la cousine croisée matrilatérale (MBD) et de celle de la fille de la sœur d'*ego* (ZD) à la cousine croisée patrilatérale (FZD) (*idem* : 265). À partir de l'hypothèse d'une contraction relativement récente des groupes de filiation unilinéaires (sensible apparemment du vivant même de son informateur) et de la tendance observée à la bilatéralisation, l'auteur en conclut que le système Halh était autrefois d'un type Omaha plus affirmé. Il propose comme prototype autrefois commun aux trois sociétés mongoles un système strictement unilinéaire dans lequel les clans nobles auraient été simplement plus étendus que ceux des gens du commun, et organisé sur la base d'une terminologie Omaha normale.

Slavoj Szynkiewicz, dans les nombreux travaux qu'il a produits sur la parenté mongole Halh, a lui aussi proposé l'hypothèse d'une désintégration progressive de l'organisation clanique et segmentaire des sociétés mongoles (1977), montrant à partir de l'étude de sources écrites qu'elle était déjà bien avancée au XVII^e siècle. Il s'accorde avec H. Vreeland sur l'idée que la terminologie mongole Halh aurait été auparavant de type Omaha, mais souligne que du fait d'une tendance à la « bilatéralisation », elle a aujourd'hui « complètement perdu les traits caractéristiques Omaha » et qu'elle « recherche à présent des formes nouvelles » (1980 : 208).

David Sneath a critiqué ces hypothèses, en soulignant que rien ne permettait d'affirmer, à un quelconque moment de leur histoire, l'existence dans les sociétés mongoles de la steppe d'une organisation segmentaire (2007 : chap. 4). Il fait valoir que cette conception est le fait de l'influence exercée sur les sciences sociales par les modèles développés pour rendre compte des sociétés pastorales d'Afrique orientale (en particulier la célèbre étude d'Evans-Pritchard sur les Nuer, publiée en 1940). Ces modèles, selon lui, étaient de plus cohérents avec l'idée que se faisaient les

observateurs occidentaux de « l'égalitarisme » des sociétés nomades, garanti par l'équilibre entre clans rivaux. En fait, les sources (et notamment l'*Histoire secrète des Mongols*, chronique historique de l'époque impériale) donnent selon D. Sneath des raisons de penser qu'il y avait déjà avant l'avènement de Gengis Khan une disjonction entre des clans d'aristocrates régnants et des groupes sujets, chez qui les relations de descendance n'auraient jamais eu une telle importance.

Il ne sera pas question ici de trancher ce débat : le présent ouvrage se préoccupera avant tout de l'actualité des usages de la parenté chez les Dörvöd de l'Uvs. Je serai amené en revanche à proposer des méthodes d'analyse pour, d'une part, modéliser la variabilité de l'extension de la mémoire généalogique et, d'autre part, pour cerner les contours et la composition du réseau de relations sur lequel un foyer fonde ses activités socio-économiques, et dont les morts ne sont pas absents.

De la révolution aux années 1950

Avant d'en venir aux Dörvöd de l'Uvs, et aux relations qu'ils imaginent avec leurs morts, je ferai un court détour par la capitale du pays, Ulaanbaatar. Le propos du premier chapitre débute dans les années 1950, au Conseil des Ministres de la République populaire de Mongolie, avec la signature du premier arrêté réglementant la « procédure d'installation des morts ».

La Mongolie devient en 1924 la première république populaire « satellite » de l'URSS. Trois ans après la révolution de 1921, par laquelle elle conquiert son indépendance vis-à-vis de la Chine, et après une brève expérience théocratique sous la direction du chef de l'Église bouddhique mongole (le VIII^e Žavzandamba Hutagt), la Mongolie adopte sa première constitution et devient la République populaire de Mongolie. La capitale, Urga, est rebaptisée Ulaanbaatar (littéralement « le héros rouge »). À partir de là, et jusqu'à la chute du régime en février 1990, l'histoire de la Mongolie se trouve étroitement liée à celle de l'Union soviétique. Elle se dote progressivement d'institutions calquées sur celles de l'URSS, et connaît au début des années 1930 la même campagne désastreuse de collectivisation forcée que cette dernière. À partir de 1937, le Maréchal Choibalsan conduit dans le pays une politique de « purge » des opposants, nobles de l'ancienne aristocratie et représentants du clergé bouddhique en particulier, comparable à celle menée par Staline en URSS. Enfin, après avoir arrêté à l'est l'invasion japonaise en remportant la bataille de Halhyn Gol (1939), la Mongolie participe à l'effort de guerre soviétique pendant la seconde guerre mondiale.

Les années 1950, comme en URSS, voient un changement de contexte politique. Choibalsan meurt en 1952, et il est remplacé par Yu. Cedenbal, qui gardera le pouvoir presque sans interruption jusqu'en 1984. Les années 1950 ne sont plus les années de « destruction de l'ordre ancien » (Bawden 1968 : 328), mais marquent le début d'une politique de « construction du socialisme ». Une nouvelle campagne de collectivisation des moyens de production est menée à partir de 1955, sur la base de mesures incitatives, qui rencontrera un rapide et large succès auprès des éleveurs, et qui suscitera la fondation de coopératives un peu partout dans le pays. Les années 1950 voient également s'accélérer l'urbanisation, longtemps freinée par l'instabilité politique et la guerre, ainsi que l'aménagement des espaces urbains (Aubin 1974a : 271). Le chemin de fer transmongolien est inauguré en 1956, et d'une manière générale,

partout dans le pays sont développées et renforcées les institutions, poste, dispensaires, écoles, assemblées de citoyens, mises en place par le gouvernement socialiste.

C'est dans ce contexte que le gouvernement de la République populaire de Mongolie entreprend, le 28 juillet 1955, de légiférer sur la manière dont les morts sont traités.

NOTES

1. Citons notamment le travail d'Erik Mueggler (2001) sur les fantômes liés au souvenir traumatisant qu'ont gardé les Yi du sud-ouest de la Chine de la grande famine qui a suivi la campagne agricole du « Grand bond en avant », ainsi que celui de Laura Bear (2007) sur les relations que les travailleurs anglo-indiens de la compagnie ferroviaire de Kharagpur en Inde prétendent entretenir avec des fantômes à travers lesquels ils retrouvent une identité perdue. Citons enfin le très beau livre de Heonik Kwon (2008), sur les fantômes de la guerre civile au Vietnam, que la parution très récente n'a pas permis d'intégrer au présent ouvrage autant qu'il l'aurait mérité.

2. Richard Hutington et Peter Metcalf (1979 : 1), par exemple, proposent un exposé raisonné des « rituels par lesquels les gens traitent la mort, et ainsi célèbrent la vie ». Ils fournissent un panorama très large des « détails de pratiques culturelles liées à la mort et au traitement du cadavre » (*idem* : 17) à partir duquel ils entendent mettre en relief des « universaux ». Maurice Bloch et Jonathan Parry (1982), pour leur part, proposent d'étudier la place des symboles renvoyant à la fertilité et à la sexualité dans les pratiques funéraires de différentes sociétés. Le cas de Louis-Vincent Thomas (1976) est un peu à part, puisqu'il a fondé avec la « thanatologie » une discipline mêlant, dans une perspective critique des pratiques occidentales contemporaines, des analyses anthropologiques et psychologiques sur la mort dans différentes sociétés (africaines notamment).

3. J'emprunte ici la traduction française du livre telle qu'elle est citée par Alain Babadzan (1999 : 15).

4. Les chiffres du recensement de 2000 sont consultables sur le site de Christopher Kaplonski (<http://www.chriskaplonski.com/mongolia/ethnicgroups.html>).

5. Comme par exemple le culte du « Ciel éternel » (*mönh tenger*), soi-disant hérité de Gengis Khan mais en fait « inventé de toutes pièces avec le plus grand sérieux » (Aubin 1993 : 148), et auquel les Halh, particulièrement les citadins d'Ulaanbaatar, font référence en presque toute circonstance. Dans l'Uvs, en revanche, je n'ai entendu presque personne y faire allusion, et il est totalement absent des rituels auxquels j'ai pu assister.

6. Les montagnes de Harhiraa sont très largement incluses dans l'un des quatre parcs nationaux de l'Uvs, gérés par le WWF (World Wide Fund for Nature) ; elles font l'objet avec d'autres régions montagneuses de la zone Saïan Altaï d'un programme de protection du léopard des neiges (*ervüs*), menacé d'extinction.

7. Notamment les prières, les noms de divinités et la circoncision des jeunes enfants. L'auteur se fonde notamment sur les travaux des ethnographes russes G. N. Potanin et B. Ya. Vladimircov, qui ont enquêté dans la région à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e respectivement.

8. L'organisation sociale des Hoton est fondée, contrairement à celle des Dörvöd, sur l'appartenance à des clans exogames. Les noms de clan relevés au cours de l'enquête sont les mêmes que ceux qu'a recueillis Magdalena Tatár Fosse (1979 : 2) en 1971 : Burud, Šavaa, Hol'dog,

Šalbag, Hasnuud, [Hočheldeg]. Il semble en revanche qu'ils aient beaucoup varié depuis la fin du XIX^e siècle (*ibid.*).

9. Le récit de Guillaume de Rubrouck fait également état de la présence à la cour de l'empereur de prêtres chrétiens nestoriens, qui bénéficiaient manifestement d'une certaine écoute de la part de ce dernier, ainsi que de celle de « sarrasins ».

10. J'ai distingué ici, à la manière anglo-saxonne, la « filiation » de la « descendance », comme le préconise Maurice Godelier (2004 : 101-102) : « [...] la filiation, c'est l'ensemble des liens qui rattachent des individus à leurs parents maternels et paternels. La filiation est bilatérale et cognatique. Elle relie l'individu aussi bien à ses agnats qu'à ses utérins. [...] La descendance relève d'autres principes. Elle peut être unilinéaire, duolinéaire, bilinéaire ou non-linéaire. ».

11. Voir Szykiewicz & Potkanski (1993 : 26), Sneath (2000 : 197) et Vreeland (1954 : 56).