

## Actions rituelles, mobilité et attachement au « pays natal » parmi des éleveurs nomades de Mongolie

*Ritual actions, mobility and attachment to the “homeland” among nomadic  
herders in Mongolia*

**Bernard Charlier**

---



**Éditeur**

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

**Édition électronique**

URL : <http://emscat.revues.org/2779>

DOI : 10.4000/emscat.2779

ISSN : 2101-0013

**Référence électronique**

Bernard Charlier, « Actions rituelles, mobilité et attachement au « pays natal » parmi des éleveurs nomades de Mongolie », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 47 | 2016, mis en ligne le 21 décembre 2016, consulté le 16 février 2017. URL : <http://emscat.revues.org/2779> ; DOI : 10.4000/emscat.2779

---

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2017.

© Tous droits réservés

---

# Actions rituelles, mobilité et attachement au « pays natal » parmi des éleveurs nomades de Mongolie

*Ritual actions, mobility and attachment to the “homeland” among nomadic herders in Mongolia*

Bernard Charlier

---

## NOTE DE L'AUTEUR

Cet article se fonde sur des matériaux collectés entre 2005 et 2016 dans la province d’Uvs. Je remercie chaleureusement Laurent Legrain qui a relu une première version de cet article et Alban Gobin qui a réalisé les cartes. Je remercie également les lecteurs anonymes pour leurs commentaires ainsi que le comité de lecture de la revue.

## Introduction

- <sup>1</sup> Cet article porte sur le lien entre le pastoralisme nomade tel que caractérisé par la mobilité effective des éleveurs et de leurs troupeaux et l’attachement que les éleveurs nourrissent à l’égard d’un lieu qu’ils appellent leur « pays natal » (*törsön nutag*). Ce lien n’est pas seulement établi à la naissance, il est entretenu à la fois par la mobilité nécessaire à la survie des bêtes et l’accomplissement d’actions rituelles ; celles-ci, pratiquées tantôt par les hommes, tantôt par les femmes, véhiculent une dimension de fixité dans l’espace. L’objectif de cet article est de montrer que mobilité et fixité sont deux dimensions complémentaires de l’attachement au pays natal. L’analyse de ces deux dimensions permet de comprendre que la notion de pays natal ne se réfère pas tant à une spatialité précise qu’à un réseau de relations que les hommes tissent entre eux, mais aussi avec les animaux et les esprits du territoire (*savdag*).

- 2 J'analyserai dans un premier temps l'effacement presque systématique de certaines traces laissées par les éleveurs sur le sol lors de déménagements, une pratique que Delaplace (2013, pp. 105-107) qualifie de « désengagement ». Ensuite, je m'attacherai à décrire et analyser d'autres pratiques rituelles liées à la fixité dans l'espace telles que les libations de lait quotidiennes que les femmes effectuent matin et soir pour les esprits du territoire et le culte rendu à ces esprits par les hommes durant les célébrations du Nouvel An et la fête du sous-district (*bag*). La dimension de fixité est véhiculée par l'attachement que ces rituels créent au cours du temps chez les humains envers les esprits et l'attachement qu'ils attribuent à ces esprits à leur égard. Nous verrons qu'il est difficile pour les aînés de quitter le pays natal. S'ils s'en vont trop longtemps, les esprits, dit-on, se languiront d'eux (*sanah*) et cesseront de les protéger ; ils risquent alors de mourir rapidement. Les aînés risquent également de se languir de leurs esprits du territoire. Certains éleveurs ayant migré dans une autre province ou à la ville utilisent le verbe *sanah* pour qualifier le sentiment de manque qu'ils éprouvent à l'égard de leurs esprits du territoire. Il est possible d'observer sur l'autel domestique de certaines yourtes des photos et/ou des peintures de montagnes où résident les esprits du pays natal quitté.
- 3 Certains gestes rituels abordés sont occasionnels, d'autres sont quotidiens et d'autres encore sont annuels. Ils se déroulent tous en dehors d'une institution religieuse et ne sont pas effectués par des spécialistes. Le caractère répétitif et performatif de ces gestes ne doit pas donner l'impression qu'ils sont anhistoriques (Lindskog, ce volume). Ils donnent un sens renouvelé à un contexte social, politique, économique et environnemental changeant. Mon analyse de ces pratiques répétées dans le temps et dans l'espace n'a pas pour but de spéculer sur les particularités des actions rituelles (Humphrey & Laidlaw 1994) ou des croyances religieuses (Cuin 2012, pp. 221-238) mais plutôt de répondre à une question pratique : comment la mobilité nécessaire à l'élevage extensif de moutons et de chèvres se conjugue-t-elle avec un attachement fort au pays natal, une notion dont la mobilisation dans les discours a évolué au cours du temps (Lindskog 2011, Kaplonski 2004).

## Les Dörvöd

- 4 Les Dörvöd forment une ethnie appartenant au groupe plus large des Ojrad (ou Mongols occidentaux). Ce groupe est composé de nombreuses autres ethnies réparties entre la Chine (Xinjiang et Qinghai), la Russie (Kalmoukie) et la Mongolie occidentale (principalement les provinces Uvs et Hovd)<sup>1</sup>. Ils apparaissent comme une ethnie membre du groupe ojrad dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle (Atwood 2004, p. 150).
- 5 À l'échelle du pays, les Dörvöd constituent une ethnie relativement isolée vivant en Mongolie de l'ouest (à 1 500 kilomètres de la capitale, Ulaanbaatar). Ils sont géographiquement proches de populations kazakh à l'ouest (vivant dans la province de Bajn-Ölgij), tuva au nord (situées juste au-delà de la frontière russe) et d'autres ethnies mongoles (Bajad, Hoton) à l'est et au sud. Les Dörvöd se définissent comme bouddhistes, même si les pratiques bouddhiques ont entretenu des liens complexes avec le chamanisme au cours de l'histoire. Le dernier chamane de la région est mort dans les années 1980 et l'exposition de son costume au musée du centre provincial (Delaplace 2008, p. 41) illustre de manière significative son déclin dans la région. Leurs multiples perceptions de la personne et de l'environnement influencées par le bouddhisme tibétain sont aujourd'hui mêlées d'idées communistes et parfois d'idées vaguement chrétiennes,

inspirées par les nouveaux mouvements d'évangélisation. Les idées changent, se juxtaposent et se recomposent selon différents contextes d'actualisation, définissant ainsi de nouvelles échelles de complexité.

- 6 Dans la province d'Uvs, les Dörvöd dont il est question dans cet article pratiquent un élevage nomade. Ils vivent dans des yourtes et subsistent grâce aux troupeaux constitués de moutons, de chèvres, de chameaux, de chevaux et de vaches. Ils peuvent vendre du lait, de la viande, de la laine et du cachemire au centre administratif de la province, Ulaangom. Ils déménagent avec leur troupeau tous les deux mois en quête de nouvelles pâtures. En hiver, ils s'abritent du vent en s'installant dans le creux d'une vallée pour une période de trois mois. Le parcours de nomadisation de ces éleveurs varie peu d'années en années. Ils se déplacent sur un rayon d'une quinzaine de kilomètres. Comme nous allons le voir, la mobilité résidentielle et celle des troupeaux caractéristiques du pastoralisme nomade se conjuguent avec un attachement fort au pays natal. Cet attachement est encore plus perceptible lorsqu'une personne ou une famille nourrit le projet de quitter le pays natal par nécessité économique<sup>2</sup> ou par choix personnel. C'est le cas de la famille de Nadmid.

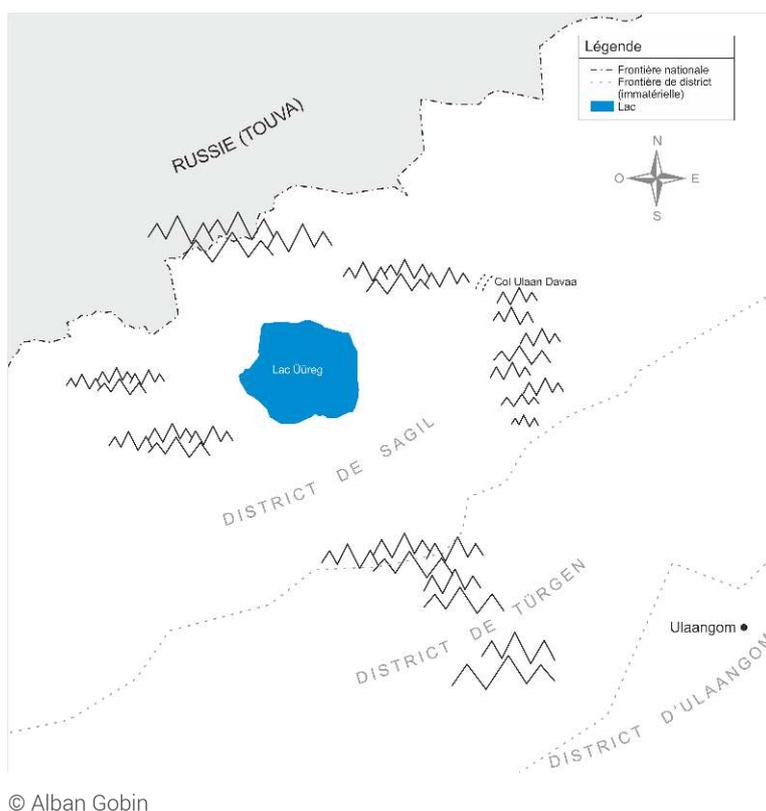
## Une famille d'éleveurs et le pays natal

- 7 Nadmid (73 ans) et son épouse, Cecegbal (67 ans), vivent dans la province d'Uvs, à 90 kilomètres du centre administratif, et font paître leur troupeau à côté du lac Üüreg, situé dans le district de Sagil. Ils sont devenus éleveurs en 1993. Avant, ils étaient tous deux chauffeurs de camions et vivaient à Ulaangom. Nadmid et Cecegbal font partie de ces « nouveaux » éleveurs qui se sont vus contraints d'embrasser la vie d'éleveur à leur compte après la chute du communisme (1991) afin de subvenir à leurs besoins. Cette reconversion professionnelle n'a pas été une nouveauté totale car tous deux ont grandi dans des familles d'éleveurs<sup>3</sup>.
- 8 Ils vivent aujourd'hui avec leur fils Doržoo âgé de 30 ans et de sa fille Öndögöö âgée de 6 ans. Doržoo vient de divorcer et vit avec sa petite fille dans la yourte de ses parents. Son épouse, désireuse de connaître le confort d'une vie citadine, est partie à Ulaanbaatar pour suivre des cours d'économie et n'est jamais revenue. Doržoo nourrit secrètement l'espoir de l'y rejoindre. Le gendre de Nadmid et Cecegbal, Bajanmönh, qui habite à Ulaangom<sup>4</sup>, voudrait également déménager à Ulaanbaatar afin d'être plus proche de ses enfants lorsqu'ils iront à l'université. Avec Doržoo, il veut acheter une voiture d'occasion et travailler comme chauffeur de taxi. Doržoo et Bajanmönh aimeraient que Nadmid et Cecegbal partent avec eux<sup>5</sup>.
- 9 En me parlant de leur fils et de leur gendre, Nadmid et Cecegbal racontent qu'avec le temps il leur est devenu de plus en plus difficile de quitter le pays natal. Cecegbal a quelques parents à Ulaanbaatar mais elle ne veut pas y aller car elle préfère rester avec sa très vieille maman, ses frères et ses sœurs qui vivent à Ulaangom. Elle dit :
- Quand nous sommes vieux ce n'est pas bon d'aller loin de notre pays natal car les esprits locaux (*savdag*) ne nous protégeront plus. Loin de notre pays natal, nous mourrons rapidement. Mon père, mon grand-père et ma mère ont vécu ici. Maintenant c'est le pays natal de mon fils. Si nous nous en allons loin des *savdag*, ils se languiront de nous et retireront leur protection. J'ai fait des libations pour eux toute ma vie.

## Du centre à la périphérie, des frontières formelles aux frontières notionnelles

- 10 L'échelle du pays natal est variable selon le contexte d'énonciation. Au moment de la fête nationale, lors des trois jeux virils (*erijn gurvan naadam*), la mention de la province (*ajmag*) et du district (*sum*) fait partie intégrante de la manière dont sont présentés les lutteurs, les archers et les entraîneurs de chevaux (Lacaze 2010, p. 18)<sup>6</sup>. Pour Cecegbal, lorsque je lui demande ce qu'est son pays natal, elle me répond : « quand tu parles à propos du pays natal, le plus important est le district. Je te dirai le nom de la province, Uvs, et le nom du district où je suis née, Sagil »<sup>7</sup>. La désignation du pays natal prend donc une forme d'emboîtement partiel, puisqu'elle prend en compte le district et la province. Il y a, à l'intérieur du district, une sous-entité administrative, appelée *bag* (sous-district)<sup>8</sup>, qui ne semble pas intervenir dans la définition du pays natal : « Les frontières du sous-district ne sont pas importantes pour localiser le pays natal. Celui-ci est délimité par les frontières du district » (Cecegbal).
- 11 Néanmoins, chaque année en été les hommes appartenant à un sous-district vont prier à un *ovoo*<sup>9</sup>, qui est l'*ovoo* du sous-district. Pour les éleveurs rencontrés, les frontières du sous-district sont sujettes à spéculations, personne ne sait vraiment exactement où commence et s'arrête son sous-district.
- 12 En revanche les frontières du district sont mieux définies. Par exemple, le district de Cecegbal est séparé d'un district voisin au sud par deux chaînes de montagnes<sup>10</sup>, à l'ouest et au nord il y a la frontière avec la Russie et à l'est il y a une ligne immatérielle séparant le district de Cecegbal et Ulaangom. Le pays natal de Cecegbal se réfère donc à une place actuelle délimitée par des frontières naturelles et artificielles (administratives)<sup>11</sup>. Parfois, le pays natal est aussi conçu comme le territoire propre d'un groupe. Selon Žambaldorž, qui appartient à l'ethnie *dörvöd*, les personnes d'ethnie *uriahaj* qui vivent à Sagil près de la frontière russe sont considérées par les *Dörvöd* comme vivant en dehors de leur pays natal qui est en Russie. Même si une personne appartenant à l'ethnie *bajad* et qui est née à Sagil dit que Sagil est son pays natal, ce n'est pas vrai, dit-il. Pour Žambaldorž, Sagil est le pays natal des *Dörvöd*. Le pays natal des *Bajad* est le district de Tes, qui se trouve à l'est de Sagil. Dans le discours de Žambaldorž, les frontières administratives et ethniques se juxtaposent. La conception « ethnique » du pays natal est particulièrement visible dans l'usage de l'adjectif *nutgarhag*, « régionaliste », qui se réfère à une attitude qui consiste à accorder son aide de manière privilégiée (*nutgarhah*) aux personnes de son pays natal. Comme le dit Cecegbal : « Les *Dörvöd* sont très *nutgarhag*, ils s'entraident, contrairement aux *Halah* »<sup>12</sup>.

Carte 1. Le lac Üüreg et ses alentours



- 13 En plus des frontières formelles, on trouve également des frontières plus subjectives. Après avoir demandé à plusieurs éleveurs-hommes où se trouvait leur pays natal, la plupart mentionnaient en premier lieu le campement d'hiver en plus de leur district de naissance. C'est le cas de Suujaa qui répondit à ma question en dessinant sur mon carnet de notes le trajet qu'il effectuait pendant un an avec son troupeau en partant du camp d'hiver. À la question : « Où est ton pays natal ? » Il me répondit : « Mon camp d'hiver est à l'ouest du lac Üüreg et au début du printemps, je vais m'installer au-delà du col Ulaan Davaa. Mon pays natal est le district de Sagil »<sup>13</sup>. La mention du campement d'hiver est intéressante car il s'agit d'un endroit, comme le dit Delaplace (2008, p. 147), fortement identifié à la filiation patrilinéaire, puisque certains éleveurs considèrent ce campement comme leur campement d'hiver de lignage (*udmyn övölzöö*).

## Campement d'hiver, Uvs (2011)



© Bernard Charlier

- 14 La référence de Suujaa à la mobilité implique l'idée qu'appartenir à un territoire, c'est aussi et certainement avant tout y vivre et y grandir en se déplaçant pour assurer la survie des troupeaux. En effet, nous nous souvenons de la phrase de Cecegbal, selon laquelle si elle et son mari s'en vont, ils manqueront aux esprits locaux, maîtres du territoire, car ils ont vécu à cet endroit toute leur vie.

## Mobilité et traces éphémères

- 15 Certaines pratiques à caractère rituel que Delaplace (2013, pp.105-107) qualifie de « désengagements » montrent que le marquage de certaines surfaces est problématique. Lors d'un déménagement, lorsque la yourte a été démontée, il reste toujours une marque circulaire dessinant le contour de l'habitation sur le sol. Avant de partir vers un autre campement, Cecegbal ne manque jamais d'effacer cette trace, ainsi que celle laissée par le foyer. Si on laisse les traces, me dit-elle, ce n'est pas bon pour notre potentiel vital (*hijmor'*)<sup>14</sup>. Cecegbal n'efface pas toutes les traces des campements. L'enclos du campement d'hiver n'est pas démonté. Il en va de même pour les murets en pierres construits pour niveler le sol. Le campement d'hiver se situe généralement sur des pentes plus ou moins escarpées. Au campement d'été, Cecegbal ne démonte pas non plus le muret en bouses de vache séchées qu'elle a construit pour abriter les jeunes veaux du vent. L'effacement de certaines traces génère l'idée qu'elles pourraient être appropriées par d'autres. Comme si ces traces constituaient des extensions matérielles de personnes ayant vécu à un endroit précis<sup>15</sup>. Un jour Cecegbal cria très fort sur sa petite-fille qui s'amusait à creuser un trou à l'endroit marqué par la présence ancienne d'un foyer. Elle affirma que cela porterait malchance à la famille qui avait vécu là. Lors d'un bivouac, il en

va de même avec les trois pierres que l'on assemble afin de contenir le feu pour faire bouillir la nourriture. En quittant le bivouac, les pierres sont écartées les unes des autres. De la même manière, après avoir déposé une bouilloire sur l'herbe, on efface sa trace, et l'on frotte légèrement les herbes pour les redresser. Le rituel funéraire, qui consiste à déposer le corps du défunt sur une pente ensoleillée et verdoyante, semble relever du même souci de ne pas laisser certaines traces dans/sur le territoire. Comme le dit Delaplace (2008, p. 128) :

[...] le rituel de dépôt du cadavre sur le sol ne vise pas seulement à ce que la chair soit dévorée mais aussi et surtout à ce que les os soient éparpillés. Il s'agit que « rien » ne reste du défunt sur le lieu de son installation, ni de sa chair, ni de ses os, ni des tissus qui ont servi à l'envelopper. Le lieu ne reste marqué par rien d'autre que par la « pierre marque » [...], une grosse pierre plate non inscrite, qui rappelle discrètement la vocation funéraire du lieu [...]

- 16 Selon l'auteur, la place du défunt n'est pas sacrée, car l'objet du rituel est la disparition du corps. Une information confirmée par Nadmid qui ne voit aucun problème à ce que les troupeaux aillent pâturer à cet endroit. L'absence de marques durables témoigne de la préoccupation de ne pas troubler l'espace et les esprits des lieux qui y habitent. « Les pasteurs nomades mongols semblent ainsi passer leur temps à nier, à chaque étape de leur parcours, le fait qu'ils occupent et maîtrisent les lieux traversés au cours de leur trajet de nomadisation » (Delaplace 2013, p. 106). Ces pratiques de « désengagement » qui semblent nier tout attachement à un lieu précis donnent l'impression qu'il n'y a pas de lien avec le paysage ou que leur visibilité est soigneusement gommée. Néanmoins, des pratiques rituelles, certaines réalisées par les femmes, d'autres par les hommes, sont porteuses d'une dimension de fixité qui atteste du contraire.

## Les femmes sans pays natal et les esprits des lieux

- 17 Un éleveur voisin de Nadmid affirme que « les femmes comme les gazelles blanches n'ont pas de pays natal ». En dépit de ce que révèlent les paroles de l'éleveur sur le caractère liminaire des femmes<sup>16</sup>, ces dernières jouent un rôle primordial dans l'assurance quotidienne de l'interaction entre les hommes et le pays natal et, plus précisément, les entités qui y vivent. À chaque campement, ce sont en effet les femmes qui offrent matin et soir le premier lait de la traite aux esprits locaux du territoire. La gestion efficace des relations avec ces esprits et l'esprit du foyer, ainsi que la capacité à conserver la « fortune » du bétail (*malyn hišig*<sup>17</sup>) de la famille, sont des conditions nécessaires à la bonne intégration de la bru dans sa belle famille (Empson 2011). Cecegbal prie pour différents esprits du territoire selon les campements où elle séjourne avec sa famille :

Lorsque nous sommes près du lac Üüreg, je prie pour le savdag du lac et de la montagne Cagaan šuvuut. Aux camps d'automne et d'hiver je prie pour une source proche appelée Heveg et un cours d'eau Cagduult. À Ulaan Davaa [nom du lieu où le campement de printemps se trouve] je prie pour une source nommée Belyn Bulag. Quand je ne connais pas le savdag de l'endroit, je mentionne juste le nom de la région dans mes prières.

- 18 Lorsqu'elle prie matin et soir en faisant des aspersion de lait vers les quatre points cardinaux, elle essaie de dire les noms d'esprits vivant dans les lieux visités au cours de l'année<sup>18</sup> :

Mes 33 divinités du ciel et esprits des eaux d'en bas !  
 Les esprits gardiens des destinées de mon père, de ma mère, de mon beau-père et  
 de ma belle-mère !<sup>19</sup>  
 Ma montagne Cagaan šuvuut  
 Mon lac Üüreg, source Heveg, torrent Cagduult  
 Mon Bajram Baadaa [nom du lieu du campement d'été] où les saules grandissent  
 vite  
 Cöög ! Bien aimés  
 Mes emblèmes nationaux de toutes natures  
 Mon Père Blanc<sup>20</sup>  
 Mon maître Bouddha  
 Soyez ceux grâce auxquels les malédictions sont conjurées  
 Ma destinée<sup>21</sup>  
 Que la technologie<sup>22</sup> sans frein  
 Se réalise bien  
 Soyez ceux [les savdag] grâce auxquels les malédictions des enfants et des proches  
 sont conjurées  
 Soyez ceux grâce auxquels les enfants vivent heureux  
 Cagaan šuvuut uul min'  
 Üüreg Nuur Heveg Bulag Cagduult gorhi min'  
 Türgen hets burgastaj Bajram Baadaa min'  
 Cöög ! Hajrhan  
 Olon törijn mend süld min'  
 Cagaan Aav min'  
 Burhan Bagš min'  
 Hel amgüj hij salhigüj bajlgatan  
 Altan šar zam min'  
 Altan teknikijg saataalgüj  
 Sajn sajhan javuulž bajtan  
 Ūr hūūhed ah düügijn  
 Hel amgüj hij salhigüj  
 Sajn sajhan javuultan  
 Dörvön aav eežijn zajaa sahiulsan min'  
 Deed 33 haan hurmasthan dood luus savdag min'

- 19 Les femmes ont donc un rôle important à jouer dans le maintien de bonnes relations entre leur famille et les esprits du territoire qui peuplent l'environnement naturel (*bajgal'*). Elles contribuent de ce fait à l'ancrage de leur famille dans le pays natal. Durant les célébrations du Nouvel An et la fête du sous-district, ce sont les hommes qui assurent publiquement le maintien de relations adéquates avec les esprits du territoire<sup>23</sup>. Ce que tous demandent aux esprits, c'est qu'ils accordent les meilleures conditions climatiques pour la prospérité du bétail et de la famille.

## La célébration du Nouvel An et la fête du sous-district : verticalité, circularité et fixité

- 20 Bien que les femmes et les hommes participent à la préparation de nourriture pour le Nouvel An (Ruhlmann 2015), les femmes ne peuvent accompagner les hommes pour les prières, les libations de thé au lait et les offrandes de viande, de bonbons, de sucre et de gâteaux aux esprits du territoire. Ce rituel est effectué à l'ovoo du campement d'hiver, un endroit fortement identifié à la filiation patrilinéaire. Le campement est établi au pied d'une montagne entre deux collines à l'abri du vent. L'ovoo est situé à une cinquantaine de mètres sur un talus à l'ouest de la yourte<sup>24</sup>. Cette pratique liée à la fécondité, comme

beaucoup d'autres, marque le début du printemps dans le calendrier lunaire. La période du Nouvel An dure un mois appelé Cagaan sar, « le mois blanc », et correspond selon Nadmid à un moment où la « fortune du bétail » (*malyn hišig*) augmente. Durant cette période il est interdit de donner du lait, de tuer un mouton ou d'aller à la chasse<sup>25</sup>, car la fortune du bétail s'en irait et celui-ci commencerait à mourir et à tomber malade. Cette période semble se référer à l'idée d'une temporalité ouverte au gain et à la perte si cette fortune du bétail n'est pas adéquatement conservée<sup>26</sup>.

- 21 Le jour du Nouvel An, avant le lever du soleil, Nadmid et son fils s'en vont vers l'ovoo. L'ovoo est localisé à l'ouest, dans la même direction que la porte de la yourte. Nadmid a pris quelques braises du foyer, du bois, un bol de farine et de la poudre de genévrier. Doržoo tient un plat contenant des morceaux de viande de mouton bouillie (une omoplate et quatre côtes). Je porte un thermos de thé au lait et un plat contenant des petits gâteaux secs, des bonbons, des morceaux de sucre, du fromage blanc, et des rubans de couleurs orange et verte. Après avoir allumé un feu sur l'ovoo, Nadmid jette dans les flammes les quatre côtes<sup>27</sup>, de la farine et de la poudre de genévrier. Les rubans sont accrochés à un buisson proche. Nadmid et Doržoo tournent ensuite autour de l'ovoo de gauche à droite et récitent des prières pour Cagaan Aav, l'esprit maître du territoire et des animaux sauvages :

*Cöög cöög ! Ma riche montagne  
 Mon héroïque savdag rouge  
 Mon Père Blanc indulgent  
 La vieille année est passée<sup>28</sup>  
 Une jeune année débute  
 Une année fructueuse est passée<sup>29</sup>  
 La nouvelle année est venue  
 La vieille année est passée  
 Cöög cöög ! Bien aimés  
 Cöög cöög ! Bajan altaj min'  
 Baatar ulaan savdag min'  
 Öršöötun Cagaan Aav min' :  
 Buur žil garvaa  
 Botgon žil orloo  
 Daaga dalantaj garlaa  
 Ond orloo  
 Mend garlaa  
 Cöög cöög ! Hajrhan*

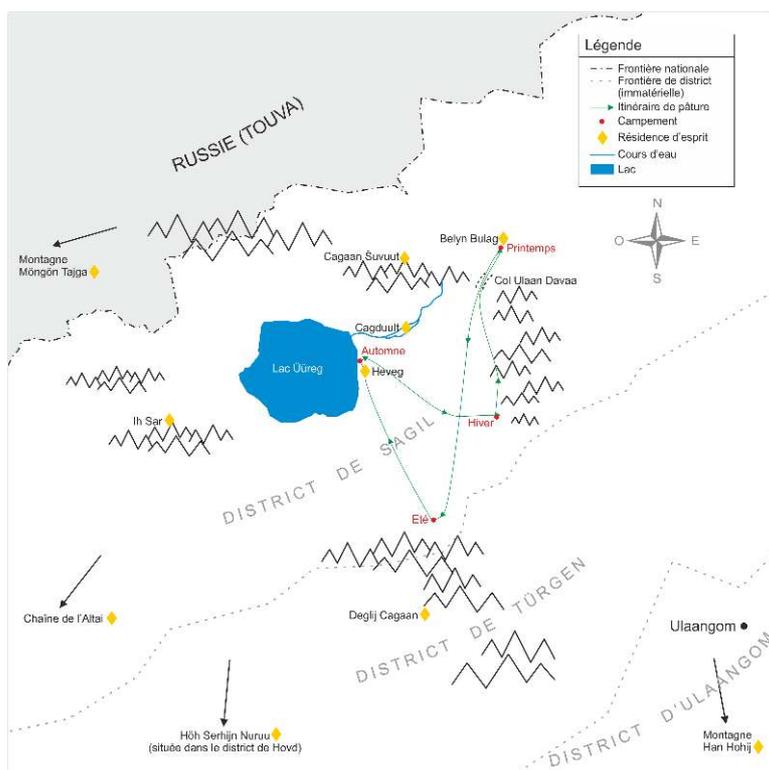
- 22 En même temps qu'ils récitent les prières, Nadmid et Doržoo jettent du lait et des morceaux de viande en l'air et dans le feu. Les offrandes sont destinées à la « riche montagne » et à Cagaan Aav dans l'espoir d'un retour sous la forme de bonne fortune (*hišig*). Après avoir offert la viande et le lait, Nadmid et Doržoo se sont agenouillés trois fois. Nadmid a salué son fils en disant : « comment vas-tu ? », « *mend uu ?* » Après avoir échangé leurs tabatières, ils se sont souhaité, chacun à son tour, les vœux du Nouvel An :

*Le bétail a-t-il fini l'année en bonne santé ?  
 Mal mend garvuu ?  
 Le bétail est en bonne santé  
 Mal mend garvaa  
 Le bétail a-t-il fini l'année gras et beau ?  
 Targan sajhan garvuu  
 Le bétail a fini l'année gras et beau  
 Targan sajhan garlaa*

- 23 Nous avons bu le thé du thermos avant de rentrer dans la yourte.
- 24 Les hommes actualisent les trois dimensions propres au rituel que sont la circularité temporelle, puisque le rituel est saisonnier, la fixité dans l'espace, puisque l'ovoo idéalement reste le même de génération en génération et l'ascension, puisque l'ovoo se réfère à des liens verticaux.
- 25 Ces trois dimensions caractérisent également la cérémonie menée au début de l'été à l'ovoo du sous-district. Lors de cette cérémonie, le maintien des relations avec les esprits du territoire prend une dimension plus collective, puisque ce sont tous les hommes d'un sous-district qui vont prier à l'ovoo. Certains hommes sont apparentés, d'autres simplement proches territorialement<sup>30</sup>. Si les limites géographiques du sous-district font l'objet de spéculations et ne sont pas prises en considération par les éleveurs pour délimiter leur pays natal, cette cérémonie annuelle est néanmoins importante car elle participe à l'ancrage des éleveurs dans un territoire inclus dans celui du district, qui, lui, est considéré comme le pays natal.
- 26 Au mois de juin, un voisin de Cecegbal, Batcuh, m'a permis de l'accompagner à l'ovoo du sous-district Üüreg Nuur. L'ovoo se situe sur une montagne nommée Ih Sar près de la frontière russe. Lorsque l'on arrive au sommet de la montagne on peut distinguer deux ovoo de tailles différentes. Ils sont constitués de pierres et de branches. Une cavité a été aménagée au sommet du grand ovoo. On y trouve une boîte en bois contenant des livres religieux qu'il est interdit d'ouvrir. Trois bols de lait, cinq osselets de mouton et un petit tas de poudre de genévrier (*arc*) sont situés devant la boîte en bois. Plusieurs écharpes cérémonielles (*hadag*) sont nouées aux branches les plus hautes de l'ovoo. Lorsque Batcuh commence à réciter des prières, il jette du lait vers le ciel. Il tourne trois fois autour de l'ovoo dans le sens de rotation du soleil et attache un *hadag* à une branche. Ensuite, il se dirige vers le plus petit ovoo et brûle de la poudre de genévrier. Il revient alors vers l'ovoo le plus grand, s'agenouille, et prie pour différents esprits du territoire : le Père Blanc (Cagaan Aav), la montagne Cagaan Šuvuut (située à l'est du lac Üüreg), la montagne Han Hohij (située au sud-est d'Ulaangom), la montagne Deglij Cagaan (située dans le district de Türgen<sup>31</sup>), la chaîne de montagnes Hüh Serhijn Nuruu (localisée au sud du lac Üüreg dans la province de Hovd), la chaîne de montagnes Altajn Huruu (de l'Altaj), et la montagne Mōngōn Tajga (située dans la république de Touva, juste au-delà de la frontière russe). En signe de respect pour les esprits du territoire, il prononce leurs noms avec précision et récite ensuite la prière suivante :
- Puis-je vivre sans malédictions  
 Sans maladies et sans tristesse, en bonne santé  
 Heureux et riche  
 Avec succès  
 Bien aimés  
*Hel amgüj hij salhigüj*  
*Övčin zovlongüi, eruul enh*  
*Az žargaltaj olz omogtoi*  
*Hijmortoj bajgalž am'druulž*  
*Hairaltan*
- 27 Après la cérémonie à l'ovoo les hommes redescendent et vont assister avec leur famille aux trois jeux virils (*naadam*)<sup>32</sup>, destinés à appeler la prospérité (Hamayon 2012b, p. 148). Selon Batcuh, les membres de chaque sous-district prient pour des esprits du territoire différents<sup>33</sup>. Cette affirmation n'est que partiellement correcte car Doržoo, qui appartient au sous-district voisin de celui de Batcuh prie aussi pour Cagaan Aav et Cagaan šuvuut.

Une personne vivant dans le district d'Ulaangom prie pour la montagne Cagaan Deglij située dans le district de Türgen. Ainsi, pour les éleveurs, la notion de sous-district se réfère plus à des relations entretenues avec des esprits – dont certains lieux de résidence ne correspondent à aucun découpage administratif du territoire – qu'à des limites territoriales précises.

Carte 2. Le pays natal et ses composants : le parcours de pâture et les lieux de culte



© Alban Gobin

- 28 Ces relations ont un caractère genré et hiérarchique marqué. La présence exclusive des hommes à l'ovoo lors des célébrations du Nouvel An et de la fête du sous-district révèle en effet une relation au territoire que Humphrey (1995, pp. 135-162) qualifie de « chiefly ». Les relations d'autorité entre les hommes, véhiculées par un mode de filiation essentiellement patrilinéaire, se reproduisent de génération en génération et caractérisent également la façon dont les hommes interagissent avec les maîtres du territoire. À travers leurs actions rituelles, ils essaient d'influencer ces derniers de manière efficace, afin de garantir prospérité et bonne santé pour eux et leurs troupeaux.

In the 'chiefly landscape', the relationships of authority involved in patrilineal families, which reconstitute themselves through generations, reflect the attitude men have to non-human beings. They try to prevail upon the powers in the land in order to guarantee fertility, health, and prosperity among people and livestock. (Humphrey 1995, p. 136)

- 29 La répétition d'année en année de gestes rituels performatifs ne doit pas donner l'impression qu'il y a pour Nadmid, Cecegbal et leur fils une cosmologie homogène et unifiée<sup>34</sup>. Leurs discours sur les entités peuplant leur environnement se caractérisent par leur hétérogénéité et ne font pas référence à un modèle cosmologique transcendant et

englobant. Une situation observée également par Humphrey & Onon (1996, p. 76) chez les Mongols Daur.

## L'attraction du pays natal

- 30 Doržoo a une relation contraignante à son pays natal. Avant d'aller travailler avec son beau-frère à Ulaanbaatar, il devrait faire des libations de lait aux maîtres des lieux pour les apaiser sous peine de souffrir d'une baisse de *hijmor'*, cette force vitale qui fluctue à l'intérieur des individus. De même, lorsque les femmes quittent leur pays natal pour aller dans celui de leur mari, elles doivent apaiser les esprits de leur pays natal et prier pour ceux du pays natal de leur mari. Ainsi Doržoo, comme ses parents, a développé avec le temps une relation de dépendance envers son pays natal.
- 31 Les contraintes liées à l'éloignement touchent certains éléments du pays natal qui ne peuvent être manipulés et appropriés impunément. À Ulaangom une jeune femme qui devait aller à l'étranger pour faire des études voulait prendre un bocal rempli de pierres de son lieu de naissance, ce que les aînés lui ont déconseillé, car, selon eux, « son pays natal la rappellerait »<sup>35</sup>. Le terme utilisé pour qualifier le lieu de naissance est *törsön nutag*. Il désigne généralement la place actuelle où une personne est née mais selon le contexte d'énonciation, il peut également se confondre avec le *nutag*, une notion plus englobante incluant le district, la province et le territoire national. Une personne peut parler de la Mongolie comme de son *törsön nutag* mais l'expression se réfère aussi à la province et au district. L'importance du lien personnel avec le pays natal est aussi rappelée aux personnes malchanceuses vivant loin de leur lieu de naissance par les prêtres bouddhistes. En effet, ces derniers conseillent parfois aux citadins ayant subi de nombreux revers de fortune de retourner dans leur pays natal, à la campagne, sur leur lieu de naissance, idéalement là où a été enterré leur placenta<sup>36</sup>, pour se revitaliser et augmenter leur force vitale. Ils y vont prier les esprits du territoire et se rouler (*hörvööh*) presque nus sur le sol. On naît et on meurt idéalement dans son pays natal, là où le placenta enracine la personne.
- 32 Lorsque Doržoo répétait à ses parents qu'il voulait retrouver son épouse à Ulaanbaatar, Cecegbal lui disait « le tissu doux des endroits connus », « *dassan gazaryn davuu zöölön* ». L'analyse que Legrain fait de cet aphorisme parmi les Darhad me semble très bien refléter le mode de relation que les Dörvöd entretiennent avec leur pays natal. Un endroit connu peut être considéré comme un vêtement porté souvent. Selon l'auteur, l'aphorisme évoque la douceur d'une deuxième peau, similaire à un tissu adouci par ses nombreuses utilisations, et un processus d'habitation réciproque.
- L'un des sens de *dasah* renvoie aussi au processus qui consiste à devenir similaire (*ižildeh*) ou intime (*dotno boloh*, lit. « devenir intérieur »). Mais peut-être est-ce moins d'incorporation (au sens de rendre interne une réalité externe) qu'il s'agit que d'un processus réciproque d'harmonisation entre deux réalités qui peuvent être soit deux individus, soit un individu et un environnement (incluant des objets naturels, des artefacts et d'autres personnes) comme c'est le cas pour le *nutag* (Legrain 2015, p. 47).
- 33 Ainsi, l'attachement d'une personne à son pays natal se conjugue, pour les Dörvöd, à l'attachement du pays natal à la personne. Ce lien se manifeste aussi par l'utilisation du verbe *sanah*, « se languir », mentionné au début de cet article par Cecegbal lorsqu'elle racontait que si des personnes âgées s'en vont de leur pays natal, les esprits du territoire

se languiront d'elles. *Sanah*, dans ce contexte, se réfère à une relation d'affection entre deux personnes qui ne se sont plus rencontrées depuis longtemps. Ce verbe désigne un sentiment de regret face à l'absence d'un être aimé. Lorsque Cecegbal peut communiquer par téléphone avec sa petite-fille qui étudie à la capitale, il n'est pas rare de l'entendre dire : « Te languis-tu de ta grand-mère ? », « *Emeegee sanaj bajna uu ?* » Il ne s'agit pas tant pour Cecegbal de poser une question que de réaffirmer une relation d'affection mutuelle marquée par l'absence de sa petite-fille.

- 34 L'attraction du pays natal ne s'applique pas seulement aux hommes. Nadmid explique que le cerf, le mouton sauvage et la chèvre sauvage ont aussi un pays natal et y reviennent pour mourir. « Les vieux bouquetins mâles reviennent dans leur pays natal et se suicident (*amia horloh*). Ils sautent d'une falaise ou s'allongent dans une grotte et se laissent mourir ». Les mœurs de ces animaux sont relativement bien connues des éleveurs et semblent avoir inspiré le poème de Yavuuhan intitulé « L'Arrêt du bouquetin » (« *Tehijn zogcool* »)<sup>37</sup>, traduit par Even & Tujaaceg ([1970] 1999, pp. 15-16)<sup>38</sup> :

[...] Naître et puis mourir  
Est la loi des êtres vivants.  
Quitter la terre de sa naissance  
Est un pas difficile.  
On dit que le vieux bouquetin  
Ne peut plus porter ses cornes,  
Qu'il devient incapable  
De suivre son troupeau.  
On dit qu'il s'en retourne  
Dans les montagnes qui l'ont vu naître,  
Qu'il trouve le lieu de sa naissance  
Pour s'y coucher.  
On dit que dans ses derniers jours  
Il gravit un sommet,  
Que les hommes appellent  
L'Arrêt du Bouquetin.  
On dit qu'il se tient immobile  
Des jours durant sur ce haut pic,  
Qu'il regarde derrière lui  
Toute sa vie passée.  
On dit qu'il se réjouit à la vue  
Des eaux pures où il buvait,  
Qu'il contemple avec bonheur  
Les prairies où il paissait.  
On dit qu'il regarde une dernière fois  
La large troupe de ses semblables,  
Qu'il lance un ultime regard  
Vers cette terre qui l'a porté,  
On dit que le poids de ses cornes  
L'entraîne dans l'abîme,  
Qu'un être manque alors  
Au monde chatoyant [...]<sup>39</sup>

## Conclusion : s'attacher au pays natal

- 35 Ce que j'ai tenté de montrer dans cet article est la complémentarité entre les dimensions de mobilité et de fixité dans l'attachement que les éleveurs nomades entretiennent avec leur pays natal. D'un côté, les pratiques de « désengagement » liées aux mouvements des

troupeaux et de leurs propriétaires révèlent un territoire dont la surface ne doit pas être modifiée impunément. D'un autre côté, les cérémonies au camp d'hiver durant le Nouvel An et la fête du sous-district connotent l'idée de fixité spatiale et de profondeur temporelle, puisque les esprits du territoire y sont vénérés aux mêmes *ovoo* d'année en année.

- 36 L'analyse des dimensions de mobilité et de fixité révèle la difficulté de définir le pays natal de manière univoque. Il est un espace organisé et structuré selon des critères objectifs (frontières naturelles et administratives), individuels (le parcours de pâture et la célébration du Nouvel An à l'*ovoo* du camp d'hiver) et collectifs (la cérémonie à l'*ovoo* du sous-district). À la fois espace perçu et espace vécu, le pays natal ne se réfère pas seulement à une étendue géographique, il s'appréhende également à travers un enchevêtrement de relations que les hommes tissent entre eux, mais aussi avec les animaux et les esprits. Les humains impliquent les non-humains dans le façonnage d'un paysage singulier aux multiples topographies.
- 37 Le pays natal est avant tout une donnée relationnelle-humaine (et animale). Selon le contexte d'énonciation, la frontière administrative devient le parcours de pâture peuplé d'esprits dont il faut s'assurer la bienveillance. Avec le temps, parcourir et utiliser le territoire transforment non seulement le territoire, mais aussi les personnes qui le parcourent et l'utilisent, qui se sentent en relation de dépendance à son égard, notamment quant à leur force vitale. Naître, mais aussi vivre et grandir dans son pays natal participent au processus d'attachement entre éleveur et territoire. Cet attachement complexifie à nouveau la notion de pays natal qui ne doit pas être seulement abordée en termes de point de vue ou d'habitation mais aussi en termes de vitalité. Les limites du pays natal sont aussi celles de la vitalité de la personne. Espace collectif et individuel, publique et privé, étendue géographique et champ de relations, le pays natal se révèle comme un concept polysémique impliquant différentes échelles de complexité et ne pouvant être défini en dehors d'un contexte d'énonciation particulier.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Atwood, C. 2000 "Worshipping Grace". *The Language of Loyalty in Qing Mongolia, Late Imperial China* 21(2), pp. 86-139.
- 2004 *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire* (New York, Facts On File).
- Chabros, K. 1992 *Beckoning Fortune. A Study of the Mongol Dalalya Ritual* (Wiesbaden, Otto Harrassowitz).
- Charlier, B. 2012 Two Temporalities of the Mongolian wolf hunter, in L. Filipovic & K. Jaszczolt (ed.), *Space and Time in Languages and Cultures. Language, Culture and Cognition* (Philadelphia, Amsterdam, John Benjamin Books), pp. 121-142.
- 2015 *Faces of the wolf. Managing the human, non-human boundary in Mongolia* (Leiden, Boston, Brill).
- Cuin, C-H. 2012 Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ?, *Social Compass* 59(2), pp. 221-238.

- Delaplace, G. 2008 *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine* (Paris, CEMS-EPHE).
- 2013 Habiter le « pays » sans vivre nulle part, in C. Stépanoff et al. (éds.), *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale* (Paris, Armand Colin), pp. 105-107.
- Empson, R. 2011 *Harnessing fortune. Personhood, memory and place in Mongolia* (Oxford, Oxford University Press).
- Dorémieux, Y. 2000 Paysages et terroirs en pays Hotgoïd. Pour une ethnogéographie mongole, mémoire de maîtrise d'ethnologie (Nanterre, Université Paris-X).
- Gardelle, L. 2010 *Pasteurs nomades de Mongolie : des sociétés nomades et des États* (Paris, Buchet-Chastel).
- Hamayon, R. 1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre, Publications de la Société d'ethnologie).
- 2012a The three duties of good fortune: "luck" as a relational process among hunting peoples of the Siberian Forest in pre-Soviet times, *Social Analysis* 56(1), pp. 99-116.
- 2012b *Jouer. Une étude anthropologique* (Paris, La Découverte).
- Humphrey, C. 1995 Chiefly and shamanist landscapes in Mongolia, in E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of landscape. Perspectives on place and space* (Oxford, Oxford University Press), pp. 135-162.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw 1994 *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship* (Oxford, Clarendon Press).
- Humphrey, C. & U. Onon 1996 *Shamans and Elders. Experience, knowledge, and power among the Daur Mongols* (Oxford, Oxford University Press).
- Humphrey, C. & H. Ujeed 2012 Fortune in the wind: an impersonal subjectivity, *Social Analysis* 56 (2), pp. 152-167.
- Kaplonski, C. 2004 *Truth, history and politics in Mongolia. The memory of heroes* (New York, Routledge Curzon).
- Lacaze, G. 2010 Les parfaits coursiers du Naadam, *Études mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines* 41 [en ligne, URL : <http://emscat.revues.org/1618>, consulté le 10 décembre 2015].
- 2012 *Le corps mongol. Techniques et conceptions nomades du corps* (Paris, L'Harmattan).
- Legrain, L. 2015 *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie* (Paris, CEMS-EPHE).
- Legrand, J. 1976 *L'administration dans la domination sino-mandchoue en Mongolie Qalq-a. Version mongole du Lifan Yuan Zeli* (Paris, Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises).
- Lindskog, B. V. 2011 Collectivity in the making. Homeland, belonging and ritual worship among Halh herders in Central Mongolia, thèse de doctorat, Oslo, Université d'Oslo.
- Pedersen, M. A. 2009 At home away from homes: navigating the taiga in Northern Mongolia, in P. Wynn Kirby (ed.), *An Anthropological Approach to Movement* (Oxford, New York, Berghahn Books), pp. 35-151.
- Ruhlmann, S. 2015 *L'appel du bonheur. Le partage alimentaire mongol* (Paris, CEMS-EPHE).
- Ruhlmann, S. & L. Gardelle 2013 Les dessus et les dessous du lait. Sociologie et politique du lait et de ses dérivés en Mongolie, *Études mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines* 43-44 [en ligne, URL : <http://emscat.revues.org/1974>, consulté le 14 juillet 2014].
- Sneath, D. 2000 *Changing Inner Mongolia. Pastoral Mongolian society and the Chinese State* (Oxford, Oxford University Press).

Yavuuhulan, B. [1970] 1999 *Tehijn zogcool* [L'Arrêt du bouquetin], traduit par M-D. Even & B. Tuyaaeceg, *Anda* 33-34, pp. 33-34.

## NOTES

1. Citons entre autres les Ööld et les Torguud (Chine-Xinjiang et Mongolie-Hovd), les Hošuud (Chine-Qinghai et Mongolie-Hovd), les Bajad et les Hoton (Mongolie-Uvs), et les Kalmuk (Russie-Kalmoukie).
2. Depuis les tempêtes givrantes (*zud*) de 2000-2002 et 2010 de nombreuses familles ont migré vers la ville après avoir perdu leurs troupeaux.
3. Ce n'est pas le cas de tous les nouveaux éleveurs dont le manque de savoir technique a généré des problèmes de surpâturage. L'apparition de ces nouveaux éleveurs a été massive dans les années 1990. 28 % de la population étaient éleveurs en 1989 et 50 % quelques années plus tard (Gardelle 2010, p. 64).
4. Durant l'époque communiste, il est parti en Russie pour suivre des études d'ingénieur électricien. Lorsqu'il est revenu à Uvs, il a obtenu un emploi dans l'administration locale à Ulaangom.
5. La mobilité résidentielle étendue (paturages, centre administratif, capitale et même Russie) et les contrastes qu'elle implique entre la campagne et la ville ne sont pas nouveaux. Il y a eu à l'époque mandchoue des opérations répétées de renvoi de personnes et de groupes dans leurs districts d'origine ainsi qu'au xx<sup>e</sup> siècle, en particulier lors de la formation des coopératives locales (*negdel*) et de l'apparition des centres urbains dans les années 1955-1975.
6. L'identification du lieu par les entités administratives (*ajmag* ou *čūulgan*, *hošuu*) n'est pas récente, elle est attestée au moins depuis l'époque mandchoue (1636-1912).
7. Il est à noter qu'en discutant avec des éleveurs pour la première fois, ceux-ci parlaient de la Mongolie comme leur pays natal avant d'évoquer la province, et le district.
8. Nommée « brigade » durant le communisme, cette entité administrative était liée à une coopérative locale. Le bétail était alors pour la plus grande partie propriété de l'État. Le district de Sagil, dont la superficie est de 3 880 km<sup>2</sup>, compte cinq sous-districts (Öndör Mod, Bajan Züreh, Boršo, Üüreg Nuur et Har Mod). L'appartenance à un sous-district n'influence pas les parcours de pâture. Cecegbal et Nadmid appartiennent au sous-district Öndör Mod et leurs voisins directs, dont les campements sont installés à une cinquantaine de mètres de distance, appartiennent au sous-district Üüreg Nuur. Les éleveurs font pâturer leurs troupeaux dans les deux sous-districts sans se soucier de leur appartenance administrative.
9. Un *ovoo* est un amas de pierres ou de branches, situé généralement sur le sommet d'une montagne ou sur un col reliant deux vallées. Il est dans le premier cas un site de propitiation pour les esprits du territoire et dans le deuxième cas un marqueur de frontière. Voir Dorémieux 2000, p. 30.
10. Il est intéressant de noter que les personnes rencontrées travaillant au cadastre d'Ulaanbaatar affirment que les chaînes de montagnes, les rivières et les routes sont le plus souvent possible utilisées pour tracer les frontières territoriales sur les cartes géographiques. Cette technique est d'ailleurs attestée lors des grandes délimitations territoriales par l'usage des lignes de crêtes (avec pose d'*ovoo*) dans la mise en oeuvre des traités Qing-Russie des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles (en particulier le traité de Bur, 1727).
11. Il faut rappeler que les découpages territoriaux actuels sont récents. Ainsi les districts actuels sont-ils constitués dans les années 1929-1931 (Sagil est établi en 1931) dans le cadre de la grande réforme politique et administrative territoriale qui abolit les *hošuu* (« bannières ») au profit de la nouvelle articulation *ajmag* (dont le nombre est alors multiplié)/*sum*. L'ancrage de ces références

est donc loin de présenter une stabilité et une ancienneté considérables. Ceci vaut également pour le sous-district, dont la réalité en tant qu'entité territoriale est encore moins ancienne (art. 30 de la Constitution de 1924 ; art. 12 de la Constitution de 1940 puis art. 57.1 de la Constitution de 1992, mais disparition de la structure dans la Constitution de 1960), ce qui rend fragile son identification en termes de pays natal. Cette institution ne fait jamais l'objet d'une définition « cadastrale ». Comme le *hošuu* et le *sum* historiques (tous les deux introduits par les Mandchous), il s'agit plus d'institution de répartition et contrôle de la population que de division spatiale (Legrand 1976).

12. Selon le contexte d'énonciation, l'usage du terme *nutgarhag* insiste plutôt sur les caractéristiques ethniques d'une région ou ses frontières administratives. Dans la province d'Uvs, *nutgarhag* concerne les Dörvöd. En dehors de la province, dans une famille dörvöd ayant migré à Selenge, une province à majorité ethnique halh, *nutgarhag* s'applique plutôt à tous les gens venant d'Uvs. Dans un contexte migratoire plus large, *nutgarhag* peut même s'appliquer à la nation mongole, prenant ainsi un accent nationaliste. Une personne ayant travaillé en Corée pendant plusieurs années a affirmé que les Mongols étaient *nutgarhag*. Les Mongols déjà installés en Corée aideront volontiers les nouveaux arrivants à trouver du travail, dit-elle.

13. Les dires de Suujaa semblent confirmer l'hypothèse selon laquelle : « L'orientation dans l'espace se fonderait ainsi davantage sur la projection de trajets et le tracé de parcours que sur la référence à des points statiques » (Lacaze 2012, p. 318).

14. Il s'agit de la traduction mongole des « chevaux de vent » tibétains (tib. *rlung rta*). Le *hijmor'* se réfère au potentiel vital d'une personne et à la réussite de ses actions. Cette notion d'origine bouddhique est parfois associée avec le terme plus ancien *süld* désignant également la force vitale (Humphrey & Ujeed 2012, pp. 152-167 ; Hamayon 2012a, pp. 99-116).

15. Lacaze (2012, p. 316) souligne à cet égard la façon dont la yourte est anthropomorphisée : « [...] elle possède des « pieds » (*höil*), des « épaules » (*mör*), une « jupe », etc. ».

16. Après le mariage, les filles vont vivre dans la yourte de leur mari. Selon le système de filiation patrilinéaire, contrairement aux fils, elles ne reproduisent pas le « foyer » de leur père.

17. *Malyn hišig* correspond dans ce contexte à une entité abstraite circulant à l'intérieur du troupeau sans que l'on sache avec précision où elle se trouve (Empson 2011). Celle-ci garantit le bien-être et la prospérité du bétail. Dans le domaine de la chasse, *hišig* se réfère à la proie (Charlier 2012, pp. 121-142 ; 2015, pp. 40-44). De manière générale, la signification du terme *hišig* a eu une destinée complexe dans l'histoire politique et religieuse de la Mongolie (Hamayon 1990, p. 630 ; Atwood 2000, pp. 86-139).

18. Cette volonté d'exhaustivité dans l'énonciation des *savdag* et des lieux montre l'absence d'une frontière nette entre les espaces peuplés d'esprits. Comme le souligne Pedersen (2009, p. 143) au sujet des Duha : « What distinguishes a given point in this nomadic landscape [...] is the impure mixture of distinct places, not a purist demarcation into distinct spaces. » La mention du Père Blanc (Cagaan Aav) et de Bouddha (Burhan Bagš) révèle une superposition de références « religieuses » et la mention du père, de la mère, du beau-père et de la belle-mère montre la juxtaposition des références aux ascendants consanguins et affins.

19. Les deux dernières phrases de la version mongole apparaissent ici au début de la traduction française car les 33 divinités du ciel, les esprits des eaux et les esprits gardiens des destinées sont les sujets de la prière au même titre que la montagne Cagaan šuvuut, le Père Blanc ou encore Bouddha.

20. Le Père Blanc (Cagaan Aav), connu sous le nom de Vieillard Blanc (Cagaan Övgön) dans d'autres régions de Mongolie, est pour Nadmid et Cecegbal le maître surnaturel des lieux (*gazaryn ezen*). Il protège le territoire et les animaux qui y vivent. Dans d'autres ethnies, il occupe une place mineure dans le panthéon des divinités bouddhiques.

21. Littéralement « ma route jaune or ».

22. Littéralement « la technologie d'or ».

23. En Mongolie-Intérieure, le lien entre les hommes et l'espace public a été analysé par Sneath (2000, p. 242).
24. D'autres *ovoo* situés sur les cols de vallée sont accessibles aux femmes. Seul le campement d'hiver possède un *ovoo* qui lui est propre.
25. *Ulaan garahgüj* est l'expression utilisée pour dire que le sang ne coulera pas durant cette période.
26. La dimension transitoire de cette période est manifestée par le vocabulaire désignant le jour du réveillon, le « jour fermé » (*bitüün ödör*), et le dernier jour de fête qui est le jour d'ouverture de la nouvelle année, « premier nouveau jour » (*šine negen ödör*) (Ruhlmann & Gardelle 2013, pp. 24-25 ; Ruhlmann 2015).
27. Cette pratique n'est pas sans rappeler le culte du feu ; voir Chabros 1992, pp. 84-110.
28. Littéralement « une année chameau entier est passée, une année chameau commence ».
29. Littéralement « le poulain au garrot gras est passé », *dalantaj* se réfère ici à l'omoplate (*dal*) dont la viande tendre qui y est attachée est particulièrement appréciée.
30. Lorsque je me suis rendu à l'*ovoo*, une dizaine d'hommes descendaient de la montagne où est situé le lieu de culte. Il est difficile de chiffrer avec exactitude le nombre d'hommes se rendant à l'*ovoo* car ils se succèdent de manière irrégulière durant toute la matinée et le début de l'après-midi.
31. Türgen est le *sum* voisin de Sagil.
32. Les trois jeux virils sont la course de chevaux, la lutte (exclusivement réservées aux hommes), et le tir à l'arc. Lors de la fête du sous-district, seules les courses de chevaux et la lutte ont eu lieu. Personne ne pratiquait le tir à l'arc.
33. Au mois de juillet, durant la fête nationale, le même type de cérémonie se déroule à l'*ovoo* du district. Les hommes appartenant à un même district vont prier à l'*ovoo* avant d'assister à un *naadam*. Malheureusement je n'ai pu assister à cette cérémonie.
34. Si ces actions rituelles se réfèrent à des événements réguliers comme la pluie, la croissance des plantes, de bonnes conditions climatiques, etc., elles n'interviennent pas dans l'interprétation d'événements moins prévisibles tels que les maladies ou la malchance engendrée par des mauvais esprits, *čötgör*, ou le destin, *huv' zajaa*. Différentes sphères de causalité sont mobilisées pour expliquer différents événements. Une explication causale ne peut être analysée qu'en relation avec un contexte particulier.
35. Une connaissance originaire de la province d'Övörhangaj est partie en Corée pour travailler. Avant de partir, il s'est rendu près de l'hôpital où il est né et a pris trois pierres pensant ainsi obtenir la protection des esprits de son lieu de naissance. En revenant de Corée, il avait tellement mal à un bras et à une jambe qu'il ne savait plus conduire sa voiture. Les examens médicaux n'ont donné aucun résultat. En révélant au cours d'une conversation qu'il avait pris trois pierres de son pays natal avant de partir en Corée, un ami lui dit d'aller voir un lama, ce qu'il fit. Le lama raconta qu'il avait pris les pierres sans demander la permission aux *savdag*. Ces derniers l'avaient puni. Le lama lut quelques textes pour apaiser les esprits et il dut retourner sur son lieu de naissance pour remettre les pierres à leur place, heureux de n'en avoir perdu aucune.
36. Parmi les Darhad, le placenta est considéré comme support de force vitale (Lacaze 2012, p. 99).
37. De nombreux chants célèbrent également le lien entre les Mongols et leur pays natal (Legrain 2015).
38. Par souci de gain de place le poème n'a pu être reproduit dans son entièreté.
39. Ce poème confirme l'hypothèse selon laquelle le pays natal est lié au manque, à l'incomplétude et au sentiment d'un certain degré d'isolement.

---

## RÉSUMÉS

L'auteur analyse les rapports objectifs et subjectifs que des éleveurs nomades vivant dans l'ouest de la Mongolie entretiennent avec une portion de territoire qu'ils nomment leur « pays natal » (*törsön nutag*). L'attachement à ce lieu n'est pas seulement établi à la naissance, il s'actualise et se développe à travers des actions rituelles quotidiennes, occasionnelles et annuelles. L'auteur aborde les libations quotidiennes destinées aux esprits du territoire, les offrandes faites à ces esprits au camp d'hiver pendant les célébrations du Nouvel An, et l'effacement de certaines traces sur le sol lors de déménagements. Il s'agit de montrer que des actions rituelles véhiculent une certaine idée de fixité et d'ancrage dans le territoire alors que la mobilité est au cœur de l'élevage extensif de moutons et de chèvres pratiqué par les éleveurs. Cet article vise à montrer que mouvement et fixité sont complémentaires dans l'attachement au pays natal.

The author analyses the objective and subjective relationships that nomadic herders living in West Mongolia entertain with a part of land, which they call their "homeland" (*törsön nutag*). The attachment to the homeland is not only established at birth, but also actualised and developed through daily, occasional and annual ritual actions. The author describes the daily libations to the spirits of the land, the offerings made to these spirits at the winter encampment during the New Year celebrations and the erasing of some traces left on the ground when the herders move to another pasture. Some ritual practices convey an idea of fixity and rooting in the land whereas mobility is at the heart of the extensive rearing of sheep and goats. This article aims at showing that movement and fixity are complementary aspects of the attachment to the land.

## INDEX

**Keywords** : Mongolia, nomadism, homeland, attachment, ritual, movement, fixity, vitality, territoriality, frontier

**Mots-clés** : Mongolie, nomadisme, pays natal, attachement, rituel, mouvement, fixité, vitalité, territorialité, frontière

## AUTEUR

**BERNARD CHARLIER**